



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Dinámica del Turismo y Transformaciones en los usos del Patrimonio en la Isla de Pascua

Roberto Concha Mathiesen

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

DOCTORADO EN GESTIÓN DE LA CULTURA Y EL PATRIMONIO



DINÁMICA DEL TURISMO Y TRANSFORMACIONES EN
LOS USOS DEL PATRIMONIO EN LA ISLA DE PASCUA

ROBERTO CONCHA MATHIESEN

BARCELONA, MAYO DE 2017



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Título:

**“Dinámica del Turismo y Transformaciones en los usos del Patrimonio
en la Isla de Pascua”**

Roberto Concha Mathiesen

Director: Dr. Jordi Tresserras

Tutor: Dr. Xavier Roigé

Barcelona, mayo de 2017

A mi familia...

Agradecimientos

Agradezco al Dr. Jordi Tresserras Juan el haber dirigido la presente investigación y al Dr. Xavier Roigé i Ventura, por haber sido mucho más que un tutor durante el doctorado.

Por sus recomendaciones iniciales, a Rolf Foerster, Carlos Calderón, Gerardo Zúñiga, Miguel García Corrales y Ángel Cabeza, cuya experiencia previa en Isla de Pascua se tradujo en certeros consejos para la investigación.

En Isla de Pascua, a Francisco Torres y Lilian Lopez Labbe, que me recibieron en el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert. Ellos me guiaron en la revisión bibliográfica y me aportaron su visión informada acerca de los temas investigados en esta tesis. A Katiana McFarland Tuki, por permitirme conocer a su familia. A Vero Tuki Hito, cuya amistad ha sido un regalo mucho más allá de esta tesis. A toda la familia Tuki Hito y en especial al patriarca, el koro Víctor Tuki Hotus, que me recibió tantas veces en su casa. Incluyo en este grupo a Richard Etienne Rua Riroroko, esposo de Katiana, quien aportó amenas conversaciones con la mirada de quien viene de Tahiti.

A Elsa Martínez Tepihe, cuya guía fue clave en mis primeros días en la isla y también permitió adentrarme en celebraciones familiares.

A Leo Pakarati, le agradezco sus agudas reflexiones acerca del devenir cultural del pueblo rapanui.

Al koro Niso, por ayudarme a entender una relación más espiritual con el patrimonio.

A Jimena Ramírez y todo el equipo de la Secretaría Técnica del Patrimonio Rapa Nui, que me permitieron comprender la gestión del Consejo de Monumentos Nacionales en Isla de Pascua.

A Macarena Oñate, por la información que me brindó acerca de la gestión del patrimonio cultural inmaterial en la isla.

Y en general a todos los entrevistados, entre los que se cuentan el alcalde, Pedro Edmunds; el presidente del Parlamento Rapa Nui, Leviante Araki; el presidente del Consejo de Ancianos, Alberto Hotus; el ex alcalde Alfonso Rapu; el presidente de la Academia de la lengua Rapa Nui Alfredo Tuki, entre muchos otros.

Pero sin duda mis mayores agradecimientos son para mi esposa, Andrea Cote, que me ha brindado un apoyo infinito durante toda la investigación doctoral, en momentos de reflexión, de redacción, de revisión y también de abatimiento.

También le agradezco a mis hijos su generosa paciencia todos estos años. Lo mismo a mi madre y mis hermanos, quienes además han sido un enorme apoyo cada vez que los he necesitado.

Por último, no pueden quedar fuera los amigos que sumaron de múltiples maneras para que este barco llegara a puerto. Las disquisiciones con Pablo Briceño acerca del patrimonio en Isla de Pascua; los atinados consejos de Yadur González ante disyuntivas que surgieron al avanzar y cerrar la tesis... Mi especial gratitud a Omar Guzmán Ralat, que en la fase final me permitió confiar en él como en un hermano, y Raquel Nériz y Juan Manuel Amórtegui, mi familia en Barcelona.

Contenidos

Resumen.....	20
I. Introducción	22
II. El Patrimonio y sus Usos.....	32
2.1 Elementales del patrimonio: consideraciones iniciales para una definición	33
2.2 La construcción social del patrimonio.....	34
2.3 El Proceso de Patrimonialización	36
2.3.1 En interés por el objeto.....	37
2.3.2 La activación del patrimonio	40
2.3.2.1 La designación: en ingreso a una nueva categoría.....	43
2.3.2.2 La exposición: transmitiendo nuevos significados	45
2.4 Patrimonio e Identidad	46
2.4.1 El Patrimonio en la construcción de Identidad	46
2.4.2 Identidad y patrimonio en tiempos de globalización.....	52
2.5 Nuevos patrimonios: entre el paisaje, lo inmaterial y lo etnológico	56
2.6 Los usos del patrimonio	64
2.6.1 El uso político del patrimonio: identidad, legitimación y luchas sociales.....	65
2.6.2 El uso económico de la identidad y el patrimonio: mercantilización y autenticidad	71
2.6.3 Etnicidad S.A.....	75
III. Patrimonio y turismo: alianzas y tensiones en la economía de la identidad	82
3.1 El turismo: componentes, procesos y variantes.	83
3.1.1 Aspectos generales y enfoques para el estudio del turismo	84
3.1.2 El turismo como sistema y sus componentes	86
3.1.3 El turismo como proceso y fenómeno multifacético	90
3.1.4 Evolución y diversificación del turismo.	95
3.3. La dualidad del turismo.....	100
3.3.1 Potenciales impactos positivos del turismo	102
3.3.2 Potenciales Impactos negativos del turismo.....	104
3.2.3 Enfoque sostenible: el equilibrio entre continuidad y cambio	108
3.2 Uso del patrimonio en el turismo: hacia nuevas formas de turismo cultural.....	110
3.2.1 Turismo, cultura y patrimonio: una relación creciente.....	110
3.2.2 El turismo cultural como forma de turismo compleja	113
3.2.3 Usos del patrimonio en el turismo cultural: hacia la diversificación	116
3.2.4 La gestión turística sostenible del patrimonio	120

3.4 El turismo en la construcción de identidad	125
3.4.1 Turismo y aculturación	125
3.4.2 El turismo y la autenticidad	129
3.4.3 Modelos para la relación turismo/autenticidad	133
3.4.4 Identidad, turismo y patrimonio: recapitulación teórica y un esquema.	136
IV. Un pasado de expolio, un camino de recuperación.....	140
4.1 Fase Pre-colonial de Rapa Nui	141
4.2 Colonización política, económica y espiritual	143
4.3 La modernización de Isla de Pascua: un nuevo escenario	157
4.4 Hacia la co-gestión y la autodeterminación.....	161
V. Destino Isla de Pascua.....	166
5.1 Oferta y demanda turística en una isla de experiencias	168
5.2 ¿Hacia una gestión sostenible del turismo?.....	179
5.2.1 Actores y asuntos pendientes	179
5.2.2 Algunos asuntos críticos.....	184
5.3 Comparación con otros destinos.....	187
5.3.1 Similitudes y diferencias con otros destinos aislados	187
5.3.2 Caso ‘Te Puia’, Rotorua, Nueva Zelanda.....	192
5.3.3 Caso Lickanantay, San Pedro de Atacama, Chile.....	197
5.4 Panorama socioeconómico en Isla de Pascua.....	201
5.5 Continuidad y cambio cultural en el contexto del turismo y la modernidad rapanui	208
5.5.1 El pasado en el presente	208
5.5.2 Algunas preocupaciones rapanui respecto al cambio cultural	217
VI. Análisis del Sistema Patrimonial	220
6.1 Instituciones Públicas del Patrimonio con incidencia en Isla de Pascua	221
6.1.1 Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos	222
6.1.2 Consejo de Monumentos Nacionales.....	223
6.1.3 Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.....	227
6.1.4 Corporación Nacional Forestal	230
6.1.5 Otras instituciones que inciden en el patrimonio	232
6.1.6 Reformas en curso.....	233
6.2 La gestión del patrimonio en Isla de Pascua	235
6.2.1 Patrimonio Material Rapa Nui.....	235

6.2.2 Patrimonio Inmaterial Rapa Nui.....	245
VII. Construcción Social del patrimonio en Isla de Pascua	254
7.1 Factores externos de patrimonialización	255
7.1.1 Imagen en los libros: de Isla petrificada a isla habitada.....	255
7.1.2 Patrimonialización misionera.....	262
7.1.3 Activaciones gubernamentales e intergubernamentales.	266
7.1.4 El patrimonio rapanui en discos y producciones audiovisuales.....	279
7.1.5 Patrimonialización desde el turismo	282
7.1.6 Expolio y exhibición mundial: dos caras de la moneda patrimonial	288
7.2 Auto representación y patrimonio en Isla de Pascua	298
7.2.1 La construcción del etnopatrimonio rapanui.....	298
7.2.2 Tradición y reflexión de la identidad.....	313
VIII. Biografía Cultural de la Tapati Rapa Nui	322
8.1 Reconstrucción histórica de la festividad y sus precedentes.....	324
8.2 Viejos y nuevos usos.....	345
8.4 Percepción de los Turistas durante la Tapati	349
IX. La disputa por el patrimonio en Isla de Pascua.....	354
9.1 Crisis con el Estado y toma del Parque Nacional Rapa Nui.....	355
9.2 La Toma del Parque se debilita	366
9.3 Nueva Institucionalidad Rapa Nui para la administración del Parque.....	369
9.4 Usos del Parque Nacional Rapa Nui	381
X. Conclusiones	388
10.1 Dinámica del turismo en Isla de Pascua.....	389
10.2 Construcción del patrimonio y la identidad rapanui.....	397
10.3 Usos del patrimonio en Isla de Pascua: la Tapati y el Parque Nacional Rapa Nui.....	400
10.4 ¿Rapa Nui S.A.?	406
10.5 En cuanto a la pregunta de investigación	415
Bibliografía	416
Anexos.....	446

Índice de imágenes

Imagen 1: Modelo trampolín de Jafari, versión simplificada.....	92
Imagen 2: Estructura conceptual del turismo.....	94
Imagen 3: Equilibrio entre continuidad y cambio.....	109
Imagen 4: Tipología de las atracciones turístico-culturales.....	118
Imagen 5: Patrimonio, identidad y turismo en una zona de destino.....	139
Imagen 6: Fotografía de una agencia local de turismo.....	176
Imagen 7: Ejemplo de la oferta que se puede encontrar en la calle principal: rent a car, arriendo de bicicletas, servicios bancarios, vendedores ambulantes de verduras.	176
Imagen 8: Un padre y su bebe rapanui, fotografiados en su cotidianidad por una turista.....	183
Imagen 9: Ejemplo de certificación otorgada en Isla de Pascua.....	191
Imagen 10: Bailarines de Rapa Nui en el Festival de Arte del Pacífico, Tahiti, 1985, incluyendo pintura corporal (takona), remos de danza, y representación de figuras con cuerdas (kai kai). ..	215
Imagen 11: Límites del PNRN, sitio Patrimonio Mundial.....	237
Imagen 12: Portadas del libro “La Tierra de Hotu Matu’a”, del padre Sebastián Englert. Izq. edición original. Hacia la derecha, nuevas ediciones.	257
Imagen 13: Portada relativa a los petroglifos, ejemplo de la ‘petrificación’ de Isla de Pascua.....	257
Imagen 14: Distintas portadas del libro La Reina de Rapa Nui de Pedro Prado.	260
Imagen 15: Aventura en Isla de Pascua de la historieta chilena Mampato (1971-1972).	262
Imagen 16: Prospecciones arqueológicas realizadas en Isla de Pascua.....	276
Imagen 17: Carátulas de producciones audiovisuales e historieta, relativas a Isla de Pascua.	281
Imagen 18: Folleto promocional de los primeros vuelos a Isla de Pascua ofrecidos por Lindbland Travel.....	284
Imagen 19: Chiste aparecido en uno de los diarios de mayor circulación en Chile. Se lee el texto “¡Ya viene llegando el [avión] LAN y tú todavía no te cambias de ropa!”	285
Imagen 20: Promoción de la Tapati en revista de línea aérea.....	286
Imagen 21: Marca turística Isla de Pascua, elaborada en 2015.....	287
Imagen 22: Destino Isla de Pascua en sitio Lonely Planet.....	288
Imagen 23: Moai Hoa Hakananai’a en el Museo Británico (Londres, Reino Unido).	290
Imagen 24: Ejemplos de piezas disponibles en el MAPSE y de su museografía.	294
Imagen 25: Ao, remo ceremonial, símbolo de poder del hombre pájaro, Museo de La Merced, Santiago de Chile.....	295
Imagen 26: Ejemplos de Piezas en el British Museum, Inglaterra.	295
Imagen 27: Ejemplos de Piezas en Smithsonian Institution, Washington, D.C., EEUU, entre las que se cuentan 2 tablillas rongo-rongo.....	296
Imagen 28: Ejemplos de Piezas en la colección privada de de Mark y Carolyn Blackburn, entre las que se cuenta una tablilla con escritura rongo-rongo.	296
Imagen 29: Ejemplos de Piezas en el Metropolitan Museum of art, New York, EEUU.	297
Imagen 30: Fuentes de patrimonialización y autorepresentación.	310
Imagen 31: Desfile de disfraces durante el día de farándula en una Tapati de los ‘80s.....	331
Imagen 32: Recreación de la llegada de Hotu Matu’a a Rapa Nui durante una Tapati en la década de 1980. Se puede ver que es una mujer la que llega en la embarcación.....	331
Imagen 33: Enayo grupo artístico adultos, Tapati 2014.	342

Imagen 34: Presentación de Aito o acompañante de una de las candidatas a reina de la Tapati Rapa Nui 2014.	342
Imagen 35: Carro alegórico de una de las candidatas a reina, Tapati Rapa Nui 2014.	343
Imagen 36: Turista europea conversando con marqueseanos, Tapati Rapa Nui 2014.	343
Imagen 37: Fibras de totora para confección de trajes, Tapati Rapa Nui 2014.	344
Imagen 38: Trajes confeccionados para la Farándula por una familia, Tapati Rapa Nui 2014.	344
Imagen 39: Letrero que llama a la descolonización, promovida por el Parlamento Rapa Nui.	360
Imagen 40: Punto de control en el camino que une Hanga Roa con Anakena durante la toma del Parque Nacional Rapa Nui.	360

Índice de Tablas

Tabla 1: Cuadro de controversias respecto de la dualidad del turismo.....	102
Tabla 2: Modelo del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla.....	128
Tabla 3: Llegadas de pasajeros aéreos 1972-1975.....	170
Tabla 4: Variación intercensal de la densidad de población a nivel regional y comunal	186
Tabla 5: Porcentaje de pobreza por escala territorial.....	201
Tabla 6: Ejemplos de organizaciones por tipo en Isla de Pascua.	207
Tabla 7: Comentarios de Grant McCall (1996) acerca de continuidad de elementos culturales rapanui.	213
Tabla 8: Manifestaciones Patrimoniales Categoría Saberes, Conocimientos y Prácticas Asociadas.	247
Tabla 9: Manifestaciones Patrimoniales Categoría Formas de Expresión: Artes y Lengua.	249
Tabla 10: Manifestaciones relacionadas con Escenarios Culturales.....	250
Tabla 11: Umu Atua que se realizan durante el año asociados al calendario católico.	251
Tabla 12: Espacios privados que aportan a la gestión del patrimonio rapanui.	252
Tabla 13: Algunos títulos de libros sobre isla de Pascua relacionados con la idea de misterio.....	259
Tabla 14: Moai y tabletas rongorongo fuera de Isla de Pascua.....	293
Tabla 15: Tabla con ejemplos de patrimonio relevado por fuentes externas y etnopatrimonio. .	312
Tabla 16: Tabla con promedio de respuestas de turistas chilenos y extranjeros por tópico.....	351

Índice de gráficos

Gráfico 1: Número de turistas en Isla de Pascua por año.	171
Gráfico 2: Proyección número anual de turistas (2008-2033)	171
Gráfico 3: Número total de turistas por distintos medios de transporte, año 2013.	172
Gráfico 4: Llegadas en avión, entradas al Parque Nacional Rapa Nui y registros en hospedajes de turistas durante 2012.	173
Gráfico 5: Número de pernoctaciones registradas por mes en hospedajes.	174
Gráfico 6: Porcentaje de días en hospedajes según procedencia (2012)	174
Gráfico 7: Porcentaje pasajeros en hospedajes según procedencia (2007-2012).	175
Gráfico 8: Porcentajes de respuestas según afirmaciones de satisfacción.....	178
Gráfico 9: Porcentaje de visitantes según tipo de motivación principal.....	178
Gráfico 10: Número de viajes por año de residentes de I. de Pascua vía aerolínea LAN Chile 2003-2013.....	205
Gráfico 11: Aspectos que caracterizan a la cultura rapanui según instituciones públicas y organizaciones sociales.	311

*...todos sabemos de qué clan venimos, perfecto, «Hai Kona Era o Te Tupuna», «en el lugar de los ancestros»... Pero hoy día somos una pura tribu, somos un puro clan, somos los rapanui, tratando de sobrevivir dentro de todo esto que se nos viene, que es el turismo, que es la vida moderna... No somos los 15 clanes que fundó el rey, ya fue, eso fue, 30 siglos atrás, 20 siglos atrás, ya fue... Hoy, hoy somos nosotros que tenemos que preocuparnos de vivir aquí y ver como cresta lo dejamos pa' estos cabros que vienen después. Con qué derecho yo podría obligar a generaciones de jóvenes que hay hoy, no sé, a que guarden el teléfono porque no es tradicional o... ¡No se puede puh, si éste es otro mundo! No es el mundo de los 'mata moa', es el mundo de nosotros, del presente. El mundo de los 'mata moa' se cayó con los moai cuando los tiramos en las guerras tribales al suelo, el de esos 'mata moa'. Después se acabó el de los peleadores, de los que tiraban los moai, cuando hicimos el 'hombre pájaro'... Y después se acabó el de los 'hombre pájaro' cuando llegó el cristianismo... se van acabando, son periodos, son momentos... No es la vida, no es la historia, son pedazos de... esto sigue porque la vida es p'allá...
(Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).*

Resumen

En esta tesis, se entiende el patrimonio cultural como realidad construida, que en las últimas décadas ha dejado de ser acaparado por los Estados y las élites, de modo que han surgido nuevos patrimonios, definidos desde espacios locales con creciente participación de movimientos sociales. Grupos subalternos, entre ellos los pueblos indígenas, se interesan e intervienen en la selección de su patrimonio, de acuerdo con una visión construida por ellos acerca de su propia identidad. El binomio identidad/patrimonio puede tener un uso económico, al favorecer la distinción de destinos turísticos así como la denominación de origen de ciertos productos y empresas. También, a través de la producción de etnomercancías, que pueden ser vendidas a turistas e intermediarios, en las cuales se plasma una identidad étnica, así como representaciones de patrimonio inmaterial.

La identidad y el patrimonio además pueden tener un uso político, por ejemplo, en el seno de movimientos regionalistas y en el contexto de luchas étnicas. Como han propuesto algunos autores (Comaroff & Comaroff, 2009; Escobar, 1995; Van Den Berghe, 1994), creemos que los usos económicos de la identidad cultural favorecerían, bajo ciertas condiciones, su regeneración.

En la presente tesis de doctorado, se analiza el uso económico de la identidad rapanui a través del turismo en Isla de Pascua y su posible potenciamiento recíproco con el uso político de dicha identidad y del patrimonio que se le asocia, en un contexto de creciente búsqueda de auto-determinación por parte de la etnia Rapa Nui. Para ello se propone un modelo teórico-conceptual que da cuenta de dichas interrelaciones. También se aportan antecedentes históricos acerca de Isla de Pascua, recogiendo los principales hechos que determinaron la situación actual. Luego, se analizan antecedentes relativos al destino Isla de Pascua, de interés para la investigación, en particular, el sistema patrimonial en Isla de Pascua, considerando elementos declarados y su gestión. Posteriormente, se identifican factores exógenos y endógenos que han incidido en la construcción del patrimonio cultural en Isla de Pascua y por último, se reconstruyen y analizan diacrónicamente los usos económicos y políticos de elementos patrimoniales específicos en Isla de Pascua: La Tapati Rapa Nui y el Parque Nacional Rapa Nui. Para ello se utilizan metodologías cualitativas, técnicas de registro etnográfico, cuestionarios, análisis documental y reconstrucción de biografía cultural.

En el capítulo introductorio, que sigue a continuación, se plantea el problema, la hipótesis inicial y los objetivos de la investigación, así como la metodología aplicada.

I. Introducción

El patrimonio está constituido por elementos a los cuales un colectivo humano les otorga valor relevante –valor patrimonial (Roigé, 2010). Los elementos cumplen con ciertas características¹, a la vez que se requiere poder para otorgarles valor patrimonial y se deben realizar algunas acciones para su validación. Una vez constituido como tal, el patrimonio puede operar como importante referente y diacrítico de identidad, símbolo de distinción de pueblos, territorios, paisajes, etc. Gracias a su relación intrínseca con la identidad, se le puede dar un uso político al patrimonio, tanto para consolidar comunidades imaginadas, como para impulsar movimientos de resistencia. Pero también se le puede dar un uso económico, en la conformación de destinos turísticos, etnomercancías y denominaciones de origen de productos.

Al diferenciar ciertos lugares de otros, el patrimonio se ha convertido en un recurso primario de la industria del turismo (Ballart & Tresserras, 2008 [2001]). Tanto es así que las designaciones patrimoniales (nacionales e internacionales, de patrimonio natural, cultural o mixtas, tangible o intangible) suelen potenciar el turismo como actividad económica relevante (Vaccaro & Beltrán, 2008). Dichas designaciones pueden superponerse unas a otras en un mismo destino, operando como “palimpsesto patrimonial” (Kirshenblatt-Gimblet, 1998; 2001) e incrementando el carácter turístico-patrimonial del destino. Pero el turismo no sólo utiliza (económicamente) el patrimonio sino que opera como factor de patrimonialización, retroalimentando con ello las identidades locales.

Dicho de otro modo, el análisis de la relación entre turismo y patrimonio tiene como correlato la relación entre identidad y política, constituyéndose un sistema de cuatro dimensiones interrelacionadas: patrimonio, identidad, usos económicos y usos políticos. Se trata de un modelo analítico que permite poner de relieve relaciones relativamente menos estudiadas: por un lado, el uso económico de la identidad (tema de análisis relativamente nuevo, ya que lo más evidente es su uso político); por el otro, el uso político del patrimonio (menos estudiado que su uso económico).

El modelo implica que estos cuatro elementos pueden afectarse mutuamente. Así por ejemplo, el uso económico del patrimonio repercute sobre la identidad y esto tiene consecuencias políticas, en cuyo caso se podría hablar de una ‘economía política del patrimonio’. De igual modo, el uso político del patrimonio como referente de reivindicaciones colectivas podría derivar en un uso económico de la identidad.

¹ Los elementos seleccionados suelen haber perdido vigencia en cuanto al uso para el cual fueron creados, cambiando su estatus e importancia al adquirir valor patrimonial (Frigolé, 2010). En la patrimonialización se considera el valor de uso (económico, científico, educativo), valor de forma o estético, y valor simbólico o evocativo que tienen los bienes (se incluye en esta dimensión lo emotivo) (Ballart & Tresserras, 2008).

Desde el sentido de identidad colectiva un grupo –sus élites– selecciona y construye su patrimonio. A su vez, los elementos patrimoniales –parte de ellos– pueden operar como marcadores o referentes identitarios. Luego, el patrimonio y la identidad pueden tener usos económicos, ya que contribuyen a la distinción de productos y a la construcción de marcas, ya sea de origen o de destino. Dichos usos generan ingresos que se espera puedan beneficiar a la gestión de la identidad y del patrimonio, así como a la comunidad local, lo que muchas veces contribuye a su viabilidad. El uso económico puede incrementar el valor de la identidad y del patrimonio cuando entran al mercado de lo étnico, pero también puede generar deterioro o desgaste de los elementos patrimoniales por un uso excesivo. Por otro lado, el uso económico de la identidad genera imágenes estereotipadas que inciden en la autorepresentación de los grupos, sus manifestaciones y narrativas.

En cuanto a usos políticos, éstos están presentes en los procesos de generación o regeneración identitaria y de activación patrimonial, cuando responden a luchas de los grupos por incidir en la representación de categorías sociales –incluida la del propio grupo– y su jerarquización. La identidad y el patrimonio operan como medios de reproducción o de transformación social, dependiendo de los intereses de quienes impulsan su construcción. En consecuencia, el uso político de la identidad puede operar ya sea en la legitimación y fortalecimiento del orden establecido o bien, en reivindicaciones colectivas y luchas en oposición a dicho orden. Por el lado del patrimonio, el uso político lleva a seleccionar ciertos elementos que son funcionales a dichas legitimaciones, reivindicaciones y luchas.

Isla de Pascua es un territorio atravesado por estos procesos, al ser una zona de destino que cuenta con diversas designaciones patrimoniales, entre ellas la de Patrimonio de la Humanidad (1995), y que recibe un creciente número de turistas desde fines de la década de 1960 y en mayor medida desde la década de 1990.

Como punto de partida de la presente investigación está la interrogante por los cambios que se pueden generar en los procesos de activación y los usos del patrimonio, a partir del desarrollo del turismo en un sitio con las características de Isla de Pascua. Dicho de otra manera, la **pregunta de investigación** es la siguiente ¿Qué transformaciones se pueden identificar en los usos del patrimonio rapanui en Isla de Pascua, asociadas al progresivo aumento del turismo en las últimas décadas? La **hipótesis** a contrastar es que el incremento sostenido del turismo ha favorecido procesos de activación de patrimonio cultural inmaterial (PCI) de carácter polinésico, lo cual está asociado a un uso no solamente económico del patrimonio, sino también político, ya que permite

contrapesar simbólicamente la relación colonial que existe entre la identidad rapanui y el Estado de Chile, país latinoamericano que anexó dicho territorio hace casi 130 años.

En consecuencia, la investigación tiene como **Objetivo General** “Analizar la relación entre incremento del turismo, procesos de activación patrimonial y uso político del patrimonio en Isla de Pascua”.

A su vez, se persiguen los siguientes **objetivos específicos**:

1. Construir un marco y un modelo teórico-conceptual que dé cuenta de las interrelaciones entre el turismo y el patrimonio, desde una perspectiva principalmente antropológica.
2. Aportar antecedentes diacrónicos acerca de Isla de Pascua, recogiendo los principales hechos históricos que determinaron la situación actual.
3. Recopilar y analizar antecedentes sincrónicos acerca del destino Isla de Pascua, de interés para la investigación (oferta y demanda turística; gestión del turismo, panorama socioeconómico, continuidad y cambio cultural).
4. Analizar el sistema patrimonial en Isla de Pascua, considerando elementos declarados y su gestión.
5. Identificar los factores exógenos y endógenos que han incidido en la construcción del patrimonio cultural en Isla de Pascua.
6. Reconstruir y analizar diacrónicamente los usos económicos y políticos de elementos patrimoniales específicos en Isla de Pascua: La Tapati Rapa Nui y el Parque Nacional Rapa Nui.

La relación entre turismo y patrimonio cultural es un tema poco estudiado en Chile. En los últimos años, se han elaborado diagnósticos, manuales y una estrategia de turismo en el país, sin embargo, esos instrumentos no abordan mayormente la interrelación entre turismo y patrimonio cultural. Aunque aportan múltiples recomendaciones y medidas a implementar para lograr una gestión sostenible del turismo, es necesario revisar la efectividad de dichas medidas en cuanto a impactos socioculturales, específicamente en el campo patrimonial e identitario.

Para abordar algunas de estas carencias, se propone estudiar la relación entre turismo y el Patrimonio Cultural en Isla de Pascua, uno de los 3 destinos turísticos más relevantes en Chile, en cuanto a número de visitantes e ingresos generados. Ha sido patrimonializada mediante designaciones nacionales e internacionales, principalmente por su patrimonio tangible (cultura material, paisaje relictos), siendo el único sitio con arqueología monumental bajo jurisdicción chilena.

Pero a su vez, Isla de Pascua es el hábitat de un pueblo vivo que ha logrado atravesar épocas y sobreponerse a las crisis para constituir hoy una sociedad dinámica, orgullosa de su identidad cultural, de creciente importancia para el turismo y que cuenta con expresiones artísticas (tallado, bailes, tatuaje y pintura corporal, canto, etc.), deportes, celebraciones, ceremonias, estrategias productivas, conocimientos, relatos, etc. cuyo valor es reconocido por las demás islas del Pacífico. Esta continuidad entre presente y pasado, a pesar de los factores de cambio, permite referirse a los rapanui como un pueblo resiliente.

Pese al crecimiento vertiginoso del turismo y de la población residente durante las últimas décadas en Isla de Pascua, y a que estudios llevados a cabo en los años 2001 y 2011 señalan que se ha superado o se puede superar en el corto plazo su capacidad de carga, no existen instrumentos que regulen normativamente el desarrollo del turismo en la isla, ni tampoco se cuenta con una entidad responsable de conducir dicho desarrollo.

Mediante la presente investigación se pretende indagar sobre los procesos de patrimonialización en la isla antes y durante el auge del turismo, para analizar los cambios en los usos del patrimonio. Se trata de un muy buen laboratorio, como territorio aislado, territorial y socialmente acotado, con datos disponibles y accesibles en la isla, recogidos por instituciones e investigaciones previas. A su vez, se establecen comparaciones con sitios de similares características a Isla de Pascua en cuanto a uso y gestión del patrimonio en contextos turísticos de revitalización étnica. Entre ellos se puede incluir Te Puia en Nueva Zelanda, San Pedro de Atacama en el norte de Chile continental.

En cuanto a **metodología**, se aplicó un diseño cualitativo de investigación basado en técnicas propias de la etnografía, combinadas con revisión documental, para la recopilación y el análisis de información a partir de fuentes orales y secundarias, con el fin de dar cuenta de los ejes diacrónico y sincrónico en el objeto de estudio (usos patrimonio en Isla de Pascua). Se utiliza además el método de la biografía cultural para el caso específico de un elemento patrimonial analizado (la fiesta Tapati Rapa Nui). De acuerdo con Roigé & Frigolé (2010), las motivaciones y usos reales que están detrás de procesos de patrimonialización sólo pueden ser conocidos abordando cada caso en particular como proceso histórico, mediante método etnológico. El registro etnográfico implicó observación participante, entrevistas en profundidad, entrevistas semiestructuradas, aplicación de un cuestionario con preguntas abiertas y cerradas, registros en audio, fotografía y video.

El análisis documental implicó la revisión de libros, documentos, memorias, artículos, fotos y videos digitalizados, etc., disponibles en gran medida en la biblioteca William Mulloy de Isla de

Pascua. De esta manera se pretende una aproximación holística al contexto cultural, considerando múltiples evidencias que permiten indagar acerca de las percepciones, categorías, valoraciones y motivaciones de los actores locales. La observación reiterada, así como la conversación y la participación en actividades locales, cotidianas y extraordinarias, permitió en este caso construir hipótesis acerca de qué elementos tienen valor patrimonial, cuáles son sus usos y qué estrategias de apropiación del patrimonio se han implementado. De esta manera se recogen principalmente percepciones e interpretaciones acerca de la realidad investigada.

Concretamente, se realizó trabajo de campo en Isla de Pascua por poco más de 4 meses en total, considerando un primer terreno de 3 meses en 2014 (desde la tercera semana de enero a la segunda semana de abril) y 5 vistas posteriores, de una semana en promedio cada una, realizadas entre agosto de 2015 y noviembre de 2016. Para el primer terreno, se realizaron gestiones con el director en ese entonces del Museo Antropológico Sebastián Englert, de Isla de Pascua, para realizar en ese espacio una estancia de trabajo doctoral. A su vez, como parte de los preparativos se realizaron entrevistas en Santiago a expertos académicos y consultores que han trabajado en temas relacionados con el turismo y la cultura en Isla de Pascua.

Ya en la isla, se llevó a cabo registro etnográfico de los ensayos previos y de la fiesta Tapati Rapa Nui (que duró 15 días), entre la tercera semana de enero y mediados de febrero de 2014. Una vez terminada la Tapati, se aplicó un cuestionario con preguntas abiertas y cerradas a turistas en el aeropuerto, para recoger características específicas y percepciones de quienes visitaron la isla durante el período en que dura la fiesta. Simultáneamente y con posterioridad a la Tapati, se realizaron entrevistas a informantes calificados, tanto rapanui como de otras procedencias. Finalmente, se destinó el último mes de terreno para visitas recurrentes al MAPSE con el fin de recopilar información documental, con apoyo del director del museo y de la directora de la biblioteca William Mulloy.

La observación participante se realizó principalmente en el seno de una familia rapanui durante el proceso de confección de trajes que serían usados el día del desfile, al final de la Tapati. En consecuencia, durante varios días fue posible colaborar con una familia ampliada en la preparación de trajes —uno de ellos el que usaría el propio autor de esta tesis— en un contexto social escasamente alterado por la investigación. De hecho, los dueños de casa señalaron en un principio que no se podía grabar ni hacer preguntas, y aunque esas restricciones se fueron relajando

con el paso de los días, no hubo grabación de conversaciones.² Esto contribuyó a que se generaran relaciones de confianza y amistad perdurables. Así, fue posible participar en diversas actividades familiares rapanui (un bautizo, un cumpleaños, un velorio, comidas, paseos). Con residentes no rapanui también se generaron relaciones de confianza y se compartió en actividades de tiempo libre.

El siguiente ciclo de trabajo de campo (2015-2016) estuvo marcado por una invitación a coordinar un proyecto patrimonial en Isla de Pascua. Dicho trabajo permitió ver de cerca la gestión del patrimonio material en la isla, realizar entrevistas a expertos involucrados en dicha gestión y realizar en cierta medida observación participante en ella. A su vez, los viajes en distintos momentos del año permitieron ser testigo de un proceso relevante que estaba ocurriendo en Isla de Pascua: la disputa por la administración del Parque Nacional Rapa Nui, área donde se concentran los sitios arqueológicos de mayor interés para el pueblo rapanui y los turistas.

Durante el trabajo de campo, enfrentamos algunas dificultades al momento de querer hacer entrevistas a personas rapanui, por diversas causas, tales como la mala imagen de los antropólogos —porque hablan de aculturación y eso se entiende como pérdida cultural—; la mala relación con los chilenos;³ la idea de que el investigador les roba el conocimiento y lucra a través de las publicaciones; muchas veces no hay retorno de los resultados de las investigaciones; saturación en informantes clave por haber sido entrevistados en innumerables ocasiones. Otra dificultad que surgió en más de una ocasión, es que la hostilidad en contra de los chilenos se tradujo en una actitud abiertamente agresiva o despreciativa. Por último, la comunicación bilingüe de los rapanui, en la cual es frecuente el uso del idioma rapanui, dificultaron la comprensión de muchas conversaciones, sin embargo, eso no impidió recoger abundante información a partir de elementos de contexto y de las conversaciones que se desarrollaban en castellano.

Otra dificultad es que en Isla de Pascua, como en todo microcosmos social, aplica el lema “pueblo chico, infierno grande”, en el sentido de que relacionarse con ciertas personas puede generar distancia con otras, más aun cuando parecen estar vigentes alianzas y confrontaciones entre familias y clanes.

² Una vez llegué con un ordenador portátil para ayudar a un integrante de la familia a hacer un proyecto y fue un factor disruptivo, ya que el jefe de familia lo asoció a un perfil de personas que vienen en busca de información. Me dijo “eso es pa’ mentir”, refiriéndose al ordenador.

³ En mi caso, algunos rapanui me dijeron que yo no era chileno porque valía mi segundo apellido, de origen danés.

Cabe señalar que el autor intenta superar las representaciones de la identidad del otro desde las nociones, expectativas y proyecciones del observador externo –lo que Eduard Said llamó orientalismo. No nos mueve un afán de juzgar la autenticidad de las manifestaciones culturales que forman parte del patrimonio desde parámetros absolutos, o la validez de la ‘sustancia’ que opera como marcadores étnicos, ni aplicar categorías de valor a dichos elementos en función de criterios predefinidos que pretenden ser universales, sino un interés por entender las lógicas que llevaron a seleccionar ciertos elementos como patrimonio en relación con factores exógenos y reivindicaciones etno-identitarias.

La tesis se compone de diez capítulos, de los cuales los primeros cuatro son de carácter teórico y descriptivo, basados en fuentes bibliográficas. A partir del quinto capítulo se van incorporando aportes de la investigación en cuanto a recopilación y análisis de la data recogida a partir de fuentes primarias y secundarias.

Este primer capítulo, de carácter introductorio, resume el proyecto de investigación y el cuerpo de la tesis. Luego se desarrolla el segundo capítulo, relativo a los aspectos teóricos básicos del patrimonio, los procesos de patrimonialización y sus usos, teniendo como trasfondo el concepto de identidad. En el tercer capítulo se aborda la relación entre patrimonio y turismo, en cuanto a los aportes que se brindan entre uno y otro ámbito, así como en cuanto a las tensiones que existen entre sí, decantando en la identidad como punto de convergencia. El cuarto capítulo es un breve recuento de la historia de Isla de Pascua, repasando los principales hitos desde su origen mítico hasta los procesos de modernización y autodeterminación de las últimas décadas. El quinto capítulo aporta una visión general de las características del “Destino Isla de Pascua”, en cuanto a aspectos geográficos y socioculturales, con un análisis en lo relativo al sistema de gestión turística. A su vez, en este capítulo establecemos comparaciones entre Isla de Pascua y otros destinos en algunos de los aspectos analizados a lo largo de la investigación. El capítulo VI corresponde a un análisis del sistema patrimonial en Chile y su adaptación al contexto local de Isla de Pascua. El capítulo VII está orientado a describir, en perspectiva diacrónica, los procesos de construcción social del patrimonio Rapa Nui, partiendo desde una imagen de paisaje cultural fósil, hasta la puesta en valor del patrimonio cultural inmaterial. Lo anterior, a partir de diversas fuentes de patrimonialización tales como los libros *best seller* relativos a Isla de Pascua, la acción misional, la intervención gubernamental e intergubernamental, los medios como la TV, el cine y los discos, la promoción turística, y hoy en día Internet, todos los cuales actualmente están permeados por representaciones que los propios rapanui construyen de sí mismos. El capítulo VIII, de tipo monográfico, reconstruye la historia de una manifestación de Patrimonio Cultural Inmaterial para analizar sus distintos usos

a través del tiempo (biografía cultural de la Tapati Rapa Nui). Luego, el capítulo IX, también monográfico, trata sobre el proceso de lucha porque la administración de los sitios arqueológicos sea traspasada a los propios rapanui. Se trata no solamente de un interés de autodeterminación, sino también del usufructo de un recurso patrimonial altamente atractivo en el turismo internacional. El capítulo X corresponde a las conclusiones generales, donde repasamos la vinculación de los aspectos teóricos, con el contexto y los procesos de patrimonialización analizados.

La tesis concluye con la bibliografía revisada y con un apartado de anexos donde se identifican las personas entrevistadas con registro de audio (18 personas rapanui, 9 expertos fuera de la isla, y 10 informantes calificados no rapanui residentes) y los datos recogidos mediante la aplicación de un cuestionario a turistas en el aeropuerto de Hanga Roa (31 personas) en relación con el término de la fiesta Tapati Rapa Nui.

II. El Patrimonio y sus Usos

El patrimonio, en el seno de nuestras viejas sociedades latinas, es el legado del padre que recibimos en herencia y que nosotros transmitimos a su vez en aras de la continuidad del linaje. Conviene recordar esta antigua definición, a pesar de los valores culturales, morales o religiosos que puede vehicular; no sólo por su sencillez sino también por la imagen y el punto de referencia que proporciona. (Jean-Claude Duclos, 1997).

2.1 Elementales del patrimonio: consideraciones iniciales para una definición

El patrimonio suele ser definido como aquello que socialmente se desea proteger para ser traspasado en las mejores condiciones y en su máxima integridad a generaciones venideras: “Si algo no es conservado o protegido no es patrimonio, independientemente de que pueda o no serlo más tarde” (Frigolé, 2010, p. 38). Llorenç Prats (1998) se refiere a lo mismo cuando dice que el patrimonio cultural es “todo aquello que socialmente se considera digno de conservación independientemente de su interés utilitario” (p. 63). De manera complementaria, Ballart y Tresserras (2008) señalan que el patrimonio común deber ser traspasado en las mejores condiciones a las generaciones venideras.

Davallon (2002) compara el patrimonio con un tipo de don —descrito por Godelier⁴— que no entra en los circuitos de intercambio y es inalienable. El patrimonio colectivo no puede ser vendido, regalado o destruido; se retira del mercado. Este autor señala 3 obligaciones que tenemos frente al legado del cual somos custodios (Davallon, 2010, p. 52): i) conservarlo, ii) transmitirlo a las futuras generaciones, iii) ponerlo a disposición simbólica de la comunidad.

Los objetos, espacios o manifestaciones patrimoniales operan como recipientes de significados culturales, de modo que conviene protegerlos para que dichos significados trasciendan más allá de la propia existencia o generación. Entendido así, además de información, el patrimonio transmite valores, emociones y disposiciones para actuar, por eso diversos autores resaltan su carácter simbólico. Aunque la dimensión material sea más evidente, siempre está presente la carga

⁴ Godelier (1998) plantea que no todos los bienes son potenciales dones sino que hay algunos que permanecen sustraídos del intercambio y del mercado. A su vez, el prestigio no está asociado a la acumulación de bienes intercambiables sino de aquellos que están fuera de los circuitos de intercambio.

simbólica (Frigolé, 2010), y ambas dimensiones (material e inmaterial) son inseparables y complementarias (Roigé y Frigolé, 2010).⁵

De acuerdo con Prats (1998), la “eficacia simbólica” del patrimonio (cantidad y calidad de adhesiones) “depende de muchos factores, entre los cuales [se puede mencionar] la contextualización de los símbolos en prácticas y discursos y el nivel de consenso de que gocen referentes y significados” (p. 66). No obstante, y en general, se plantea que la dimensión simbólica del patrimonio facilita la cohesión social y la unanimidad, sin llegar a excluir la divergencia y el desacuerdo (Roigé y Frigolé, 2010). También permite la ‘comunicación’ o flujo de significados entre pasado, presente y futuro (Davallon, 2010).

2.2 La construcción social del patrimonio

¿De dónde viene la ‘patrimonialidad’ de los objetos? Autores a los que Davallon (2010) denomina ‘substancialistas’, señalan que el patrimonio posee ciertas cualidades intrínsecas, de modo que los rasgos patrimoniales constituyen parte de la naturaleza de los bienes. Por ejemplo, siguiendo a Benjamin, diversos autores se han referido al “aura”⁶ de ciertos objetos. Del otro lado están los que Davallon (2010) llama ‘relativistas’, para quienes la patrimonialidad es un estatus que resulta de una construcción social. Esta posición es representada por diversos autores dedicados a la temática del patrimonio (e.g. Prats, 1997, 1998; Kirshenblatt-Gimblett, 2001; Roigé & Frigolé, 2010; Ballart & Tresserras, 2008; Graham & Howard, 2008). Así, los elementos de la realidad considerados patrimoniales no tiene un valor intrínseco —por naturaleza, en esencia— de patrimonio, sino que adquieren dicho valor.

Hoy coincidimos que patrimonio –patrimonio histórico, patrimonio cultural y patrimonio natural- es una construcción cultural y como tal sujeta a cambios en función de las

⁵ Cabe aquí diferenciar patrimonio del concepto más general de cultura. Patrimonio es cultura, o como han señalado algunos autores, es una producción cultural. Sin embargo, los elementos culturales reconocidos como patrimonio tienen particularidades descritas en este capítulo. Normalmente son objetos, espacios o prácticas en desuso resignificados, aunque también pueden ser elementos materiales e inmateriales que mantienen su uso pre-patrimonial, como edificios o fiestas tradicionales patrimonializadas, que a la vez adquieren nuevos usos. De acuerdo con García (1998) el patrimonio cultural sería una representación estática que sustituye a aquello que representa: la cultura (dinámica).

⁶ El concepto de aura fue introducido originalmente por W. Benjamin como una forma de identificar la cualidad de numinosidad (manifestación de lo divino) como característica de obras de arte únicas y auténticas (Rosen, 2006). El aura, también presente en ciertos objetos o paisajes, provocaría una experiencia de temor o reverencia. La producción en serie de objetos haría —según Benjamin— que pierdan su aura. La palabra “rest-aurar” es sugerente en cuanto a proceso que restituye el aura de los objetos.

circunstancias históricas y sociales. Nuestra sociedad moderna ha elaborado su propia versión de patrimonio colectivo, incluyendo bienes culturales y naturaleza, y presuponiendo la existencia de un patrimonio de toda la humanidad. (Ballart & Tresserras, 2008, p. 11).

De acuerdo con Prats (1997; 1998), el patrimonio cultural es a la vez invención y construcción social. Invención, porque corresponde a versiones de la realidad presentadas como objetivas; construcción social, porque responde a procesos de legitimación, asimilación y retroalimentación social. Prats (1998) agrega que “ninguna invención adquiere autoridad hasta que no se legitima como construcción social y que ninguna construcción social se produce espontáneamente sin un discurso previo inventado” (p. 64). De esta manera, en la modernidad, el patrimonio podría ser considerado como realidad inter-objetiva⁷, en la medida que un colectivo social colabora reflexivamente en su construcción. Se trataría de un proceso de “producción cultural”, que se superpone a la producción primaria de un elemento, cargándolo de valor patrimonial y cambiando así su estatus e importancia (Kirshenblatt-Gimblett, 2001; Frigolé, 2010).

Davallon (2010) propone un enfoque institucionalista según el cual se entiende que los procesos de construcción social del patrimonio siguen ciertos patrones o reglas a nivel de representación (formas de pensar) y de comportamiento (formas de actuar). Esas reglas definen los objetos que pueden o no ser considerados patrimonio, así como los diferentes tipos de relaciones que uno puede o debe establecer con ellos. Los actores involucrados en el patrimonio incorporan esas reglas como una suerte de *habitus*, en el lenguaje de Bourdieu. A su vez, ciertas características del objeto, así como las prácticas alrededor suyo, gatillan su estatus simbólico y el interés social. Pero esas características no implican cualidades de patrimonio preexistentes en el objeto: “el proceso de patrimonialización es definitivamente una construcción, pero debe encontrar su coherencia, su fundamento y legitimidad en el hecho de que puede y debe satisfacer ciertas condiciones” (Davallon, 2010, p. 49).

Considerando todo lo anterior, cabe concluir que la construcción del patrimonio responde al presente y no al pasado, a pesar de que se utilice la historia como fuente de legitimación de ciertos elementos como patrimonio. En palabras de Kirshenblatt-Gimblett, el patrimonio “es una forma de producción cultural en el presente que recurre al pasado” (2001, p. 44). Se trataría de una reinterpretación del pasado basada en problemas contemporáneos (Roigé, 2010).

⁷ Bruno Latour (2008) se refiere a la realidad inter-objetiva como aquella construida en red, por ejemplo los sistemas llamados wiki.

2.3 El Proceso de Patrimonialización

Teniendo en cuenta lo dicho se puede entender la patrimonialización como el proceso a través del cual ciertos elementos seleccionados de la cultura o de la naturaleza adquieren valor patrimonial, así como nuevos usos sociales, a través de un proceso de construcción y reelaboración cultural (Roigé & Frigolé, 2010). Al analizar la dimensión simbólica que opera en este proceso, se pueden describir las siguientes fases (Davallon, 2002, 2010):

1) Descubrimiento o interés por el objeto: es el inicio de la construcción de cualquier herencia e implica el interés dado a un objeto por un grupo de personas. Descubrir no sólo implica hallar un objeto que estaba oculto, sino también ver otra característica o dimensión en aquello que siempre estuvo frente a los ojos. El 'interés social' se basa en características del objeto que evocan la sensación de estar ante algo sublime, de tiempos o lugares lejanos (Davallon, 2010).

2) Certificación del origen del objeto: procede mediante el estudio del objeto en sí. El conocimiento previo permite estimar la importancia del hallazgo; sin embargo, para que haya patrimonio es necesario establecer el origen del bien, es decir, certificar que efectivamente proviene del mundo del que parece venir, lo cual establece aquello que se entiende como su autenticidad. La ciencia construye explicaciones respecto de ese mundo de origen y de esta forma los objetos pasan a ser testigos de una época. De esta manera se crea un vínculo o se restablece la continuidad entre herederos (los hombres de hoy) y donantes (los hombres del pasado). El hecho de que la continuidad estuviera rota permite un "descubrir" y reconstruir científicamente esa continuidad.

3) Declaración oficial: el objeto sólo se convierte en patrimonio cuando es declarado como tal, por lo cual se puede hablar de un acto performativo. A partir de allí, el estatus social del objeto cambia y se convierte en un rastro del pasado que viene a nosotros y nos une a los hombres que lo produjeron. De esta manera, los objetos heredados cumplen una función de representación del pasado. El vínculo con el mundo de origen queda científicamente restaurado y restablecido.

4) Exposición: se organiza el acceso de la comunidad al nuevo objeto patrimonial. El visitante repite las diversas operaciones mediante las cuales el objeto se ha convertido en patrimonio: descubre el objeto; es sorprendido y maravillado, casi del mismo modo que aquellos que la descubrieron por primera vez; aprende de la experiencia mediante las interpretaciones que le ofrecen; experimenta el vínculo con otros seres humanos, con los cuales se identifica. Puede

decirse, siguiendo la argumentación de Davallon, que el vínculo con el mundo de origen queda ahora *socialmente* restaurado y restablecido.

5) Obligación de transmitir el objeto a las generaciones futuras: la propiedad del objeto va más allá de nosotros; éste pertenece a la humanidad. En consecuencia, no somos dueños, sino custodios con la responsabilidad de transmitir esos objetos de inestimable valor a los que vienen después de nosotros.

Esta secuencia da cuenta de una suerte de intercambio simbólico en un eje diacrónico: “el patrimonio es construido como un hecho comunicacional que se despliega en el tiempo a través de los cambios en el estatus social y simbólico de los objetos” (Davallon, 2010, p. 48). Pero la transmisión y la selección de la herencia se producen a partir de quienes asumen la posición de receptores. Davallon (2002) relaciona esto con el concepto de ‘filiación invertida’, donde el vínculo con los antepasados es decisión de los descendientes.

Las fases descritas por Davallon se relacionan con planteamientos teóricos desarrollados por Prats (1997). Es así como el ‘descubrimiento’ (interés por el objeto, conexión con lo sublime), tiene relación con el proceso de construcción que Prats llama “sacralización de la externalidad cultural”. A su vez, la certificación del origen del objeto, la declaración oficial y la exposición, han sido descritas por Prats como partes del proceso de “activación” patrimonial. Por último, la obligación de transmitir a las generaciones futuras ya fue reseñada al comienzo de este capítulo como una de las características que definen al patrimonio según este autor: aquello que se considera digno de ser protegido en su máxima integridad⁸. A continuación, se profundiza en 2 momentos del proceso de patrimonialización: el interés por el objeto y la activación, incluyendo designación y exposición del patrimonio como partes centrales del proceso de activación.

2.3.1 En interés por el objeto

Los criterios para considerar que algo es o no patrimonio dependen de los valores hegemónicos que cambian a través del tiempo. Una concepción del patrimonio como reliquia se instauró y expandió por el mundo a partir del siglo XIX, cuando proliferaron sentimientos nacionalistas en la sociedad occidental, asociados a los ideales y valores del romanticismo. Diversos elementos fueron cargados de significado como referentes de la identidad territorial y nacional.

⁸ Dependiendo del punto de vista, la protección puede ser el comienzo o el final del proceso de patrimonialización. La protección carga de significado al objeto (Kirshenblatt-Gimblett, 2001; Pomian, 2007).

Como consecuencia “se puede afirmar, como dicen diversos autores, que en Europa el siglo XIX constituye una edad de oro del patrimonio nacional, y que el siglo XIX es el siglo de los museos, museos que respondían a veces muy explícitamente al despertar de un sentimiento nacional y patriótico” (Prats, 1998, p. 68).

El proceso de construcción de patrimonio se basa en la legitimación de ciertos referentes simbólicos a partir de su vinculación con fuentes de legitimación que, de acuerdo con Prats (1997; 1998), desde el romanticismo vienen siendo la historia, la naturaleza y la genialidad:

La naturaleza (idealmente la naturaleza salvaje, no maleada por el hombre, sus fuerzas desatadas, sus peligros y misterios) escapa al control humano y revela la existencia de unos poderes que no se pliegan al orden social. La historia, el pasado (incluso el futuro) en tanto que tiempo fuera del tiempo, escapa también a nuestro control, está también más allá de nuestro presente cotidiano (el único tiempo que dominamos), poblado de hechos y personajes, magnificados en la oscuridad, que encarnan el bien y el mal, nuestras esperanzas y nuestros temores, mitificados en suma, y, por tanto, inalcanzables por nuestras leyes, pero, y de ahí su influencia, unidos con nosotros por una dependencia unidireccional de filiación que les convierte en nuestros ancestros, así como a los testimonios de sus vidas y sus gestas, en nuestras reliquias. La genialidad representa la excepcionalidad cultural, la individualidad que trasciende, y por tanto transgrede, las reglas y capacidades culturales que rigen para el común de los mortales: hombres excepcionales que desafían un orden social que se basa en la homogeneización de los individuos, y, por tanto, afirman la fuerza del individuo más de los límites culturales. (Prats, 1998, p. 65).

La noción de “fuentes extraculturales de legitimación” que Prats conecta con lo sagrado (en contraposición al profano mundo de lo cotidiano y sus reglas), podría entenderse como lo que es ajeno a nuestro tiempo y nuestro espacio habituales. Davallon (2010) plantea una idea afín al señalar que en el proceso de patrimonialización se le reconoce al objeto un gran valor que toma la forma de ‘interés social’, comparable a un presentimiento o sensación de estar ante lo sublime. Ese interés social es gatillado por objetos que emergen como descubrimiento y que evocan un mundo de origen.

La literatura (incluidos marcos jurídicos nacionales e internacionales) normalmente incluye en la categoría de patrimonio cultural a ‘elementos del pasado’ (Prats, 1998; Roigé & Frigolé, 2010; García, 1998; Kirshenblatt-Gimblett, 2001; Davallon 2002, 2010) y a objetos artísticos (Prats, 1988;

García, 1998). La conexión del patrimonio con el pasado es resaltada por Ballart y Tresserras de la siguiente forma:

[...] el patrimonio como herencia colectiva cultural del pasado (nuestro pasado, el pasado de una comunidad, el pasado de toda la humanidad...) conecta y relaciona a los seres humanos del ayer con los hombres y mujeres del presente, en beneficio de su riqueza cultural y de su sentido de la identidad. (Ballart & Tresserras, 2008, p. 12).

Para estos autores, el patrimonio es un legado de las civilizaciones que tiene un carácter irrenunciable; es un activo valioso que transcurre del pasado al futuro relacionando a las distintas generaciones. En un sentido similar, Davallon (2010, p. 47) señala que “el patrimonio construye una relación con el pasado a través de la circulación de objetos en el tiempo (y también en el espacio entre culturas, pero este es un proceso más complejo)”.

En el caso de la naturaleza como fuente de legitimación extracultural, ésta llegó a convertirse en patrimonio destinado a la contemplación a partir del desarrollo, primero, de una ética conservacionista, luego, de la ecología como ciencia y concepción ideológica, y finalmente por el avance hacia una sociedad postindustrial que tiene una visión postmaterialista de la naturaleza (Vaccaro & Beltran, 2008, p. 47). De ser entendida en el pasado de occidente como una entidad externa y hostil, que debía ser explotada y arrancada para constituir un espacio de agricultura y civilización, pasó a ser un bien prioritario, de carácter nacional y colectivo, que tiene un valor en sí mismo y que debe ser protegido por individuos, organizaciones y todos los Estados mediante leyes. Al quedar en desuso, lejana y en riesgo de desaparición, la naturaleza es resignificada como salvaje, pura, intacta, auténtica... Se trata de proteger un ideal: aquello que no ha sido transformado por el hombre (Vaccaro & Beltran, 2010).

En el caso del arte, su conexión con fuentes extraculturales de legitimación patrimonial pasaría por la relación metonímica con eximios representantes de las distintas disciplinas artísticas e intelectuales. No sólo sus obras pueden convertirse en patrimonio sino también los objetos relacionados con la biografía y la cotidianeidad del genio.

Diversos autores (Kirshenblatt-Gimblett, 2001; Pomian 2007; Frigolé, 2010) plantean que ciertos bienes en desuso, o que nunca fueron productivos desde el punto de vista económico, y no son convertibles en beneficios, son susceptibles de ser resignificados y convertidos en patrimonio. Recursos o bienes que han quedado obsoletos se perciben como únicos y originales; su degradación

hace que se vean como ruinas que evocan el pasado y esto les vuelve a dar un nuevo encanto (Frigolé, 2010). En esta categoría se incluirían tradiciones que la sociedad occidental contemporánea considera erróneas. Estos elementos pueden ser despreciados antes de adquirir la condición de patrimonio. Luego, al ser patrimonializados, adquieren valor (valor del pasado, de lo que está en exposición, de la diferencia, de lo indígena):

El proceso de negación de las prácticas culturales se invierte una vez ha conseguido arcaizar los 'errores', de hecho, a través de un proceso de arcaización, que es una forma de producción cultural, lo que se repudia toma el transvalor de patrimonio. La palabra folklore nos indica una transformación de los errores en arcaísmos y su transvaloración -una vez inofensivos- en tanto que objetos de recogida, preservación, exposición, estudio e, incluso, nostalgia y recuperación.⁹ (Kirshenblatt-Gimblett, 2001, p. 53).

De acuerdo con estos autores, la mayoría de los bienes que constituyen patrimonio cultural han pasado por 3 fases: primero fueron objetos en uso, luego quedaron en desuso ('reject') y finalmente por sus características visibles se convirtieron en 'semióforos'¹⁰. Llevar a cabo esta secuencia en que los objetos cambian de categoría y significado requiere inversión de capital (Frigolé, 2010, p. 31).

2.3.2 La activación del patrimonio

En el proceso de patrimonialización, los elementos seleccionados "deben representar una cierta identidad y deben ser activados por agentes de producción (expertos, investigadores, expertos en cultura) o por alguna variedad de poder político (gobiernos) o sociedad civil" (Roigé & Frigolé, 2010, p. 12). La activación patrimonial depende en buena parte de autoridades disciplinarias y corporativas socialmente reconocidas, y de la ratificación social.

Con frecuencia, a través de la ciencia y la academia se establece la cercanía que tiene un elemento con las fuentes de legitimación (una época o lugar remoto, algún personaje o episodio insigne, naturaleza exuberante...). En consecuencia, la ciencia es un principio de legitimación de los

⁹ Traducción libre desde el catalán.

¹⁰ Pomian lo define como un objeto visible dotado de significado, destinado a sustituir, completar o prolongar un intercambio de palabras, o a conservar su huella. Hace visible y estable aquello que de otro modo sería evanescente y perceptible sólo por el oído. En palabras de Pomian (2007) "cualquier objeto se convierte en semióforo a raíz de su descontextualización y su exposición" (p. 138).

repertorios patrimoniales. Se recurre a ella para “formalizar nuevos conocimientos, proponer nuevas interpretaciones y significados, establecer —sobre el papel— nuevos repertorios patrimoniales” (Prats, 1998, p. 75).

Ahora bien, la activación de los referentes patrimoniales es llevada a cabo en relación con versiones ideológicas de la identidad que responden a unas ideas y unos valores previos, normalmente subsidiarios de unos determinados intereses (Prats, 1998, p. 67). En consecuencia, el proceso de activación patrimonial es coherente con los valores que resalta una versión de la identidad, los cuales responden a intereses de un determinado grupo —que comparte y propugna esa versión de la identidad— en una determinada realidad histórica. Frigolé (2010, p. 32-33) va más allá y plantea que “el patrimonio es progresivamente construido en torno a un proyecto, personal o colectivo, económico o cultural”.¹¹

El principal actor en la activación de repertorios patrimoniales es el poder constituido (gobiernos locales, regionales, nacionales), que moviliza instituciones, leyes, decretos, conocimiento, acciones y recursos (Prats, 1997; Frigolé, 2010). Pero también pueden activar patrimonio sectores políticos fuera de la administración (incluyendo aquellos que operan desde la informalidad y en la clandestinidad), así como la sociedad civil, pero siempre con el respaldo del poder (Prats, 1997).

Por último, la sociedad, de manera variable según individuos y grupos, participa del consenso en torno al proceso de activación, adhiriendo o resistiéndose al valor patrimonial de los referentes seleccionados:

La representación de una identidad (al nivel que sea), las ideas y valores asociados, incluso la estética de los referentes, no puede estar demasiado alejada del pensamiento social so pena de perder su efectividad, de debilitar la identificación, la cantidad y la calidad de las adhesiones. (Prats, 1998, p. 74).

Para Arrieta (2010), el consenso respecto de la activación y los usos del patrimonio nunca se establece plenamente. La ausencia de conflicto en los procesos de activación patrimonial no se debería a un acuerdo general alcanzado cada vez, sino a que la gran mayoría de la población local no se ha percatado de tales procesos: “Eso es para decir, la ausencia de conflicto o el aparente

¹¹ Traducción libre desde el inglés.

acuerdo social, cultural e identitario no se debe a la aquiescencia sino a la indiferencia”¹² (Arrieta, 2010, p. 179). Luego, el consenso se contagia y propaga, pero no el uso y el control de los elementos patrimoniales. La importancia que tengan los actores locales en la patrimonialización está condicionada por los modelos y políticas de las instituciones estatales, supranacionales y globales, además de la demanda de patrimonialización por parte del mercado (Frigolé, 2010).

García Canclini (1999, p. 18) señala que son los ‘sectores dominantes’ quienes están más involucrados tanto en la producción como en la selección del patrimonio, ya que “disponen de medios económicos e intelectuales, tiempo de trabajo y de ocio, para imprimir a esos bienes mayor calidad y refinamiento” a la vez que “definen cuáles bienes son superiores y merecen ser conservados”:

Los productos generados por las clases populares suelen ser más representativos de la historia local y más adecuados a las necesidades presentes del grupo que los fabrica. Constituyen, en este sentido, su patrimonio propio. También pueden alcanzar altos grados de creatividad y valor estético, según se comprueba en la artesanía, la literatura y la música de muchas regiones de México. Pero tienen menor posibilidad de realizar varias operaciones indispensables para convertir esos productos en patrimonio generalizado y ampliamente reconocido: acumularlos históricamente [...] la desigualdad estructural impide reunir todos los requisitos indispensables para intervenir plenamente en el desarrollo de ese patrimonio dentro de las sociedades complejas. (García Canclini, 1999, p. 18-19).

Para legitimar el patrimonio es necesario señalar su autenticidad, es decir, que los objetos son lo que se cree que son (genuinos). En palabras de Davallon (2002), para que haya patrimonio es necesario establecer el origen del objeto, certificar que efectivamente proviene del mundo del que parece venir: “Para un analista, la autenticidad de un objeto es el resultado de un proceso de autenticación, que es uno de los momentos de la patrimonialización”¹³ (Davallon, 2010, 55).

Retomando a Prats (1998) el establecimiento de la autenticidad del patrimonio implicaría aportar elementos que refuerzan la relación de metonimia¹⁴ de ciertos elementos (tangibles o intangibles) con las fuentes de legitimidad. Algo es o parece auténtico cuando ha estado o parece

¹² Traducción libre desde el inglés.

¹³ Traducción libre desde el inglés.

¹⁴ Metáfora y metonimia son mecanismos de asociación mental que utiliza el simbolismo: “La primera, como es sabido, se basa en el principio de semejanza y la segunda en el de contacto o participación. La eficacia simbólica de la metonimia, en principio, es muy superior a la de la metáfora, en la misma proporción que la reliquia de un santo (o de un héroe) lo es a la imagen de aquél” (Prats, 1998, p. 72).

haber estado en íntimo contacto con la naturaleza profunda, con un tiempo distinto al presente o con algún personaje extraordinario (especímenes y minerales fantásticos, objetos históricos, obras de la inspiración creativa, reliquias y pertenencias...).

Manteniendo relación con lo anterior, y como se retomará más adelante, el concepto de autenticidad utilizado como criterio para incluir un sitio o conjunto en la Lista de Patrimonio Mundial de UNESCO implica una continuidad entre pasado y presente, entendida como conservación de elementos originales, con intervenciones que respetan formas, materiales y técnicas fieles al original. En este caso, la autenticación implicaría aportar antecedentes que permitan evaluar en qué medida está presente dicha continuidad desde la composición original hasta su situación actual.

2.3.2.1 La designación: el ingreso a una nueva categoría

Davallon (2010) señala que un elemento no llega a ser patrimonio sino hasta que es designado como tal, lo que implica un acto performativo. Por su parte, Kirshenblatt-Gimblett (2001) es más radical al señalar que son la designación, exhibición y conservación las que asignan valor patrimonial a elementos obsoletos. Para que la designación tenga ese efecto, alguien autorizado (la academia, la ciencia o poderes civiles) debe hacer el acto simbólico de declarar que el objeto entra en esa categoría (Prats, 1998). De acuerdo con Frigolé (2010), la designación patrimonial no sólo identifica aquello que es patrimonio sino que lo separa de aquello que no lo es. Al mismo tiempo, jerarquiza tipos de patrimonio a través de un sistema de categorías y rangos patrimoniales creados y supervisados por variadas organizaciones estatales, supranacionales y globales. Estas instituciones decretan y hacen público el patrimonio, lo que puede implicar a la vez su exhibición.

Con las designaciones internacionales (i.e. UNESCO), la noción de patrimonio colectivo llega a ser parte de una herencia a nivel universal. Sin embargo, estos procesos que tienen una dimensión global, a menudo están guiados por valores, conceptos, gestores y objetivos que son externos y ajenos a las comunidades locales (Beltrán et al., 2008):

Instituciones globales tales como UNESCO definen modelos dominantes de patrimonio, tales como patrimonio material e inmaterial, patrimonio de la humanidad, reserva de la biosfera, etc. y los supervisa.¹⁵ (Frigolé, 2010, p. 33).

¹⁵ Traducción libre desde el inglés.

Las categorías patrimoniales nacionales e internacionales no son excluyentes entre sí, de modo que se pueden traslapar total o parcialmente áreas designadas con categorías distintas de patrimonio. Es así como, en algunos casos, un territorio es designado como Patrimonio de la Humanidad, a la vez que puede incluir en su interior, o estar dentro de, otras designaciones de patrimonio nacionales, regionales o locales:

Cuando un lugar queda designado varias veces –cada vez por un motivo diferente– y se utiliza por más de una finalidad –incluso en un solo momento– el resultado es un palimpsesto patrimonial.¹⁶ (Kirshenblatt-Gimblett, 2001, p. 49).

Prats (2005) usa los conceptos de ‘patrimonio local’ y ‘patrimonio localizado’ para distinguir en cierta medida a quién le pertenece o para quien es relevante ese repertorio de elementos designado como patrimonio. El ‘patrimonio local’ tiene gran relevancia básicamente para la comunidad que lo siente como propio, en cambio, no tiene la misma relevancia para el resto de la población más allá del espacio local. Al ‘patrimonio localizado’, en cambio, se le asigna una alta relevancia a escala global, de modo que su valoración no está circunscrita a una comunidad y lugar específicos. Las designaciones oficiales de patrimonio normalmente aluden a una escala supra local, nacional o internacional, es decir, a patrimonio localizado.

Los sistemas nacionales para la designación de patrimonio, en tanto que los países en su mayoría han suscrito la Convención sobre Patrimonio Mundial (1972), dialogan estrechamente con el sistema clasificatorio de UNESCO y los criterios de valoración en que se basa para el reconocimiento del patrimonio. En consecuencia, cuentan con sistemas autorizados para declarar patrimonio, subdivido básicamente en natural y cultural, y este último clasificado en patrimonio material (o tangible) e inmaterial (o intangible). A su vez, los bienes materiales se subdividen en muebles e inmuebles. Para cada una de estas categorías las legislaciones nacionales establecen ejemplos y criterios de valoración que varían levemente de un país a otro. En cambio, son más heterogéneas las disposiciones en cuanto a la institucionalidad que se crea para designar y gestionar los distintos tipos de patrimonio, existiendo ejemplos muy variados.¹⁷

¹⁶ Traducción libre desde el catalán.

¹⁷ Por dar un ejemplo, la categoría Reserva de Biósfera en Chile equivale a una etiqueta UNESCO aplicada a un territorio, por sus cualidades de “ejemplo en la interacción hombre-naturaleza” y por sus valores ecosistémicos, pero que no tiene soporte institucional en cuanto a gestión del área. México, en cambio, incluye esta categoría de manejo en el Sistema de Áreas Silvestres Protegidas y ha institucionalizado su gestión, la cual implica planificar, ejecutar acciones, hacer seguimiento y control, evaluar, etc.

2.3.2.2 La exposición: transmitiendo nuevos significados

La patrimonialización implica un movimiento hacia descontextualizar el elemento seleccionado y luego otro hacia recontextualizarlo dentro de un espacio/tiempo diferenciado de clasificación jerárquica, donde hay otros elementos patrimonializados (e.g. un museo, un parque natural). La función de exhibición bloquea otras funciones y nos remarca que estamos tratando con bienes patrimoniales (Frigolé, 2010). De esta manera se construye una distancia entre nuestro mundo diario y el mundo del objeto patrimonial (Davallon, 2010).

La exposición de los elementos ‘descubiertos’ (o seleccionados) requiere de un discurso asociado a ellos. Este discurso dependerá de los referentes escogidos (mundo de origen del objeto), de los significados de estos referentes que se destaquen, de la importancia relativa que se les otorgue, de su interrelación como conjunto y del contexto (Prats, 1998). La exposición utiliza elementos que están relacionados metonímicamente (‘reliquias’) y metafóricamente (fotos, representaciones) con las fuentes o parámetros de legitimación simbólica. A las extensiones metafóricas del original Frigolé (2010) les llama ‘patrimonio vicario’. Por su parte, Davallon (2002) establece la distinción entre un índice (signo que a su vez es parte de lo que representa) y un ícono (signo que se parece a lo que representa). Las reconstrucciones serían íconos que no tienen ni el estatus ni la fuerza de un índice, por lo tanto, no funcionarán jamás como patrimonio por sí solas.

Bárbara Kirshenblatt-Gimblett (2001) se refiere a los “instrumentos de representación” (grupos de danza, actores y músicos, cooperativas de artesanía, centros culturales, festivales de arte, museos, exposiciones, grabaciones, archivos, medios de comunicación indígenas, programas culturales), los cuales operan en una “interfaz interpretativa”. Para esta autora, el patrimonio es en cierta medida creado a través de la exhibición, ya que la “interfaz interpretativa” por sí sola transmite poderosos significados. Así, estos instrumentos hacen muestra del patrimonio, su continuidad y vitalidad en el presente, a la vez que añaden valor a las formas culturales que representan. Se asocian a la producción patrimonial en el presente, pero al mismo tiempo constituyen una reivindicación del pasado. Aunque acentúan el efecto del patrimonio representado, no llegan a confundirse con la ‘tradición’ en sí. Kirshenblatt-Gimblett usa el adjetivo de ‘brechtiano’¹⁸ para referirse al extrañamiento que producen en el público los instrumentos de representación.

¹⁸ El distanciamiento brechtiano se aparta de la intención de crear naturalismo en la escena y deniega la ilusión; el actor no se convierte en el personaje (Crispino, 2007).

En síntesis, la acción de llevar un espacio natural o un producto cultural a la condición de bien exhibido –diferenciado, delimitado, resguardado, resaltado, iluminado, conservado, restaurado, enaltecido— consagra a dicho elemento como bien patrimonial y transmite el consecuente valor a los observadores. La exposición del elemento patrimonializado va acompañada de recursos museográficos e interpretativos que agregan significados y relevancia a la experiencia, de tal modo que el visitante se siente como un peregrino en un lugar cargado de sacralidad (externalidad cultural), fuera de la cotidianidad profana.

La activación y divulgación del patrimonio en la sociedad hace que ésta se incorpore y participe en la construcción de una representación de sí misma, de su propio mundo, de lo que la convierte en lo que es hoy, de su pasado y sus valores, etc. Esta ‘reflexividad’ inherente a toda patrimonialización (Davallon, 2010) es propia de la construcción de identidad en la modernidad, como se analizará a continuación.

2.4 Patrimonio e Identidad

2.4.1 El Patrimonio en la construcción de Identidad

El concepto de “identidad” se entiende aquí como categoría social o etiqueta con la que un grupo es designado y a la vez se autodesigna, y que implica sentido de pertenencia y reconocimiento de los otros. La identidad comenzó a ser tema de interés existencial y reflexivo a partir de la experiencia del yo “descontextualizado” propio de la modernidad; en ese contexto, la identidad introduce sentido¹⁹ (Bauman, 2003). De acuerdo con Manuel Castells, en tiempos de la ‘sociedad red’²⁰, que se instaura durante la segunda mitad del siglo XX, la identidad se construye “atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 2001, p. 28). Para la mayoría de los actores sociales hay una identidad primaria que potencialmente puede enmarcar otras identidades y que se sostiene en el tiempo y el espacio:

¹⁹ De acuerdo con Bauman (2003), la identidad en la modernidad era acumulativa, se construía a lo largo de la vida, como un álbum de fotos, o como las huellas de un peregrino. En la posmodernidad, las identidades son cambiantes, efímeras, como la experiencia del turista, del jugador, del vagabundo o del paseante (podemos agregar del que vitrina, que hace zapping...), que no se compromete con otras personas ni otros lugares.

²⁰ Algunos, como Lyotard hablan de posmodernidad, otros hablan de modernidad tardía (Giddens) y sociedad del riesgo (Beck).

La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Pero los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal. (Castells, 2001, p. 29).

Bourdieu (1980) se refiere a la identidad como “ser-percibido”, que requiere el reconocimiento de los otros; responde a representaciones²¹ o imágenes mentales que clasifican la realidad y dividen el mundo social, etiquetando, jerarquizando y dotando de características distintivas a las categorías sociales. Se trata de “representaciones mentales, es decir, de actos de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento, donde los agentes invierten sus intereses y presupuestos”²² (Bourdieu, 1980, p. 66).

La producción de identidades, en tanto que categorías sociales, tiene una dimensión discursiva que implica la “marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de ‘efectos de frontera’” (Hall, 2003, p. 16). De esta manera, la pertenencia a un grupo implica la existencia de una categoría excluida (Murphy, 1964²³ citado por Poutignat & Streiff-Fenart, 1995, p. 135). En un mismo proceso de “dicotomización” se identifican y definen lo propio y lo ajeno (Eriksen, 1993), de forma que el otro sirve para definir el nosotros, en contraposición a su imagen.

Representado desde fuera, el otro puede ver inhibida su capacidad de auto-representación, cuando existe una relación de desequilibrio y jerarquía, como ocurrió con el orientalismo (Said, 2008 [1978]), en donde voces con autoridad (soldados, misioneros, comerciantes, eruditos, científicos) tenían poder como para representar al segmento silenciado —el oriente de occidente—, cargándolo de imágenes tales como exotismo, barbarie²⁴, inocencia, sensualidad, etc.

Bourdieu se refiere a la nominación y la manifestación como componentes de la producción de identidad. La nominación pública tiene como efecto la objetivación del grupo —ver lo que era

²¹ Recordemos el concepto de Representaciones Sociales, acuñado por Moscovici, que implica no sólo diferenciación de categorías sociales sino además jerarquización de unas sobre otras, así como valoraciones y emociones respecto de cada categoría.

²² Traducción libre desde el francés.

²³ Murphy, R. F. 1964. Social change and acculturation, Transactions of the New York Academy of the Sciences, Series 2, vol. 26, n° 7, 1964, p. 845-854.

²⁴ La palabra “barbaro”, onomatopeya que en su origen significa “el que habla haciendo ruidos (bere bere)”, es el más puro ejemplo de una visión etnocéntrica: no habla mi idioma, por lo tanto no sabe hablar.

impensable—; a su vez, la manifestación implica que el grupo “se hace visible, evidente, para los otros grupos y a sí mismo, confirmando así su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido, que pretende la institucionalización”²⁵ (Bourdieu, 1980, p. 66-67). La representación “objetiva” de la identidad se logra a través de cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.) y actos. El autor explica que el que se cumpla o no la objetivación del grupo, depende de la validez que se le reconozca a quien hace la nominación pública; del reconocimiento y creencia que le conceden a dicha objetivación los miembros del grupo aludido; y de que se identifiquen objetivamente ciertas características económicas o culturales en común al interior de dicho grupo.

Los sujetos adscriben a identidades a partir de identificaciones, que “son la sedimentación del ‘nosotros’ en la constitución de cualquier yo [...], presente estructurante de la alteridad en la formulación misma del yo” (Butler, 1993,²⁶ citado por Hall, 2003, p. 36). La identificación es un proceso nunca terminado, que puede ser sostenido o abandonado; puede ser estimulado por distintas fuentes eminentemente imaginarias como la idea de un origen común o la percepción de compartir ciertas características fundamentales (Hall, 2003).

Un tipo particular de identidad colectiva es la identidad étnica, que normalmente está asociada a un territorio, un origen, una trayectoria y a ciertos rasgos culturales compartidos por quienes forman parte de la categoría respectiva. De acuerdo con Fredrik Barth (1976), “los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (pp. 10-11). El rasgo crítico de las identidades étnicas es la autoadscripción y la adscripción por otros. La adscripción étnica:

[...] clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización. [...] Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias «objetivas», sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas. (Barth, 1976, p. 15).

²⁵ Traducción libre desde el francés.

²⁶ Butler, J. 1993. *Bodies That Matter*, Londres: Routledge. [Cuerpos que importan, Buenos Aires: Paidós, 2003.]

La etnicidad es validada en la interacción social por la aplicación de signos culturales socialmente diferenciadores que permiten la dicotomización Nosotros / Ellos (Poutignat y Streiffenart, 1995). Barth (1976) identifica dos órdenes de contenidos culturales utilizados en la construcción de diferencias étnicas:

1) 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 general modo de vida, y 2) las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación. (Barth, 1976, p. 15-16).

Los investigadores de la cultura, como antropólogos y sociólogos, juegan un rol importante en la pesquisa de rasgos distintivos de determinados grupos y territorios (por ejemplo la lengua, el dialecto o el acento) que funcionan como criterios "objetivos" de identidad (Bourdieu, 1980). El pasado, en particular, es un elemento clave en la construcción de etnicidad ya que aporta profundidad histórica a los relatos que sustentan el "nosotros". El origen étnico puede servir de fundamento también para la construcción de identidades nacionales.

En relación a esto último, y de acuerdo con Benedict Anderson (1993 [1983]), la percepción de pertenecer a una comunidad-nación, por pequeña que ésta sea, no se construye a partir de relaciones proxémicas entre los connacionales, sino que se basa en un imaginario de comunidad. En palabras de Anderson (1993): "todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas" (p. 24). Para el autor, en la construcción de un sentido de comunidad juegan un rol esencial los textos e imágenes distribuidas masivamente que evocan la existencia de una simultaneidad social. A su vez, el pasado mitificado es utilizado como evidencia de un origen, trayectoria o progreso de los pueblos; lugares y objetos son dotados de significado cultural para conectar el presente con el pasado²⁷ (Lowenthal, 1998; Ashworth, Graham & Tunbridge, 2007).

También el proyecto de futuro juega un rol clave en la construcción de identidad nacional, por eso Anderson (1993) señala que las naciones "presumen siempre de un pasado inmemorial y miran un futuro ilimitado, lo que es aún más importante" (p. 29). Para Castells (2001), en cambio, las naciones "son producto de una historia compartida y luego se expresan verbalmente en las

²⁷ La mirada occidental moderna del pasado como aquello que ya pasó y está finalizado pero que a la vez es un antecedente del presente, permite que opere como "país extraño" (Lowenthal, 1998) pero dentro de una continuidad de acontecimientos. Así, puede ser utilizado como "fuente extracultural de legitimación" (Prats 1997; 1998).

imágenes de las lenguas comunales cuya primera palabra es nosotros, la segunda es nuestro y la tercera, desgraciadamente, ellos” (p. 75).

Esta última oposición nos lleva a las dos líneas generales sobre las cuales se ha sustentado la discusión sobre la etnicidad; dos enfoques que resultan contradictorios en cuanto al proceso general de construcción de identidad: uno plantea que hay elementos comunes a un grupo humano, los cuales operan como rasgos distintivos y, luego, dichos rasgos derivan en un sentido de pertenencia y de diferenciación nosotros/ellos. El otro enfoque señala que, primero, hay una comunidad imaginada, y luego se buscan o inventan elementos comunes a quienes comparten dicha identidad para que sirvan de fundamento a la división nosotros/ellos.

No es pertinente reproducir aquí la discusión teórica relativa a ambos enfoques, sin embargo, se recoge a continuación la síntesis que hacen al respecto Comaroff y Comaroff. Respecto del primer enfoque, estos autores citan a Clifford Geertz,²⁸ quien ha sostenido que la etnicidad nace de la “fuerza coercitiva inefable a veces apabullante” de filiaciones primordiales (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 67); y a Abner Cohen,²⁹ según el cual la etnicidad se basa en hechos irreductibles como unos orígenes ancestrales y una biología compartidos, así como una “disposición innata” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 67). El segundo enfoque se expresa en las corrientes denominadas constructivista e instrumentalista, según las cuales las personas imaginan y fundamentan una identidad étnica compartida cuando ven amenazada su integridad, sus intereses o su autodeterminación. Ambos enfoques se suponen excluyentes uno del otro, sin embargo, “en sus manifestaciones vividas, la identidad cultural se presenta cada vez más como [esas] dos cosas antitéticas simultáneamente [...] es adscriptiva e instrumental a la vez. A la vez innata y construida...” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 68).

De esa forma, los autores sostienen que el modo en que se experimenta y negocia la identidad cultural hoy en día, en la era neoliberal, conjuga “sangre y elección”, ya que se busca cada vez más una sustancia común mediante métodos “objetivos”³⁰, como fundamento de “vínculos más ‘verdaderos’, menos engañosos que otros fundamentos del ser común, los intereses comunes y el destino común” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 72). Pero también, para buscar, y a la vez restringir, el acceso a los beneficios de la etnicidad. Simultáneamente, la identidad se experimenta como

²⁸ Geertz, C. 1963. The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states. En Geertz, C. (ed.) Old societies and new states, New York, Free Press.

²⁹ Cohen, A. 1974. Introduction: The lesson of ethnicity. En Cohen, A. (ed.), Urban ethnicity, Londres, Tavistock.

³⁰ Como el “(re)descubrimiento de la genealogía” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 72).

autocreación voluntaria, a menudo en función del consumo, como adaptación a la demanda global por lo local. Así, “el problema crítico no consiste en tipificar la identidad cultural sino en dar cuenta de su doble faz”³¹ (p. 68), y por ello, como se verá más adelante, los autores llaman la atención sobre la necesidad de poner atención al papel que juega lo económico en la historia de la etnicidad, papel cuyo análisis ha sido nublado por el de los fines políticos de la identidad. Para ello proponen que la etnicidad no se trate como una “cosa” monolítica ni un constructo analítico, sino como:

[...] abstracciones concretas que los seres humanos utilizan en su esfuerzo cotidiano por habitar mundos sustentables [...] un repertorio laxo y lábil de signos mediante los cuales se construyen y comunican las relaciones; un repertorio a través del cual se torna sensible una conciencia colectiva de la similitud cultural; algo que sirve como referencia para que los sentimientos compartidos adquieran sustancia. Su contenido visible siempre es el producto de condiciones históricas que, en medida diversa, inciden sobre la percepción humana y, al hacerlo, dan forma a las motivaciones, los significados y la materialidad de las prácticas sociales. (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 65).

Para Jean y John Comaroff (2012), parte del fenómeno de la etnicidad (con esta doble faz) es que se “reescribe el pasado a imagen del presente, buscando dejar en evidencia que siempre estuvo presente lo biológico y la elección” (p. 69). Esta reflexión nos permite regresar al ámbito del patrimonio, el cual está constituido por elementos que son seleccionados en el presente como herencia colectiva para su preservación y puesta en valor, y opera muchas veces como diacrítico en la diferenciación étnica de categorías sociales. Complementos materiales de los relatos en que se funda la diferencia son convertidos en externalidad cultural (vestigios, reliquias...) y por lo tanto, resignificados. Sin embargo, cabe señalar que no todo patrimonio sirve como marcador étnico, ni todo marcador étnico es patrimonio. La construcción del patrimonio siempre está vinculada con la identidad –de quienes tienen poder para instalar discursos y se identifican con ciertos bienes o manifestaciones culturales que reconocen como herencia— sin embargo, no necesariamente van a adscribir a una misma identidad colectiva quienes se sienten herederos de un mismo elemento patrimonial. Incluso, grupos que adscriben a identidades contrapuestas pueden tener patrimonio en común y en tal caso éste no operaría como marcador étnico. Asimismo, se puede comulgar con una identidad y no con los discursos que valoran a ciertos elementos como las reliquias de dicha identidad. En tal caso, dicho patrimonio tampoco operaría como marcador étnico.

³¹ Corresponde a una nota al pie de página de los autores.

2.4.2 Identidad y patrimonio en tiempos de globalización.

De acuerdo con Castells (2001), la globalización, la reestructuración capitalista, la interconexión organizativa, la cultura de la virtualidad real (sin lugares), y la primacía de la tecnología por la tecnología, son fuentes clave de la crisis del Estado y sus aparatos. El avance de la globalización trajo consigo el debilitamiento de las instituciones políticas, lo cual derivó en la proliferación de identidades distintas a las promovidas por el Estado-nación. Complementariamente, la creciente interdependencia mundial, la estandarización en la oferta y la homogeneización en el consumo, tuvieron como reacción la reactivación de las identidades y sus productos (Subercaseaux, 2012; Quintero, 2009; Castells, 2001):

La globalización económica ha incidido también en el plano cultural. Por una parte, se ha producido (paradójicamente) una revitalización de los particularismos culturales, particularismos que incluso han sido revalorizados por la industria del turismo como un bien económico. Al mismo tiempo en las políticas públicas se presta atención al patrimonio y a las identidades locales como una salvaguarda ante el peligro de una uniformación transnacional de la cultura. Encuentra audiencia en este contexto la idea del aporte que hace el patrimonio al desarrollo del país, en la medida en que le permite insertarse en la globalización pero con un sello propio y fortalecido en su identidad más estable. (Subercaseaux, 2012, p. 44).

Se entiende, entonces, que la creciente influencia del modelo neoliberal, que promueve la privatización de las empresas y servicios públicos así como el libre flujo de mercancías, limita la acción del Estado a garantizar que se cumplan las reglas del juego (governabilidad, estabilidad, seguridad, confiabilidad, estado de derecho, institucionalidad, infraestructura pública, etc.). En tal sentido, los gobiernos neoliberales debilitan el rol del Estado en la construcción de discursos y proyectos identitarios, lo que abre paso a que agencias privadas, con o sin fines de lucro, adquieran mayor protagonismo en la construcción de identidad.

Simultáneamente, los grandes relatos que sustentaron la reproducción social en la modernidad, referentes a la religión, la raza, los Estados-nacionales o el desarrollo, dejaron de proveer un marco fundacional para los actuales modos de identificación cultural y afecto político (Bhabha, 2002). Mientras tanto, referentes más específicos y próximos a cada grupo humano han cobrado fuerza:

Junto con la revolución tecnológica, la transformación del capitalismo y la desaparición del estatismo, en el último cuarto de siglo hemos experimentado una marejada de vigorosas expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización y el cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y entornos. Estas expresiones son múltiples, están muy diversificadas y siguen los contornos de cada cultura y de las fuentes históricas de la formación de cada identidad. (Castells, 2001, p. 24).

De acuerdo con Grossberg (2003), la emergencia del concepto 'identidad' y su aplicación como categoría analítica, permite visibilizar, y en definitiva otorga poder, a poblaciones subalternas. Asimismo, naturaliza la diversidad, la fragmentación de la sociedad en colectivos, la diferenciación dentro del Estado y el posicionamiento de grupos étnicos, de género, socio-profesionales, etc. (Quintero, 2009), por lo que Castells (2001) se refiere al "poder de la identidad". Simonicca resume de manera impecable cómo emerge y se posicionan construcciones desde los espacios locales ante el declive de la cultura hegemónica.

[...] la circulación Centro/Periferia, categoría mental típica de la Modernidad, cesa de fluir según una dirección favorable al Centro, para abrirse en cambio a nuevas formas de construcción de periferias que aspiran a constituirse como Centro. Tal multiplicación genera diferenciación e incluso valorización de espacios y lugares. Para que, en este sentido, dichos procesos tengan efecto es necesario que entre en crisis la máxima expresión de la cultura hegemónica de la Modernidad, es decir la cultura estatal/nacional, notoriamente objetivada en los circuitos histórico/artísticos del museo/catedral y de carácter unidimensional en lo que respecta a la selección, protección y exhibición de los bienes "inmortales". Finiquitada la época de la univocidad en la lectura del pasado desde el punto de vista estatal/nacional, en los últimos decenios se ha afirmado repetidamente la idea, y la consiguiente política, de una búsqueda autónoma, la cual se propone representar las raíces contextuales y locales propias. (Simonicca, 2007, pp. 37-38)

Por su parte, Bhabha (2002) se refiere a la proliferación de "identidades intersticiales" alrededor de temas como la sexualidad o el feminismo, que constituyen "los otros de nosotros mismos". Como resultado de los movimientos sociales que reivindican a las diversas identidades étnicas, se hace visible el carácter multicultural de los Estados a la vez que surgen movimientos etno-nacionalistas:

La era de la globalización es también la del resurgimiento nacionalista, expresado tanto en el desafío a los estados-nación establecidos, como en la extensa (re)construcción de la identidad atendiendo a la nacionalidad, siempre afirmada contra lo ajeno. (Castells, 2001, p. 50).

De acuerdo con Poutignat y Streiff-ferart (1995) “la etnicidad no se manifiesta en condiciones de aislamiento, sino que es la intensificación de las interacciones propias del mundo moderno y el mundo urbano la que produce las identidades étnicas” (p. 135). A partir de esta idea, Gerardo Zúñiga (2000) entiende al grupo étnico “como una entidad que emerge de la diferenciación cultural entre dos grupos interactuantes en un contexto dado de relaciones interétnicas” (p. 57). Así, las relaciones interétnicas implicarían, de acuerdo con el autor, no sólo procesos de contacto cultural y de aculturación, sino también de diferenciación cultural, que permiten la producción de identidad. La globalización dinamiza las relaciones interétnicas y por lo tanto opera como escenario propicio para la producción de etnicidad.

Pero en tiempos de globalización no sólo proliferan las micro-identidades por el ocaso de las estructuras y los discursos que sostenían al Estado como base identitaria. También se multiplican por el creciente interés en consumir —experimentar, contemplar, ‘etiquetar’³²—espacios diversos y matices culturales, ajenos a la cotidianidad impersonal y a la producción en serie del mundo moderno. Así, la globalización se caracteriza, entre otras cosas, por el crecimiento continuo de la industria turística, que demanda pueblos exóticos, ruinas impresionantes, grandes museos, paisajes únicos y bienes patrimoniales (Quintero, 2009, p. 23). Se produce un fenómeno que ha sido llamado “globalización / localización de la oferta y la demanda: el desarrollo de grandes atracciones y grandes acontecimientos culturales así como de productos a escala local que está produciendo un circuito global de súper productos y mini productos culturales” (Fernández, 2006, p. 42). A nivel local, hay una potenciación de la identidad, integración social y creación de productos distintivos para participar en la economía global (Beltrán et al., 2008).

³² Traducción al castellano de la palabra en inglés ‘tag’. En las redes sociales, ser etiquetado en una foto implica quedar vinculado con una escena —un paisaje, un evento, un lugar con algún ícono reconocible por otros— de manera visible para el resto de los sujetos que forman parte de la comunidad virtual. Cuando es un *selfie*, la persona *taguada* es el fotógrafo de sí mismo en la escena. A su vez, cuando una persona comparte una escena en su comunidad virtual, aunque no aparezca el autor visible en la foto, comunica a los demás que está ahí presente, detrás de la cámara. La cuenta informa a los demás que dicha persona subió la foto, que estuvo en ese lugar, incluso informa de su desplazamiento, para satisfacer el afán de dejar una huella en la vitrina virtual.

En el contexto neoliberal, aunque los fines políticos y económicos dialogan en la constitución de la etnicidad, la dimensión económica desplaza a la política como principal fundamento de los procesos de reivindicación identitaria:

[...] si bien es cada vez más un terreno de pasiones existenciales, el ámbito donde se moldea reflexivamente una individualidad significativa con raíces morales, la etnicidad también va adquiriendo características de empresa, se va transformando en una mercancía imbricada en la economía de la vida cotidiana como nunca lo estuvo antes. (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 9).

A estas dos vertientes —la emotiva y de los intereses—, se suma lo dicho acerca de la experiencia de la identidad como producto de la biología y la elección. De acuerdo con la ya citada obra de Comaroff y Comaroff, todo esto deriva en que la identidad se constituye como persona jurídica (identidad corporada en entidades de un tipo u otro) a la vez que los productos y prácticas culturales se transforman en mercancía. Es por ello que estos antropólogos llaman la atención sobre la necesidad de atender a la dimensión económica de la etnicidad, pues poblaciones etnicizadas buscan cada vez más entrar en la economía mundial con empresas de base étnica, como forma de autorrealización, obtención de nuevos derechos y adquisición de poder.

El turismo, actividad complementaria a la etnoeconomía y en general al mercado de las identidades locales (destinos), tiene al sistema global como su más grande campo de acción, donde múltiples y distantes lugares quedan interconectados por el flujo de mensajes y personas. Por lo anterior, Denisson Nash señala que es a escala global donde tienen que ser consideradas muchas cuestiones actuales relativas al turismo:

Aunque los actores relevantes en diferentes situaciones en las que se desarrollan e implementan políticas de turismo pueden variar, el contexto último para la comprensión de las acciones de cualquiera de las partes con un interés turístico en estos días podría ser un campo social con alcance global.³³ (Nash, 1996, p. 101).

En definitiva, el turismo en tiempos de globalización consume y retroalimenta la identidad de los espacios locales, la cual tiene al patrimonio como una de sus expresiones primordiales. En estas

³³ Traducción libre desde el inglés.

circunstancias, los procesos de patrimonialización en pequeñas ciudades o poblados pueden ser “respuestas específicas, locales, a problemáticas y tendencias globales” (Quintero, 2009, p. 18).

2.5 Nuevos patrimonios: entre el paisaje, lo inmaterial y lo etnológico

El discurso relativo al patrimonio está en gran medida construido a partir de documentos oficiales y técnicos de la UNESCO, en particular la convención sobre patrimonio mundial de 1972, que establece las categorías básicas de patrimonio cultural y natural.³⁴ La noción de patrimonio de la humanidad de UNESCO, implica la selección de ciertos bienes patrimoniales que son relevantes a nivel mundial por su excepcionalidad y autenticidad, entre otros criterios.

A partir de la década de 1970 comenzaron a adquirir mayor legitimidad y posicionamiento epistemologías alternativas al positivismo cartesiano y al naturalismo —que separa al hombre de la naturaleza—, al mismo tiempo que perdieron fuerza los métodos y modelos heredados, que se mostraban equívocos. Esto abrió paso a nuevas perspectivas en los distintos ámbitos del conocimiento. En el campo del patrimonio, emergió la llamada ‘nueva museología’³⁵, que cuestiona a los museos tradicionales por su visión añeja de las colecciones —como reliquias, rarezas, obras maestras—, sus patrones expositivos —vitrinas tipo ‘gabinete de curiosidades’; público como receptor pasivo—y su propósito —al servicio de las elites, alejado de la comunidad.

Los nuevos museos debían integrar a la comunidad e interactuar con el público, así como adoptar una visión más amplia de patrimonio, todo lo cual deriva en la multiplicación de formatos expositivos (ICOM, 1984). Ninguna cultura habría de ser marginada ni dejada en el olvido por el museo, de modo que éste debía recuperar el patrimonio cultural de los grupos que permanecían excluidos y cuya identidad no era reconocida.

Por otro lado, el nuevo museo no debía reducirse a los límites de un edificio sino que su campo de acción se extendería al territorio de una comunidad, incluyendo espacios naturales, edificaciones

³⁴ La separación entre hombre y naturaleza ha sido cuestionada por la ecología del paisaje, el enfoque ecosistémico y los aportes de autores como Descola (2001), Ingold (2000) y Escobar (2000), entre otros. En la perspectiva de Ingold (*dwelling perspective*), el habitante del paisaje mantiene un activo vínculo con los constituyentes de su entorno. Los humanos somos personas-organismos dentro de un mundo que es habitado por seres de múltiples tipos, humanos y nohumanos. “Las relaciones entre humanos, que estamos acostumbrados a llamar ‘sociales’, no son sino un sub-conjunto de las relaciones ecológicas” (Ingold, 2000, p. 146).

³⁵ La Nueva Museología tiene como uno de sus hitos fundacionales a la Mesa Redonda de Santiago de Chile, realizada en 1972. Precursores de este nuevo enfoque fueron Georges Henri Rivière y André Desvallées.

históricas, vestigios arqueológicos, etc. De esta manera, las infraestructuras museográficas se descentralizarían y fragmentarían, enriqueciendo el entorno con aportaciones interpretativas. Por último, el nuevo museo habría de jugar un importante papel en la conservación de la memoria inmaterial, evitando su negación así como su falsificación o mitificación.

Paralelamente, desde el hemisferio sur y desde oriente, comenzaron a surgir visiones que cuestionaban los fundamentos de la estructuración global euro-andro-anthropocéntrica, y reivindicaban el derecho de los grupos subalternos a autorepresentarse. Sus saberes, que permanecían invisibilizados o devaluados, comenzarían a ser reconocidos y se analizarían como ejemplo cosmovisiones que reproducen una relación armónica entre hombre y naturaleza.

La UNESCO se fue permeando de estos discursos y, en 1974, en el marco del programa *Man and Biosphere* (MaB), implementó el modelo de 'reservas de biosfera', sello que se asigna a ecosistemas relevantes en cuanto a la relación hombre-naturaleza, porque son ejemplares en cuanto a conservación o manejo (Ishwaran et al., 2008).

A partir de 1988, UNESCO incorporó el término 'paisaje' a sus Directrices Operacionales para la Aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial, recomendando el desarrollo de estudios para determinar qué propiedades de los paisajes rurales y otras categorías de sitios pueden ser considerados de "valor universal excepcional" (WHC, 1988; 1992). La Convención de 1972 ya hablaba de "obras conjuntas del hombre y la naturaleza" como una de las tipologías de patrimonio, pero sin nombrarlas como paisaje.

Pero fue a partir de la Convención de 1992,³⁶ que dichas 'obras conjuntas' comenzaron a ser llamadas 'paisajes culturales'³⁷, definidas como lugares "ilustrativos de la evolución de la sociedad humana y sus asentamientos a través del tiempo, bajo la influencia de las limitaciones y/o las oportunidades físicas que presenta su entorno natural y de las sucesivas fuerzas sociales, económicas y culturales, tanto externas como internas"³⁸ (WHC, 1994, p. 13). Esta nueva categoría

³⁶ Ese mismo año (1992), 168 países firmaron el 'Convenio sobre la Diversidad Biológica', en la "Cumbre para la Tierra" (Río de Janeiro), el cual promueve la aplicación del 'Enfoque Ecosistémico' o 'Enfoque Bioregional' para la gestión integrada de los recursos terrestres, hídricos y vivos. Este enfoque reconoce que los seres humanos, con su diversidad cultural, son un componente integral de los ecosistemas (MaB-UNESCO, 2001, p. 19). De acuerdo con este enfoque: "Más importante que la conservación de áreas intactas es la conservación a escala regional, de estrategias de uso de los recursos que no interrumpen los procesos ecológicos que mantienen la resiliencia del paisaje" (Guevara, 2010, p. 56).

³⁷ 'Paisaje cultural', en su acepción más común, es entendido como un territorio donde la naturaleza ha sido transformada por la cultura, o bien, donde se conjugan naturaleza y cultura en una obra conjunta. Ya en las décadas de 1920 y 1930, el profesor Carl Sauer y los geógrafos humanos de la Escuela de Berkeley, Estados Unidos, aportaron una definición en este sentido: "La cultura es el agente, el área natural el medio, el paisaje cultural el resultado" (Fowler, 2003, p. 22).

³⁸ Traducción libre desde el inglés.

para la designación de patrimonio permite apreciar de manera integrada naturaleza y cultura, en concordancia con el enfoque ecosistémico y con cosmovisiones indígenas pre-modernas.³⁹

El Comité del Patrimonio Mundial (1994) clasifica los paisajes culturales de valor excepcional⁴⁰ en tres categorías principales:

1. Paisaje claramente diseñado y creado intencionalmente por el hombre: abarca paisajes de jardines y parques construidos por razones estéticas que están generalmente (pero no siempre) asociados con construcciones y conjuntos de monumentos religiosos o de otras clases.
2. Paisaje orgánicamente evolutivo: Es el resultado de un imperativo inicial social, económico, administrativo, y/o religioso; se ha desarrollado hasta su forma actual en asociación con y en respuesta a su entorno natural. Su forma y las características de sus componentes reflejan un proceso de evolutivo. Se subdivide en dos subcategorías:
 - Paisaje cultural relicto (o fósil): es aquel en el que el proceso de evolución finalizó en algún momento del pasado, ya sea abruptamente o a lo largo de un cierto período. Sin embargo, sus características significativas son todavía visibles en forma material.
 - Paisaje vivo: es uno que mantiene un papel social activo en la sociedad contemporánea asociado con el modo de vida tradicional, en el cual el proceso de evolución está aún en progreso. Al mismo tiempo muestra evidencia material significativa de su evolución en el tiempo.

³⁹ Philippe Descola (2001) señala que las fronteras entre humanos y no humanos están definidas por ‘modos de identificación’. En muchas culturas, el modo de identificación implica distinciones “borrosas, donde los no humanos parecen compartir muchas características específicas de la humanidad” (Descola, 2001, p. 101).

⁴⁰ El concepto de paisaje cultural también puede ser aplicado a sitios que no destacan por su excepcionalidad. En este sentido, Avocat define el paisaje como cualquier “porción de espacio analizado [...] resultante aparente y percibido de un conjunto de funciones y relaciones entre los elementos físicos, biológicos y antropológicos que constituyen el medio de vida” (Avocat, 1984, p. 11). De acuerdo con esta definición, todo territorio puede ser paisaje: zonas llamadas ‘naturales’, ‘industriales’, ‘rurales’, ‘urbanas’, ‘boscosas’, ‘de pastoreo’, ‘de alta montaña’, etc. Esta noción más amplia de paisaje fue recogida en el Convenio Europeo del Paisaje (Consejo de Europa, 2000), el cual señala que cualquier porción de territorio —cuyo carácter es el resultado de la interacción de factores naturales y/o humanos— puede ser reconocida, estudiada y gestionada como paisaje, independientemente de su valor. La definición de paisaje como ‘espacio analizado, aparente y percibido’, que propone Avocat, implica que objeto y sujeto están indisolublemente unidos en la definición de paisaje. En congruencia con esto, Avocat (1984) señala que su aproximación al paisaje se ubica “entre la subjetividad total y la absoluta objetividad” (p. 13). Recoge la objetividad en cuanto “realidad de una imagen”; y la subjetividad en cuanto “imagen de una realidad” (p. 13). Dicho de otro modo, el paisaje cultural es el resultado del acople entre la fisonomía de un territorio (la huella de factores naturales y antrópicos) y la percepción sensorial del observador. En el mismo sentido, Martínez de Pisón entiende el paisaje como composición donde lo subjetivo, ‘interior’ de los sujetos, “se añade al objetivo, al ‘exterior’, y lo reconfigura culturalmente, incluso creativamente” (Martínez de Pisón, 2003, p. 1). Se desprende de esta última frase que la percepción del paisaje está enmarcada en la cultura del observador.

3. Paisaje cultural asociativo: incluye paisajes en los que existen poderosas asociaciones religiosas, artísticas o culturales al elemento natural; la evidencia cultural material puede ser insignificante o incluso estar ausente.

La UNESCO, sin embargo, ha ampliado la gama de paisajes susceptibles de ser reconocidos como Patrimonio Mundial, de modo que a los tradicionales paisajes donde predomina la ruralidad y la naturaleza, se han agregado asentamientos urbanos y conjuntos industriales (Fowler, 2003, p. 57). De esta forma, tanto la noción de paisaje como la de ecosistema han aportado a la proliferación de vasos comunicantes entre los ámbitos natural y cultural, de modo que se va haciendo borrosa la frontera entre ambas dimensiones, tal como se percibe en cosmovisiones indígenas:

Este resurgimiento ha dado paso a recuentos cada vez más sofisticados sobre las construcciones de la naturaleza elaboradas por la gente, y quizás nos ha ofrecido la posibilidad de deshacernos finalmente de la relación binaria entre la naturaleza y la cultura que ha sido tan predominante y perjudicial para la antropología ecológica y campos relacionados. (Escobar, 2000, p. 118).

El mundo actual pone de manifiesto “un universo híbrido en el que humanos y no humanos ya no pueden ser manejados cómodamente como dos conjuntos enteramente diferentes de dispositivos sociales” (Descola y Pálsson, 2001, p. 120). Cabe resaltar que en este contexto, y en palabras de Munjeri, “los etnosistemas en general están inexorablemente vinculados a los ecosistemas” (2009, p. 129).

Once años después de que UNESCO adoptara la categoría de paisaje cultural, dicha entidad intergubernamental aprobó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), la cual propone lineamientos, criterios y procedimientos para el reconocimiento de conocimientos y prácticas vivas de las personas como Patrimonio de la Humanidad. El PCI está constituido por usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, así como los objetos y espacios culturales asociados, que comunidades, grupos e individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural y les infunde un sentimiento de identidad (UNESCO, 2003).

De acuerdo con la conceptualización de UNESCO, existirían 4 subcategorías de PCI:⁴¹ i) tradiciones y expresiones orales; ii) usos sociales, rituales y actos festivos; iii) conocimientos y usos

⁴¹ La OMT (2013) ha optado por reconocer la “Gastronomía y artes culinarias” como quinta subcategoría de PCI, separándola de “Conocimiento y usos relacionados con la naturaleza y el universo”.

relacionados con la naturaleza y el universo; iv) técnicas artesanales tradicionales. Cabe resaltar además el rol que se asigna a artesanos y personalidades religiosas, así como a otros intérpretes, portadores y custodios de tradiciones, en la producción y transmisión del PCI (UNESCO, 2003; OMT, 2013).

Según Victoria Quintero, no puede decirse que la Convención de 2003 haya inaugurado el interés por las manifestaciones inmateriales de la cultura; no obstante, ha realizado un aporte de gran relevancia como “factor de visibilización de grupos no hegemónicos y dispositivo eficaz en la construcción de una sociedad que pretende ser intercultural” (Quintero, 2005, p. 69). La autora valora que la institucionalización del concepto de PCI haya puesto en el centro la discusión sobre qué elementos pueden considerarse patrimonio y quiénes deben ser sus legítimos sancionadores:

Esta centralidad no se refiere sólo a las políticas de la cultura, sino a los procesos políticos de visibilización y capacidad de acción («empoderamiento») que protagonizan distintos movimientos sociales. De este modo, sectores sociales que tradicionalmente no participaban –o lo hacían de modo muy tangencial– en eso que denominamos patrimonio, demandan cada vez más su presencia activa. (Quintero, 2005, p. 70).

Siguiendo en esta línea, la autora argumenta que estos nuevos patrimonios, como el PCI, no reposan en criterios artísticos o históricos, sino en la reivindicación y autorreferencia de los colectivos. Asimismo, destaca que si bien el concepto supone de nuevo una división arbitraria entre lo material y lo inmaterial, permite descubrir nuevos significados de los bienes patrimoniales que necesitan de la práctica para ser comprendidos; también, resalta los valores de los objetos por encima de los objetos en sí.

Ahora bien, en concordancia con otros autores como Kirshenblatt-Gimblett (2004), Quintero (2005) señala que la vitalidad del tipo de manifestaciones constitutivas del PCI, depende en gran medida de su encadenamiento con múltiples prácticas culturales que, en conjunto, permitirían su reproducción como patrimonio vivo. En consecuencia, la salvaguardia del PCI implicaría hacer viable la reproducción del modo de vida en que se inscribe dicho patrimonio, pero el principal instrumento provisto por la Convención de 2003, es decir, la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, facilita más la visibilización de los Estados que la reproducción de la cultura local (Kirshenblatt-Gimblett, 2004, p. 57).

Aún así, precisamente algunos autores destacan que esta categoría de patrimonio ha sido útil para que adquiriesen mayor representación en la lista de patrimonio mundial aquellos pueblos que no cuentan con edificaciones monumentales de carácter excepcional (desde la visión de los ‘expertos’), como ocurre en muchos países de Latinoamérica y El Caribe, donde el reconocimiento del patrimonio intangible es bien acogido, “no sólo por la importancia de los valores intangibles existentes, sino también porque en nuestra región los valores inmateriales dan significado y mayor valor a los bienes tangibles” (López, 2012, p. 18).

En 2013 la OMT⁴² publicó el libro “Turismo y Patrimonio Cultural Inmaterial”, como resultado del primer estudio que aborda la relación entre gestión turística y manifestaciones del PCI, iniciado en 2011. El informe plantea como principales medidas de salvaguarda la documentación e investigación de activos del patrimonio intangible, para impulsar políticas de protección. Señala además que las ciencias sociales parecen haber mostrado escaso interés por la relación entre turismo y PCI, lo que restringe la disponibilidad de conocimiento útil para los gestores turísticos en esta materia. El informe agrega que los gobiernos en general carecen de estrategias integrales para la gestión turística de este tipo de patrimonio.

De todas formas, es innegable que el Estado juega un rol importante en la apertura y reconocimiento a nuevos patrimonios locales, ya sea por un sentido social, económico u otro.⁴³ En consecuencia, una creciente diversidad de identidades se ve reflejada en las declaratorias de patrimonio nacionales, regionales y locales, pero también en la lista de patrimonio mundial de UNESCO, que incorpora una variedad de nuevas tipologías de elementos a los cuales se les reconoce valor patrimonial. De esta manera, “hoy día se reconocen variados elementos constituyentes del repertorio patrimonial de las sociedades o grupos, a saber: parques naturales, reservas de la biósfera, costumbres, leyendas, música, artesanía, folklore, centros industriales y obras de ingeniería, religiones, entre otros” (Maillard, 2012, p. 22). En palabras de Jean Davallon (2014, p. 49):

[...] nuevos tipos de objetos han adquirido el estatus de patrimonio; objetos que los franceses llaman «petit patrimoine», tales como elementos etnológicos, patrimonio vernáculo, conocimientos y técnicas, patrimonio técnico e industrial, patrimonio científico y medio ambiente; y de manera más reciente el patrimonio intangible.

⁴² La Organización Mundial del Turismo fue creada en 1970. En 2003 se unió al sistema de las Naciones Unidas y cambió su sigla en inglés a UNWTO.

⁴³ En Chile, ha sido importante en este sentido el Programa Quiero Mi Barrio, que promueve la activación de elementos que tienen valor a nivel vecinal.

Simultáneamente, movimientos sociales entran al campo patrimonial y ponen en entredicho la autoridad exclusiva de organismos gubernamentales e intergubernamentales para la designación del patrimonio. Esto permite que diversos colectivos y comunidades en posición subalterna se incorporen en la definición de qué bienes les representan (Quintero, 2005; 2009). En cuanto a la preocupación por el patrimonio natural, ésta también deja de ser una ideología exclusiva de las elites y permea los movimientos sociales (García Canclini, 1999).

Victoria Quintero (2009) habla de “patrimonio etnológico” cuando el valor patrimonial es asignado por grupos excluidos de la versión oficial de identidad. Estos patrimonios, que “atienden a modos de vida, tradiciones, producciones y saberes considerados representativos de determinados colectivos [...] no coinciden plenamente con los valores aceptados desde el punto de vista mayoritario o más extendidos” (Quintero, 2009, p. 18). Incluye elementos como “arquitecturas modestas, artesanías, patrimonio menor, en síntesis las producciones designadas como tradicionales y populares, bienes y actividades de los grupos dominados y las minorías sociales” (p. 19). De esta manera, como nueva fuente de legitimación del patrimonio, operan “reivindicaciones y definiciones identitarias que segmentan o cuestionan el modelo unitario del Estado-nación —definiciones de clase, de género, étnicas o vinculadas a diversos ámbitos de adscripción territorial” (p. 19). Quintero agrega que el escenario actual permite observar:

[...] procesos innovadores, tanto en lo que respecta a las reivindicaciones ciudadanas y la participación de vecinos y actores locales en la definición y selección patrimonial, como en relación a las nuevas demandas de la industria turística y su capacidad para convertir en producto algunos elementos etiquetados de rurales, tradicionales, auténticos... (Quintero, 2009, p. 20).

Entendido así, quizás resultaría más correcto hablar de etnopatrimonio en vez de patrimonio etnológico, ya que la “etnología” evoca la idea de un investigador externo estudiando la cultura de una determinada etnia o grupo étnico. En cambio, el prefijo “etno” ha sido utilizado en antropología desde hace ya algunas décadas para hablar de las construcciones del otro cultural (e.g. etno-turismo; etno-territorio; etno-medicina...). En el caso particular del patrimonio indígena, éste es reivindicado en procesos de reafirmación identitaria, autodeterminación y auto-representación de las comunidades: “Los sitios patrimoniales y los museos son puntos de entrada importantes para las voces de los pueblos indígenas en la sociedad dominante porque tienen la capacidad de validar identidades, historias, cultura y sociedades” (Onciul, 2015, p. 8).

Esta noción de patrimonio se expresa en la lucha de los pueblos indígenas porque se les reconozcan derechos de propiedad intelectual sobre sus bienes o manifestaciones patrimoniales, en particular conocimientos y patrimonio biológico de su entorno. De hecho, el concepto de 'Patrimonio Indígena' muchas veces se utiliza como sustitutivo del concepto más largo de 'propiedad intelectual y cultural indígena', entendiendo en este caso patrimonio como lo define Erica-Irene Daes:

[...] todo lo que es propio de la identidad distinta de un pueblo y que es suyo compartir, si lo desea, con otros pueblos. Incluye todas aquellas cosas que el derecho internacional considera como la producción creativa del pensamiento y la artesanía humana, tales como canciones, historias, conocimientos científicos y obras de arte. También incluye herencias del pasado y de la naturaleza, como los restos humanos, las características naturales del paisaje y las especies naturales de plantas y animales con las que un pueblo ha estado conectado durante mucho tiempo⁴⁴ (citado por Simpson, 1997, p. 20).

Pero el patrimonio indígena también emerge en procesos de adaptación económica de poblaciones nativas. Éste se vincula con el valor adicional de la identidad étnica y con una serie de otros significados asociados, utilizados en el 'mercado de lo auténtico', el 'comercio justo' y la 'economía verde'. A la vez, este tipo de patrimonio puede estar asociado a formas comunitarias de administración y suele traducirse habitualmente en representaciones de la cultura local, objetos muebles, lugares o ruinas. Destacan experiencias, por ejemplo, de economuseos de Canadá o de turismo comunitario en Ecuador. A continuación se desarrolla con mayor detalle esta dualidad en cuanto al uso político y económico del patrimonio.

⁴⁴ Traducción libre desde el inglés.

2.6 Los usos del patrimonio

En los procesos de patrimonialización, agentes sociales dotan a ciertos objetos y elementos de nuevos significados, valores y usos, en función de los intereses sociales, económicos o políticos de quienes impulsan dichos procesos.

Se pueden mencionar múltiples usos y propósitos de activación del patrimonio, algunos de los cuales –recreación, educación– se relacionan con la promoción del desarrollo social (Roigé & Frigolé, 2010). Sin embargo, la presente investigación, de acuerdo con el objetivo perseguido, se centra en dos usos que tienen que ver con la construcción de identidad: uso político, como recurso de legitimación en reivindicaciones y luchas colectivas, y el uso económico, relacionado con el desarrollo de la etnoempresa, la producción de etnomercancías, denominaciones de origen y actividades como el turismo, es decir, el patrimonio como recurso generador de riqueza y rentabilidad económica, uso que también afecta las construcciones identitarias. Estos usos en gran medida se basan en las propiedades simbólicas del patrimonio, como medio para distinguir y jerarquizar categorías de personas, grupos y lugares.⁴⁵ La posesión de –y el gusto por– el patrimonio, constituido por ciertos elementos seleccionados a los cuales se le asigna un valor simbólico,⁴⁶ actúa como medio de distinción social y territorial (Bourdieu, 1988; Kirshenblatt-Gimblett, 2001; Prats, 1997).

De acuerdo con Prats, “ninguna activación patrimonial, ninguna, de ningún tipo, es neutral o inocente, sean conscientes o no de ello los correspondientes gestores del patrimonio” (Prats, 1998, p. 68). Daniela Marsal se refiere a las motivaciones ideológicas y turístico-comerciales:

La activación ideológica selecciona elementos que serán activados «por alguna versión ideológica de la identidad», construyendo así versiones de identidad del «nosotros para nosotros». Mientras que la activación turístico-comercial, nace a partir del consumo, el turismo y la espectacularización del patrimonio, con la cual se construyen versiones estereotipadas de un «nosotros para los otros». De esta manera, estos dos tipos de activaciones avalan y legitiman versiones de identidad que sirven tanto para sustentar identidades ideológicas, como para vender identidades a otros. (Marsal, 2012, pp. 99-100).

⁴⁵ Quienes son propietarios o depositarios de ciertos símbolos (como objetos valiosos, rasgos, modos), disponen de un ‘capital simbólico’ útil para diferenciarse de otros (Bourdieu, 1988).

⁴⁶ Hobsbawm (2002), refiriéndose a la tradición, señala que “los objetos y las prácticas son más susceptibles de un uso ritual y simbólico cuando no van cargados de uso práctico” (p. 10).

Ambas motivaciones pueden estar en tensión, ya que una apunta al valor simbólico del elemento que se quiere activar (como herencia, fuente de conocimientos, representación de una trayectoria común y de capacidades colectivas) y la otra busca transformar ese valor simbólico en valor mercantil (como recurso económico):

Los principales conflictos se producen entre las interpretaciones más cercanas a la comprensión del patrimonio cultural como recurso prioritariamente económico —aunque además pueda caracterizarse de recurso social— y aquellas visiones que lo conceptualizan como herencia cultural, transmisora de conocimientos, depositaria de identidades de una nación o colectivo social. En el primer caso prevalecerá una argumentación y un uso de carácter prioritariamente utilitario; en el segundo será preeminente una vinculación con el carácter místico del objeto o actividad, que no obedecerá tanto a su utilidad mercantil como al plano simbólico, en tanto que representación de la profundidad histórica o de las capacidades de un colectivo. (Quintero, 2009, p. 25).

Sin embargo, más allá de las motivaciones detrás de un proceso de activación patrimonial, el elemento, manifestación, conjunto o paisaje puesto en valor, en la medida que refuerza la identidad de un colectivo social o de un territorio, podrá tener un uso político y económico simultáneamente, entre otros usos. Así, Comaroff y Comaroff (2012) señalan que la identidad convertida en corporación⁴⁷ “implica dos cosas inseparables: una reivindicación política de la soberanía y una reivindicación económica de la propiedad” (p. 77). Teniendo esto presente, se profundizará a continuación en cada uno de los dos usos.

2.6.1 El uso político del patrimonio: identidad, legitimación y luchas sociales

La construcción social de la identidad siempre tiene lugar en contextos marcados por relaciones de poder (Castells, 2001); prevalece una idea de trayectoria común narrada por quienes están en posición de contar ese relato. El patrimonio, entendido como “acervo cultural legitimado en su función referencial y simbólica” (Maillard, 2012, p. 26), que evoca la idea de lo eterno (lo que ha remontado el tiempo), lo original y auténtico (Frigolé, 2010), opera como significante o portador

⁴⁷El texto en la edición en inglés habla de “incorporation of identity”, mientras que la edición en castellano habla de “identidad como persona jurídica”. Tanto persona jurídica como corporación en castellano no tienen la carga empresarial de la palabra en inglés “corporation”, sin embargo, parece conveniente traducirla al vocablo más parecido.

de los principales episodios y protagonistas en la historia compartida. Para ello se resignifican ciertos elementos, de tal modo que operen como testimonio de un origen y del recorrido compartido, aportando profundidad histórica a la identidad colectiva. En tal sentido, las activaciones patrimoniales pueden ser entendidas como “estrategias políticas” que responden a versiones de identidad, con intereses y valores enmarcados en situaciones históricas cambiantes (Prats, 1998; García, 1998). Los elementos reconocidos como patrimonio son seleccionados para contar una historia que refuerce o recupere ciertos valores coherentes con una idea de identidad.

Van Geert y Roigé (2016), identifican 6 líneas principales de investigación o terrenos en los cuales el uso político del patrimonio cultural resulta esencial: i) el uso del patrimonio en la construcción de los Estados-nación y como narrativas nacionales; ii) el uso del patrimonio en los conflictos bélicos; iii) el uso del patrimonio en los procesos coloniales; iv) el patrimonio como generador de discursos alternativos a los hegemónicos o los usos locales del patrimonio; v) el uso del patrimonio en los discursos internacionales, y vi) el uso del patrimonio en la memoria (en la gestión de lo que se quiere recordar).

El Estado y otras instituciones dominantes de la sociedad operan como trincheras defensivas de una identidad “legitimadora”, “para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales” (Castell, 2001, p. 30). Aparatos de la sociedad civil tales como Iglesias, sindicatos, partidos políticos, cooperativas y asociaciones cívicas, “reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural” (p. 30). En contextos coloniales, la dominación implica “producción de identidades discriminatorias que aseguren la identidad ‘pura’ y original de la autoridad” (Bhabha, 2002, p. 141). En estos casos, el patrimonio es utilizado como medio de reproducción social, legitimando a las instituciones dominantes y reforzando el orden político.

De acuerdo con García Canclini (1999), el Estado “utiliza el prestigio de los monumentos como medio de legitimación y de generación de consenso” (p. 21). En tal sentido, las tareas del poder público relativas al patrimonio consisten en rescatar, preservar y custodiar especialmente los bienes históricos capaces de ser símbolos de cohesión y grandeza, para exaltar a la ‘comunidad imaginada’ (Anderson, 1993). De hecho, la “noción de patrimonio se originó en la necesidad de los Estados Nacionales de reafirmar su legitimidad, en un contexto de nuevas naciones que requerían de un pasado tangible y visible para legitimarse frente a sus contemporáneos” (Subercaseaux, 2012, p. 48). La nación se piensa idealmente como un grupo limitado y soberano, dentro del cual hay un compañerismo profundo y horizontal, pese a las desigualdades y explotación que puedan darse

(Anderson, 1993). El patrimonio “formaría parte entonces del corpus de «tradiciones inventadas» al servicio de la construcción de la comunidad imaginada (identidad)” (Maillard, 2012, p. 26).

De acuerdo con García Canclini (1999), el patrimonio es utilizado como elemento integrador de la nacionalidad, para simular que no está dividida en diversas identidades o que la grandiosidad de ese patrimonio se sobrepone a las fracturas sociales. Las realidades locales son convertidas en “abstracciones polítoculturales, en símbolos de una identidad nacional en que se diluyen las particularidades y los conflictos” (p. 21).⁴⁸ Esto es una ilusión ya que “los bienes reunidos en la historia por cada sociedad no pertenecen realmente a todos, aunque formalmente parezcan ser de todos y estar disponibles para que todos los usen” (p. 17).

Quintero (2009, p. 46), siguiendo a Lowenthal, plantea que los bienes patrimoniales “representan un tiempo extraño, representan otra sociedad, otro mundo; el mundo que a la vez nos da derecho a ser como somos hoy, el que nos permite poseer una tierra, gobernar un estado”. En tal sentido, el patrimonio sirve a la versión oficial de la historiografía de un país, con una visión estatal-nacionalista del pasado, a partir de la cual se invisibilizan las diferencias y a los grupos no hegemónicos, lo que deriva en una aparente homogeneidad nacional. De acuerdo con Daniela Marsal (2012), esto corresponde a ‘violencia cultural’ ya que invisibiliza a quienes están en la periferia cultural y patrimonial. En palabras de Marsal:

[...] el patrimonio oficial, creado desde arriba, impuesto y legitimado por una minoría, puede ser un agente de reproducción y mantención de estas arbitrariedades y violencias culturales. Más aún, estos discursos se legitimarían, por medio de ciertas instituciones como la escuela y los museos. (Marsal, 2012, p. 103).

Pero el patrimonio también es utilizado para el reforzamiento de identidades políticas distintas al Estado-nación, tales como regiones sub-nacionales o supra-nacionales, que pueden ser congruentes entre sí o estar en tensión. Así por ejemplo, Agudo y Gil (1993) mencionan el uso del patrimonio por parte de las autoridades políticas locales, quienes mediante su identificación con ciertas reliquias pretenden sancionar simbólicamente su legitimidad en cuanto a poder político (representante de la comunidad) e imagen sagrada (protectora de la comunidad). De acuerdo con García Canclini (1999), los grupos dominantes irradian al conjunto de la sociedad una visión que desvaloriza la cultura de las “clases populares”, de modo que éstas no se sienten involucradas en la

⁴⁸ Irónicamente, el habitante del sitio que ha sido patrimonializado y convertido en símbolo nacional, suele no compartir estos mismos imaginarios (Vaccaro & Beltran, 2008).

conservación de sus propios valores simbólicos y tampoco de aquellos que sienten ajenos. En consecuencia, su interés por el patrimonio suele ser más bien coyuntural.

Pero como se ha señalado, con el surgimiento de “nuevos patrimonios” en las últimas décadas, movimientos sociales se vienen involucrando cada vez más en luchas por posicionar ciertas identidades colectivas y activar sus respectivos patrimonios, de tal manera que no sólo el Estado, los gobiernos locales y las elites están participando en la selección de aquellos elementos que tienen alta significación cultural. Esto ha permitido democratizar las decisiones acerca de qué se preserva y cómo hacerlo, entrando en el juego del patrimonio los hábitos y opiniones de las “clases populares”, colectivos excluidos o movimientos sociales (García Canclini, 1999, p. 24; Quintero 2005). Luchas por intereses y derechos colectivos; remedio a las heridas, a la violencia; recuperación de víctimas, reales o imaginarias; protección contra el Estado o contra otros por parte del Estado; acceso a medidas benefactoras; luchas por el derecho a adoptar prácticas y convenciones diferentes en las artes, la moral, la etiqueta, etc., son algunas de las causas que han motivado reivindicaciones identitarias (Comaroff & Comaroff, 2012).

De acuerdo con Castells (2001), la desintegración de los aparatos de la sociedad civil y el declive del Estado-nación ha derivado en una profunda crisis de la ‘identidad legitimadora’ —que reproduce el ‘statu quo’—, de modo que cobran relevancia las identidades contrarias a la dominación, que pueden presentar proyectos de cambio social. Estas nuevas identidades operan como motor de movimientos sociales en reemplazo de lo que fuera la sociedad civil durante la era industrial. En dichas identidades, el patrimonio puede tener un uso político ya que opera como símbolo y herencia de historias relativas a los diversos grupos.

La *identidad de resistencia*, es “generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad” (Castells, 2001, p. 30). Identidades de este tipo conducen a la formación de comunidades o ‘tribus’ que reafirman categorías sociales pre-existentes, invirtiendo los juicios de valor que se les asignan y constituyendo identidades defensivas respecto de las dominantes. Aquí se inscriben los movimientos sociales que, en nombre de Dios, la nación, la etnia, la familia o la localidad, rechazan las instituciones, ideologías y tendencias sociales imperantes.

Como explica Castells (2001, p. 88), las identidades de resistencia recurren a fuentes autónomas de sentido, prescindiendo de la comunicación con otros, y muestran escasa

diferenciación interna: “están organizadas en torno a un conjunto específico de valores, cuyo significado y participación están marcados por códigos específicos de autoidentificación: la comunidad de creyentes, los iconos del nacionalismo, la geografía de la localidad”. Pero las identidades de resistencia no se limitan a los valores tradicionales sino que también “pueden construirse en torno a movimientos sociales proactivos” (p. 395); “defienden su espacio, sus lugares, contra la lógica sin lugares del espacio de los flujos que caracteriza el dominio social en la era de la información” (p. 397).

Siguiendo con la propuesta de Castells, se puede hablar de ‘identidad proyecto’, “cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social” (Castells, 2001, p. 30). Aquí se inscriben los movimientos que pretenden transformar las relaciones humanas en su nivel más fundamental, como el feminismo y el ecologismo. El proyecto implica prolongar y expandir la nueva identidad hacia toda la sociedad, por lo tanto, opera como fuente de cambio social. Como se trata de entidades movilizadoras de símbolos, cuentan para ello con “profetas” cuyo papel es dar un rostro o máscara a la sublevación simbólica y su forma de organización e intervención es interconectada y descentralizada. Castells aclara que las identidades de resistencia pueden convertirse en identidad proyecto y éstas, a su vez, con el paso del tiempo, pueden dar pie a una identidad legitimadora.

En clave poscolonial, puede entenderse que grupos minoritarios movilizados por proyectos de cambio social, compartan en gran medida formas culturales con la autoridad colonial y constituyan un tipo híbrido de agencia, que implica articulación de la diferencia y negociación (Bhabha, 2002; 2003). Estos grupos “despliegan la cultura parcial de la cual surgen para construir visiones de comunidad y versiones de memoria histórica que dan forma narrativa a las posiciones minoritarias que ocupan; el afuera del adentro: la parte en el todo” (Bhabha, 2003, p. 103). Se genera así un “híbrido nacional narrativo que transforma el pasado nostálgico en lo ‘anterior’ desgarrante y desplaza el presente histórico, lo abre a otras historias y sujetos narrativos inconmensurables” (Bhabha, 2002, p. 204).

Las diversas identidades que surgen en tensión con las fronteras del Estado-nación, utilizan el patrimonio para reivindicar y evocar versiones propias de identidad que permanecían invisibilizadas, lo cual permite a su vez consagrar nuevos derechos. Así, hay un uso político del patrimonio desde colectivos sub-nacionales, a menudo no centrales en la definición de la memoria oficial, para la reconstrucción de sus identidades y la reivindicación de sus derechos sobre ciertos

territorios, bienes o acciones, así como en la afirmación de legitimidad y dignidad de sus reclamos; sirve para "sustentar mitos de origen" que alimentan el orgullo colectivo (Quintero, 2009). Como resultado, al interior de los Estados se conforma un patrimonio común compuesto por fragmentos de múltiples identificaciones culturales.

Es por todo lo anterior que diversos autores (Bourdieu, 19080; García Canclini, 1999; Siniscalchi, 2010; Arrieta, 2010; Prats, 1998; Roigé & Frigolé, 2010; Quintero, 2009) plantean que existe una suerte de disputa en torno a quién define, gestiona y se beneficia con el patrimonio. Esa disputa tiene que ver a su vez con luchas de identidad, en el sentido de que buscan posicionar a ciertas categorías sociales. De acuerdo con Quintero (2009, p. 23), "el patrimonio deviene un espacio de conflicto social, donde distintos grupos dirimen su capacidad de ser representados y visibilizados".

En el caso específico de las reivindicaciones étnicas⁴⁹, los movimientos sociales con frecuencia están interesados en el reconocimiento de la diferencia étnica y de derechos colectivos congruentes con dicha diferencia, que se refleja en tradiciones propias distintas de las dominantes. Para Bourdieu, el reconocimiento de unas ciertas identidades étnicas o territoriales responde a una lucha de clasificaciones, "por el monopolio de poder hacer ver y hacer creer, de hacer conocer y hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, por lo tanto, de hacer y deshacer grupos"⁵⁰ (Bourdieu, 1980, p. 65). De acuerdo con este autor, dichas luchas desafían los principios de división social impuestos por una visión de mundo. A su vez, las propiedades en que se sustenta la identidad regional o étnica (como el idioma o el acento), son objeto de "estrategias interesadas de manipulación simbólica orientadas a determinar la representación (mental) que los otros puedan hacerse de estas propiedades y de sus portadores" (p. 65).

Según lo dicho, las luchas por la identidad se expresan en manifestaciones sociales tendientes a manipular las imágenes mentales o a desafiar la imposición de percepciones y categorías de percepción. Para los grupos no representados, el objetivo de la lucha es la revolución simbólica, entendida como reapropiación colectiva del poder de dominación sobre los principios de construcción y evaluación de la propia identidad (Bourdieu, 1980, p. 69). Implica "cuestionar el modo de producción y asunción de las identidades a través de las prácticas de la representación"

⁴⁹ Comaroff y Comaroff (2009) entienden etnicidad como la sumatoria de cultura e identidad, es decir, cuando el elemento sobre el cual se construye la diferencia identitaria es la cultura compartida por un grupo.

⁵⁰ Traducción libre desde el francés.

(Grossberg, 2003, p. 153). Finalmente, serán reconocidas las identidades representadas en los sistemas clasificatorios de los grupos con poder para posicionar sus categorías.

Es posible entonces concluir con Zúñiga (2000) que el discurso de las luchas étnicas busca “instalar ciertas nociones en el campo de las luchas por la identidad; objetivar los rasgos específicos o categorías étnicas, instituyendo la realidad que las palabras pretenden designar; hacer circular dichas categorías y representaciones; imponer una forma de percepción, de conocimiento y, por fin, de reconocimiento” (p. 59). A su vez, la lucha por el dominio de los principios de construcción y valoración de las categorías étnicas busca imponer los propios criterios acerca de qué elementos operan como diacríticos de la identidad. Entendiendo al patrimonio como recurso simbólico que puede servir como este tipo de diacrítico, habría una lucha por quién lo define, posee y gestiona para representar la propia identidad étnica.

2.6.2 El uso económico de la identidad y el patrimonio: mercantilización y autenticidad

De acuerdo con Castree (2003), la mercantilización capitalista es un proceso donde cosas cualitativamente distintas se vuelven equivalentes y vendibles a través de la mediación del dinero. La mercantilización permite que cuerpos particulares de mercancías que tienen un valor de uso, sean co-mensurados y asuman la cualidad general de valor de cambio. El patrimonio se presenta como ajeno a esta lógica y no constituye en sí una mercancía (Davallon, 2002); sin embargo, contribuye a la creación de servicios, productos y marcas que pueden generar beneficios económicos. Lo que es vendido en el mercado es la contemplación del patrimonio, los servicios asociados a éste u objetos a los cuales se les adhiere contenido simbólico de ciertos elementos patrimoniales (Frigolé, 2010).

Néstor García Canclini (1999) analiza el uso económico que pueden dar al patrimonio los agentes del sector privado y concluye que las empresas industriales, inmobiliarias y turísticas, cuyo objetivo último es la acumulación económica y la reproducción de la fuerza de trabajo, verían al patrimonio desde una perspectiva mercantilista, como oportunidad u obstáculo al progreso económico y material de la sociedad. En consecuencia, para el sector privado, la inversión que se haga en gestión del patrimonio se justifica en la medida que conduce a dicho progreso económico. Empresas turísticas e inmobiliarias pueden apreciar el valor simbólico del patrimonio ya que incrementa el valor económico de sus activos, en cambio otros tipos de empresas –por ejemplo, extractivas o constructoras– pueden considerar al patrimonio como un obstáculo en la medida que implique costos adicionales por el cumplimiento de medidas de resguardo.

Kirshenblatt-Gimblett (1998) se refiere al patrimonio como una “industria de valor agregado”, ya que bienes o manifestaciones adquieren “el valor del pasado, la exposición, la diferencia y, cuando es posible, de lo indígena”⁵¹ (p. 150). De esta manera, aporta referentes de gran importancia cultural y simbólica, por lo tanto, su uso puede generar “ventajas culturales” para que las empresas adquieran una posición favorable en el mercado (Frigolé, 2010). Así por ejemplo, es usual que grandes empresas adquieran patrimonio arquitectónico y artístico a un alto precio (Quintero, 2009), que aporta a la construcción de su imagen corporativa. A su vez, valores del patrimonio natural, tales como “especies bandera”, formaciones geológicas, accidentes geográficos, etc., pueden ser aprovechados como eco-símbolos por el sector privado, para el desarrollo y posicionamiento de marcas (Frigolé, 2010). El elemento convertido en eco-símbolo, que proyecta valores de ecología y pureza, pasa a ser indicador de la calidad de un territorio o producto, y como tal, genera valor.

Por otro lado, el patrimonio constituye parte relevante del *genius loci* o stock material y espiritual que otorga singularidad a los lugares (Simonica, 2007; Ballart & Tresserras, 2008). De esta manera, refuerza un sentido de “aquiedad” [hereness]⁵² o localidad, a la vez que contribuye al desarrollo urbano –al ser protegido– (Kirshenblatt-Gimblett, 1998). Lo local, potenciado de esta manera, es un factor favorable para los ecosistemas de emprendimiento e innovación, caracterizados porque en ellos se minimizan los costos de transacción causados por barreras sociales (Gatica et al, 2015). Leonardo Maldonado (2016) propone diversas estrategias para acelerar el crecimiento de ecosistemas de este tipo, varias de las cuales se pueden vincular con la identidad y el patrimonio: “incubar tribus”, entendidas como clubes de pares que comparten quehaceres y estilos comunes; cultivar “intereses comunes” entre *stakeholders*; “cultivar sentido” a partir de narrativas sobre futuros comunes (sueños, ambiciones, desafíos colectivos). Cabe agregar que todos estos elementos que ayudan a potenciar lo local permiten atraer y retener capital humano en los territorios, lo cual podría ser otro uso económico de la identidad y el patrimonio.

La identidad local también se puede convertir en producto de exportación, como denominación de origen o marca de destino, cuya diferenciación es acentuada por el patrimonio cultural.⁵³ Éste ayuda a que un territorio cualquiera emerja como punto de interés, por eso se han

⁵¹ Traducción libre desde el inglés.

⁵² La producción de “aquiedad”, a través de museos, parques temáticos u otras interfaces, depende cada vez más de virtualidades donde lo intangible, lo ausente, lo inaccesible, lo fragmentario y lo dislocado, aparece como un todo legible y organizado (Kirshenblatt-Gimblett, 1998, p. 169). A través de virtualidad se hace posible lo imposible, pero esto requiere de realidad (actuality) y experiencia como prueba.

⁵³ Se podría decir que el efecto vicario del patrimonio opera a través de metáfora, metonimia y metástasis.

involucrado estrechamente en su activación el Estado (Prats, 1997) y el sector turístico (Santana, 1997; Prats, 1997; Kirshenblatt-Gimblett, 2001). Las activaciones en función de la demanda de la actual sociedad de consumo, responden a una nueva manera de entender la cultura –como entretenimiento– y el patrimonio –como recurso susceptible de ser explotado económicamente (Fernández, 2006).

El desplazamiento desde lo material a lo inmaterial en la producción de valor (Comaroff & Comaroff, 2012) o la proliferación de valores postmaterialistas (Beltran et al., 2008), permite que se integren al mercado dimensiones de la naturaleza y la cultura que antes le eran ajenas. Así, hoy el comercio provee de medios para acceder a experiencias que “entrañan una dimensión colectiva” y a determinados estilos de vida con los cuales se establecen lazos emocionales y cognitivos, de modo que las diferencias entre vivir y comprar se hacen cada vez más pequeñas (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 51).

Simultáneamente, desde hace algunas décadas existe una creciente demanda de productos no estandarizados –como reacción a la producción en serie–, ante lo cual el capitalismo respondió con la oferta de bienes y servicios promocionados como “auténticos”. Se ha constituido, así, un “mercado de lo auténtico” donde se transan mayormente manufacturas locales, expresión de un cierto patrimonio cultural inmaterial. De esta manera, productos que constituyen el ‘patrimonio propio’ de poblaciones locales —como las artesanías— han pasado a tener un uso preponderantemente económico por parte de dichas poblaciones (García Canclini, 1999). Sin embargo, se trataría de una ilusión de autenticidad con base en la construcción de una relación metafórica con elementos de valor cultural que están fuera del mercado (Frigolé, 2010).

Frigolé (2010), citando a Boltanski y Chiapello (2002), entiende la autenticidad como ‘puro valor de uso’, de modo que los productos culturales ‘auténticamente auténticos’ serían aquellos que están fuera de los flujos mercantiles y tienen un valor de uso –así como significado cultural— para la propia comunidad que los elabora, lo que les confiere un “aura”.⁵⁴ En este punto es de gran relevancia tener presente el aporte que hace Arjun Appadurai (1986) a la discusión sobre la autenticidad, con la edición del libro “La vida social de las cosas: Perspectivas culturales de las mercancías”. De acuerdo con autores que colaboran en dicha obra, las cosas a lo largo de su vida

⁵⁴ Los productos auténticos se diferenciarían así de las mercancías: bienes producidos con fines comerciales, en serie, siguiendo un molde o modelo, para ser intercambiados o vendidos. Las mercancías, para algunos autores, carecerían del “aura” que tienen los productos auténticos, orientados al uso. Appadurai (1991) nos muestra que un producto cultural a lo largo de su vida social puede entrar y salir de los flujos comerciales. En el capítulo siguiente abordaremos más en extenso el asunto de la autenticidad y la mercantilización.

social⁵⁵ pueden entrar y salir de los flujos mercantiles, de modo que un mismo bien en determinadas circunstancias puede operar como mercancía y en otras puede ser retirado del mercado, de tal manera que su valor queda restringido al uso o posesión. En palabras de Appadurai (1991 [1986]), “la fase mercantil en la historia vital de un objeto no agota su biografía” (p. 33).

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible señalar también que “la fase auténtica, no agota la vida social de una cosa”. García Canclini (1982) plantea que en una primera etapa de los objetos culturales “prevalece el valor de uso para la comunidad que lo fabrica, asociado al valor cultural que su diseño e iconografía tienen para ella” (p. 90). Esto antes de que los objetos adquieran un valor de cambio en el mercado y un valor cultural asignado por el turista, que lo inscribe en su propio sistema simbólico. Para este autor, los productos auténticos no tienen cabida en la economía capitalista ya que “las condiciones presentes de circulación y consumo de los bienes simbólicos han clausurado las condiciones de producción que en otro tiempo hicieron posible el mito de la originalidad en el arte, el arte popular y el patrimonio cultural tradicional” (García Canclini, 1999, p. 29).

En consecuencia, un objeto puede ser ‘original’ (genuino) pero al ser des-contextualizado pierde su relación con el origen y el sentido que tuvo, “se corta su vínculo con la danza o la comida en la cual se lo usaba y se le atribuye una autonomía inexistente para sus primeros poseedores” (García Canclini, 1999, p. 32). Se puede agregar que el objeto mercantilizado, obsoleto en cuanto a su uso cotidiano, puede volver a salir de los flujos comerciales y adquirir el valor de lo auténtico resignificado como bien patrimonial.⁵⁶ Por esta razón, Kirshenblatt-Gimblett (1998) señala que el patrimonio hace viable lo obsoleto o inútil:

El patrimonio agrega valor a los bienes existentes que han dejado de ser viables (estilos de vida de subsistencia, tecnologías obsoletas, minas abandonadas, evidencia de desastres pasados) o que nunca fueron económicamente productivos...⁵⁷ (Kirshenblatt-Gimblett, 1998, p. 150).

⁵⁵ La vida social de una cosa se reconstruye a partir de la comparación de múltiples biografías culturales de cosas similares, tales como un tipo de bien o institución (Kopytoff, 1991).

⁵⁶ Jean Baudrillard, en *La Transparencia del Mal* (1991), señala que además del valor de uso (fase natural), valor de cambio (fase mercantil) y el valor como signo que pueden tener las cosas (fase estructural, en referencia a códigos y modelos), hoy en día ha llegado la fase fractal en la cual “el valor irradia en todas las direcciones, en todos los intersticios, sin referencia a nada, por pura contigüidad” (p. 11). En esta fase se hace imposible cualquier evaluación de las cosas, ya que no hay referentes ni equivalencias (Xibillé, 1997).

⁵⁷ Traducción libre desde el inglés.

2.6.3 Etnicidad S.A.

En tiempos de globalización, en que los Estados-nación deben buscar maneras de enfrentar o asumir su heterogeneidad y heterodoxia como nunca antes habían tenido que hacerlo, las identidades étnicas no se movilizan solamente para obtener el reconocimiento de su diferencia y derechos especiales, sino para cuestionar al Estado y poner sobre la mesa demandas de autodeterminación soberana. Socavados los anteriores pilares de agregación que motivaban la movilización, la etnicidad ha resultado ser muy eficaz como principio de similitud:

En la medida en que la conciencia étnica se ha convertido en el vehículo sociosemiótico de la diversidad cultural, situándola a la vez en el ámbito existencial (en la biología) y en el ámbito electivo (en la autodeterminación), se ha transformado en el lenguaje común de la transacción «en los abismos del relativismo pluralista» que caracteriza la constitución de heteronaciones. (Vanderbilt, 1997, p. 140).

Sin embargo, el uso de la regeneración étnica no se agota en las reivindicaciones políticas sino que por el contrario, en el presente neoliberal, ese uso se complementa con el uso económico de la etnicidad. Por esta razón, los Comaroff (2012) señalan que las ciencias sociales no deben reducir la etnicidad a la visión estrecha de la lucha “política” por intereses y derechos sociales, pues se pierde de vista la importancia de la inserción de la identidad cultural en la economía-política:

“[...] la preocupación permanente por las expresiones políticas manifiestas de la conciencia étnica sigue distrayendo la atención de otros fenómenos, a saber: (i) su reconstrucción ontológica en la economía ética y política del presente y (ii) las dimensiones afectivas que tiene su transformación en mercancía” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 216).

Es así que hoy se observa una creciente lucha de grupos étnicos por conformar empresas y grupos económicos para su “empoderamiento” mediante la participación en el mercado (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 33), y “se percibe gran consonancia entre la índole de las etnomercancías, la constitución de la identidad como persona jurídica y los cimientos existenciales de la etnicidad” (p. 77). De acuerdo con los Comaroff, la etnoeconomía es una estrategia para la supervivencia, la revitalización y el posicionamiento cultural de los grupos étnicos, como ya tempranamente lo sugirió Arturo Escobar, citando a García Canclini:

[...] paradójicamente, los grupos con mayor grado de autonomía económica y de «inserción» en el mercado tienen a veces más posibilidades de afirmar con éxito sus modos de vida que aquellos aferrados a signos de identidad cuya fuerza social ha disminuido considerablemente por las condiciones económicas adversas...⁵⁸ (Escobar, 1995, pp. 219-220).

Cuando se analiza la economía de la etnicidad no sólo pierden rigidez las oposiciones entre uso político y uso económico de la identidad y el patrimonio, sino también entre valor de uso y valor de cambio, entre autenticidad y mercancía. Según la argumentación de Comaroff y Comaroff (2012), la mercantilización de la identidad étnica no conduciría necesariamente a la pérdida de su “aura” ya que la venta de etnomercancías⁵⁹ “reafirma la etnicidad –en general y en toda su particularidad– y, al hacerlo, confirma el estatus del sujeto étnico encarnado, como fuente y como medio de identidad” (p. 40). A su vez, ocurre que con las etnomercancías “a mayor oferta, hay mayor demanda” (p. 40) lo que ha derivado en una próspera “economía de la identidad” y una “industria de la etnicidad”⁶⁰ ampliamente instaladas, que otorgan valor económico a la identidad étnica plasmada en el equipamiento doméstico, el vestuario, la música, etc., generando importantes ganancias y empleo.

En la etnoeconomía se hace difusa también la distinción entre productores y consumidores, ya que los primeros son a la vez consumidores que retroalimentan su identidad al verse y escucharse, y los consumidores se convierten en productores, al ser cómplices en la selección y presentación de productos. Mientras la cultura se convierte en mercancía, la mercancía se hace más explícitamente cultural, cultiva lazos de afecto con aquello que representa, y se valida como fuente de socialidad. Los grupos étnicos hacen todo esto ingresando en la lógica y la aplicación del lenguaje de la propiedad intelectual, las patentes y el copyright:

[...] cada vez más, los herederos vivos de un patrimonio identitario reivindican su identidad como propiedad, y proceden a administrarla con medios a todas luces empresariales: crean con ella una marca y la venden bajo formas reconocidamente consumibles, incluso a los antropólogos. (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 52).

⁵⁸ Traducción libre desde el inglés.

⁵⁹ Bienes o servicios cuya materia prima es la identidad étnica.

⁶⁰ J. y J. Comaroff aluden al concepto de “industria cultural” de Adorno y Horkheimer (Comaroff & Comaroff, 2011, p. 44).

Ahora bien, en un contexto en el que impera la lógica y el lenguaje del mercado, en el que el Estado delega en los individuos la responsabilidad por todos los riesgos sociales y las consecuencias que entrañen sus acciones, en el que el trabajador no es tal sino un “emprendedor” de sí mismo y se concibe a la población como un “conglomerado de emprendedores y consumidores que calculan” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 84), todo está dado para que el sujeto emprendedor se proyecte sobre el plano colectivo y tome forma la etnoempresa como vía para buscar la autorrealización. Pero, si bien la etnoempresa crea nuevas oportunidades para producir, controlar y redistribuir el valor, también puede acentuar antiguas desigualdades, llevar a nuevas formas de exclusión y fomentar la concentración del poder. Sea como sea, en la lucha por el éxito, las etnoempresas ingresan en la lógica que gobierna actualmente la resolución de los conflictos: la guerra jurídica y el “fetichismo de la ley” (p. 88):

En casi todas partes, incluso en los rincones más apartados del planeta, los seres humanos encuentran motivos para compartir como homo juralis. Lo mismo ocurre con comunidades de todo tipo, que actúan cada vez más como personas jurídicas, o las imitan. Todo ello indica que la constitución de la identidad como persona jurídica o ideal forma parte de una cultura planetaria de lo legal [...] En la actualidad, en los grupos que se definen por su descendencia y consanguinidad, la referencia a la persona jurídica o ideal, puede tener cualquier sentido, menos el analógico pues el sistema se funda en la materialización de las relaciones genealógicas en personas jurídicas reales, que tienen su origen en la sangre, la cultura y la ley. (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 89).

En la historia de la economía de la identidad, todos los elementos teóricos antes enunciados se revelan en siete dimensiones esenciales:

Pertenencia. Como Comaroff y Comaroff (2012) han analizado, los procesos de constitución de grupos étnicos como personas jurídicas muestran una creciente preocupación y disputas por la reglamentación de los requisitos de pertenencia, y son proclives a privilegiar los criterios biológicos, de consanguinidad y genética, sobre los sociales y culturales de pertenencia, como base para la inclusión y la exclusión.

Etnogénesis. En el contexto de la etnicidad-empresa, “a menudo es el comercio el que produce o hace cuajar un grupo étnico, no al revés” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 132); el comercio suele tener “un papel fundamental para cristalizar o reproducir entidades sociológicas («pueblo», «nación», «comunidad») en las que se presume inherente la identidad cultural; es decir,

en su etnogénesis o su etnorregeneración” (p. 179). Para Comaroff y Comaroff (2012) en tiempos neoliberales, de etnicidad-empresa endémica, siempre es posible que grupos casi extintos se “levanten de entre los muertos” gracias al “soterrado poder del capital para fabricar identidad” (p. 114). Para ello, como lo afirmó Anderson (1993), un futuro posible, “ilimitado” aunque visible en el horizonte –etnofuturo en este caso— es casi tan importante como un pasado inmemorial (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 17).

Capital. El surgimiento de la etnicidad-empresa suele estar asociado a capital de riesgo que proviene de fuera del grupo étnico:

[...] la diferencia puede generar ganancias de muchas maneras distintas. Pero quienes encarnan su esencia suelen estar demasiado marginados para controlar su valor potencial de mercado. En cambio, los inversores ‘extranjeros’ suelen estar en una posición extremadamente ventajosa... (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 116).

El capital externo al grupo étnico suele ser de gran importancia para animar la constitución de empresa e “invertir de valor la diferencia en la que se funda” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 179).

Cultura. Comaroff y Comaroff (2012) señalan que “si bien la etnoempresa siempre es sancionada por una diferencia cultural, puede no surgir del contenido de esa diferencia ni tener mucho que ver con él” (p. 132). No obstante, aclaran que cuando un grupo se encuentra ya en el camino hacia la constitución de persona jurídica, se reafirman o descubren, si es necesario, las “tradiciones”. Aun así, es bastante variable el grado en que los protagonistas de estos procesos de producción cultural se apoyan en las prácticas que suponen recuperar o, en otras palabras, “en el contenido de la diferencia que alegan para justificar su soberanía” (p. 121):

Algunos tienen la impresión clara de que están reviviendo un repertorio conocido, aunque latente, de métodos y recursos [...] Otros se ven obligados a aguzar la inventiva, pues tienen muy escasos materiales vernáculos con los que trabajar. Otros siguen a pueblos vecinos y afines, y fabrican centones para el presente con objetos del pasado dispersos en el espacio; algunos se enmarcan en la búsqueda de lo que creen haber perdido a manos de la historia” (Comaroff & Comaroff, 2012, pp. 121-122).

Dialéctica de la autodeterminación y existencia soberana. Como señalan Comaroff y Comaroff (2012), en el camino de la etnicidad-empresa “una vez que las poblaciones definidas étnicamente logran que se reconozca oficialmente su soberanía [...] suelen afirmarla en contra del Estado” (p. 132). Se trata de una oposición del “policulturalismo” (plural y político) al multiculturalismo, puesto que estos grupos étnicos no han de conformarse con “una política cortés” de reconocimiento de la diferencia y de unos “derechos ‘especiales’ como pueblos originarios” (p. 124) —propio del muticulturalismo neoliberal—, sino que cuestionan la jurisdicción del Estado, sus medios de gobierno y sus normas. Sin embargo, la soberanía de los grupos étnicos:

[...] es siempre incompleta, siempre ambigua, siempre relativa, siempre vulnerable a la existencia de un poder comparable o superior más allá, a su lado o en su interior. Es por esta razón, no a pesar de ella, que las etnoperonas jurídicas tantas veces recurren al lenguaje de la autonomía soberana contra el Estado [...] la ley ha pasado a ser, por excelencia, el espacio primordial de las disputas. También es el terreno en que el Estado, en todos los niveles, procura limitar las facultades expansivas de la Etnicidad S.A. (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 129).

Los grupos étnicos finalmente se mueven estratégicamente “entre el margen y el centro, entre lo exótico y lo ordinario, entre la soberanía y la dependencia” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 132). Por su parte, el Estado “se va transformando a medida que se ve compelido a regular la etnicidad-empresa, algunas veces por elección y otras por necesidad” (p. 217).

Territorio. Los grupos étnicos que se constituyen en personas jurídicas usualmente reclaman la propiedad o derecho a un territorio, ya sea al inicio o en otras fases del proceso, lo cual se relaciona con “la confianza autónoma y la política de la soberanía” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 132). El territorio opera como reserva de identidad:

Los reclamos territoriales transforman la historia en geografía y sedimentan pasados agitados en las estabilidades necesarias para redefinir-y-reivindicar una identidad étnica y todas las posibilidades que abre. Esas posibilidades [...] se apoyan en una imposibilidad: para que la etnicidad como persona jurídica conserve su legitimidad, debe permanecer conceptual y materialmente «en la reserva». (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 132).

Dialéctica entre constitución de identidad y transformación de la cultura en mercancía. Finalmente, Comaroff y Comaroff (2012), plantean que hay una séptima característica, o, más bien, una séptima dimensión que deriva de todas las anteriores, y es que existe una “dialéctica sin resolver [...] entre la constitución de la identidad como persona jurídica, por un lado, y la transformación de la cultura en mercancía, por el otro” (p. 132). Según los autores, la Etnicidad S.A. puede tener su origen en cualquiera de las dos, pero siempre tiende a completarse con la otra.

III. Patrimonio y turismo: alianzas y tensiones en la economía de la identidad

3.1 El turismo: componentes, procesos y variantes.

Como reconocen diversos autores (Donaire, 2008; Pearce, 2012; Vanhove, 2016; Velasco, 2013), definir el turismo, tras décadas de intentos de conceptualización, sigue siendo una tarea difícil dada la complejidad, naturaleza multifacética y transversalidad del fenómeno. Precisamente, tales características han hecho que se constituya en objeto de estudio de diversas disciplinas, cada una de las cuales lo aborda desde los conceptos y teorías que priman en su campo (Donaire, 2008; Velasco, 2013). Quizás la práctica más generalizada haya sido adoptar la definición tradicional de la Organización Mundial del Turismo (OMT) que en 1994 lo presentó como "las actividades de las personas durante su viaje y estancia en un lugar fuera de su lugar de residencia habitual, por un período continuo de menos de un año, por placer, negocios o para otros fines" (Richards, 1996). No obstante, como señalan algunos investigadores, esta definición tiene principalmente fines estadísticos y deja sin resolver problemas conceptuales (Donaire, 2008; Vanhove, 2016; Velasco, 2013). Quizás por esa razón, la misma organización, intentando abordar su multidimensionalidad, definió posteriormente el turismo en su glosario como:⁶¹

[...] un fenómeno social, cultural y económico relacionado con el movimiento de las personas a lugares que se encuentran fuera de su lugar de residencia habitual por motivos personales o de negocios/profesionales. Estas personas se denominan visitantes y el turismo tiene que ver con sus actividades.

Aun así, y como se verá a continuación, en este concepto persisten limitaciones que hacen que prácticamente cada estudio relacionado con el turismo tenga que partir con una delimitación de aquello a lo que se hace referencia con este término. Esta no es la excepción, y en los próximos apartados se buscará esclarecer lo que se entiende aquí por turismo, así como revisar los enfoques teóricos existentes en la literatura especializada que pueden resultar más útiles para el análisis del caso de Isla de Pascua.

⁶¹ <http://media.unwto.org/es/content/entender-el-turismo-glosario-basico>

3.1.1 Aspectos generales y enfoques para el estudio del turismo

Considerando los aspectos más elementales y generalizados del turismo, éste podría ser entendido ampliamente como una combinación entre desplazamiento temporal y ocio (Nash, 1996) o como “ocio en movimiento” (Donaire, 2008, p. 18). Esta definición permitiría pensar en el turismo como un fenómeno extendido histórica y universalmente (Nash, 1996), pero las características de lo que actualmente se entiende como turismo ubican su nacimiento en el siglo XX (especialmente a partir de la segunda mitad) y en el seno de las sociedades más desarrolladas. Como se ha dicho, la democratización de la actividad turística tuvo que ver con el desarrollo tecnológico en los transportes y el inicio del llamado Estado de bienestar, con lo cual empieza a adquirir la trascendencia económica y social que implica que forme parte de las actividades habituales de muchas sociedades (González & Antón, 2007a; Moragues, 2006; Velasco, 2013).

Para Lengkeek y Steen (2016), las teorías del turismo siguen tres etapas de desarrollo correspondientes con la evolución de la misma actividad turística, cada una de las cuales presenta un mayor nivel de sofisticación. En un primer estadio, las teorías del turismo –marginales para la época, es decir, siglo XIX y primera mitad del siglo XX— lo abordan como una práctica de las élites económicas, y por tanto lo definen como una forma de consumo conspicuo que se realiza en el tiempo libre y que permite la adquisición de mayor estatus a quienes pueden practicarla.

La siguiente etapa es la asociada a la masificación del turismo en la década de 1960, en la que las teorías observan el turismo como un fenómeno emergente industrializado de gran escala. Este período comprende cuatro áreas principales de investigación y teorización del turismo: economía política y gestión, experiencia y comportamiento, análisis de impactos y sostenibilidad, y turismo y modernización. En la primera se desarrollan modelos útiles para la gestión turística; en la segunda los estudios se enfocan en las motivaciones de los turistas y las percepciones de la experiencia turística; en el área de análisis de impactos y sostenibilidad, el turismo se observa como una forma de neocolonialismo y se desarrolla el concepto de Límite de Cambio Aceptable; y, finalmente, en el área de turismo y modernización, se aborda el turismo como un fenómeno de importancia para comprender la modernidad y posmodernidad (MacCannell, 2003 [1976]; Urry, 1990).

Por último, Lengkeek y Steen (2016) identifican una etapa relativa al sistema turístico globalizado, en la que el turismo se observa como una nueva rutina cultural globalizada cuyos límites con otras prácticas culturales se difuminan; en la que las fronteras entre turismo y migración tampoco son claras; y donde se funden los servicios orientados a los turistas y a los residentes:

*Esto conduce a una situación académica pluridisciplinaria, transdisciplinaria y, en cierta medida, post-disciplinaria, un paisaje de conocimiento con una riqueza de ideas florecientes, estudios de casos y teorías en pequeña escala, derivados de paradigmas positivistas, post-positivistas, interpretativos, críticos y otros.*⁶² (Lengkeek y Steen, 2016, p. 943).

En términos sincrónicos, diversos autores también se han animado a agrupar y clasificar las teorías sobre el turismo, aunque en este sentido tampoco hay unanimidad de opiniones. Vanhove (2016, p. 953) considera que la principal distinción se puede realizar entre las “definiciones conceptuales” y las “definiciones técnicas y operacionales”. Velasco (2013), por su parte, plantea que se pueden señalar tres grupos de definiciones del turismo: i) las que se realizan observando el turismo desde una disciplina académica concreta, y por tanto suelen centrarse en una faceta de la actividad, especialmente la económica o geográfica; ii) las que se centran en las características del sujeto que realiza la actividad, es decir, el turista, y que son útiles especialmente para fines estadísticos; iii) las que conciben el turismo como un “sistema”, es decir, como “un conjunto de elementos que se relacionan y generan procesos dinámicos” (p. 18).

Por último, se puede destacar la clasificación que realiza Donaire (2008), la cual se basa en la identificación de los elementos de discusión básica que pueden encontrarse en la literatura científica sobre el turismo: i) elemento temporal, que implica la discusión sobre la duración del viaje turístico, resalta la condición efímera de la experiencia turística y plantea el hecho de que el turista viaja con la idea clara de regresar; ii) elemento espacial, con base en el cual se discute sobre la frontera que permite diferenciar el ocio del turismo, frontera que, en realidad, no sería física, sino psicológica; iii) elemento motivación, con base en el cual se ha buscado excluir del turismo los viajes laborales y que ha cobrado vigor tanto por la consolidación del turismo de negocios y eventos, como por la irrupción del ocio productivo y creativo; iv) naturaleza misma del turismo, elemento en el que se fundamenta el debate que Donaire considera más relevante, en el que las definiciones académicas se mueven entre la lectura sociológica o antropológica, y la lectura económica. El autor destaca la definición de Jafari (1997) como una de las primeras que busca reunir ambos enfoques, según la cual el turismo es “el estudio del hombre fuera de su espacio habitual, de la industria que responde a estas necesidades y de los impactos que ambos generan en el medio sociocultural, económico y físico” (Donaire, 2008, p. 21).

⁶² Traducción libre desde el inglés.

Como el mismo Donaire (2008) reconoce, es evidente la dificultad para delimitar lo que es el turismo, más aún cuando en los últimos años la aparición de nuevos modelos turísticos desdibuja aún más las fronteras entre turismo y no turismo. Aun así, a continuación se profundizan algunos enfoques a los que, de alguna manera, ya se ha hecho referencia en este apartado, y que más adelante permitirán determinar la forma en que se aborda el turismo en Isla de Pascua.

3.1.2 El turismo como sistema y sus componentes

Como ya se ha mencionado, existe un enfoque para el estudio del turismo que lo concibe como un sistema. En 1985, Laws definió el sistema turístico como “un grupo de agentes unidos por relaciones con reglas específicas en el que la acción de cada sujeto influye en la de otros, de manera que los objetivos comunes tienen que definirse y alcanzarse de un modo coordinado” (Pulido, 2013, p. 144). Por su parte, Francisco Serra (2016) plantea que el turismo puede ser entendido como “un sistema abierto, que comprende subsistemas humanos y ambientales en interacción y evoluciona hacia un estado creciente de complejidad, siendo capaz de mantener y reforzar su diferenciación, en relación con otros sistemas de orden superior” (p. 926).

Según Pulido (2013), esta idea de sistema tiene una gran capacidad metafórica y permite centrarse tanto en los componentes del sistema turístico como en las dinámicas de relación entre ellos. Así, “la atención se centra en las dinámicas y relaciones que vinculan a turistas, empresas, actores públicos y sociedad civil cuando se trata de atraer y hospedar a visitantes en un espacio determinado...” (p. 144). De acuerdo con el autor, precisamente, el desarrollo de instrumentos para el estudio del turismo desde este enfoque se ha debido a la complejidad de la actividad turística que implica la interacción permanente de diversidad de actores, principalmente en el destino:

[...] desde una óptica interna, se acepta que el destino turístico se comporta como un sistema abierto que favorece la interacción entre los visitantes y el territorio y un intercambio entre las diferentes partes que lo componen (Beni, 1993; Murphy, 1983), sigue una lógica de procedimientos definida por las interconexiones e interacciones que existen entre sus subsistemas subordinados, tiene una organización y persigue unas metas (Sessa, 1988: 221). (Pulido, 2013, p.144).

Serra (2016, p. 926) destaca que, desde inicios de la década de 1980, teorías con enfoque sistémico se han aplicado al estudio del turismo, lo que ha llevado a la elaboración de diversos modelos, la mayoría de los cuales se centran en los destinos. Estos modelos con frecuencia demuestran que los beneficios económicos se ven afectados por los impactos negativos que se producen en los destinos a nivel social y ambiental, por lo que se requieren mayores estudios de la complejidad y la dinámica del turismo desde una perspectiva sistémica.

El fundamento del enfoque sistémico es, entonces, identificar los componentes del sistema turístico (Pulido, 2013). Leiper fue uno de los pioneros en analizar el turismo desde una perspectiva sistémica y en crear un modelo que actualizó en 1990, basado en la presencia de dos elementos estructurales de base: los turistas, actores o eje principal del sistema; y los elementos geográficos, entre los que el autor diferencia tres componentes territoriales diferentes. Su definición de turismo reúne todas estas consideraciones:

*El turismo es un sistema que incluye el viaje y la estancia temporal de personas fuera de su entorno habitual, por una o más noches, excepto los viajes realizados con el motivo básico de una remuneración económica. Los elementos del sistema son los turistas, las regiones emisoras, las rutas de tránsito, las regiones de destinación y la industria turística. Estos cinco elementos están relacionados en conexión espacial y funcional. Como que es un sistema abierto, la organización de los cinco elementos opera entre los medios físico, cultural, social, económico, político y tecnológico, con los que interactúa.*⁶³ (Donaire, 2008, p. 21).

Para sus planteamientos, Leiper definió el destino como una entidad territorial que contiene recursos naturales y humanos, como transportes, atracciones, servicios, promoción e información, entre otros, los cuales permiten satisfacer las necesidades del turista. Los componentes del lado de la oferta conforman el “sistema de funcionamiento de destino” (Serra, 2016, p. 926), lo que significa que un cambio en un componente condicionará el comportamiento de los demás. Así, esta visión como un sistema funcional tiene implicaciones importantes para los planificadores y gestores de destino, tanto en el sector público como privado.

Diversos autores han realizado aportes a la posterior identificación y clasificación de los componentes del sistema turístico. En 1994, Inskip, uno de los pioneros, identificó: las atracciones y actividades turísticas; la oferta de alojamiento; otros servicios; transportes; otras infraestructuras;

⁶³ Traducción libre desde el catalán.

y las instituciones (Pulido, 2013, p. 144). Burns (1999, pp. 25-26), por ejemplo, planteó que más allá de los turistas y quienes los acogen en el destino, existe un tercer y relevante componente del turismo que está conformado por los intermediarios, entre los que pueden estar los turoperadores, empresas de transporte, agencias de publicidad, medios de comunicación y agencias de viajes. En los modelos convencionales de turismo, las empresas turísticas incluidas en el sistema turístico, sean éstas locales o foráneas, están conformadas generalmente por “gente de negocios que coopera y compite [...] y sus trabajadores” (Nash, 1996, p. 103). Dichas empresas pueden operar a nivel local, regional, nacional e internacional, con mayor o menor intervención de entidades gubernamentales y paragubernamentales (Nash, 1996).

También se pueden identificar otros tipos de actores incidiendo en el desarrollo del turismo, tales como instituciones de investigación, empresas de construcción, entidades gubernamentales y paragubernamentales (de administración, seguridad, planificación, financiación, etc.). Velasco (2013, pp. 18-19), por su parte, agrupa todos estos componentes en tres elementos básicos del sistema turístico:

- Actores turísticos: son primordialmente agentes privados, pero también intervienen agentes públicos y tercer sector, así como los destinatarios: el consumidor turista, y un agente más difuso que sería la sociedad civil, comunidad receptora o destino.
- Actividades turísticas: son las que hacen posible el turismo mediante la organización o intermediación (transporte, alojamiento, manutención de los turistas, provisión de bienes y/o servicios, etc.).
- Productos turísticos: Son innumerables y están en constante evolución. La autora se refiere a productos turísticos, en lugar de recursos, para centrar el estudio en la actividad real y no en la potencialidad del desarrollo turístico de un destino.

A partir de allí, Velasco (2013) define el turismo como “la suma de las relaciones e interacciones que se producen entre cualquier actor, cualquier actividad o cualquier producto en un momento y espacio determinado, con el fin de atraer, acoger y proveer de actividades a ciudadanos ocasionales en el mismo” (p. 20). A partir de allí, y complementariamente, Pulido (2013) plantea el concepto de “ecosistema turístico” como “un sistema abierto de múltiples (privados y públicos) e interdependientes (la acción de cada una de las partes genera impactos sobre las otras) actores” (2013, p. 145). Este concepto enfatiza en la necesidad del estudio y gestión de la dinámica relacional en destinos turísticos para la planificación y gestión. Esto implica garantizar en ambas fases la participación de todos los actores interesados (*stakeholders*), y la necesidad de fomentar la

cooperación y colaboración como elementos fundamentales para el equilibrio del ecosistema turístico.

Si bien el turismo como sistema ha sido trabajado principalmente en el ámbito de la gestión turística, otras disciplinas como la sociología y la antropología se han aproximado desde un enfoque sistemático al fenómeno turístico, haciendo énfasis en su carácter de sistema abierto y, por tanto, en su capacidad para generar impactos en el medio y los demás subsistemas. Santana & Prats (2005), destacan esta característica en una de las definiciones que aportan del turismo:

[...] nos referimos al turismo como el movimiento de gente a destinos fuera de su lugar de trabajo y residencia, las actividades realizadas durante su estancia en estos destinos y los servicios creados para atender sus necesidades, implicando e interrelacionando las motivaciones y experiencias de los usuarios-clientes, los turistas, tanto con las expectativas y ajustes realizados por los residentes de las áreas receptoras como por las numerosas agencias e instituciones que interceden entre ellos. Tales relaciones ponen en juego un importante grupo de variaciones culturales optimizadas para el encuentro cara a cara de los diferentes participantes en la obra turística. (Santana & Prats, 2005, p. 14).

Douglas Pearce (1992, pp. 23-25), por su parte, recomienda abordar la descripción de un sistema turístico a partir de una serie de preguntas que dan cuenta de las variables básicas que deben ser consideradas: i) ¿Cómo es el contexto en el cuál el turismo se ha desarrollado?⁶⁴; ii) ¿Qué se está desarrollando?⁶⁵; iii) ¿Dónde se está desarrollando el turismo?⁶⁶; iv) ¿Quiénes son los desarrolladores?⁶⁷; v) ¿Cómo se ha desarrollado el turismo?⁶⁸; vi) ¿Quiénes son los turistas?⁶⁹; vii) ¿Qué impactos se generan?⁷⁰

⁶⁴ Características del entorno físico, social, cultural y económico (dichas características influirán en la forma en que se desarrolla el turismo y condicionarán el impacto que el turismo tendrá).

⁶⁵ Se debe dar cuenta del nivel desarrollo (escala) de instalaciones tales como medios de alojamiento, atracciones (naturales / construidas, públicas / privadas, construida a propósito / convertida / compartida,...), modos y tipos de transporte (por carretera / ferroviaria / aérea / etc., público / privado, programado / tipo chárter,...) y servicios e infraestructura de apoyo.

⁶⁶ Regiones físicas (costera, alpina, rurales, zonas urbanas...); naturaleza localizada o extensiva del desarrollo (considerar si los proyectos turísticos son iniciativas aisladas o están incorporadas a una red existente de asentamientos).

⁶⁷ Origen y el tipo de desarrollador (público / privado, extranjero / local, individuo / empresa,...); actitudes de los desarrolladores frente al turismo y la sociedad de acogida (orientado al beneficio o a las personas; agresivo / defensivo, ...).

⁶⁸ Interrelación entre factores como: entradas económicas y físicas requeridas; ritmo de desarrollo; naturaleza y extensión de la planificación; procesos involucrados; forma de los resorts resultantes.

⁶⁹ Número de turistas; patrón de gasto; características; motivos; tipo de productos elegidos...

⁷⁰ Agentes involucrados.

La última pregunta del listado de Pearce alude a los efectos del turismo. Estos impactos dependerán de las características tanto de los turistas como del destino, y de la gestión del turismo. A su vez, afectan al turista y su mundo de origen, y más significativamente a los anfitriones y el espacio local. Desde la antropología del turismo, se ha dado mayor importancia a los procesos aculturativos que ocurren en los destinos turísticos (Nash, 1996), principalmente cuando el turismo se expande hacia sociedades más tradicionales con economías asociadas al sector primario, o bien hacia grupos indígenas. El turismo como proceso y, más aún, el turismo como fenómeno compuesto o multifacético, son conceptos que han permitido relacionar los componentes del sistema turístico desde una perspectiva antropológica.

3.1.3 El turismo como proceso y fenómeno multifacético

Como señala Simonicca (2007), el interés definitivo de la antropología por el turismo surge entre los años sesenta y setenta con el reconocimiento de los impactos turísticos sobre espacios extraeuropeos que comienzan a constituirse en destinos. Si bien las fronteras de la disciplina en lo relativo al estudio del turismo no son del todo claras y delimitables, el autor plantea que “la *antropología del turismo* tiene como objeto de análisis fundamental el encuentro (*encounter*) que se produce en la relación de aceptación mutua entre el huésped y el anfitrión (*guest/host*), dentro de un espacio antrópico y natural específico (*territorio*)” (Simonicca, 2007, p. 28). Para ello, entonces, el turismo se concibe como un proceso que incluye dos componentes fundamentales: “la experiencia del viaje (*guest*) y del trabajo/servicio (*host*)” (Simonicca, 2007, p. 36). Dennison Nash (1996), uno de los pioneros de la antropología del turismo, planteó tempranamente que existía “un proceso turístico multicultural que comienza con la generación de turistas, continúa con viajes de los turistas hacia las zonas de destino donde se convierten en forasteros temporales y termina con su regreso a casa”⁷¹ (pp. 102-103). Dicho proceso implica diversos tipos de transacciones sociales, así como efectos culturales en las personas involucradas. Finalmente, los efectos culturales de ese intercambio se propagan hacia las respectivas sociedades y sub-sociedades de origen y de destino.

El turismo entendido como proceso que comporta unos extremos (sociedades de origen y de destino) y unos efectos, así como unas causas, ha sido caracterizado de distintas maneras en el ámbito de la antropología. Sobre las causas (o motivaciones), diversos autores han relacionado el

⁷¹ Traducción libre desde el inglés.

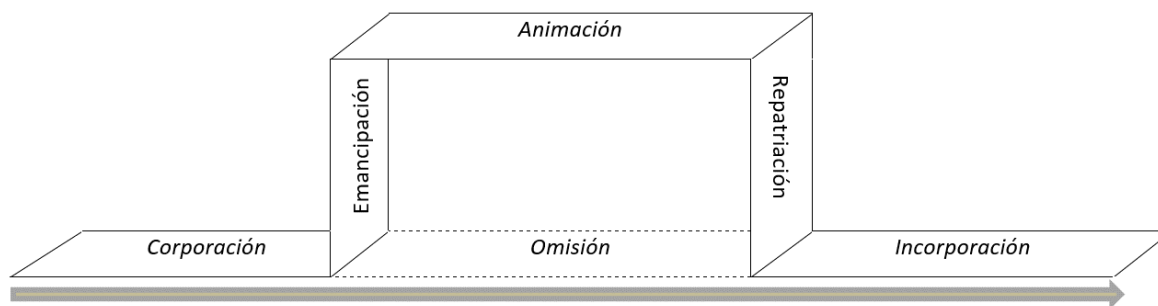
deseo de viajar con condiciones de anomia y alienación en las sociedades modernas, emisoras de turistas (Cohen, 1988; Jafari[1987], 2007; MacCannell, 2003[1976]). Seres alienados buscarían lo exótico con el fin de encontrar en el '*Geist* numinoso' de otros una suerte de redención a su propia existencia. Jafari identificó enfoques funcionales y estructurales en el análisis de la plataforma "ordinaria" donde se incubaba la motivación para el viaje. Desde la perspectiva funcional, el turismo se entiende como una respuesta "a la necesidad de escapar del abatimiento" (Jafari, 2007[1987], p. 49). Ciertas condiciones en los niveles físico, personal, cultural y profesional "estimulan el deseo o la búsqueda de evasión, esparcimiento, renovación, rejuvenecimiento, visitas a los amigos y parientes, recorridos turísticos y mucho más" (p. 49).

La perspectiva estructural, por su parte, entiende al turismo como enmarcado en secuencias de largos períodos ordinarios y cortos períodos extraordinarios en las vidas de las personas: "Lo ordinario abarca lo mundano, lo profano, la vida diaria, cuyo movimiento pierde fuerza a causa de su propio ordenamiento, su curso rítmico; mientras que lo no-ordinario constituye un momento amplificado, resultado del abandono de las condiciones ordinarias" (Jafari, 2007[1987], pp. 49-50). Dentro de esta perspectiva es posible ubicar a Graburn (1992), quien plantea que el viaje turístico sería similar a una experiencia religiosa o a situaciones de peregrinaje, lo cual implica el regreso a una existencia ordinaria, profana, cotidiana. El propio Jafari propuso en 1987 lo que se conoce como "modelo trampolín"⁷² del proceso turístico, el cual "tiene su principio en el cuerpo social ordinario, su duración en la animación, y su restitución en la misma sociedad de origen" (Jafari, 2007, p. 57). Es decir, nuevamente hay dos dimensiones principales en el proceso: la vida cotidiana en la sociedad de origen y la experiencia turística en el destino, a la cual Jafari llama "animación". El turista pasa de un estado de "corporación" o pertenencia al cuerpo social ordinario⁷³, a un estado de "animación" en el destino, y finalmente ocurre su reincorporación a la sociedad de origen. Mientras el turista experimenta la fase de animación, su mundo de origen permanece en estado de "omisión" (ver Imagen 1).

⁷² La metáfora del trampolín implica que la vida cotidiana —ordinaria— en las sociedades de origen de los turistas es la plataforma —trampolín— que impulsa al turista hacia experiencias extraordinarias. El estado animado en el destino sería como estar en el aire después de haber saltado del trampolín, donde se vuelve a caer al finalizar el viaje.

⁷³ El componente corporativo corresponde al nicho de mercado donde se localizan los turistas potenciales, hacia el cual apuntan las estrategias de marketing que promocionan destinos o productos.

Imagen 1: Modelo trampolín de Jafari, versión simplificada.



Fuente: Elaboración propia a partir de Jafari, 2007.

Como se puede observar, los anteriores modelos responden a un análisis del proceso turístico centrado en el turista y su mundo de origen, y no queda representado en ellos lo que ocurre en lugares que son principalmente receptores de turistas, los cuales están en permanente recambio y requieren de adecuaciones espaciales y sociales. La estructura conceptual del turismo de Mathieson y Wall (1990, 2006), en cambio, integra los espacios turísticos con especial énfasis en las consecuencias del encuentro entre los visitantes y la sociedad anfitriona (ver Imagen 2). Son comprensibles las críticas que, tanto respecto a este modelo como a los anteriores, realiza Nogués (2009, p. 49), especialmente en cuanto a que transmiten una falsa “homogeneidad social interna” en ambos grupos (anfitriones e invitados), y en la interrelación entre ambos, hecho que disipa del análisis la tensión y conflicto internos de cada componente. No obstante, el modelo de Mathieson y Wall plantea el turismo como un fenómeno compuesto o multifacético, integrando en un análisis procesual los distintos componentes del sistema turístico y las consecuencias o impactos respecto a un contexto más amplio, y los autores aclararon que ni el mundo de origen ni el de destino son internamente homogéneos, pues ambos contienen una diversidad de actores e intereses en su interior. La aceptación del modelo, de acuerdo con los mismos autores (Mathieson & Wall, 2006), parece radicar en la consideración del elemento consecuencia en las tres dimensiones física, económica y social, que ha facilitado la organización del estudio y gestión del turismo.

El mundo de origen de los turistas es considerado por los autores como el elemento dinámico del proceso turístico, donde se genera la demanda y surgen los potenciales viajeros, que a su vez constituyen nichos de mercado para diversas tipologías de turismo. Corresponde a las sociedades generadoras de turistas; allí viven cotidianamente los individuos-turistas potenciales quienes, de acuerdo con sus experiencias de vida, optan por formas determinadas de turismo. La «demanda» corresponde al número de personas que viajan o desean viajar. De acuerdo con los autores, sólo

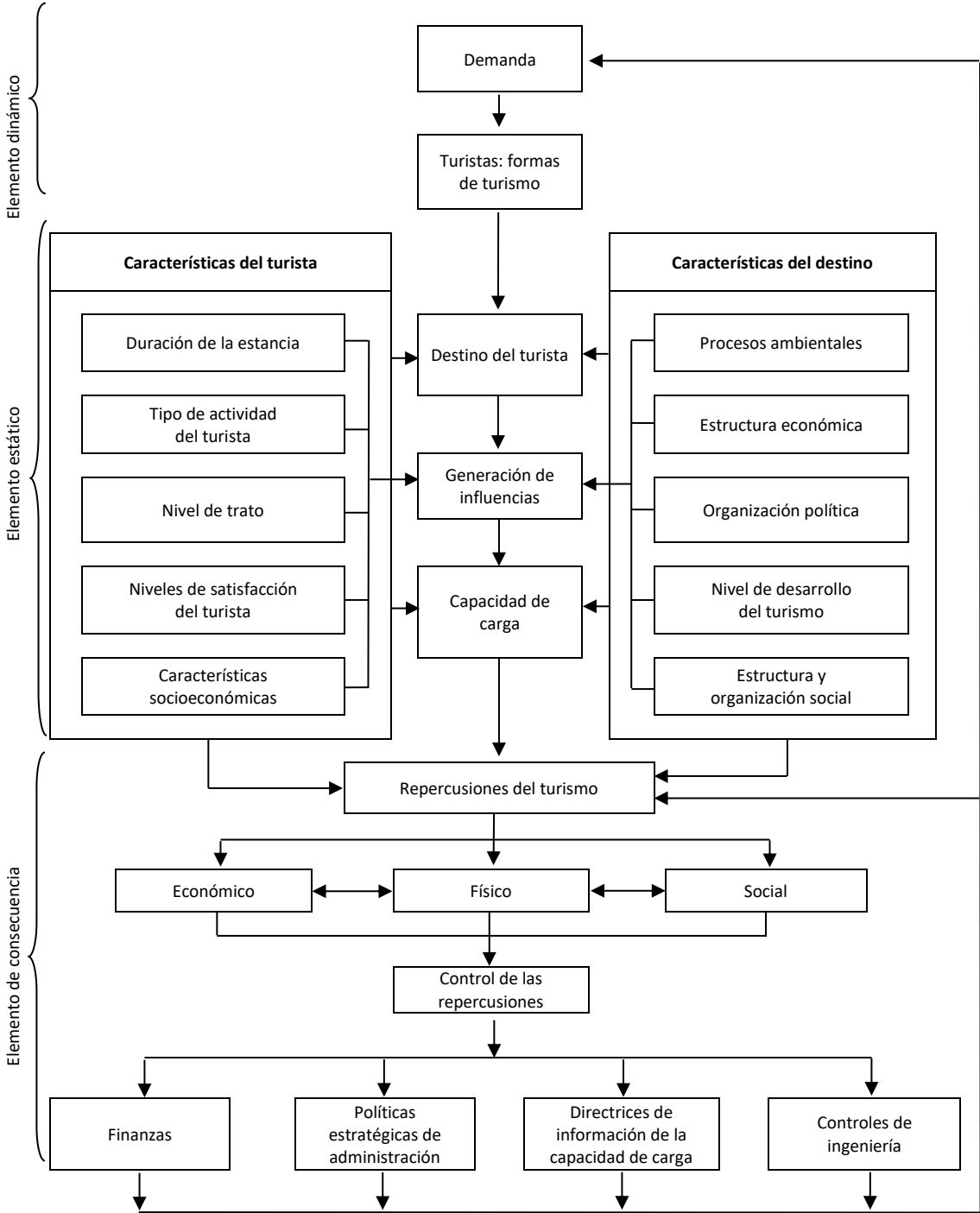
puede haber demanda de turismo en una sociedad que ha superado el nivel de renta necesario para satisfacer sus necesidades básicas.

El destino turístico correspondería a lo que Mathieson y Wall (1990) llamaron elemento estático. De acuerdo con estos autores, el destino está conformado por la población residente, la estructura empresarial de acogida, los propios turistas y sus actividades. La estructura empresarial (la “industria”) es el factor catalizador de todo el sistema. A través de los productos y estereotipos que ofrece o intermedia, se producen los encuentros entre visitantes y residentes. Allí se desarrollan acciones previas y/o paralelas a las que ocurren en el mundo de origen de los turistas (promoción de destinos y captación de clientes). Debe contar con medios técnicos, humanos y económicos, además del apoyo institucional (responsable de la adecuación de infraestructuras básicas). Ahora bien, los autores califican como estático al destino, en comparación con el mundo de origen, en el sentido de que allí los componentes son más estables en el tiempo, entendiendo que es en el mundo de origen donde se origina la demanda, nuevos tipos de turistas/turismos y los desplazamientos.

El encuentro entre turistas y anfitriones en el destino genera lo que Mathieson y Wall (1990, 2006) denominan “elemento de consecuencia”. Abarca los impactos del turismo en las dimensiones económica, social y ambiental (o física), entre los que se cuentan: efectos primarios —ocasionados con el desarrollo inicial del turismo en un destino—; efectos rutinarios —que suceden más lentamente y quedan instalados de manera más duradera—; y correcciones llevadas a cabo —principalmente por el nivel institucional. Los impactos en la sociedad anfitriona son generados por procesos o secuencias de hechos ocurridos a partir de las interacciones entre los agentes del cambio (turistas y planificadores del turismo) y los subsistemas que han de satisfacer sus necesidades corrientes, así como sus deseos de ocio.

Cabe agregar que el fenómeno resultante retroalimenta el proceso turístico tanto a nivel de demanda (por ejemplo, redefiniendo el segmento de mercado, así como el de turistas que se quiere atraer), como a nivel de las repercusiones del turismo (mediante ajustes a la gestión). A su vez, las repercusiones del turismo pueden derivar en cambios permanentes en la zona de destino.

Imagen 2: Estructura conceptual del turismo.



Fuente: Mathieson y Wall, 1990.

3.1.4 Evolución y diversificación del turismo.

Es posible imaginar que en todas las épocas las personas han realizado viajes temporales asociados a tiempo de ocio. Relatos históricos y etnográficos muestran que en sociedades 'primitivas' o premodernas se realizaban (y se realizan) viajes con estas características (Nash, 1996). Por ejemplo, cuando un grupo indígena hace un viaje para reunirse con otra comunidad, o cuando una familia se desplaza por tierra a un lugar rural para visitar a parientes. Sin embargo, hay autores que reconocen el fenómeno denominado *Grand Tour* como una suerte de momento originario del turismo moderno, tanto por el uso del término "tour", como por constituirse entonces en una práctica reiterada y reconocible (Hernández, 2012), que coincide en lo fundamental con la definición operativa de turismo señalada al inicio de este capítulo.

De acuerdo con Maria Josep Balsach (2002), viajes tipo *Grand Tour* comenzaron a realizarse desde el renacimiento por miembros de familias pudientes del norte de Europa, entre los que se contaban poetas, escritores, pintores, escultores, arquitectos, negociantes, estudiantes, príncipes y aristócratas. Los destinos eran principalmente las ciudades italianas de Roma, Venecia y Florencia, para conocer de manera directa los mayores testimonios de la cultura clásica.⁷⁴ Pero fue a partir del siglo XVIII que comenzó a utilizarse el término *Grand Tour* como modelo para visitar estas ciudades "y celebrar las ruinas, edificios singulares y obras de arte"⁷⁵ (Balsach, 2002, p. 88).

El *Grand Tour* implicaba la combinación de los 3 elementos presentes en la definición de turismo aportada al comienzo de este capítulo: desplazamiento (hacia destinos que sintetizaban fases antiguas y clásicas de civilización anteriores a la decadencia medieval); ocio (no eran viajes de trabajo sino orientados a cultivar el conocimiento y el 'espíritu') y temporalidad acotada (se realizaba un largo circuito pero que desde el principio contemplaba el retorno). A su vez, el objetivo del viaje era eminentemente cultural. Dennison Nash (1996) señala que la definición de turista como "visitante temporal", responde al "modelo arquetípico occidental para aquel viajero-turista que ha sido el joven caballero inglés que, a partir del siglo XVI, hizo el *grand tour* del continente europeo, durante el cual incrementaba su educación formal y se divertía"⁷⁶ (p. 39).

⁷⁴ Existen famosos autores que dejaron testimonio de estos viajes, entre los cuales se cuenta a Francis Bacon (On Travel, 1615), Ricard Lassels (Voyage or a Complete Journey through Italy, 1670), Sterne (A Sentimental Journey through France and Italy, 1768) ... "John Milton, Samuel Johnson, o Boswell lo recordarían como una importante experiencia vital que les valió como referente en sus creaciones posteriores" (Hernández, 2012, p. 57).

⁷⁵ Traducción libre desde el catalán.

⁷⁶ Traducción libre desde el inglés.

A comienzos del siglo XIX cambiaron las características del *tour*, a partir del auge industrial que permitió el desarrollo de nuevos medios de transporte, con mayor aforo, más rápidos y de menor precio, aunque sin convertirse todavía en un fenómeno masivo y de bajo costo. A su vez, entró en escena un nuevo tipo de viajero (romántico), esencialmente burgués, que se constituyó en “el verdadero y definitivo precursor del turista contemporáneo”. Los turistas románticos eran bastante más numerosos que los viajeros neoclásicos, lo que dio lugar a que algunos analistas se refieran a sus viajes como el “pequeño tour” (Hernández, 2012, p. 59).

En 1851, Thomas Cook fundó la primera agencia de viajes del mundo, comercializando paquetes turísticos “todo incluido”, bonos de hotel y cheques de viajes, entre otros productos y servicios, los cuales eran promocionados a través de publicidad turística. A su vez, desarrolló el principio contable conocido como Ley Cook, según el cual se abaratan los costos de los servicios turísticos a partir de que las personas hagan los mismos trayectos. Lo que ofrecía Cook era una experiencia similar a la de un explorador, pero sin riesgos, mediante el viaje organizado (Hernández, 2012). En su publicidad estaban presentes imágenes de paisajes, grandes monumentos y maravillas de la humanidad (como la torre Eiffel, el Taj Mahal, las Pirámides), medios de transporte (barcos y trenes) y exotismo (como andar en transporte tirado por personas o elefantes, en oriente). Muchos elementos incorporados por Cook a la industria del turismo tuvieron vigencia hasta bien entrado el siglo XX, y algunos se mantienen hasta nuestros días.⁷⁷

Ya a mediados del siglo XX, el turismo deja de ser privilegio de las élites y se expande a través de diversos grupos sociales, gracias a las nuevas condiciones imperantes en la sociedad occidental, entre las que se pueden listar (Ballard & Tresserras, 2008; Prats, 1998; Santana, 1997; Smith, 1992): el crecimiento económico de los países capitalistas; el proceso mundial de concentración urbana; la liberalización del movimiento de personas entre los países capitalistas; la creciente estabilidad político-social en los países emisores y receptores; la revolución de los transportes y las telecomunicaciones; la progresiva mundialización de las relaciones políticas, económicas y culturales; la generalización de las vacaciones pagadas; la formación de clases medias con disponibilidad de recursos discrecionales (acceso a crédito, inserción laboral femenina); el surgimiento de una cultura del ocio y el tiempo libre (flexibilización de la cultura del ahorro propia de la ética laboral protestante); y la explosión en el consumo, con gran influencia de los medios de comunicación de masas.

⁷⁷ Thomas Cook fue “precursor de los tópicos de paraíso insular ‘ad usum turisti’, que promueven las agencias de viaje” (Galilea, 2013, p. 93).

A partir de estas profundas transformaciones en la sociedad occidental, el turismo se convirtió en “el fenómeno de masas más importante de la segunda mitad del siglo XX, un fenómeno que se ha desarrollado en un tiempo muy breve y que ha ocupado, sin embargo, un espacio planetario” (Prats, 1998, p. 69). El turismo pasó a ser una industria de importancia mundial que moviliza millones de personas, las cuales no se conforman ya con destinos tradicionales europeos, sino que, en la búsqueda de lo “exótico”, llegaron hasta lo que Turner y Ash (1991[1975]) llamaron la “periferia del placer”, es decir, nuevos destinos tropicales en América, Asia, África y Oceanía. Según Hernández (2012), con el turismo de masas el valor de “conocer” fue sustituido por el de “disfrutar”.

Lógicas de enclave, prácticas consideradas neo-coloniales hacia los destinos en países periféricos de destino, y externalidades negativas a nivel local, llevaron a que sociólogos y antropólogos criticaran el turismo de masas desde la década de 1970 (Graburn, 1976; de Kadt, 1991; Santana, 1997; Smith, 1992; Turner & Ash, 1991; Urry, 1990). Ante las críticas, en las décadas de 1970 y 1980 la industria turística comenzó a mostrar una mayor preocupación por la participación local y por la preservación ambiental, en conformidad con la tendencia mundial (Chaumeil, 2009). No obstante, este fenómeno estuvo relacionado principalmente con las transformaciones del consumidor del turismo, pues, como señala Moragues (2006), el turismo como sector económico ha sido principalmente reactivo y se ha ido adaptando a los cambios de las sociedades emisoras de turistas:

Las raíces de este cambio que va caracterizando el turismo de final del siglo XX y principios del XXI tendríamos que buscarlas muy probablemente en los cambios ideológicos de finales de los sesenta, el famoso mayo del 68, a raíz de los cuales, en una demostración más de que el consumo turístico refleja la realidad cultural de la sociedad en la que se desarrolla, adquiere menor importancia el estatus social de las vacaciones [...] para que la gane el contenido intelectual del viaje. (Moragues, 2006, p. 43).

Comenzó entonces a hablarse de un “nuevo turista”, más respetuoso con los destinos, interesado en interactuar con culturas distintas y más preocupado por sus temas sociales, que ve en el viaje posibilidades de enriquecimiento intelectual y humano, un consumidor exigente y bien informado, atento a la relación precio – calidad y dispuesto a pagar más por la incorporación de intangibles que conviertan el producto en experiencia. Pero también, con un conocimiento más sofisticado sobre la oferta de los destinos, con capacidad casi ilimitada para acceder a la oferta a

través de la Red, comparar y decidir en las mejores condiciones, crecientemente implicado en la creación del producto que busca, y policonsumidor, es decir que no responde a un solo parámetro en la elección de sus viajes, sino que selecciona en función de motivaciones y circunstancias distintas y específicas (Moragues, 2006; Velasco, 2013).

Pulido (2013) reúne los cambios que provocaron las transformaciones y la diversificación del turismo en dos vertientes principales: la de las motivaciones y la de los modos de consumo. La teoría de la alienación de MacCannell dio paso un cuadro motivacional mucho más amplio que se da especialmente en el turista medio, al que se le abre toda una gama de posibilidades a las que antes no tenía acceso, las cuales le permiten desarrollar las prácticas que mejor se ajusten a sus valores, creencias, aficiones e intereses: “se trata de un traslado al tiempo vacacional de las aficiones y gustos del turista [...] lo que busca este nuevo turista no es estar en el destino, sino experimentar lo que supone estar allí” (Pulido, 2013, p. 72). El viaje turístico se convierte, entonces, en un medio para la búsqueda de la identidad y la realización personal.

Al respecto de las motivaciones, Velasco (2013) resalta que en la década de 1980, cuando inician los estudios de turismo cultural, motivación turística y tipologías de turistas, los expertos del marketing que buscaban una segmentación cada vez más detallada del mercado se enfrentaron con una paradoja de difícil resolución: “cada vez hay más micromotivaciones y la motivación no es fácilmente reconducible a un solo impulso. Día a día se incorporan un mayor número de categorías que agrupan a consumidores [...], lo que llega a desvirtuar las propias categorías” (Velasco, 2013, p. 22). Además, como recalca Moragues (2006), los consumos o viajes de un turista no responden en su totalidad a un criterio uniforme, sino a momentos y necesidades distintas: “el mismo consumidor que, motivado por sus inquietudes culturales, invierte un fin de semana en la visita a una zona histórica [...] en otro momento y circunstancia, es un consumidor típico de una semana de sol y playa en el Caribe” (2006, p. 45).

A la complejidad del cuadro motivacional se sumó la de las características de los modos de consumo. Pulido (2013, p. 72) identifica las siguientes: creciente personalización de los viajes; amplia variedad de experiencias, con gran abanico de actividades sobre las que elegir en destino y más interactividad; necesidad de superación personal y de aprender; tendencia a la desaparición de la frontera entre ocio y educación; turista experimental que quiere probar nuevos productos, alimentos y lugares de interés; aumento de la conciencia social y ambiental; exigencia de control de calidad, entre otras.

Moragues (2006) destaca cómo, a todas estas transformaciones en la demanda, el sector de la oferta turística respondió también con ajustes importantes tanto en las estructuras de producción como de distribución. El cambio principal es el surgimiento de un bloque conformado por pequeñas y medianas empresas, tanto nuevas como reconducidas del mercado tradicional en el que estaban asfixiadas por las grandes compañías, y que se han especializado en los nuevos nichos de mercado. De acuerdo con el autor, es en este contexto de empresas donde se observa el mayor crecimiento de los llamados “viajes a medida” (p.53). Este bloque se contrapone al que sigue siendo el más importante en el turismo actual, correspondiente a las empresas *all inclusive*, denominadas así no solo porque ofrezcan paquetes todo incluido, sino porque controlan verticalmente todo el proceso turístico.

En la sociedad global de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, se produjo, entonces, un gran incremento en la variedad de la oferta turística, proliferando nuevas tipologías de turismo promovidas como alternativa al turismo de masas. Comenzaron a ser redefinidas algunas categorías acuñadas en la década de 1980, como turismo cultural, turismo ecológico, turismo indígena, turismo ambiental, turismo étnico, a la vez que se comenzó a hablar de turismo sostenible, turismo rural, turismo alternativo, ecoturismo y turismo comunitario, entre otros. Más recientemente, la proliferación de segmentos de mercado muy específicos ha producido una eclosión de oferta clasificada en categorías como geoturismo, turismo fotográfico, *dark tourism*, turismo genealógico, *smart tourism*, turismo virtual, turismo de nieve, etc. Estas nuevas modalidades de turismo también responden en gran medida al creciente interés de planificadores, turistas y población receptora, por reducir los impactos negativos del turismo a nivel local.

También los espacios naturales atraen a un creciente número de turistas una vez que son activados para uso y disfrute (Roigé & Frigolé, 2010), con el sello de lugares prístinos, puros y salvajes, ajenos al ajetreo urbano. Experimentar la naturaleza como oportunidad de relajación y excitación pasa a ser algo deseable por lo que vale la pena pagar. Al ser patrimonializado, el medioambiente físico adquiere un valor en el mercado y llega a ser un objeto de consumo, en la forma de entretenimiento y contemplación, orientado fundamentalmente a la población urbana. En función de las expectativas de esa población se reorganizan los espacios locales, sus usos y sus recursos (Vaccaro & Beltrán, 2008; 2010).

Todo lo anterior explica el surgimiento de una categoría que, si bien resulta difusa, hace énfasis en el desarrollo de experiencias “personalizadas”, organizadas para responder al proyecto personal del turista y que resulten estimulantes emocionalmente, como lo es el Turismo de

Intereses Especiales (TIE) (Trauer, 2006). Esta categoría implica actividades diseñadas para las necesidades y expectativas de un tipo de turista que busca contacto directo con la naturaleza y el patrimonio cultural, y por tanto suponen una actitud y compromiso por conocer, respetar, disfrutar y participar en la conservación de los recursos naturales y culturales (Pacheco et al., 2012). Por su cualidad de no masivo, el TIE otorga especial importancia a la experiencia vivida durante el viaje, derivada no sólo de los servicios recibidos sino especialmente del involucramiento con el paisaje (Universidad de Los Lagos, 2014), por lo que el turista busca zonas específicas que destaquen por cualidades relativas a su ámbito de interés (SERNATUR, 2008).

3.3. La dualidad del turismo

[...] el turismo es una actividad ambivalente, dado que puede aportar grandes ventajas en el ámbito socioeconómico y cultural, mientras que al mismo tiempo contribuye a la degradación medioambiental y a la pérdida de la identidad local [...] ha de considerar los efectos inducidos sobre el patrimonio cultural y los elementos, actividades y dinámicas tradicionales de las comunidades locales. El reconocimiento de estos factores locales y el apoyo a su identidad, cultura e intereses, deben ser referentes obligados en la formulación de las estrategias turísticas, especialmente en los países en vías de desarrollo.

(Carta del Turismo Sostenible, Conferencia Mundial de Turismo Sostenible, Lanzarote, 1995)

Ya en 1975, Turner y Ash (1991) se refirieron al turismo de masas como “la horda dorada” dado que, junto con generar beneficios económicos para el sector turístico, dejaba tras de sí fuertes impactos ambientales y socioculturales. Diversos documentos teóricos e institucionales se refieren al turismo como un fenómeno dual, dado que puede generar impactos positivos y negativos, de mayor o menor magnitud, en el destino y la población local. Un factor crucial en el rumbo que tomen los impactos es el modelo de implantación turística. En este sentido, cabe mencionar que la implantación del turismo en un territorio puede depender de fuentes externas de financiación (Vaccaro & Beltran, 2008). En el caso de los destinos emergentes, el desarrollo turístico suele estar

promovido por grandes grupos de implantación nacional o internacional (Ballart & Tresserras, 2008), aunque cada vez son más las iniciativas que emergen desde lo local, en muchas ocasiones basadas en formas de gestión del turismo que buscan mejor distribución de los réditos económicos, o, en todo caso, en un enfoque más ético y responsable (Tresserras, 2006). Tal es el caso de la proliferación de iniciativas de turismo comunitario o turismo de base comunitaria en Latinoamérica (CBT por sus siglas en inglés) (Ruiz et al., 2008).

Como vimos antes, autores como Mathieson y Wall (1990, 2006) agrupan los impactos del desarrollo turístico en tres categorías: impactos en la economía, impactos en el espacio físico e impactos socioculturales. En el caso del turismo, estos impactos pueden afectar no sólo a la zona de destino sino también a zonas aledañas e incluso a las áreas generadoras de turistas. Por otro lado, frente a los cambios que sufre un destino turístico, difícilmente se podría aislar aquellos que tienen al turismo como única causa (Gascón & Cañada, 2005). En esos cambios intervienen múltiples factores interactuantes, entre los cuales la televisión y el comercio pueden ser los más relevantes (Prats & Santana, 2011).

Simonicca (2007) señala que puede hablarse de impacto en el turismo “cuando un flujo de visitantes opera permanentemente y en extenso sobre una sociedad o comunidad, convirtiéndose así en un vehículo de transformación” (p. 34). Seguidamente, este autor señala que el turismo puede ser causante del cambio, como agente directo o corresponsable, y también puede ser un efecto de cambios previos, como la modernización. Refiriéndose a los impactos del turismo, este autor señala que las islas padecen una situación estructural de “fragilidad”, ya que se encuentran más expuestas a la mutación o la pérdida de sus rasgos histórico/culturales.

A raíz de todas estas consideraciones se han entablado diversas controversias entre autores respecto de los impactos que puede tener el turismo en distintos aspectos de la población receptora, las cuales podrían resumirse de la siguiente manera:

Tabla 1: Cuadro de controversias respecto de la dualidad del turismo.

Oportunidades	Amenazas
Las economías locales tienden a fortalecerse a partir de las oportunidades de empleo.	Las economías locales se vuelven más dependientes de los dólares de los turistas.
Con el turismo, tradiciones y valores locales pueden volverse más significativos.	Tradiciones y valores locales, al ser mercantilizadas con el turismo, pueden volverse carentes de sentido.
En contextos turísticos, los habitantes locales se involucran en la protección de los recursos que sirven de atractivos.	En el contexto del turismo, los residentes locales sufren la degradación de sus recursos.
La identidad étnica y su 'aura' puede ser reavivada mediante flujo de etnomercancías.	El turismo étnico destruye 'Geist numinoso' del otro, transformando autenticidad en 'planitud cultural'.

Fuente: Elaboración propia a partir de Nash, 1996, y Comaroff y Comaroff, 2009.

3.3.1 Potenciales impactos positivos del turismo

Un impacto del turismo apreciado como positivo, tal vez el más evidente, es la satisfacción que puede generar en los turistas por los componentes recreativos, culturales y de descanso que tiene el viaje, y en la población receptora, por los beneficios derivados y percibidos del arribo de turistas, estimados no sólo por aspectos materiales sino también sociales y afectivos. Esto último, en el sentido del crecimiento de la autoestima colectiva a partir de la valoración externa del territorio y la cultura local, y de que el diálogo con los turistas opera como una ventana al mundo, de manera que no es necesario viajar o emigrar para conocer

En cuanto a la dimensión económica, Santana (1997) se refiere a 3 tipos de efectos positivos que se le reconocen al turismo: i) efectos primarios, derivados del desembolso de moneda extranjera en el país anfitrión; ii) efectos secundarios en otros sectores por la reposición de las existencias de los establecimientos turísticos o por el pago de salarios; y iii) efectos terciarios, al estimular la inversión. En este sentido, uno de los principales argumentos para el fomento del turismo es que genera empleos directos e indirectos, lo cual se ha considerado que tiene un impacto positivo en los ingresos de muchas familias que de otro modo estarían fuera del mercado

laboral. A su vez, inyecta divisas a la economía local, que circulan repetidas veces con un “efecto multiplicador”⁷⁸, que beneficiaría directamente al comercio y a negocios locales que no están relacionados con el turismo. Otro potencial impacto positivo del turismo es una mejor dotación de infraestructura y equipamiento urbano en el destino, disponible para la población local (Nash, 1992), y en el plano social, se han señalado efectos como mejoras en la infraestructura y los servicios, así como disminución de la pobreza a partir de la generación de empleo.

En una dimensión propiamente sociocultural, Gascón & Cañada (2005) señalan que al turismo es capaz de “actuar como motor de empoderamiento para los sectores menos favorecidos” (p. 50). Los autores plantean que, en general, el turismo ofrece oportunidades para la movilidad social, que frecuentemente tienen que ver con tendencias preexistentes que el turismo refuerza, aunque también ofrece oportunidades de promoción a determinados sectores sociales. Para estos autores, el turismo en general favorecería cambios en los cánones de poder y reconocimiento ya que los atributos personales que conferían autoridad dentro del grupo, como edad, prestigio, sexo u origen, son reemplazados por otros como capacidad para usufructuar del turismo, conocimiento de idiomas, etc.

En cuanto a lo que podría señalarse como una dimensión específicamente cultural, distintos analistas han observado que el turismo puede tener impactos favorables en la revitalización de costumbres y prácticas tradicionales que estaban quedando en desuso, gracias a que adquieren un valor simbólico en el nuevo contexto—como referentes identitarios (Cohen, 1998; De Kadt, 1991; Fullana & Ayuso, 2002)— y económico —como ingrediente valorado por los turistas y rentabilizado por la población local (Comaroff & Comaroff, 2012). De igual modo, el turismo ha servido para regenerar algunas industrias tradicionales, al posibilitar la expansión del mercado de productos artesanales e indígenas que son de interés para esta esfera de consumo (Byrne, 1992[1977]; Cohen, 1993; De Kadt, 1991; Deitch, 1992[1977]; Mathieson y Wall, 1990). La valoración de elementos locales a partir del turismo puede fomentar un sentimiento de orgullo entre los miembros de las comunidades que sienten como propio el patrimonio (Rausell, 2007).⁷⁹ Todo lo anterior, puede contribuir finalmente a frenar el éxodo de población de aquellos lugares que estaban deprimidos y son activados como destinos.

Respecto del patrimonio, la Carta Internacional sobre Turismo Cultural, “La Gestión del Turismo en los Sitios con Patrimonio Significativo” (ICOMOS, 1999), señala que el turismo es uno

⁷⁸ Más adelante, en el apartado sobre aculturación, nos referiremos de nuevo a este concepto.

⁷⁹ Para Rausell, por ejemplo, el turismo ha tenido influjo sobre la valoración de la dimensión simbólica de muchos territorios.

de los más importantes vehículos para el intercambio cultural y para la conservación del patrimonio. El turismo, a su vez, permite generar los medios económicos para sostener lugares patrimoniales que de otra manera podrían estar descuidados o abandonados. En este sentido, el turismo hace viables a los sitios patrimoniales (Kirshenblatt-Gimblet, 2001; Pérez de las Heras, 2004). Así también lo entiende la Declaración de Helsinki, en el marco de la IV Conferencia Europea de Ministros responsables de Patrimonio Cultural (1996), donde se señala que el acercamiento al patrimonio cultural de un elevado número de personas, y los ingresos del turismo, pueden aportar notables recursos para el mantenimiento y conservación del patrimonio cultural.

En cuanto a patrimonio cultural inmaterial, tanto desde ciertos sectores académicos como institucionales se considera que el turismo puede potenciar la reproducción de prácticas tradicionales a las que se les asigna valor patrimonial, con sus conocimientos y materialidad asociados. Asimismo, la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (Unesco, 2001) señala que “los contactos entre culturas y los mercados mundiales, estimulan muchas formas locales de expresión cultural y artística”.

3.3.2 Potenciales Impactos negativos del turismo

La principal adaptación de la población local —residentes, anfitriones— al turismo, es el desarrollo de una economía de servicios (Nash, 1992). Las oportunidades de empleo atraen a trabajadores de otros sectores productivos (por ejemplo, agricultura o pesca) marcando un cambio de dirección desde el sector primario al terciario. Esto puede implicar el progresivo abandono de otro tipo de actividades productivas orientadas a la subsistencia diaria (Gascón & Cañada, 2005; Santana, 1997); lo que a su vez abre la economía local a la inestabilidad, fruto de las fuertes fluctuaciones que afectan a la actividad turística (Santana, 1997).

En el plano social, Gascón & Cañada (2005) señalan que al turismo se le acusa de romper la cohesión social y causar procesos de diferenciación, no obstante, “los factores que marcan una distribución diferenciada de los beneficios del turismo son, frecuentemente, factores que existían con anterioridad al desarrollo del nuevo recurso” (p. 50). Algunos autores consideran que lo más probable es que, “particularmente en los países en vías de desarrollo, el turismo incremente los desequilibrios económicos y refuerce las asimetrías sociales, en lugar de brindar más oportunidades igualitarias de beneficio y crecimiento humano” (Simonicca, 2007, p. 35). Cuando los beneficios económicos no son redistribuidos social y espacialmente para favorecer a zonas y poblados vecinos o a grupos excluidos, se acentúa la concentración de privilegios y la segregación espacial. En

consecuencia, el turismo puede contribuir a exacerbar brechas sociales ya existentes y a crear nuevas fisuras sociales y territoriales (Nash, 1992).

Otro de los aspectos a considerar es que el turismo genera presión sobre la propiedad del suelo, por la propia industria hotelera, la adquisición de segundas residencias y la destinación de viviendas para el alquiler a población flotante. La inflación en el precio del suelo lleva a que los residentes paulatinamente sean desplazados hacia zonas periféricas. El turismo puede crecer desproporcionadamente —más allá del control de los residentes— y provocar un alza excesiva en el precio de la tierra y los productos de consumo básico de la población. Este componente inflacionario lleva muchas veces a la gentrificación del territorio (Cañada & Gascón, 2016; Santana, 1997). Cuando la inversión se basa en capitales extranjeros, los beneficios obtenidos vuelven en gran medida a la fuente de donde proceden, a partir de un proceso de “reversión económica” (Nash, 1992). Empresas foráneas explotan el destino como enclave turístico, donde “los turistas pueden satisfacer en el mismo sitio casi la totalidad de sus necesidades y viven en una especie de gueto de lujo, aislados de la comarca inmediata” (Santana, 1997, p. 89). Esta reorganización exógena del espacio, orientada a satisfacer el gusto de los turistas, puede ser considerada como una suerte de neocolonialismo (Nash, 1992).

El turismo a gran escala implica con frecuencia la transferencia del control local a un gobierno central para promover el destino a nivel internacional y ofrecer facilidades al sector privado, con el fin frecuente de que cadenas hoteleras importantes se instalen en el país (Smith, 1992). Sin embargo, el manejo a distancia del destino, desde organismos centralizados, no permite un adecuado conocimiento de la realidad local ni de las preferencias de sus habitantes. Así, por ejemplo, la delimitación *top-down* de espacios naturales para la conservación muchas veces es un “elemento de fricción, en tanto en cuanto los nativos se ven sometidos bien a expropiaciones forzosas, bien a planes de procedimiento y control que tienen como fin último asegurar la buena administración del nuevo ambiente” (Santana, 1997, p. 83).

En cuanto a impactos demográficos, a medida que la actividad turística crece, atrae más allá del espacio local a mano de obra, emprendedores y, en general, nuevos residentes, generando población flotante e inmigración, lo cual puede acelerar procesos de cambio cultural y derivar en la proliferación de conductas que transgreden las lógicas locales. Los anfitriones pueden oponerse a compartir los espacios y servicios públicos de uso habitual, lo que repercute en su relación con los recién llegados, recibidos eventualmente como intrusos. También puede haber un incremento de prácticas consideradas delictuales como el comercio sexual, el abuso de drogas y el alcohol,

conductas impropias en espacios públicos, etc. (Gascón & Cañada, 2005). Estas prácticas pueden tener a los propios turistas como directamente involucrados, dado que en mayor o menor medida tienen la expectativa de transgredir las barreras de su vida cotidiana, a la vez que disponen de los medios económicos para ello.

En lo referente a impactos medioambientales, Gascón y Cañada (2005) parten por señalar la transformación del paisaje en aquellos espacios que se constituyen en destino turístico, a raíz del cambio en el uso, la propiedad y la gestión de los recursos naturales. Si bien los posibles impactos ambientales pueden ser innumerables, los autores identifican cuatro factores principales de cambio en la relación del destino con el ecosistema: i) la nueva actividad requiere de espacio físico donde establecer sus infraestructuras; ii) la nueva actividad supone una relación diferente con el patrimonio natural (nuevos usos que pueden reemplazar los preexistentes, u otras veces coexisten con ellos, provocando más presión sobre los recursos); iii) crecimiento de las necesidades energéticas y materiales (presión sobre fuentes de energía existentes o necesidad de importar o generar nuevas); iv) tratamiento de los residuos generados (incremento del volumen y composición, con nuevos tipos de residuos que a veces no pueden ser asumidos por el entorno). También hay un aumento de la emisión de desechos gaseosos y emisiones acústicas.

En cuanto a la dimensión cultural, si bien es un tema en el que profundizaremos más adelante, cabe mencionar que entre los impactos negativos más resaltados por la antropología del turismo se encuentra la escenificación y banalización de festividades tradicionales que tenían una alta significación para los residentes (Gascón & Cañada, 2005; Greenwood, 1992). Algo similar ocurre con los objetos producidos por artesanos a nivel local, acerca de los cuales se ha llamado la atención sobre la pérdida de su valor de uso y la adquisición de valor netamente económico (Bascom, 1976; Santana, 1997), así como la dislocación entre las dimensiones económica y simbólica en la producción artesanal debido a la fractura en el circuito de producción, circulación y consumo (García Canclini, 1982).

Por otro lado, el contacto permanente con los turistas va cambiando pautas de conducta de la población local, ya sea por efecto demostración, por el incremento de la oferta de nuevos bienes y servicios, y por el aumento del poder adquisitivo a nivel local. A su vez, la llegada reiterada de visitantes deriva en una degradación del encuentro, el cual finalmente “se doblga a la mercantilización de las relaciones y la lógica del beneficio” (Simonicca, 2007, p. 34). Se puede llegar a conformar una “cultura turística”, caracterizada por la estereotipación tanto de los anfitriones o residentes, como de los turistas. En esta cultura, resultante de un turismo sostenido en el tiempo,

la mercantilización de las relaciones sociales puede llegar al punto en que los locales ven a los turistas como entes deshumanizados, tolerados más que nada por los beneficios económicos que generan. Por su parte, los turistas pueden llegar a obviar la presencia de anfitriones (como si no existieran) o bien tratarlos como seres pintorescos, objetos de su curiosidad. Esta despersonalización del otro e instrumentalización de las relaciones puede derivar en crecientes tensiones, así como en actitudes de desprecio como la xenofobia (Santana, 1997).

En el ámbito específico del patrimonio, Ana Fernández (2006, pp. 56-57) cita a Merhav y Killebrew (1998) para referirse a los posibles efectos negativos del turismo sobre este tipo de bienes o sitios:

- Desgaste y deterioro: la presencia cotidiana de numerosos visitantes ocasiona problemas en la materialidad de la obra, en el medio ambiente o en las propias medidas de conservación preventiva (por roces, roturas, etc.).
- Servicios para los turistas: la afluencia de visitantes a un sitio patrimonial precisa de instalaciones como servicios higiénicos, estacionamiento de vehículos, centros de información, restaurantes o alojamientos, las cuales pueden afectar estéticamente al bien patrimonial.
- Vandalismo: monumentos y yacimientos arqueológicos activados turísticamente pueden ser objeto de actos vandálicos e incluso de atentados impulsados por extremismos religiosos o políticos.
- Comercialización excesiva: la explotación del patrimonio implica afluencia de visitantes, así como la instalación de comercios, restaurantes y tiendas de recuerdos en el entorno. Cuando llega a ser excesiva trae aparejados problemas en el paisaje y el ambiente.
- Exposición excesiva: en la medida que los visitantes destinan mayor tiempo de visita a un determinado elemento patrimonial se generan mayores costos de mantenimiento y conservación del sitio.
- Alteración del espíritu de los sitios: la propia protección de los monumentos para hacerlos accesibles a los visitantes puede provocar una alteración irreparable de la atmósfera y del espíritu de un sitio histórico. El estilo de algunas nuevas construcciones altera e impacta los espacios cuya integridad se pretende interpretar.

Ante este carácter dual del turismo, y especialmente por los impactos negativos que puede llegar a generar, uno de los grandes giros en la historia de la evolución y diversificación del turismo

fue la consolidación, al menos en el plano de las políticas turísticas internacionales y nacionales, del enfoque sostenible. A continuación nos detenemos en él.

3.2.3 Enfoque sostenible: el equilibrio entre continuidad y cambio

Partiendo de la ya famosa definición de Desarrollo Sostenible, aportada por el informe Brundtland (1987), sostenibilidad implica mantener las condiciones actuales para las generaciones venideras, lo que supone evitar la degradación de los bienes existentes y asegurar su aprovechamiento en el futuro. La sostenibilidad puede vincularse al concepto de “resiliencia”, el cual se refiere a la capacidad de un sistema para absorber y adaptarse al cambio, manteniendo las relaciones entre sus componentes (Holling, 1973). El enfoque de desarrollo sostenible plantea que no se debe expulsar al hombre de los espacios que se quieren conservar, sino más bien promover un aprovechamiento pertinente y respetuoso.

Sostenibilidad implica impactos positivos y limitación de los impactos negativos en tres dimensiones: económica, ambiental y sociocultural. Esos impactos deben ser compatibles con el resultado final que es la resiliencia del socio-ecosistema, es decir, que los cambios incorporados no impliquen la pérdida de condiciones actuales (calidad del paisaje, servicios ecosistémicos) para las generaciones futuras. El turismo es un factor de cambio, de modo que la actividad turística va a ser sostenible en la medida que permita la continuidad del sistema socio-ecológico, lo que implica que no haya una pérdida de los elementos y las condiciones que permiten su reproducción. Cabría esperar que dicho proceso de cambio no supere la capacidad de continuidad y resiliencia del sistema socio-ecológico convertido en destino (del Campo, 2009).

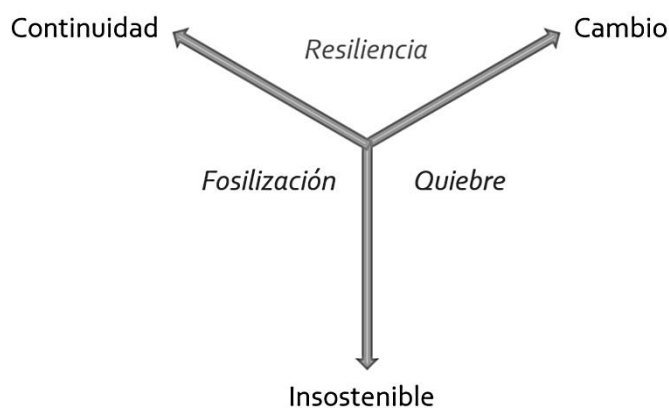
Por otro lado, medidas de conservación que reducen en extremo las posibilidades de cambio del sistema, generan la fosilización o congelamiento artificial del mismo, lo que correspondería a una “continuidad insostenible” ya que desnaturaliza el sistema e impide sus adaptaciones. A su vez, el cambio excesivo o acelerado puede implicar un quiebre con los mecanismos que permiten su reproducción (por ejemplo, las tradiciones⁸⁰), lo que correspondería a un “cambio insostenible” (ver

⁸⁰ Nos referimos aquí a la tradición en el sentido propuesto por Hobsbawm (2002). De acuerdo con el autor, las tradiciones tienen como fin la invariabilidad. Estas se instituyen, por lo general, como respuestas a cambios importantes y son intentos de realizar un anclaje con formas de vida anteriores. Operan imponiendo prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición. La idea es que los elementos, y su organización, se mantengan año tras año, o cada vez que se repite la tradición.

Imagen 3). Desde un enfoque de gestión y referido al sector turístico como tal, el turismo sostenible fue definido por Gonzalo Mérida Coimbra (1999) como:

[...] el conjunto de actividades referidas a la gestión del desplazamiento voluntario de personas con diversos fines y que generan mejoras en el nivel y calidad de vida en el largo plazo de la población relacionada con la actividad; manteniendo dentro de ellas la capacidad y calidad del patrimonio natural y cultural utilizado. (Ballart & Tresserras, 2008, p. 204).

Imagen 3: Equilibrio entre continuidad y cambio.



Fuente: Elaboración propia.

El economista David Throsby (2001), por su parte, señala que el turismo sostenible es aquel que evita la degradación de los lugares y sus valores: “En vez de tratar de extraer beneficios a corto plazo de la explotación de la demanda turística, estaría encaminado a conservar y mejorar las mismas atracciones culturales y medioambientales que en primera instancia han llevado allí a los turistas” (p. 147). La degradación de esas atracciones puede ser considerada como una pérdida de capital. Pero el turismo, para que sea considerado sostenible, debe ser también satisfactorio para los distintos agentes involucrados en la actividad turística (principalmente turistas y población receptora), dentro de la zona determinada que ha sido activada como destino. No basta con que haya resiliencia del socio-ecosistema sino que es necesario también un turismo satisfactorio para las partes a través del tiempo, lo que opera como una suerte de mecanismo de control.

En síntesis, el turismo sostenible busca satisfacer las necesidades de los visitantes, de la industria, del entorno y de las comunidades anfitrionas, generando beneficios económicos que se distribuyen entre empresas y habitantes del destino, poniendo al servicio de visitantes y lugareños los atractivos, servicios e infraestructura disponibles en el destino, al mismo tiempo que se preocupa por evitar los impactos negativos sobre el medioambiente y el contexto sociocultural de los anfitriones. De acuerdo con la OMT (2005b), las directrices y prácticas de gestión del desarrollo sostenible del turismo son aplicables a todas las formas de turismo en todos los tipos de destinos, incluidos el turismo de masas y los diversos segmentos de turismo de nichos. Hoy en día, la sostenibilidad de los destinos y productos opera como herramienta de marketing⁸¹ (Blancas, 2010).

3.2 Uso del patrimonio en el turismo: hacia nuevas formas de turismo cultural

3.2.1 Turismo, cultura y patrimonio: una relación creciente

Hoy en día, la cultura se ha convertido en un elemento esencial del sistema turístico (Richards, 2006). Simonicca (2007) señala que los destinos tienen una especie de *genius loci* o stock material y espiritual que les otorga potencialidad, relacionado principalmente en su patrimonio cultural y natural (p. 37). Este patrimonio atrae la demanda de consumo cultural, habitual en las sociedades contemporáneas, sobre todo en las más desarrolladas, por lo cual el patrimonio se ha convertido en un importante motor del desarrollo turístico (Ballart & Tresserras, 2008). De acuerdo con la Carta Internacional sobre Turismo Cultural titulada “La Gestión del Turismo en los Sitios con Patrimonio Significativo” (ICOMOS, 1999), el “patrimonio natural y cultural, la diversidad y las culturas vivas constituyen los máximos atractivos del turismo”.⁸² Las designaciones patrimoniales actúan como un fuerte impulso al desplazamiento de los visitantes (Vaccaro & Beltrán, 2008) y las áreas que se protegen generan mayor demanda en el mercado del turismo (Rodrigues & Pascual, 2008, pp. 260-261). En cuanto al Patrimonio de la Humanidad, específicamente, las designaciones otorgadas por UNESCO han tenido un importante valor

⁸¹ Por ejemplo, algunos turoperadores alemanes sólo ofrecen a sus clientes destinos sostenibles (Pérez de las Heras, M. 2004).

⁸² Otros autores señalan más bien que este tipo de recursos y el turismo cultural en sí son complementarios al turismo masivo, orientado principalmente a destinos de sol y playa (Hernández, 2012).

turístico: “la marca Patrimonio de la Humanidad ha tenido un efecto positivo en la captación de visitantes y el dinamismo del patrimonio cultural”⁸³ (Donaire, 2008, p. 50).

Adicionalmente, el patrimonio cultural ha facilitado que ciertos lugares se conviertan en destinos y que compitan entre sí para diferenciarse (Kirshenblatt-Gimblett, 2001), y distintivos como las banderas azules y los sellos UNESCO sirven para garantizar la calidad de marcas de destino (Ballart & Tresseras, 2008). Además, crece día a día el interés del sector turístico, de los entes gubernamentales y de las autoridades internacionales, por incorporar el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) a la oferta turística por medio de la creación de productos que minimicen los riesgos de banalización de las culturas locales y garanticen la sostenibilidad tanto del turismo como de la cultura: “La mayoría empieza a tomar conciencia de que las posibilidades de que el turismo genere beneficios económicos duraderos serán mayores si el dinero se reinvierte en proyectos comunitarios y programas de formación” (OMT, 2013, p. 15).

Pero la industria turística no sólo utiliza el patrimonio disponible en un destino, sino que además contribuye a la patrimonialización de elementos del paisaje. MacCannell (2003[1976]) describió este fenómeno como una sacralización de lugares de interés turístico o atractivos turísticos (*tourist sights*). El autor describe un proceso similar al de la patrimonialización, en el que el “atractivo turístico” es diferenciado de otros elementos y señalado como digno de preservación; se le asocia un marcador o medio de información; se requiere un trabajo de autenticación; y se pone en exhibición, abierto al público para ser visitado. Donaire (2008, p. 186) se refiere a estas *tourist sights* como los “nodos” cuyo rastro siguen los turistas interesados en construir una experiencia turística basada en la cultura. Este proceso es apuntalado por la promoción turística y otros medios creadores de símbolos turísticos, como la literatura de viajes, la fotografía y el cine (Donaire, 2008, p. 158), elementos mediadores que destacan ciertos atractivos de la zona de destino, les asignan especial valor y construyen sobre ellos un discurso generalizado que se irradia a turistas y a la población local.

De esta manera, el turismo puede producir activaciones patrimoniales que antes no eran viables desde motivaciones distintas a la económica, o que no interesaban en mayor medida (Kirshenblatt-Gimblett, 2001; Santana & Prats, 2005). También puede influir en procesos formales de patrimonialización, cuando ciertos elementos o manifestaciones son declarados oficialmente como patrimonio por las instituciones pertinentes, en función de intereses netamente turísticos y comerciales (Prats, 1998). En este caso, organismos públicos sectoriales impulsan la

⁸³ Traducción libre desde el Catalán.

patrimonialización de ciertos elementos para convertirlos en atractivos e impulsar o fortalecer el turismo.

Pero también está el sentido inverso: el turismo como subsidiario de la consagración del patrimonio en la sociedad actual, no solo por su capacidad para hacer posible la viabilidad económica de los bienes o manifestaciones patrimoniales, sino por el impulso que ha dado a la adecuación de los espacios patrimoniales para su uso social: “El turismo, al igual que tiene un papel destacado en el desarrollo económico y en las transformaciones territoriales y urbanas, también ha contribuido a valorar, conservar y adecuar para la visita, el patrimonio cultural” (Troitiño & Troitiño, 2010, p. 91). Más allá de ello, la misión, atribuida al patrimonio, de contribuir a la diversificación y cualificación de la oferta turística, ha hecho que se otorgue más relevancia a la planificación de los destinos, se dé más protagonismo a las administraciones locales, se creen mayores dotaciones presupuestarias para el patrimonio y se configuren órganos de gestión (Troitiño & Troitiño, 2010, p. 95).

Si bien ya se hizo referencia a los potenciales impactos del turismo, cabe agregar lo señalado por Ana Fernández (2006, pp. 57-58) respecto de los efectos favorables que puede tener el turismo sobre el patrimonio (cita a Merhav & Killebrew, 1998):

- Protección y mantenimiento: el hecho de acondicionar sitios para exponerlos al público y permitir su visita puede servir para evitar daños progresivos y el abandono de los bienes.
- Crear un sentimiento de respeto y orgullo: la publicidad y el interés remueven la conciencia pública hacia un lugar determinado. La facilidad de acceso y promoción de los sitios puede llevar a evitar que se produzcan actos vandálicos.
- Educación: el turismo puede generar impactos positivos en el ámbito educación, vinculados a la exposición de los sitios culturales. Si no fuera por el turismo, muchos de estos sitios seguirían siendo ruinas mudas.
- Desarrollo económico: el turismo puede representar una fuente de estímulo para los habitantes de las zonas circundantes que obtienen beneficios económicos.

Ahora bien, como señalan García & Calle Vaquero (2012), el patrimonio forma parte de los recursos territoriales turísticos de un lugar, por lo tanto se sitúa “en el nivel de la potencialidad” (p. 115). Que se convierta en un atractivo o un producto turístico, o que, más aún, consolide un destino, tiene que ver con un paso más: el desarrollo del turismo cultural.

3.2.2 El turismo cultural como forma de turismo compleja

Desde finales de la década de los ochenta asistimos a la aparición en cascada de multitud de ‘nuevos turismos’, propiciados en su conjunto por las nuevas condiciones y exigencias del mercado, esto es, competitividad, flexibilidad y segmentación. La práctica totalidad de los nuevos productos se presentan, y a veces analizan, como “una forma diferente de practicar el turismo” y la máxima es la consecución para el cliente de una experiencia satisfactoria, la experiencia de lo ‘auténtico’ en la naturaleza, la cultura, la gente o una combinación de las mismas (Santana, 2003, p. 34).

Como se ha mencionado anteriormente, el turismo no sólo está presente en diversas culturas, sino que además mantiene una vinculación inexorable con la cultura (Burns, 1999, p. 33), ya que implica usualmente, aunque con mayor o menor énfasis, el consumo de cultura. Cuando el viajero recoge conversaciones, observa pautas de comportamiento, genera vínculos sociales con los locales, adquiere durante el viaje nuevos conocimientos, imágenes del paisaje y recuerdos (materiales e inmateriales), está, por así decirlo, adquiriendo cultura. Paralelamente, el turista lleva desde su lugar de origen sus propias pautas de comportamiento adecuadas a un momento de viaje. Cabría entonces preguntarse, ¿todo turismo es turismo cultural? La OMT y la UNESCO en 1985 parecieron responder afirmativamente a esta pregunta dando una definición amplia de turismo cultural que lo consideraba como aquel que “contribuye a satisfacer la necesidad humana de diversidad y tienen a aumentar el nivel cultural del individuo y a ocasionar nuevos conocimientos, experiencias y encuentros” (Velasco, 2013, p. 22).

Posteriormente la OMT y otras fuentes han ofrecido definiciones un poco más acotadas. La *European Association for Tourism and Leisure Education* (ATLAS) define el turismo cultural como: “El movimiento de personas hacia manifestaciones culturales fuera de su lugar habitual de residencia, con la intención de recopilar nueva información y experiencias para satisfacer sus necesidades culturales”⁸⁴ (Richards, 1996, p. 24). Por su parte, ICOMOS —siguiendo las directrices de la OMT— define “turismo cultural” como “un movimiento de personas

⁸⁴ Traducción libre desde el inglés.

esencialmente atraídas por una motivación cultural, tal como el viaje de estudios, representaciones artísticas, festivales u otros eventos culturales, visitas a lugares y monumentos, folklore, arte o peregrinación” (Santana, 2003, p. 37). No obstante, las anteriores definiciones utilizan términos difusos como “necesidades culturales”, y entroncan con un enfoque de patrimonio que lo asocia a monumentos, arte culto y folklore (Velasco, 2013, p. 22).

Y es que, definir el turismo cultural no es tarea sencilla, pues, si ya delimitar el turismo es un asunto problemático, sumarle a éste un término tan polisémico como el de “cultura” no facilita la teorización (Donaire, 2008). De acuerdo con Tresserras (2006), el turismo cultural se caracterizaría porque los visitantes tienen la intención de consumir, de manera responsable, productos culturales. Dentro del segmento del turismo cultural podríamos encontrar múltiples variantes,⁸⁵ tales como turismo étnico, étnico-cultural o etnoturismo; el turismo histórico y el ecoturismo.⁸⁶ El turismo cultural puede ser agrupado con otras tipologías de turismo –tales como turismo solidario o el *pro-poor tourism*—en función de un enfoque ético integral, ya que pone en el centro de la definición valores como la sostenibilidad, la equidad y la solidaridad. Tipologías de turismo basadas en enfoque de productos se pueden combinar o no con aquellas basadas en enfoques éticos, como el del turismo sostenible.

Donaire (2008, pp. 29-37) realiza una taxonomía de los usos del turismo cultural que permite identificar al menos seis significados: i) turismo culto: la condición cultural se logra, no mirando un objeto cultural, sino mirando “culturalmente” un objeto. Desde esta perspectiva, no todos los turistas que acuden a un gran museo son turistas culturales; ii) turismo de la cultura o monumental: es puesto al anterior. La condición de cultura la otorga el elemento visitado y no la actitud del visitante. Podría decirse que es un turista cultural aquel que visita elementos culturales; iii) turismo patrimonial: es utilizado a menudo como sinónimo del anterior, pero en esta categoría el patrimonio es una evocación del pasado y los visitantes reconstruyen el escenario histórico con el que conecta; iv) turismo de las culturas: la aparición del concepto de

⁸⁵ Tresserras (comunicación personal) señala que en la definición de tipos de turismo entran en juego cuatro dimensiones que se pueden combinar: i) de qué tipo de destino se trata (e. g. rural, urbano, litoral, etc.); ii) cuáles son los segmentos y subsegmentos/nichos de mercado (e. g. segmento del turismo cultural; turismo de naturaleza, etc.) y público usuario (e. g. turismo científico-técnico, turismo educativo o turismo escolar, etc.); iii) quiénes son los gestores de la iniciativa (e. g. comunidades indígenas en el caso del turismo indígena, comunidades rurales productivas en el caso del agroturismo, etc.); y iv) cuáles son las intenciones frente al desarrollo turístico (e. g. turismo sostenible, turismo responsable, turismo justo, etc.).

⁸⁶ Para Tresserras (comunicación personal), el ecoturismo engloba actividades culturales (implica una interpretación de la naturaleza con base en las capacidades cognoscitivas y sensoriales humanas), a diferencia del turismo de naturaleza, centrado en espacios naturales (pero que no se fundamenta en la interpretación del medio natural).

patrimonio inmaterial está muy relacionada con este tipo de turismo. Los visitantes devienen en antropólogos que intentan aproximarse a las diversas manifestaciones de la cultura local; v) cultura turistificada: definiciones que ponen el acento en la concepción económica del turismo y conciben el turismo cultural, críticamente, como la conversión de la cultura en ‘mercancía’; vi) viaje extraordinario: es antítesis de la anterior. Se ubica en esta concepción la metáfora del turismo como un viaje sagrado.

De esta forma, hay definiciones que para delimitar el turismo cultural ponen mayor acento en el consumidor-turista y sus motivaciones, otras que se enfocan más en las características del producto turístico, y otras en la organización e intencionalidad de la oferta. Es importante destacar algunos planteamientos acerca de este último enfoque. Por ejemplo, para Luis Bonet (Bonet, 2005, citado por Moragues, 2006, p. 70), “en la medida en que instituciones culturales o intermediarios turísticos ponen en contacto manifestaciones folclóricas, artísticas o patrimoniales [...] es posible hablar de una programación estructurada de turismo cultural”.

En este sentido, diversos autores recalcan la confluencia en el turismo cultural de los sectores cultural y turístico, dos ámbitos con perfil organizativo, objetivos, valores y procedimientos muy diferentes. El primero radicado en el sector público y el tercer sector, enfocado en objetivos sociales, que valora los bienes culturales por su propia existencia y ve en el turismo una oportunidad de difundir valores culturales. El segundo desarrollado por actores privados, enfocado en la generación de beneficios económicos, que observa el turismo cultural en términos de oferta y demanda, y para el cual los bienes culturales son parte de un producto o un reclamo promocional (Donaire, 2008; Moragues, 2006; Velasco, 2013).

Por lo anterior, Pulido (2013) introduce el concepto de “Ecosistema turístico cultural” como un “sistema abierto que favorece la interconexión e interrelación de los múltiples actores implicados en el desarrollo turístico del cualquier territorio, en este caso, especializado en turismo cultural” (p. 150). El autor identifica grandes grupos de actores del ecosistema turístico cultura que han de trabajar en colaboración (pp. 150-151): i) agentes involucrados en el proceso de producción turística; ii) actores relacionados con el proceso de producción cultural; iii) política turística e intervenciones de las administraciones públicas (con independencia de su papel de proveedores de servicios públicos e infraestructuras, incluidos en el primer bloque); iv) beneficiarios de los bienes y servicios (residentes y visitantes); v) otros agentes que tienen influencia en el desarrollo del ecosistema (medios de comunicación, Responsabilidad Social Empresarial, etc.).

3.2.3 Usos del patrimonio en el turismo cultural: hacia la diversificación

Ana Fernández (2006) se refiere a las categorías de funcionalidad turística que puede tener el patrimonio en ciudades históricas, propuestas por Manuel de la Calle Vaquero, y que podrían aplicarse a un espectro más amplio de sitios patrimoniales:

- Funcionalidad turística primaria: bienes cuya función básica es la conservación y su exposición; los únicos límites en la visita son los de la conservación. Corresponde a museos y patrimonio musealizado.
- Funcionalidad turística secundaria: la visita está condicionada al desarrollo de otras funciones básicas distintas a la exposición, por ejemplo, el patrimonio eclesiástico, de finalidad religiosa, o el patrimonio de la corona.
- Funcionalidad turística incidental: bienes cuya función impide habitualmente la visita pública, salvo en circunstancias excepcionales. Su aportación como atractivo turístico se limita al componente externo.

Los diferentes tipos de funcionalidad turística del patrimonio se pueden relacionar con la consolidación de un espacio turístico como destino de cultural. El mismo Calle Vaquero (2013, p. 204) plantea una clasificación de los destinos de turismo cultural según la posición variable que ocupa la cultura dentro de sus recursos: i) destinos de base cultural, donde la cultura constituye el núcleo del atractivo turístico; ii) destinos de atractivo cultural complementario, en donde la cultura funciona en paralelo a otros factores de atracción, con importancia equivalente; iii) destinos de atractivo cultural subsidiario, donde la cultura presenta una importancia secundaria.

Esta clasificación se puede cruzar con otra planteada por Ejarque (2005, citado por López y Pulido, pp. 193-194) basada en la capacidad del destino para generar flujos, la cual distingue: i) destino único, en el que la visita y disfrute de este territorio es el único objetivo del viaje; ii) destino de base, que sirve como punto de partida, a partir del cual el turista se desplaza para visitar otros enclaves de interés durante su viaje; iii) destino como parte integrante de un circuito, es decir, parte de viajes organizados que inician y terminan en el mismo lugar, e incluyen la visita a varios lugares; iv) destinos integrados en recorridos temáticos, de contenido cultural o histórico, que se han estructurado en torno a la idea de ruta o itinerario turístico.

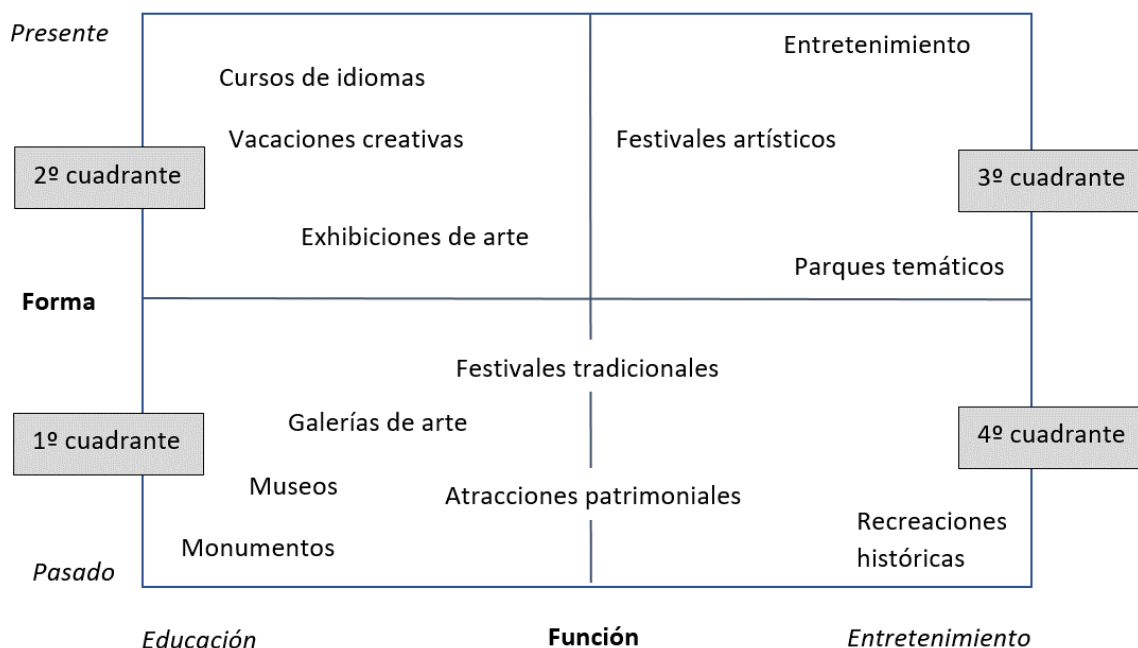
Observando cómo se ubicaría un destino en estos diversos tipos de clasificaciones, se podría establecer el nivel de éxito en la gestión turística de su patrimonio cultural. Una estrategia que ha tomado fuerza para el posicionamiento de destinos de turismo cultural es la tematización, para la cual el patrimonio constituye el recurso fundamental (González & Antón, 2007b, p. 91;

Tresserras, 2003). Esta consiste en organizar una oferta turística compleja alrededor de un tema específico, con una historia o argumento, a partir de la reproducción de signos espaciales que pueden ser reconocidos por cualquier visitante: “Tematizar significa, por lo tanto, dotar de contenido un producto y establecer la necesidad simbólica de consumirlo. Un tema es [...] la parte más relevante de la experiencia de sus visitantes” (González y Antón, 2007b, p. 92).

La propuesta tradicional de uso turístico del patrimonio ha sido la visita guiada o autoguiada del patrimonio histórico y monumental. La transformación del concepto de patrimonio ha llevado a planteamientos más amplios que incorporan otras dimensiones, como la social y medioambiental, y el enfoque del turismo hacia la educación y las experiencias ha hecho avanzar la interpretación del patrimonio debido al creciente interés de los turistas por la realización de actividades (Troitiño & Troitiño, 2010). La necesaria relación turismo – PCI, además, ha hecho proliferar propuestas experienciales más allá del turismo étnico, como el turismo *New Age*, basado en otros valores inmateriales de lugares que se asocian a relatos fantásticos o actividad paranormal (Olivera, 2011).

En consonancia con lo anterior, Richards (2001, citado por Calle Vaquero 2013, p. 90) plantea dos criterios para la clasificación de las atracciones culturales. Por una parte, un criterio ideográfico o formal, que permite diferenciar entre formas de cultura del pasado y del presente. Por otra, la función o propósito del recurso en tanto que atracción turística. Esta segunda dimensión contiene un rango que va desde finalidades puramente educativas hasta objetivos relacionados fundamentalmente con el entretenimiento. El cruce de ambos criterios establece cuatro cuadrantes donde cada tipo de atracción turística cultural puede ser posicionada (ver Imagen 4).

Imagen 4: Tipología de las atracciones turístico-culturales



Fuente: Richards, 2001, en Pulido, 2013, p. 90.

Los anteriores planteamientos explican el surgimiento del turismo creativo, el cual Richards & Wilson (2006) explican como parte del “giro creativo” de la sociedad, pues, “la gente parece cada vez más interesada en desarrollar su potencial creativo, mejorando sus habilidades productivas o de consumo, siguiendo cursos o experimentando creatividad en vacaciones” (Richards, 2011, p. 1225). El turismo creativo puede definirse como aquel que “ofrece a los visitantes la oportunidad de desarrollar su potencial creativo a través de la participación activa en cursos y experiencias de aprendizaje, las cuales son características del destino de ocio donde son acogidos” (Richards & Raymond, 2000, p. 18). Tresserras (2014) retoma este concepto y lo ubica dentro del más amplio de “economía naranja”, es decir, la economía cultural y creativa, y plantea el término “turismo naranja” como aquel turismo sostenible que genera desarrollo cultural, económico y social a partir de la gestión turística responsable del patrimonio cultural, la producción artística y las industrias culturales y creativas de un territorio. De acuerdo con el autor, este tipo de turismo permite generar oportunidades para la comunidad local a partir de la configuración de territorios turísticos con identidad cultural e implica la articulación entre sector turístico, cultural y creativo, así como la segmentación de productos y servicios.

Un paso más es la cocreación o creación compartida de experiencias y destinos turísticos (López y Pulido, 2013, p. 172; Pulido, 2013, p. 77). Se trata de implicar a los turistas en la creación del producto turístico, generando propuestas que faciliten la interacción del visitante con el destino, facilitando así la experimentación de emociones en la experiencia del viaje. Se trata de generar un entorno favorecedor de la creatividad del turista, que lo involucre en el proceso productivo del propio destino: “habrá que cambiar el chip en la relación con el cliente, generando experiencias a través del trabajo en red, el crecimiento personal, el ejercicio de la creatividad, la innovación y el toque personal de cada turista” (Pulido, 2013, p. 77). La proyección es que el resultado será, invariablemente, un producto verdaderamente exclusivo.

Es importante señalar que la diversificación de públicos y el creciente número de personas interesadas en consumir naturaleza y cultura, tiene como posibles causas la asunción de nuevas responsabilidades por parte de la administración pública en el ámbito de la cultura; la progresiva regionalización y descentralización administrativa, que favorece el redescubrimiento del territorio y el auge de lo local; y el acceso creciente de las clases medias a mayores niveles educativos. Es por ello que las tendencias en la actividad turística en las últimas décadas vienen encaminándose hacia una industria más consecuente con los contextos específicos de las regiones y los países. Hoy en día los destinos compiten en el mercado global, con una demanda muy segmentada, exigente y cambiante, y una oferta especializada y fuertemente competitiva (Ballart & Tresserras, 2008).

Todas estas consideraciones llevan implícito, de una u otra forma, el enfoque de gestión turística sostenible del patrimonio, por lo que a continuación se dedica un apartado a recoger algunos planteamientos que se han realizado tanto desde la academia como desde las instituciones rectoras en la materia a nivel internacional, y que permitirán posteriormente observar la situación de Isla de Pasca desde esta perspectiva.

3.2.4 La gestión turística sostenible del patrimonio

Si es emprendido responsablemente, el turismo puede ser un motor para la preservación y conservación del patrimonio cultural y natural y un vehículo para el desarrollo sostenible. Pero si no es planeado o no se maneja adecuadamente, el turismo puede ser social, cultural y económicamente disruptivo, y tener un efecto devastador en los ambientes frágiles y las comunidades locales (UNESCO, 2012, p. 2).

Ballart y Tresserras (2008) definen la gestión del patrimonio como el “conjunto de actuaciones programadas con el objetivo de conseguir una óptima conservación de los bienes patrimoniales y un uso de estos bienes adecuado a las exigencias sociales contemporáneas” (p. 157). De acuerdo con los autores, el reto de la gestión integral del patrimonio es encontrar los mejores usos para éste, sin menoscabar su valoración social, pudiendo ser destinado a diversos propósitos: i) estudio (el bien patrimonial es útil para la ciencia); ii) consumo (el bien patrimonial es aprovechado con fines sociales, como instrumento educativo o como atracción para el desarrollo de una zona); iii) reserva (fracción del patrimonio excluida del consumo; se sella y sus beneficios quedan reservados para el futuro).

Respecto del patrimonio abierto al público, la gestión se avoca a dos intereses al parecer contrapuestos: protección y accesibilidad, representando para los gestores de patrimonio un reto el encontrar un punto de equilibrio entre ambos intereses (Ballart & Tresserras, 2008, p. 139). Los autores plantean que el patrimonio es un bien público que se puede degradar con el uso, por lo tanto, su aprovechamiento debe ser equitativo y sostenible, dirigido a generar puestos de trabajo y atenuar la pobreza. A su vez, se debe garantizar el acceso y disfrute del patrimonio por parte de todos los sectores de la población, incluida la propia población residente. Por otro lado, la gestión está sujeta a las condiciones particulares de cada contexto: “Cada sociedad necesitará evaluar la índole y la precariedad de su patrimonio cultural y natural con arreglo a sus circunstancias y determinar qué empleos desea darles y qué vínculos se podrían establecer con ellos” (Ballart & Tresserras, 2008, p. 166).

De acuerdo con textos de UNESCO (e.g. Vidargas, 2012) y de la OMT (e.g. OMT, 2013), la gestión del patrimonio debiera estar orientada a mantener su “integridad” y “autenticidad”, entendida la primera como que los sitios o bienes patrimoniales posean todos los elementos indispensables para apreciar su valor, lo cual implica la completitud de los conjuntos o bienes y la

armonía de sus elementos, sin dejar de acusar los factores adversos y/o negligencias. La autenticidad, por su parte, implica que la preservación⁸⁷ respete los principios de conservación y restauración de la Carta de Venecia (1965), haciendo legibles los valores que en cada época se atribuyen al patrimonio. Esto implica que las intervenciones no produzcan engaños a manera de “falsos históricos”. En el caso de los sitios o bienes que pretendan ser declarados Patrimonio Mundial por UNESCO, su Valor Universal Excepcional debe soportarse en estas condiciones de integridad y/o autenticidad y se debe contar con un sistema de protección y gestión adecuado, que garantice su salvaguardia.

En el caso del PCI el fin es la salvaguardia, y en los años posteriores al informe Nuestra Diversidad Creativa (UNESCO, 1996) se hizo énfasis en proteger a los llamados “portadores” y priorizar a las personas sobre las concreciones materiales de la cultura. Esos nuevos lineamientos derivaron en la Convención de 2003, la cual, de acuerdo con algunos analistas (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Lourdes Arizpe, 2008; Vacheron, 2007), se enfoca en el carácter vivo del patrimonio inmaterial y persigue su viabilidad, a diferencia de los modelos anteriores que estaban centrados en el folclor y tradiciones en vía de desaparición, de modo que priorizaban su documentación y registro. La Convención también inaugura un escenario institucional en el que las comunidades se conciben como gestoras de su propio patrimonio, pero, como ya se ha mencionado, estos mismos autores resaltan que el instrumento creado por la Convención, la Lista Representativa, es insuficiente para dichos fines.

En cuanto a espacios naturales protegidos, la variación histórica en las percepciones de la naturaleza, que pasó de ser representada como externa y hostil, a patrimonializarse como aquello que no ha sido transformado por el hombre (Vaccaro & Beltrán, 2008, 2010), ha implicado cambios en la forma en que se gestionan los espacios naturales, pasando por períodos de proteccionismo, conservacionismo y ecologismo, para derivar en la visión del desarrollo sostenible y enfoque ecosistémico. Cabe resaltar que la UICN (Mallarach, 2008) y otras entidades como Europarc-España (2012), recomiendan considerar los valores culturales y espirituales de las áreas naturales protegidas tanto en la fase de diagnóstico como en la planificación y la gestión. En particular, dichos valores culturales y espirituales deben orientar la zonificación del área protegida, así como la regulación de

⁸⁷ Mientras la Carta de Venecia habla de “conservación” y “restauración” de monumentos, el Documento de Nara sobre la Autenticidad, redactado por los 45 participantes en la Conferencia de Nara sobre Autenticidad en relación con la Convención del Patrimonio Mundial, celebrada en Nara, Japón (1994), define la “preservación” como “todos los esfuerzos encaminados a comprender el patrimonio cultural, a conocer su historia y su significado, a garantizar su salvaguardia material y, cuando corresponda, su presentación, restauración y mejora”.

usos y accesos.

Ahora bien, a nivel general, en la Carta de Turismo Cultural (1999) la UNESCO plantea que el objetivo fundamental de la gestión del patrimonio es:

[...] comunicar su significado y la necesidad de su conservación tanto a la comunidad anfitriona como a los visitantes. El acceso físico, intelectual y/o emotivo, sensato y bien gestionado a los bienes del patrimonio, así como el acceso al desarrollo cultural, constituyen al mismo tiempo un derecho y un privilegio.

Más allá de este marco general institucional, la revisión de bibliografía especializada permite identificar una serie de recomendaciones para la gestión sostenible y responsable del turismo, que minimice los impactos sobre el patrimonio. Una de las primeras indicaciones es la de realizar estudios de capacidad de carga o capacidad de sustentación y de impacto del turismo. Para esto, diversos autores señalan la necesidad de realizar estudios de diagnóstico y línea de base, que permitan establecer dicha capacidad de carga (Santana, 1997). Los estudios de impacto *ex ante* permiten proyectar posibles consecuencias del desarrollo turístico y tomar medidas de mitigación y compensación. Estudios de este tipo, por ejemplo, pueden llevar a identificar qué elementos de una determinada cultura son “públicos” y pueden ser abiertos al turismo sin deteriorar el modo de vida local ni la calidad de la experiencia de los turistas (Smith, 1992). UNESCO también recomienda este tipo de estudios para los sitios Patrimonio Mundial (UNESCO, 2012, p. 8).

En relación con lo anterior, se recomienda que el desarrollo turístico sea planificado y ordenado, es decir, que se base en una planificación que establezca las metas que se quieren alcanzar, los plazos proyectados, las actuaciones necesarias, zonificación, actores involucrados, modelo de gestión, recursos necesarios, etc.: “una planificación del desarrollo turístico que contemple estrategias a corto, mediano y largo plazo, promueva la colaboración entre el sector público y el privado, y establezca una cooperación local y regional” (Ballart & Tresserras, 2008, p. 203). A su vez, se recomienda que la planificación se base en una visión de ordenamiento territorial, precisando objetivos económicos, usos del espacio y la identidad del destino. La planificación de los destinos patrimoniales debe regular los flujos turísticos, de lo contrario el turismo puede pasar a ser considerado una molestia y representar un peligro para la integridad del patrimonio (Prats & Santana, 2011, p. 12).

En concordancia con lo anterior, algunos documentos sobre turismo sostenible incluyen, junto a las dimensiones económica, cultural y ambiental, una de gestión y asuntos institucionales, o dimensión “político institucional” (OMT, 2005b), que debe concretarse en una estructura de soporte a la gestión que regule, controle y haga seguimiento al desarrollo turístico. El soporte institucional facilita, en primer lugar, que se lleven a cabo estudios para determinar la capacidad de carga y elaborar la planificación de manera adecuada. A su vez, el desarrollo turístico debe ajustarse a la planificación trazada, para lo cual se requiere una institucionalidad que haga control y seguimiento, a la vez que sancione. Los poderes públicos juegan un rol central en el ámbito de la planificación territorial y el control de los posibles impactos negativos.

Por otro lado, debiera existir regulaciones para detraer de las rentas turísticas recursos que se destinen a la conservación y mejora del patrimonio, así como mecanismos que incentiven la realización de inversiones en este sentido (Ballart & Tresserras, 2008). A su vez, las comunidades, y en particular los grupos más postergados, deben beneficiarse, de diversas maneras, con el uso turístico de su patrimonio (OMT, 2013; Vidargas, 2012). Adicionalmente, en la bibliografía especializada se plantea de manera recurrente la necesidad de superar la desarticulación que suele existir entre los ámbitos del turismo y el patrimonio, y se recomienda que ambos sectores trabajen de manera competente y colaborativa.

Diversos autores señalan la importancia de que la gestión del patrimonio y del turismo sean participativas y se orienten hacia un modelo de gobernanza o co-manejo (Ballart & Tresserras, 2008; Arrieta, 2010; Rodrigues & Pascual, 2008). Para que exista dicha gobernanza se requiere del involucramiento informado de la población local en la toma de decisiones. Al respecto de los sitios Patrimonio de la Humanidad, UNESCO plantea que todo programa de turismo sostenible debe trabajar con las partes interesadas, (organismos oficiales, organizaciones no gubernamentales, promotores, comunidades locales, etc.) (Pedersen, 2005). Algunos de los motivos principales que plantea la entidad es que la participación de los interesados ahorra tiempo y dinero; la incapacidad de comprender las posiciones de los interesados puede retrasar o bloquear proyectos; se comprenden más fácil y mejor las diferencias culturales entre los involucrados; los interesados pueden ayudar a individualizar aspectos problemáticos que los expertos han pasado por alto; y, finalmente, las partes interesadas pueden proporcionar útiles elementos respecto de las condiciones deseadas en un sitio. Los gestores debiesen aprovechar las distintas formas asociativas locales y promover una “gestión múltiple” (Santana, 1997). Arrieta (2010) plantea que deben considerarse las relaciones de poder, la desigualdad en la disponibilidad de recursos, el control de

las dinámicas de proyectos, el grado de representatividad social y el conocimiento y sensibilidades hacia el patrimonio que tienen aquellos convocados a participar.

Entre los teóricos de estos enfoques se entiende que el nuevo sistema de gobernabilidad emergente gane en “democracia” (participación) y consecuentemente en “legitimidad” y “eficiencia”, en virtud de reducir los costes de implementación y lograr mayores niveles de aceptación por parte de los agentes sociales que han participado en la planificación de la ordenación del territorio y que han de arrostrar su puesta en marcha (Rodrigues & Pascual, 2008, p. 279). Adicionalmente, cuando se trata de población indígena, distintos convenios internacionales reconocen su derecho a participar en las decisiones que les afectan⁸⁸. Para una adecuada participación de la población receptora, la gestión del turismo debe ser eminentemente local (Estrella, 2009). Específicamente, en cuanto a los espacios naturales protegidos, el Manual Europarc recomienda “fomentar la participación de los agentes clave del patrimonio cultural y espiritual, especialmente la población local, utilizando las pertinentes metodologías para identificarlo y comprenderlo en su contexto sociocultural” (Europarc, 2012, p. 69).

También se recomienda que, en función de la capacidad de carga, se establezca a qué segmentos de mercado apuntará el plan de desarrollo turístico. Zonas de destino que constituyen socio-ecosistemas o paisajes frágiles, como las áreas naturales protegidas, deberán apuntar a modalidades no masivas de turismo cultural sostenible (Espinosa et al., 2014). El tamaño de las inversiones turísticas en el espacio local deberá considerar las condiciones iniciales en cada lugar, las aspiraciones de la población, la base material existente, la articulación con la sociedad global, entre otros aspectos. Por ejemplo, el enfoque del Turismo Pro-Pobres (*Pro-Poor Tourism*) que se focaliza en comunidades altamente carenciadas económicamente, recomienda un volumen de recursos invertidos y utilizados que no supere lo que la propia población local puede aportar (Goodwin, 2007). Es decir, debieran ser pequeñas inversiones, aplicación de técnicas locales, mano de obra local y uso de materiales que ofrece el propio territorio.

Las recomendaciones de la bibliografía sobre la gestión turística del patrimonio también incluyen informar adecuadamente y sensibilizar a la población acerca de cómo cuidar el patrimonio. La información adecuada parte con estrategias de marketing responsable, que apunten a los segmentos de mercado apropiados y que no promueva la construcción de estereotipos. Luego, en la zona de destino se debe contar con medios interpretativos que permitan al turista experimentar

⁸⁸ Destacan el Convenio 169 (Organización Internacional del Trabajo, 1989); la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (Naciones Unidas, 2007) y las “Directrices Akwé: Kon” (Secretaría de la Convención sobre Diversidad Biológica, 2004).

el valor de los elementos patrimoniales y de la cultura local, de lo contrario “es normal que el turista haga un mal uso del elemento patrimonial y obtenga de él una pobre experiencia” (Prats & Santana, 2011, p. 11-12). También se debe contar con información y señalética que regule la circulación del público y oriente respecto de prohibiciones. En esta línea se han establecido códigos de conducta responsable para turistas.

3.4 El turismo en la construcción de identidad

3.4.1 Turismo y aculturación

La cultura es un sistema dinámico, en permanente cambio por factores endógenos (producción cultural) y exógenos (préstamos culturales). Estos últimos están asociados al contacto entre culturas, que deriva en un flujo cultural en distintos sentidos y volúmenes, lo que se conoce como aculturación.⁸⁹ En la antropología del turismo, el principal tema de investigación ha sido el grado y las consecuencias de la aculturación en zonas de destino, que implica distintos niveles de continuidad y cambio en la cultura, en aspectos centrales o periféricos, en cuanto a significantes – el recipiente, la cáscara de la cultura—y significados. Un factor clave de la aculturación es el efecto demostración, que implica imitar la conducta observada. De acuerdo con Nash (1996), este es un “concepto que ha sido utilizado por los antropólogos para referirse a un proceso en el que los turistas y las cosas asociadas a ellos se convierten en modelos para los anfitriones”⁹⁰ (p. 24).

Otro proceso asociado a la aculturación es el llamado “efecto multiplicador” o “de propagación” (*ripple*), que implicaría una especie de reacción en cadena (múltiples y crecientes encadenamientos, directos e indirectos) a partir de actividades del sector turismo, que producen cambios económicos y sociales, migración, nuevas pautas de conducta, etc. Por ejemplo, “la construcción de hoteles o aeropuertos, engendra otras actividades, tales como la creación de empresas que proveen a los trabajadores, etc.” (Nash, 1996, p. 24).

Un tercer factor de aculturación, que podría ser denominado “efecto espejo”, implica el acomodo de la propia identidad local en función de cómo es vista desde fuera, a partir del contacto.

⁸⁹ Nos referimos aquí a los factores de aculturación relacionados con el turismo, no así a las agencias coloniales y de disciplinamiento (como la iglesia, la escuela, la hacienda o la milicia), ni a los medios de comunicación, que pueden operar por sobre el turismo.

⁹⁰ Traducción libre desde el inglés.

Mary Louise Pratt (2003[1992]) se refiere a cómo opera este efecto en un contexto colonial, utilizando el término "autoetnografía" o "expresión autoetnográfica".

Yo uso estos términos para referirme a casos en los cuales los sujetos colonizados se comprometen a representarse a sí mismos de maneras que se relacionan con los propios términos del colonizador. Si los textos etnográficos son un medio por el cual los europeos representan para sí mismos sus otros (usualmente subyugados), los textos autoetnográficos son aquellos que los otros construyen en respuesta o en diálogo con esas representaciones metropolitanas.⁹¹ (Pratt, 2003, p. 8)

De acuerdo con esta autora, con el gesto autoetnográfico, los pueblos colonizados se representan a sí mismos y su cosmovisión mediante productos culturales (textiles, vasijas, representaciones, etc.) en los que se plasman elementos de discursos metropolitanos para crear autoafirmaciones destinadas a la recepción en la metrópoli. Parafraseando a Michael Taussig, señala que la representación autoetnográfica es una "danza de espejos", donde se involucran los sujetos sometidos a la vez que tratan de recoger las construcciones de las metrópolis referidas a ellos (Pratt, 2003). En el caso del turismo esto es especialmente relevante ya que la satisfacción de los turistas pasa porque las zonas de destino se ajusten a sus expectativas.⁹² "Estas expectativas tienen un impacto en cómo los locales se definen y en cómo se presentan ellos mismos ante el mundo exterior" (Vaccaro & Beltrán, 2008, p. 62).

De acuerdo con Jonh Urry (1990), los estereotipos de los turistas se transmiten a la población local a través de la operación de lo que él llama "la mirada del turista" (*tourist gaze*). En las sociedades emisoras de turistas circulan discursos con los que los viajeros construyen y soportan una imagen respecto de las zonas de destino, y esperan que los locales aparezcan y se comporten en congruencia con esa imagen. Aparecen con poder frente a la población receptora, por su capacidad de consumo y sus artilugios tecnológicos, de modo que los locales pueden tomarlos como modelo. Es por esto que Galilea (2013), basándose en Mary Lousie Pratt, señala que la mirada del turista genera un gesto autoetnográfico en la población anfitriona, el cual "juega con la 'mirada

⁹¹ Traducción libre desde el inglés.

⁹² Dichas expectativas, a su vez, están influenciadas por la propaganda de las agencias turísticas, las cuales hacen del mundo una ficción para atraer al turista a recorrerlo (Augé, 1998). Pero también los múltiples textos divulgados en formatos diversos, por distintos medios (cine, TV, páginas web, redes sociales...).

del turista' aceptando conscientemente las representaciones estereotipadas heredadas por siglos" (p. 144).

La implicancia de lo anterior, a largo plazo, es que los locales van a mantener (o representar) aquellas tradiciones que satisfacen y atraen a más turistas. De esta manera, la cultura local incorpora la imagen externa que se construye de los destinos, pasando a formar parte de su "memoria colectiva" (Prats, 1998). Esto también puede derivar de los recursos interpretativos del patrimonio, que crean y fortalecen ciertas narrativas, y promueven versiones "higienistas" de la historia, con contenidos seleccionados para los visitantes (Uzzel, 1989, citado por Fernández, 2006, p. 118). Las consecuencias que usualmente se han analizado respecto de estos procesos, son la simplificación, homogenización, estereotipación, modernización y mercantilización de la cultura local, en oposición a la tradición, el valor de uso y la autenticidad (con sus bemoles), propias de un momento previo a la aculturación. Dichas consecuencias pueden ser consideradas positivas o negativas en función de diversas posturas ideológicas y juicios de valor, tanto de los investigadores como de las poblaciones estudiadas.

De acuerdo con la teoría de la aculturación, "a medida que una comunidad anfitriona se adapta al turismo, al satisfacer las necesidades de los turistas y adecuarse a sus actitudes y valores, la comunidad anfitriona ha de convertirse en algo cada vez más parecido a la cultura de los propios turistas" (Núñez, 1992, p. 399). Con el desarrollo del turismo, "las actividades económicas y las imágenes que entran en juego en el encuentro tienden a trastocar la modalidad de relación entre el Sí y el Otro, es decir, a modificar las fronteras culturales" (Simonicca, 2007, p. 34). La aculturación incide en aspectos como valores y normas, representaciones, cultura material, identidad, patrones de uso de la tierra, socialización de las nuevas generaciones, formas de organización doméstica, percepción del medio, religión o en la indumentaria, entre otros. Los impactos sociales son más inmediatos y abruptos mientras que los impactos culturales son graduales y operan a largo plazo (Santana, 1997).

Es por todo lo anterior que los principios de la sostenibilidad implican que el cambio provocado por el turismo no debiera sobrepasar la capacidad de resiliencia del socio-ecosistema, para lo cual debe haber un equilibrio entre continuidad y cambio (Ruiz, 2009). El rebasamiento puede ocurrir cuando, por ejemplo, la "cultura turística" —depositaria de estereotipos y simplificaciones tanto respecto de la identidad local como respecto de los turistas— llega a convertirse en la cultura local generalizada, lo que implica pérdida de matices en los significados y prácticas del lugar, así como una cierta homogeneización respecto de otros destinos. Dicha pérdida

constituiría “una trampa para la cultura local al despojarse de significación y dejar a la estructura social sin un soporte organizativo propio” (Santana, 1997, p. 104).

La aculturación puede llevar a que formas de vida local no perduren en el tiempo, no sólo por los préstamos culturales sino también por el propio devenir interno, donde se desatan situaciones de desestructuración, conflicto, frustración y percepción de crecientes dificultades o falta de sentido. Las comunidades pueden presentar condiciones de existencia manifiestamente mejorables a sus ojos en múltiples aspectos, de modo que legítimamente pueden aspirar a ser partícipes de un proceso de cambio. Aquí es aplicable el tetralema de Guillermo Bonfil Batalla (1982), que cruza el eje *recursos propios / recursos ajenos*, con el eje *decisiones propias / decisiones ajenas* (ver Tabla 2). Las decisiones propias sobre recursos ajenos implican una ‘cultura apropiada’; en cambio, cuando las decisiones son ajenas llevan a una cultura enajenada (sobre los recursos propios) y a una cultura impuesta (recursos ajenos). Más allá de la valoración positiva o negativa que se le puede asignar a cada una de estas categorías, resultan útiles para describir distintos tipos de procesos de aculturación.

Tabla 2: Modelo del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla

RECURSOS	DECISIONES	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura Autónoma	Cultura Enajenada
Ajenos	Cultura Apropiada	Cultura Impuesta

Fuente: Bonfil, 1982, p. 134.

La llegada masiva de turistas puede convertir al turismo en un factor determinante en el cambio cultural. De acuerdo con Smith (1992, p. 38), la comunidad local puede encontrarse en una disyuntiva y optar entre dos opciones: i) controlar e incluso restringir deliberadamente el turismo para preservar su integridad cultural y económica; ii) estimular el turismo por considerarlo un objetivo económico deseable y reestructurar su cultura para que ésta pueda absorber el fenómeno turístico (Smith, 1992, p. 38). Algunos autores (Barretto & Otamendi, 2010; Davallon, 2010; Giddens, 1996) se refieren a esta posibilidad de optar como reflexividad, la cual sería una suerte de aculturación consciente, voluntaria y conducida hacia un resultado deseado.

Para continuar hacia una profundización en cuanto a la discusión sobre la autenticidad en contextos turísticos, cabe señalar que el gran problema o reto en aplicar el enfoque de aculturación en el análisis de los destinos, es la dificultad para distinguir en qué medida están incidiendo distintos factores en el cambio cultural, qué papel juega el turismo entre esos múltiples factores y cómo se interrelaciona con ellos. Otro gran reto es no obviar la naturaleza dinámica de la cultura.

3.4.2 El turismo y la autenticidad

[...] la autenticidad es relevante para algunos tipos de turismo como turismo étnico, histórico o cultural, que implica la representación del Otro o del pasado⁹³ (Wang, 1999, p. 350).

Estudios de turismo muestran que la utilización del concepto “autenticidad” en este ámbito responde a la experiencia del espectador antes que a propiedades del objeto: “Lo que importa, de hecho, es que el turista sienta que ha estado en contacto con la ‘verdadera’ cultura del país visitado, lo que usualmente significa que esta cultura es más antigua que la suya, y esta experiencia, en cierto modo, define la autenticidad”⁹⁴ (Davallon, 2010, p. 56). Lo que aparece como auténtico y original son en realidad productos y significados contemporáneos generados por agentes sociales para satisfacer la demanda.

MacCannell (2003), cuyas ideas aparecieron en la década de 1970, pone el concepto de autenticidad en el centro de la teorización acerca del turismo. Este autor plantea que, en la sociedad moderna, las personas tienen un apetito de autenticidad debido a que están alienadas en un mundo de anomia, donde las instituciones ya no ejercen un cobijo social y simbólico. En consecuencia, buscan la autenticidad en otros tiempos y lugares, lo cual tiene como correlato a la oferta turística y sus imágenes de autenticidad. Sin embargo, la autenticidad no es tal, ya que siempre se trata de productos culturales preparados para el turista. Los visitantes sólo acceden a una “autenticidad representada” que colma todos los espacios de la vida cotidiana:

Lo que parece estar sucediendo es una yuxtaposición lúdica de la verdad y la ficción en el plano socio cultural. La nueva comunidad está compuesta de grupos y objetos que están vivos para su propio potencial dialéctico, es decir, conscientes de su propia negatividad. Por ejemplo, en la

⁹³ Traducción libre desde el inglés.

⁹⁴ Traducción libre desde el inglés.

nueva comunidad hay poca naturaleza como tal, sino muestras de los hábitats naturales, los restaurantes están decorados como auténticas cocinas de rancho, botones de hotel adoptan y utilizar nombres extranjeros falsos (MacCannell, 1977, p. 213).

MacCannell (2003) agrega que el hombre moderno intenta captar un reflejo de su autenticidad en la simplicidad, la pobreza, la castidad o la pureza de otros.⁹⁵ A diferencia de lo que creen otros autores como Boorstin (1962) o Turner y Ash (1991), que ven las representaciones turísticas como un engaño a los ingenuos visitantes, en las ideas de MacCannell los turistas entienden que los productos culturales son representaciones para ellos. El autor, siguiendo a Goffman, considera que la cultura del país visitado queda dividida entre la representación de lo "auténtico", diseñada para el turista, y la realidad tras bambalinas a la que el turista no tiene acceso. La 'verdadera' autenticidad queda oculta detrás de lo que fue escenificado como real para el visitante, como objeto turístico.⁹⁶

La autenticidad para los turistas es distinta de aquella que exigen los expertos en objetos o prácticas tradicionales. Para un especialista en arte africano, por ejemplo, lo auténtico puede implicar la presencia de cualidades propias de un contexto pre-moderno (productos culturales elaborados antes de la penetración de las influencias occidentales modernas), en contraste con lo "artificial" (productos hechos con máquinas o herramientas modernas, que usan insumos industriales y/o que fueron elaborados para el mercado) (Cohen, 1988). Algo similar ocurre, como ya se ha mencionado, con el patrimonio arquitectónico, el cual es considerado auténtico en la medida que conserva sus cualidades originales. En el caso del patrimonio cultural inmaterial, lo auténtico se asocia más bien al hecho de que la manifestación se realice en el marco de la tradición y la creencia.⁹⁷

Para Cohen (1998), a diferencia de estas visiones de "expertos", el turista va a considerar que algo es auténtico en función de cada contexto y de su propia experiencia. De acuerdo con este autor, "la 'autenticidad' es un concepto construido socialmente y su connotación social (frente a la

⁹⁵ Bruner (2005) describe un caso en que la atracción turística (Taman Mini) no implica experiencias que están fuera de lo común para los visitantes (Toba Batak) sino que les ofrece una representación de sí mismos que ya conocen, reafirmando lo que ya saben que son. Esto contradice la idea de MacCannell de que la motivación del turista es buscar autenticidad en otros lugares porque no están satisfechos con sus vidas y buscan la autenticidad donde sea, en otro lugar o en otro tiempo.

⁹⁶ La noción de "backstage", aportada por Goffman, alude a una realidad auténtica que queda tras bambalinas, donde las personas dejan de representar un papel porque ya no hay observadores: "Ya que los secretos vitales del espectáculo son visibles desde el trasfondo escénico y que mientras permanecen allí los actores abandonan sus personajes, cabe esperar que el paso desde la región anterior a la posterior ha de permanecer cerrado para los miembros del auditorio, o que la totalidad de la región posterior ha de permanecer oculta para ellos" (Goffman, 1997[1959], p. 124).

⁹⁷ La OMT (2005), propone como una de las directrices de sostenibilidad en el turismo "respetar la autenticidad sociocultural de las comunidades anfitrionas, conservar su patrimonio cultural arquitectónico y vivo y sus valores tradicionales, y contribuir al entendimiento y a la tolerancia interculturales" (pp. 10-11).

filosófica), por tanto, no está dada sino que es ‘negociable’. La forma de negociar su significado debe ser, por tanto, un tema importante en el estudio sociológico y antropológico del turismo”⁹⁸ (Cohen, 1988, p. 374).

En años más recientes, Ning Wang hizo una revisión de cómo es utilizado el concepto “autenticidad” en los estudios de turismo, concluyendo que algunos se refieren a dicho concepto como realidad (o cualidad) objetiva, mientras que otros entienden la autenticidad como realidad construida (Wang, 1999). De acuerdo con Wang, la experiencia auténtica de los turistas puede ser de 3 tipos: i) originada en el consumo de productos culturales que han sido autenticados a partir de criterios y procedimientos “objetivos” (“autenticidad objetiva”); ii) resultante de una construcción social (“autenticidad constructiva”); o iii) alcanzada mediante la activación de un estado existencial del ser (“autenticidad existencial”).

La “autenticidad objetiva” en turismo se relaciona con el uso del término autenticidad en los museos, donde productos culturales se consideran auténticos cuando se ha validado científicamente su origen. En el museo, la preocupación es la autenticidad de los originales, que son también objetos turísticos “consumidos” por los visitantes. La experiencia auténtica es causada por el reconocimiento de los objetos turísticos como auténticos, a partir de criterios absolutos utilizados para medir la autenticidad: “Autenticidad objetiva se refiere a la autenticidad de los originales. En correspondencia, las experiencias auténticas en el turismo se equiparan a una experiencia epistemológica (i.e., cognición) ante la autenticidad de los originales”⁹⁹ (Wang, 1999, p. 352).

La “autenticidad constructiva” es un término utilizado por Wang para referirse a la autenticidad como construcción social, tal como fue definida por Cohen (1988). Desde esta perspectiva, “las cosas parecen auténticas no porque sean inherentemente auténticas, sino porque están construidas como tales en términos de puntos de vista, creencias, perspectivas o poderes” (Wang, 1999, p. 351). Se trata de una autenticidad simbólica, relativa, negociable, contextualmente determinada: “Hay varias versiones de autenticidades respecto de los mismos objetos” (p. 352).

Edward Bruner (1994) adscribe a la posición constructivista, cuando señala que la autenticidad “es un proceso social, una lucha en la que intereses en conflicto abogan por sus propias interpretaciones de la historia” (Bruner, 2005, p. 163). El autor, citando a Appadurai, concluye que, en última instancia, la autenticidad es una cuestión de quién tiene el poder para autenticar. El tema de la autenticidad debe ser examinado sólo cuando los turistas, los locales, o los propios productores

⁹⁸ Traducción libre desde el inglés.

⁹⁹ Traducción libre desde el inglés.

de la performance utilizan el término y lo problematizan. Pero no cabe preguntarse por la autenticidad de las “performances turística” (puestas en escena) ya que son productos culturales emergentes en el contexto del turismo, y no copias de un original:¹⁰⁰

[...] lo que se presenta en el turismo es nueva cultura construida específicamente para un público turista. No hay simulacro porque no hay originales. Las performances para turistas surgen, por supuesto, dentro de la matriz cultural local, pero todas las performances son «nuevas» en tanto el contexto, la audiencia, y los tiempos están cambiando continuamente (Bruner, 2005).

En congruencia con la versión constructivista del concepto autenticidad, el Documento de Nara sobre Autenticidad (1994) señala que:

Todos los juicios de valor atribuidos al patrimonio cultural, así como la credibilidad de las fuentes de información pueden diferir para cada cultura y aún dentro de una misma cultura. Por ello no se pueden basar los juicios de valor y autenticidad en criterios fijos. Por el contrario, el respeto debido a todas las culturas requiere que las propiedades del patrimonio sean consideradas y juzgadas en el contexto cultural al que pertenecen.

El tercer uso del concepto de autenticidad identificado por Wang en los estudios de turismo, tiene que ver con la experiencia del turista de sentirse más auténtico por el hecho de salir de la realidad ordinaria. Esta autenticidad que el autor llama “existencial”, se activa en el estado liminal del proceso turístico.¹⁰¹ En una experiencia liminal, la gente siente que su “yo” se expresa más libremente que en la vida diaria, porque está participando en actividades extraordinarias donde desaparecen las restricciones habituales.

Adicionalmente, cabe considerar que cuando un sitio se convierte en destino turístico, las prácticas culturales pueden ir adquiriendo rasgos de mercancía ya que los turistas son conocidos por su “propensión a precipitar, directa o indirectamente, la mercantilización de una gama cada vez más

¹⁰⁰ Algo similar plantea Kirshenblatt-Gimblett (1998) cuando afirma que el patrimonio es un modo de producción cultural en el presente que recurre al pasado, y los instrumentos para producir los efectos del patrimonio (interfaz o contexto de presentación que codifican potentes significados) son formas culturales en sí mismas, por lo tanto no cabe preguntarse por su autenticidad o falsedad.

¹⁰¹ Esta idea es coherente con la comparación que hace Grabum (1977) del itinerario turístico con un rito de pasaje. También con la ‘mirada del turista’ descrita por Urry (1990), donde las atracciones implican experiencias que están fuera de lo común, diferentes de las que normalmente encuentran en la vida cotidiana. Para Bruner (2005), puede haber viaje turístico sin una fase liminal.

amplia de cosas” (Cohen, 1988, p. 381). Sin embargo, como ya se ha venido analizando, este cambio no necesariamente implica una ruptura con la tradición y un vacío de significado o valor simbólico (Cohen, 1988; del Campo, 2009; McKean, 1976; Núñez, 1992; Prats, 2006; Prats & Santana, 2011). Lo “étnico”, al ser mercantilizado, puede “regenerarse” sin que las prácticas y productos culturales pierdan su ‘aura’ de autenticidad (Comaroff & Comaroff, 2009). Así por ejemplo, Alberto del Campo Tejedor (2009), a partir de investigaciones relativas a turismo comunitario en Ecuador, señala que un elemento cultural es auténtico cuando es de utilidad y tiene sentido para la propia comunidad que lo produce, pudiendo ésta obtener una ganancia a través de su mercantilización. Es decir, lo auténtico puede ser simultáneamente valor de uso más valor económico para la comunidad local.

3.4.3 Modelos para la relación turismo/autenticidad

Revisando los planteamientos de Simonicca (2007) sobre las distintas formas de relación entre desarrollo turístico y continuidad/cambio en las tradiciones, es posible identificar 32 modelos en los que se concretan muchos de los aspectos referidos en los apartados anteriores, a los cuales el autor llama: i) modelo Alarde; ii) modelo Amish, iii) modelo Bali; adicionalmente, de acuerdo con los planteamientos de Van Den Berghe (1994), sería posible agregar un cuarto modelo que podría denominarse San Cristóbal. Dichos modelos dan cuenta de estudios de casos reales, sin embargo, cada uno de ellos se encuentra representado con muy distinta frecuencia en las investigaciones.¹⁰²

Modelo Alarde

El primero de esos modelos es el que deriva del famoso texto de Greenwood (1992), a propósito de una festividad vasca. De acuerdo con el modelo Alarde, ritos¹⁰³ que servían para actualizar y refundar la cohesión social y la identidad colectiva pueden pasar a tener un valor meramente económico. La mercantilización, cuando anula el valor de uso del rito, despoja a la comunidad de significados en torno a los cuales organizaba su vida colectiva e individual. Esto implica una “violación flagrante y directa del significado del ritual, destruyendo en definitiva su autenticidad y su poder ante el pueblo” (Greenwood, 1992, p. 269). De acuerdo con el modelo Alarde de

¹⁰² Para Simonicca (2007), los modelos ii y iii surgen de circunstancias y contextos culturales y políticos difícilmente repetibles, de modo que sirven principalmente para fines analíticos, como tipos ideales.

¹⁰³ Los ritos conmemoran y reviven momentos en que la sociedad estuvo fuertemente cohesionada, lo que vuelve a generar el mismo efecto (Greenwood, 1992). Se recrea una trayectoria común, en la que todos participan y donde pierden vigencia las diferencias sociales. El uso de máscaras y disfraces contribuye a esa unificación de iguales.

Greenwood, “el flujo de visitantes produce efectos tan intensos de mercantilización que también la cultura local y sus manifestaciones históricas se reducen a meros motivos para el intercambio de mercancías, provocando incluso la completa desintegración de las propias tradiciones” (Simonicca, 2007, pp. 34-35).

Modelo Amish

Simonicca (2007) recoge la experiencia turística de los Amish (documentada por Dogan en 1989) como modelo alternativo a la idea de Greenwood, en el cual quedan marcadamente separados los espacios culturales más íntimos de los espacios de encuentro con los turistas. El modelo Amish “subraya el rol más palpable de la separación entre frontstage y backstage y, en consecuencia, el reforzamiento de la identidad cultural de los residentes en relación a los forasteros, lo interno frente a lo externo, además del ajuste, en parte, de la concordancia entre imagen autoatribuida y heteroatribuida” (Simonicca, 2007, p. 35).¹⁰⁴ De acuerdo con Barretto (2007):

[...] allí se mantiene una distancia discreta con los visitantes y no se estimula el intercambio cultural más próximo entre estos últimos y los habitantes locales. [...] Los turistas se concentran en una región comercial con seiscientas atracciones entre museos, negocios, fábricas de pretzels, imitaciones de casas tradicionales y otros atractivos turísticos destinados a mostrar la cultura preservando las personas. De esta forma, los Amish han podido mantener la coherencia e integridad de sus principios religiosos, sin conflicto, viendo el turismo apenas como un factor económico. (Barretto, 2007, p. 72).

Bruner (2005) acuña el concepto de “frontera turística” (*touristic borderzone*), para referirse a un campo conductual donde confluyen turistas y población receptora, similar al frontstage de Goffman. En términos espaciales, se trata de “un lugar distinto de encuentro entre los turistas que salen de sus hoteles y los intérpretes (*performers*) locales, los «nativos», que dejan sus hogares para dedicarse a los turistas en formas estructuradas en locaciones predeterminadas por períodos de tiempo definidos” (p. 17). En otro párrafo, Bruner agrega que: “lo que se crea allí [en la frontera turística] es un imaginario cultural, una fantasía, en sí misma no es una cultura de la vida real, sino

¹⁰⁴ Diversos autores (Nash, 1996; Bruner, 2005; Jafari, 2007) describen al turismo como una especie de escena teatral o drama en el que diversos actores interpretan papeles. Esto es congruente con el enfoque dramático, según el cual la presencia de público en una interacción social altera dicha interacción y la aleja de sus patrones cotidianos. En consecuencia, el turista sólo tiene acceso a situaciones representadas, en las que él mismo juega un papel, mientras que la vida cotidiana local se reproduce en aquellos espacios tras bambalinas, al margen de la oferta turística.

algo construido y teatral” (p. 18). Los grupos que participan allí conocen su papel en la performance. Los locales “reelaboran sus culturas indígenas para construir nuevas culturas emergentes específicamente para audiencias turísticas” (p. 10).

Modelo Bali

Simonicca se refiere al modelo Bali (documentado por McKean en 1976), como ejemplo de que una cultura entera puede gozar positivamente con el turismo. Según este modelo “todos los aspectos de la vida cotidiana se solazan con la «cultura turística», caracterizado por la continua oferta de «dramatizaciones» por parte de la isla hacia los viajeros, restituyendo y reforzando el sentido de pertenencia étnico” (Simonicca, 2007, p. 35). Según el estudio de McKean (1976), las representaciones rituales balineses tienen tres audiencias separadas, una divina, una local y una turística (Cohen, 1988). Esta última no estropea el valor de uso y el valor simbólico de las *performances* para las otras dos audiencias, aunque sí puede introducir nuevos contenidos, así como cambios en la forma.

El modelo Bali es aplicable a los mencionados hallazgos de Alberto del Campo Tejedor (2009), respecto del turismo comunitario en Ecuador, donde los elementos culturales son de utilidad y tienen sentido para la propia comunidad, mientras ésta obtiene ganancias a través de su mercantilización.¹⁰⁵ De acuerdo con este modelo, no todo elemento cultural mercantilizado es un montaje para engañar al consumidor. Es decir, la comunidad puede optar por ‘acomodar’ su cultura al turismo sin perder necesariamente su autenticidad. En este caso, parte importante de la interacción producida entre anfitriones y turistas durante las *performances* culturales no está orientada a una contraprestación económica.

Modelo San Cristóbal

Nash (1994) menciona a Van Den Berghe¹⁰⁶ como autor de un planteamiento contrapuesto a las conclusiones de Greenwood respecto de Alarde, en el sentido de que tradiciones y valores locales pueden volverse más significativos al ser mercantilizados con el turismo. En su libro sobre San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Van den Berghe analiza las interacciones entre turistas,

¹⁰⁵ En el análisis de este caso se plantea que lo auténtico puede tener valor de uso y valor económico para la comunidad local, y recuerda que en las sociedades no capitalistas “lo económico y lo simbólico se entremezclan en cada relación social, se diseminan en toda la vida comunitaria” (García Canclini, 1982, p. 85).

¹⁰⁶ Van Den Berghe, P. 1994. *The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristóbal, Mexico*.

ladinos intermediarios e indios (siendo estos últimos el objetivo del turismo). En dicha interacción, los indios se relacionan principalmente con los intermediarios a la vez que perciben a los turistas como curiosidad, convertidos así también en objetivo del turismo (*tourée*). Del otro lado, “aunque los turistas vienen en busca del otro exótico, interactúan más con los ladinos y, en el límite, con otros turistas, más que con los indios” (Villena, 1995, p. 197). Sin embargo, para Van den Berghe el turismo étnico ha promovido una revaloración de la “indianidad”, a través de los intermediarios.

3.4.4 Identidad, turismo y patrimonio: recapitulación teórica y un esquema.

Como ya se vio en el capítulo II, la identidad colectiva, entendida como un “nosotros” diferenciado de un “otros”, está estrechamente relacionada con el patrimonio, en dos sentidos:

- Desde un grupo de pertenencia (que puede compartir un *habitus*¹⁰⁷ o una identidad colectiva) se les asigna valor patrimonial a ciertos elementos seleccionados, los cuales responden a los criterios e intereses del grupo.
- El patrimonio puede operar como referente colectivo y diacrítico de la identidad, soporte de una comunidad imaginada (Anderson, 1993) y fortalecer un sentido de pertenencia; de ahí su uso político.

Por su parte, el turismo también mantiene un estrecho vínculo con la identidad:

- La identidad local (y el patrimonio como su referente) es aprovechada por el turismo ya que permite la diferenciación de zonas de destino; es útil en la generación de productos “auténticos” y en la promoción de imágenes turísticas.
- El turismo incide en la identidad, a través de procesos aculturativos que resultan del encuentro anfitriones/invitados; y a partir de la selección de ciertos elementos como de especial valor turístico y la producción de discursos y materiales para la construcción de “la mirada del turista”.
- A su vez, el turismo puede reforzar una identidad pre-establecida, mediante consumo que la reafirma y aporta sustento económico.

¹⁰⁷ Una de las definiciones breves que da Bourdieu (1988) para *habitus* es “inconsciente colectivo de clase”, en oposición a conciencia de clase. Es decir, se comparten significados y disposiciones de una misma posición social sin tener conciencia de integrar un colectivo.

Ashworth (1995, p. 68) propone que identidad, turismo y patrimonio son los vértices de un triángulo y como partes de un sistema¹⁰⁸ se relacionan de la siguiente forma:

- El patrimonio contribuye a la identidad política.
- El patrimonio da soporte al turismo patrimonial.
- El turismo en general, y el turismo patrimonial en particular, contribuyen a la apreciación de los lugares que hacen individuos y con ello a su identificación política. Esta idea es asumida en las funciones educacional y de socialización del patrimonio.

Con el desarrollo del turismo, las campañas de promoción, y el arribo continuo de visitantes, la percepción del “nosotros” pasa a depender de “interacciones que se producen entre un conjunto de lugares, individuos y conceptos situados a distintos niveles sociales y geográficos” (Vaccaro & Beltran, 2008, p. 47).

Como ya se describió en otros apartados, el turismo ejerce una importante influencia en la puesta en valor de ciertos elementos culturales, que pasan a ser considerados patrimonio. De esta manera, el turismo tiene repercusiones indirectas sobre la identidad, ya que el patrimonio opera como referente identitario para la población local. En consecuencia, el turismo no sólo aprovecha la identidad, sino que también la produce y reproduce.

En las sociedades premodernas, la pertenencia a un “nosotros”, a un contexto de sentido, se construye desde la tradición, de modo que no se problematiza la cuestión de la identidad. Al enfrentarse a procesos de cambio cultural y modernización, los individuos participan de manera reflexiva en la construcción de la propia identidad como fuente de sentido:

El sí-mismo no es una entidad pasiva, determinada por influencias externas; en la constitución de sus autoidentidades, independientemente de sus contextos específicos de acción, los individuos aportan y promueven influencias sociales que son globales en sus consecuencias e implicaciones. (Giddens, 1996, p. 34).

Hoy en día es común encontrar en las zonas de destino turístico poblaciones que están en parte en la modernidad y en parte en la tradición. Se puede hipotetizar que dichas poblaciones participan

¹⁰⁸ Ashworth agrega que este sistema “no es cerrado: cada uno de sus vértices tiene diferentes sets de vínculos con sistemas más amplios de los cuales ellos son partes integradas. El patrimonio ha sido creado por una variedad de razones; el turismo patrimonial es sólo una forma de turismo y muchos factores contribuyen a un sentido de identidad política con los lugares” (1995, p. 68).

reflexivamente en los procesos de transformación de su propia identidad. Esto se observa por ejemplo en el desarrollo de etnomercancías:

Lejos de estar subyugados por los extranjeros o colonizados culturalmente, los grupos étnicos y sociales, indígenas, campesinos, pescadores, en esta parte del continente [el cono sur de América], ven en el turismo la posibilidad de acceder a la modernización tecnológica y al mismo tiempo reafirmar sus tradiciones. (Barretto & Otamendi, 2010, p. 13).

En el mismo sentido, Noel Salazar (2006) señala que los pobladores locales, al ofrecer a los turistas sus tradiciones y productos con identidad, son agentes activos en la conservación de su cultura, seleccionando qué preservar, inventando tradiciones, renovando artesanías, en resumen, adecuando su cultura para su propia ganancia: “Los pobladores locales pueden apropiarse el turismo y usarlo de manera simbólica para construir cultura, tradición e identidad” (Salazar, 2006, p. 109).

Es decir, el turismo no necesariamente impone transformaciones a las identidades locales, sino que puede haber un relativo control sobre el cambio, lo que Bonfil Batalla llamó “cultura apropiada” en su modelo del control cultural. En palabras de Barretto y Otamendi (2010), “el turismo no provoca ‘impactos’ en un objeto inerte, sino que existen relaciones dialógicas, hay un proceso de reflexividad por el cual cada población reacciona a los estímulos de forma peculiar” (p. 14). De esta manera, la reflexividad permite acciones de resistencia, tendientes a establecer nuevas estructuraciones.

La sociedad participa en la construcción de una representación de sí misma, de su mundo, de lo que la convierte en lo que es hoy, de su pasado y sus valores, etc. (Davallon, 2010). La reflexividad se asocia al sentimiento de que es importante pensar sobre nuestra relación con elementos del pasado y del entorno, para preguntarnos a nosotros mismos por qué es importante conservarlos y pensar acerca de su transmisión:

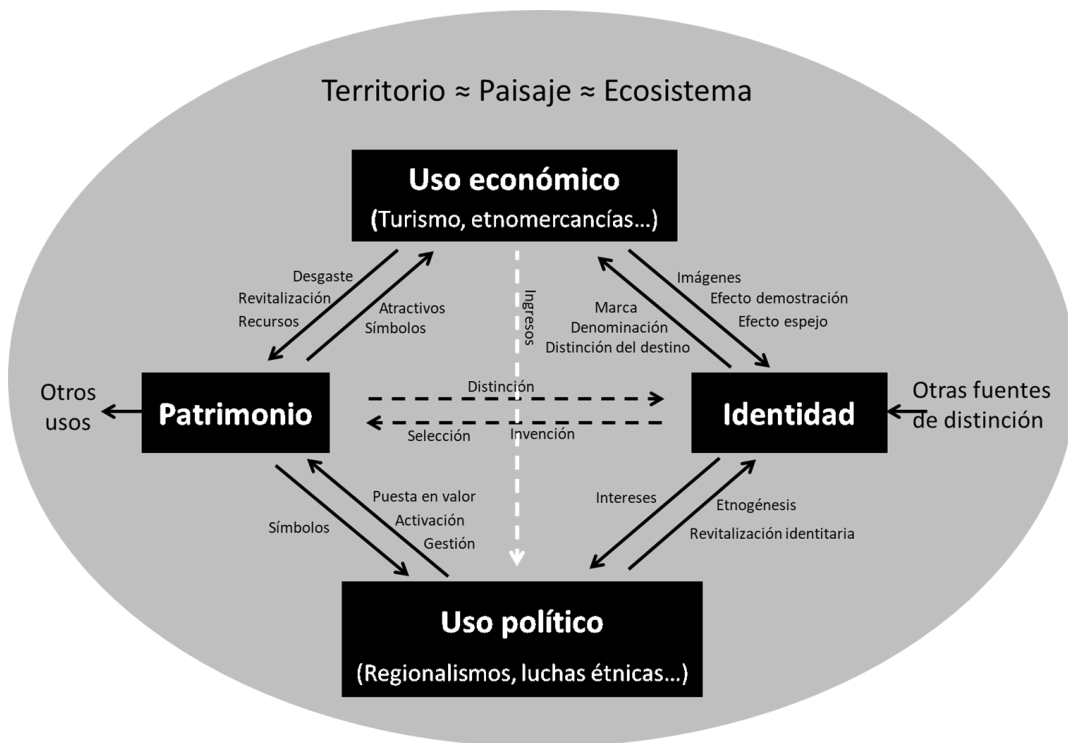
Por reflexividad quiero decir el hecho de que la patrimonialización ayuda a la comunidad involucrada en el proceso de construir una representación de su propia sociedad, de su propio mundo, de aquello que lo hace lo que es hoy, su pasado y sus valores, etc. La forma de reflexividad en la que inmediatamente pensamos es aquella que se produce cuando exponemos nuestro patrimonio. Esto nos hace pensar sobre lo que consideramos valioso para nosotros. Mostrar o exponer crea una representación de uno mismo, para uno mismo y para otros, especialmente cuando uno imagina que el patrimonio expuesto es el patrimonio «propio» de uno. [...] Es por eso que esta reflexividad es el principio de una sensación de que es importante pensar sobre nuestra relación con los objetos del pasado y preguntarnos por

qué es importante conservarlos, etc.: en otras palabras, pensar sobre la transmisión y no solo vivir para o estar sujetos a ella. La reflexividad, por ende, participa en la construcción de una relación con un tiempo específico que no es el promulgado por la tradición sino el construido por la historia. (Davallon, 2014, pp. 65-66).

Para Victoria Quintero, el carácter reflexivo del patrimonio puede llevar a modificar y momificar ciertas prácticas reconocidas como patrimonio vivo (Quintero, 2005, p. 22); también puede llevar a inventar tradiciones o representar la autenticidad. En tal sentido, cabe diferenciar el patrimonio – construido reflexivamente—, de la cultura viva –heredada y enriquecida de una generación a la siguiente, de manera irreflexiva. El patrimonio va asociado a un discurso interpretativo que selecciona y simplifica contenidos, lo cual, en el caso del PCI, puede transformar cultura viva en una representación de sí misma.

Con todos estos elementos en cuenta, proponemos el siguiente modelo teórico de análisis, que interrelaciona los procesos del turismo y el patrimonio en su convergencia sobre la identidad.

Imagen 5: Patrimonio, identidad y turismo en una zona de destino



Fuente: Elaboración propia.

IV. Un pasado de expolio, un camino de recuperación

4.1 Fase Pre-colonial de Rapa Nui

Rapa Nui ha llamado la atención de viajeros e investigadores especialmente por los *moai*, gigantes de piedra con rostros alargados y angulosos, esculpidos por una antigua civilización en uno de los lugares más aislados del planeta. Se ha difundido la idea de que esa civilización se extinguió, producto de guerras internas derivadas de un colapso ecológico, pero lo cierto es que los rapanui son un pueblo vivo que ha superado duros embates, del hombre y la naturaleza, como el agotamiento de recursos naturales, épocas de sequía, rebelión social y guerras internas, campañas esclavistas y el atropello de agentes colonialistas...

Rapa Nui fue poblado por el ser humano hace 1600 años aproximadamente (Cristino et al., 1984). Las primeras personas que habitaron Isla de Pascua probablemente llegaron desde Mangareva. Las narrativas predominantes en la Isla señalan que desembarcaron cerca de 200 personas junto al rey Hotu Matu'a, quienes iniciaron el poblamiento humano del territorio insular.

Ese grupo, con el paso del tiempo, alcanzó un alto nivel de complejidad, con una diversidad de rangos sociales, desde los más dominantes a los más obedientes, donde el poder era transmitido del *'ariki mau* (rey sagrado) a sus descendientes directos, y había un culto a los ancestros. Se trata de "uno de los más fascinantes casos de florecimiento cultural en condiciones de extremo aislamiento" (Cristino et al., 1984, p. 4).

La civilización rapanui se desarrolló pese a la limitada variedad de recursos disponibles en la isla: algunos cultivos (plátanos, taros, caña de azúcar, camote y la morera de papel o mahute) y animales (gallinas, ratones) traídos desde la tierra de origen (a la cual se recuerda como Hiva), así como ciertas especies autóctonas (de aves, peces, mamíferos marinos, tortugas, langostas, moluscos, palmas, y diversas plantas utilizadas como fibra, pigmento o medicina) y una variedad de rocas disponibles¹⁰⁹. Éstas, al igual que el hueso y la madera, sirvieron como herramientas, armas y materia prima para la elaboración de recipientes, esculturas, adornos, viviendas, etc.

Los rapanui no utilizaron la tecnología del metal ni la alfarería. Tampoco contaban con tracción animal; sin embargo, construyeron centros ceremoniales de carácter monumental, con enormes esculturas en honor a sus antepasados. Los moai, que llegaron a pesar hasta 90

¹⁰⁹ El origen volcánico de Isla de Pascua determina una adaptación cultural al territorio caracterizada por el uso de rocas como herramientas y materia prima (e.g. basalto, obsidiana, toba volcánica, escoria roja, etc.). También provee de innumerables y extensas cavernas utilizadas como refugio.

toneladas¹¹⁰, fueron transportados a lo largo de varios kilómetros sólo con fuerza humana, sogas, troncos y alguna técnica de transporte (Lee, 2012).¹¹¹

El desarrollo logrado por los rapanui en el trabajo en piedra se ve reflejado en los cientos de esculturas y edificaciones existentes en la isla, que implicaron en algunos casos el labrado prolijo de rocas de gran dureza. Es el caso del moai *Hoa hakananai'a*¹¹², decorado con petroglifos, o el ahu¹¹³ Vinapú, altar donde las juntas entre las enormes rocas labradas encajan con total precisión.

La adaptación de los rapanui a su territorio llevó a un incremento de la población a tal punto que parece haber superado la capacidad de carga de la isla (Cristino et al, 1984), de manera que, finalmente, se agotaron la madera y algunos alimentos (e.g. varias especies de aves). La máxima extensión de la agricultura parece haberse dado entre los siglos XV y XVII, lo que coincidió con el agotamiento de la madera en el territorio insular (Diamond, 2006) y la extinción de las especies arbóreas endémicas (el toromiro y un tipo de palma, ambas de lento crecimiento). Sin árboles, no había posibilidad de transportar los *moai*, de construir botes para escapar de la isla o para pescar en alta mar especies de mayor tamaño. La crisis derivó en revolución social y violencia, que incluso implicó el uso de la carne de las víctimas como alimento.

Probablemente, instituciones que regulaban el uso de los recursos de la isla a través de tapu (tabú) perdieron vigencia en un contexto de sobrepoblación donde comenzaban a ser escasos ciertos recursos indispensables, hecho que hace recordar “la tragedia de los comunes” (Hardin, 1995 [1968]).

De esta manera, se derrumbó el antiguo orden social, político y religioso, lo que quedó expresado en el derribo de los *moai* entre los siglos XVII y XVIII. Esto implicó el fin del culto a los antepasados y a la autoridad vitalicia y hereditaria del *'ariki*. Pero los rapanui reorganizaron su sistema de creencias en torno al dios Make Make y a la autoridad central del hombre pájaro (Tajata

¹¹⁰ Lee (2012) señala que el moai de mayor tamaño trasladado desde la cantera hasta el lugar donde fue erguido pesa 93,5 toneladas, sumando cuerpo y tocado (pukao). Hay otros moai de mayor tamaño y peso que nunca fueron sacados de la cantera. Es el caso de “El Gigante”, que mide alrededor de 20 metros y pesa 270 toneladas.

¹¹¹ Una técnica posible es haber montado los moai en unos trineos para luego desplazarlos sobre troncos atados a rieles de madera a modo de escalera. En la memoria de los rapanui, los moai caminaban gracias al mana o energía sobrenatural, lo que ha hecho pensar en otra técnica para desplazar los moai: mediante oscilación de la escultura en posición vertical, generada al tirar de un lado y del otro alternadamente, con cuerdas (Lee, 2012).

¹¹² Significa algo semejante a “Rompedor de Olas” (Englert, 1948). Es conocido como “el amigo robado”, ya que fue sustraído de un sitio ceremonial de gran importancia para el pueblo rapanui (Orongo) a fines del siglo XIX y pasó a manos del Museo Británico. Se trata de una pieza con características excepcionales ya que está hecha de basalto labrado, roca muy dura que se erosiona escasamente con la lluvia y el viento. Los demás moai que existen en la Isla fueron hechos de toba volcánica, piedra más vulnerable a la erosión.

¹¹³ Ahu es una plataforma ceremonial asociada a un linaje, sobre la cual se erigían los moai y donde eran depositados los restos de antepasados.

Manu), rey anual de carácter sagrado, elegido a partir de una competencia que se llevó a cabo hasta la segunda mitad del siglo XIX (Métraux, 1971 [1940]; Englert, 1948; Eyraud, 2008 [1864]).

Para la competencia del hombre pájaro se utilizaba la aldea ceremonial de Orongo. Como relata el sacerdote Sebastián Englert (1948), al llegar la primavera, los competidores, llamados Hopu Manu, debían descender por unos escarpados y elevados acantilados hasta el mar, nadar hasta un islote (Motu Nui), obtener un huevo del ave manutara (*Sterna fuscata* o gaviotín apizarrado), regresar nuevamente a nado y escalar el acantilado con el huevo a salvo. Englert explica que quien triunfase en esta competencia, “entregaba el huevo al matatoa de su tribu que, desde este momento, tenía la dignidad y el poder del taŋata manu”.

Así, los rapanui, a partir de la crisis, habían logrado pasar de un sistema de autoridad basado en la herencia, a otro basado en el mérito, pero esta recomposición fue interrumpida por las expediciones que comenzaron a llegar a la isla, principalmente desde Europa y América, a partir del arribo del navegante Jakob Roggeveen en 1722. Entonces se sucedieron los hurtos y matanzas de población, campañas esclavistas, abusos y transmisión de enfermedades, éxodo y exilio. Cabe señalar que los encuentros con navegantes también permitieron a los rapanui acceder a bienes de origen remoto, mediante intercambio o hurtos.

Al principio, los expedicionarios eran gente de paso; luego se establecieron en la isla agentes colonialistas de tipo misional (orientados a instruir a los ‘infelices’, ‘salvajes’¹¹⁴), político-administrativo (orientados a la anexión territorial por parte del Estado de Chile) y económico (orientados a la explotación de los rapanui y de su territorio). De acuerdo con Fischer (2001), dichos agentes difundieron la idea de que los habitantes de la isla en aquel entonces no pertenecían a aquella grandiosa civilización que logró edificar y transportar los moai. La población de la Isla fue convenientemente desvinculada de su pasado y reducida a una situación de miseria, para así justificar su colonización.

4.2 Colonización política, económica y espiritual

Los sacerdotes católicos Hippolyte Roussel y Eugène Eyraud, de origen francés, instalaron la misión católica en Isla de Pascua en marzo 1866, dando inicio al adoctrinamiento de los rapanui mediante uso del idioma tahitiano, como puede inferirse de las memorias del colono Pedro Pablo

¹¹⁴ Eugenio Eyraud también los llama ‘canacas’ y ‘niños’ (2008 [1864]).

Toro, quien da cuenta de la propagación de esta lengua entre los rapanui, en reemplazo de su propio idioma polinésico, como consecuencia del trabajo misional y la capacidad de aprender de los rapanui (Toro, 1892). Dos años antes, Eyraud ya había permanecido como misionero en la isla algunos meses, levantando la primera capilla. En octubre de 1866 se sumó el misionero católico alemán Kaspar Zumbohn, quien 3 años después (2 de diciembre de 1869) introdujo las primeras ovejas a la isla: “Se trataba de 190 ovinos traídos desde Chile que inauguran los casi cien años de explotación ovejera en Rapa Nui” (Moreno, 2013, p. 286). Entremedio hubo una gran mortandad en la isla, producto de la viruela contraída por quienes habían sido llevados como esclavos al Perú y que contagiaron a otros al regresar. El mismo padre Eyraud murió en 1868 de Tuberculosis.

Hasta ese entonces, la población rapanui estaba repartida por el territorio insular, pero la fundación de las dos misiones —una en Vaihu a cargo del sacerdote alemán, la otra en Hanga Roa a cargo del sacerdote francés— atrajo a un número significativo de población a moverse hacia esos sectores, con la consecuencia de cambios profundos en los patrones de asentamiento ancestrales. Esta situación se vio acentuada con la llegada, en 1868, del negociante francés Jean-Baptiste Dutrou-Bornier.

El negociante comenzó a adquirir tierras en la isla y en 1871 formalizó en Tahiti una compañía comercial con John Brander con el fin de destinar terrenos en la isla a la ganadería (Porteous, 1981). Su socio era propietario de los Establecimientos Brander, una de las mayores casas comerciales de la Polinesia oriental. De esta manera nació la Compañía Comercial Brander-Bornier, orientada a abastecer de carne a Tahiti y exportar lana. El año 1872 marca el principio de la dedicación casi exclusiva del territorio insular a la explotación ovejera con la presencia de Bornier, autonombado “rey de la Isla”, quien ejerció dos papeles dentro de la comunidad: un poder político sin cuestionamientos y la administración de la empresa ovejera (Moreno, 2013). Dutrou-Bornier intentó conformar un Consejo de Estado con los misioneros para validar su poder y sus adquisiciones, pero éstos no apoyaron sus intenciones:

La negativa de los misioneros de refrendar a través del Consejo de Estado algunas compras de tierras, claramente fraudulentas, efectuadas por Dutrou-Bornier, produce un distanciamiento entre ambos. Éste, que se había establecido en Mataverí y que ya contaba con un grupo de adherentes que habían vuelto a sus «costumbres paganas», no tardó en incitarlos contra los misioneros. Es así como, en un breve plazo, no tardaron en formarse dos grupos antagónicos de quienes, reviviendo antiguas rencillas tribales, se enfrascaron en continuas querellas (Cristino, 2011, p.27).

Como consecuencia de este conflicto, se produjo en 1871 el éxodo de 168 rapanui, guiados por el padre Hyppolite Roussel hacia la misión de Mangareva, y la deportación hacia Tahiti de otros 231, por parte Dutrou-Bornier, para trabajar en plantaciones de su socio John Brander y de otros hacendados (Cristino, 2011). De esta manera, Dutrou-Bornier se libró de todos aquellos que él consideraba un estorbo a su proyecto, “aprovechando la ocasión para enviar a todos aquellos isleños que podían producirle problemas, tales como los jefes y sus guerreros” (p. 29).

Dutrou-Bornier hizo de la Isla un terreno propicio para el desarrollo de la industria ovejera, pues ubicó en los espacios abiertos a las ovejas para que se reprodujeran libremente, obstaculizadas sólo por la presencia de los pircados que demarcaban los distintos campos y cerraban el paso a los nativos de la Isla. Pero su proyecto se vio interrumpido en 1876, cuando fue asesinado por los propios rapanui, en repuesta a los abusos cometidos en su contra (Fischer, 2001).

Un año después de la muerte de Bornier, falleció su socio, el comerciante John Brander (1877) (Porteous, 1981), lo cual originó una serie de conflictos sobre la herencia de las tierras pertenecientes a la “Sociedad Brander-Bornier”. Entonces llegó a Rapa Nui desde Tahiti el que había sido cuñado y socio de Brander, Alexander Aarii Paea Salmon Jr.¹¹⁵, acompañado del padre Roussel (que regresaba a la Isla después de 6 años) y 20 tahitianos (Pakarati, F., 2011). Salmon Jr. adquirió tierras y animales de los misioneros junto con su hermano, y se hizo cargo de la hacienda en 1878.

En ese momento, los rapanui estaban organizados en torno a personajes prominentes de distintos clanes y no existía un único líder que representara al conjunto, lo que era visto como sistema anárquico por el padre Roussel (Cristino, 2011). Ante esto, el misionero impulsó en Isla de Pascua la organización de un sistema de gobierno estilo Tahitiano, para lo cual en 1879 ungió como kin (rey) a un rapanui de nombre Tekena, que fue bautizado como Atamu (Adán). A su vez, Roussel nombró a 2 consejeros y a 2 jueces y dejó al estudioso catequista Nicolás Pakarati (Pancracio) a cargo de las cuestiones de índole religiosa.

En septiembre de 1888, el Capitán de Corbeta chileno Policarpo Toro y el rey rapanui Atamu Tekena, firmaron el acuerdo de voluntades que implicó la anexión de la Isla al territorio chileno.¹¹⁶ Nueve de las once personas rapanui que suscribieron también el documento en respaldo del rey, firmaron como *to’opae* (consejeros) (Moreno, 2011a). Con miras a llevar adelante un proyecto

¹¹⁵ Emparentado con la familia real tahitiana (Pakarati, F., 2011). Paea en tahitiano significa cojear, lo que probablemente era un rasgo de Alexander Salmon Jr.

¹¹⁶ Para quienes son críticos a este tratado, el documento no fue firmado por verdaderos representantes del pueblo rapanui, no contemplaba la sesión de territorio y no fue respetado ni ratificado por el Estado de Chile (Fischer, 2001; Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008), en tanto este último debía impulsar el desarrollo de la isla, pero no cumplió su parte del acuerdo.

colonizador, Toro realizó las gestiones necesarias para que el Estado de Chile se interesara en la anexión de la isla y tomara posesión de ella, pasando a ser dueño de los terrenos y edificios de la misión (635 hectáreas), así como de los animales y terrenos de los hermanos Salmon (700 hectáreas). A su vez, Policarpo Toro arrendó edificios, terrenos y animales de la sucesión Brander (10.000 hectáreas aproximadamente)¹¹⁷ y las tierras a los nativos (5.000 hectáreas aproximadamente), estas últimas localizadas en Anakena, Rano Raraku, Hotu Iti, Akahanga, Vaihu y Hanga O'Teo (Cristino, 2011).

Entre 1888 y 1892, permaneció en la Isla el capitán del ejército chileno Pedro Pablo Toro, hermano de Policarpo, como agente de colonización encargado de las ovejas principalmente. De acuerdo con su testimonio, Atamu Tekena contaba con un Consejo de Estado cuyos miembros, elegidos por él, eran tres consejeros (o ministros) y un delegado en Mataveri (ante la autoridad extranjera). Además, tenía una guardia personal de seis individuos y en situaciones especiales “en casos graves, el Kin se asocia además con cuatro o seis notables para discutir i resolver ante el pueblo reunido” (descripción de Pedro Pablo Toro, recogida por Moreno, 2011a, p. 60). Sin embargo, aunque el rey rapanui se constituyó en una figura de autoridad para los propios rapanui, que sirvió para la firma de un tratado con Chile, los agentes externos en la Isla durante su mandato —Salmon Jr. primero, luego el agente de colonización chileno— contaban con un poder que lograba imponerse a su autoridad. Así, Atamu Tekena terminó construyendo pircas como cualquier peón (Moreno, 2011a):

Atamu Te Kena fue un rey puesto, por intereses político-religiosos y económicos de la Misión Católica. Si bien formó parte de un sistema organizado de poder político en la isla, fue saboteado por un poder externo colonial y por el sentimiento, prevalente entre los nativos de la Isla, debido a la situación tras la anexión, de haber sido engañados (Moreno, 2011a, p. 64).

Debido a los trastornos políticos en Chile que culminaron con la guerra civil (1891) y la muerte del presidente Balmaceda, la isla fue prácticamente abandonada a su suerte por parte del Estado chileno. Pedro Pablo Toro no recibió ninguna instrucción del Gobierno, ni ayuda económica, de modo que debió regresar al continente después de haber permanecido más de 3 años en la isla.

¹¹⁷ “La sociedad Brander-Bornier declaraba ser propietaria de aproximadamente 10.000 hectáreas, las que se comprometía a ceder al Gobierno de Chile por medio de una promesa de compraventa suscrita ante el Notario Público de Papeete. Pero dichos títulos fueron siempre impugnados por los rapanui, en Tahiti y Rapa Nui, quienes se consideraban los legítimos propietarios de las tierras, aun cuando concedían el derecho de usufructo de la Sociedad” (Cristino, 2011, p. 34).

Luego de eso, el Estado de Chile se desentendió de Isla de Pascua durante largo tiempo, y muchos isleños volvieron a ocupar terrenos ancestrales en distintas zonas de la isla donde cultivaban y criaban animales; sin embargo, la mayoría de la población rapanui se organizó en torno a la misión de Hanga Roa y asistía a los oficios religiosos (Cristino, 2011).

En 1892 murió el rey Atamu Tekena, y los isleños eligieron como sucesor a Simeon Riro Kainga (Riroroko). Hoy en día se recuerda que otro candidato para asumir el reinado era Ika, de mayor cercanía con la familia real Miru¹¹⁸, pero Riroroko ganó la elección con gran apoyo de las mujeres rapanui y fue nombrado kin (rey) (Moreno, 2011a):

[...] el rival de Riro, un hombre ya de edad, laborioso y de buenas costumbres tenía el apoyo mayoritario en un principio. Este rival era Ika a Tu'u Hati, bautizado Enrique, quien era Miru de sangre real y el nativo de linaje más cercano a los antiguos reyes en 1892. Ika era hijo de Hua 'Anakena a Hatu'i y de Mata a Puhi Ranj (Moreno, 2011a, p. 62).

Tanto Atamu Tekena como Riroroko Kaina fueron reyes elegidos, no por derecho hereditario como los antiguos 'ariki mau que a su vez tenían un carácter sagrado. Pertenecieron también al clan Miru de la familia real, pero no tenían el parentesco más directo con los últimos 'ariki mau:

El rey ya no tiene el mana de los antiguos reyes, el poder que hacía llegar tortugas y peces a la isla y que mantenía la fertilidad de la tierra y la multiplicación de las aves, por ejemplo. El rey era ahora simplemente un representante de los nativos, ya no un 'ariki por derecho de estirpe y genealogía de ancestral carácter divino. Y este representante ya tenía que acudir a instancias superiores terrenales y foráneas a la hora de alegar por sus derechos (Moreno, 2011a, p. 65).

En 1895 John Brander Jr. recibió la noticia de la total legalización de sus propiedades en Isla de Pascua, y, ante el desinterés del gobierno nacional, decidió vender a otro comprador las tierras entregadas a Policarpo Toro, ya que éste adeudaba el arriendo desde 1888. En Valparaíso, Brander encontró como compradores a Enrique Merlet (comerciante de origen francés y radicado en Chile) y su hermano Numa. Los derechos sobre los bienes raíces y muebles de John Brander (terrenos,

¹¹⁸ Entrevista al koro Simón Ika, agosto de 2015.

edificios, cierras, animales, etc.) se traspasaron con promesa de compraventa por la suma de 4.000 libras esterlinas (Cristino, 2011):

En dicho documento se especificaba que los bienes materiales del contrato eran o estaban en aquella parte de la isla que no habría pertenecido a Salmon y a la misión católica que allí existía; es decir que, fuera de esas dos propiedades pertenecientes en ese momento al Gobierno de Chile, el resto de la isla sería de propiedad de Brander, con excepción de pequeñas hijuelas, pertenecientes a nativos y terrenos inhabitables y sin valor agrícola. De este modo, los rapanui fueron totalmente desposeídos de las pocas tierras que aún conservaban (Cristino, 2011, pp. 38-39).

A partir de dicha compra, los hermanos Merlet fundaron en 1895 la compañía “Merlet & Cia.” y ese mismo año, Enrique Merlet firmó un contrato de arrendamiento de los terrenos que el gobierno chileno declaraba poseer en la isla, en la suma de 1200 pesos anuales (Cristino, 2011). En 1896, “Merlet & Cia.” envió a la Isla a Alberto Sánchez Manterola para administrar la explotación ganadera, acompañado de veinte obreros y numerosas mercaderías para una pulpería. De acuerdo con el relato de Sánchez, la situación en que se encontraban los rapanui era deplorable: “Los canacas, tanto hombres como mujeres, se hallaban casi desnudos, porque hacía más de cuatro años que no arribaba buque alguno a aquella apartada región” (Sánchez, 1921, citado en Moreno, 2011b, p. 75).

Entre 1896 y 1900, lapso en el que permaneció en la isla como administrador enviado por Merlet, Alberto Sánchez Manterola “impuso un sistema por el cual las mercaderías se pasarían a cambio de días de trabajo, pagándoles a los nativos con vales o fichas cuyos precios, obviamente, los fijaba la propia compañía” (Pakarati, F., 2011, p. 290). El administrador, que a su vez ostentaba el cargo de Subdelegado Marítimo, concentraba todo el poder en la isla, apoyado en los trabajadores provenientes de Chile y otros reclutados en la propia Isla, que operaban como guardias armados para “resguardar el orden” (Pakarati, F., 2011).

De acuerdo con Moreno (2011), las desavenencias entre los isleños y la autoridad de la compañía comenzaron en 1897, cuando el administrador prohibió izar la bandera de Rapa Nui y circular por fuera de Hanga Roa, confinando a la población nativa a mil hectáreas delimitadas por una gran pirca de piedras (Sánchez, 1921, citado en Moreno, 2011b, p. 76). Ante estos atropellos, el rey rapanui, Riroroko, viajó al continente en 1897-8 para reunirse con el Presidente de Chile, sin

embargo, murió en extrañas circunstancias que hacen suponer la intervención dolosa de Merlet¹¹⁹ y sus empleados (Fischer, 2001).

El domingo 8 de abril de 1900, el diario El Mercurio de Valparaíso publicó una nota sobre la muerte del rey Riroroko, señalando en tono jocoso: “No conocemos el resultado de las jestionas hechas por S. M. el príncipe de la Isla de Pascua, ante el gobierno de la Moneda, para recobrar sus derechos, pero no creemos que él haya sido mui favorable para la testa coronada de la vecina isla”. Y 12 días después anunció el deceso de otro rapanui, Juan Araki, ocurrido durante Semana Santa¹²⁰: “El pobre indio, a pesar de los cuidados que se le prodigaron, ha caido tambien como su señor rei, ha muerto en tierra estraña para él, alejado de los suyos” (El Mercurio de Valparaíso, 20 de abril de 1900). La muerte de Riroroko puede ser interpretada como el inicio de una política de deportaciones al continente de los isleños que pudieran representar incomodidades a la Compañía o el resurgimiento de algún liderazgo rapanui (Foerster, 2013b).

El panorama se tornó aún más sombrío con la llegada en 1900 del nuevo administrador de origen inglés, Horace Cooper (Moreno, 2011a), quien, según los relatos, se ensañó contra los rapanui, llevando a cabo secuestros de mujeres, asesinatos y mutilaciones (Estella, 1920, citado en Cristino, 2011, p. 40):

Viejos y niños, hombres y mujeres, consumían sus energías en trabajos extenuantes: construcción de pircas (para corrales), siembras y esquilas de las ovejas. Sólo a los más viejos se les permitía tener una chacra con que alimentarse, y con cuyos frutos ayudaban a alimentar a quienes trabajan para la hacienda [...]. A lo largo del año, la jornada de trabajo se extendía desde las cinco de la mañana hasta la hora de la oración. Sólo tenían un breve descanso, a la una de la tarde, pero lo ocupaban en preparar su almuerzo (Castro, 2011, p. 101).

Los rapanui reaccionaron con rebeldía frente a la administración de Cooper, sin embargo, esto generó condiciones más desfavorables para ellos, como las consignadas en el bando dictado en 1902 por el comandante Basilio Rojas, capitán de la corbeta Baquedano que regularmente asistía

¹¹⁹ Un entrevistado señaló que Riro pasó a ser Riro Loco (Riroroko) por querer ir al continente y que allá simplemente enfermó: “aquí siempre la historia de Riro Kaina lo mató. El Juan Araki también lo mató, pero pa’ mí no. No hay necesidad de llevar al continente pa’ matar. Se viene, mata aquí y se acabó. ¿Por qué tiene que llevar? Ese, aquí está muy sana la salud de la gente. Cuando llega p’allá se enfermaba y muere de enfermedad. No es de... como era aquí no está pero aquí cree que lo mató” (Simón Ika, entrevista 05 de agosto de 2015).

¹²⁰ Esta cita y la anterior fueron sacadas de fotocopias del diario, facilitadas por Leviente Araki en 2014.

a la isla. Este dictamen establecía un reglamento para los nativos completamente favorable a Cooper, y si bien pretendía -en el papel- evitar sus abusos (Cristino, 2011), se trataba, en realidad, de “la consagración ‘legal’ de una situación de facto, la que mantendría sus rasgos fundamentales hasta bien entrada la década de 1930” (Fuentes, 2011, p. 143). También se autorizó el uso de armas para un control efectivo de los isleños, y se nombró entre estos últimos un “cacique” –Juan Tepano—para un cierto autocontrol rapanui, personaje que estaba de lado de la Compañía (Cristino, 2011, p. 40).

En 1903, los hermanos Merlet constituyeron una Sociedad en Comandita por acciones para adquirir terrenos de particulares en Rapa Nui, comprar o tomar en arrendamiento los bienes del Estado, y explotar unos y otros (Vergara, 1939, en Cristino, 2011). Tres meses después vendieron el 75% de las acciones de esta sociedad a la compañía británica Williamson, Balfour y Cía.¹²¹, formando la Compañía Explotadora de Isla de Pascua (CEDIP), donde Enrique Merlet era el Presidente (Moreno, 2013).

Con la llegada a Isla de Pascua del inglés Percival Edmunds¹²² en 1906, como administrador de la CEDIP, se inició un proceso de industrialización en la hacienda ovejera que implicó la implementación de instalaciones para la esquila y el baño de ovejas en el sector Vaitea (1914 aprox.), cerca de los campos ovejeros, así como la construcción de nuevas instalaciones en el sistema Administración-Puerto, ubicado en los sectores Mataveri y Hanga Piko respectivamente (aledaños entre sí), donde destaca la nueva casa del administrador. En esta fase, se les impusieron nuevas restricciones a los rapanui: sólo podían pescar en Hanga Roa (Castro, 2011).

La CEDIP aplicó un sistema de organización de la producción que se asemeja “en alguna medida a las grandes estancias ovejeras del sur de Chile, desde el punto de vista económico y, desde el punto de vista de su organización, guarda curiosas semejanzas con los sistemas empleados en las

¹²¹ Empresa británica que comenzó a operar en Valparaíso a mediados del siglo XIX, fundamentalmente como importadora de productos europeos (Estrada, 2006). De acuerdo con Estrada, “la relevancia de la presencia británica en Valparaíso y en todo Chile se hizo notoria, y en un nivel hegemónico, desde el momento mismo de la independencia” (p.75). El mismo autor agrega que en la Balfour, Williamson and Co. “advirtieron lo beneficioso que podía resultar el exportar minerales y es así como para 1859 invertían sobre 100.000 libras esterlinas en la exportación de cobre y salitre” (p.73). También adquirieron acciones ferroviarias – involucrándose en el transporte de productos–, operaron molinos de harina en Santiago y Concepción y participaron en el comercio de la lana en Punta Arenas. Por último, la Compañía operaba créditos internacionales de los principales prestamistas establecidos en Londres (Rothschild, Morgan, Baring), ofreciendo a sus clientes –entre ellos el Estado de Chile– acceso a grandes préstamos.

¹²² Conocido como Percy Edmunds, fue administrador de la CEDIP hasta 1928 (22 años) y dejó una gran descendencia en Isla de Pascua, que incluye dos alcaldes, uno de ellos 8 años en el cargo (6 como alcalde designado en dictadura) y el otro (hijo del anterior) va a completar 22 años en el cargo al terminar su presente mandato, pudiendo ser nuevamente reelegido.

Oficinas Salitreras del Norte de Chile” (Cristino et al, 1984, p. 19). Al igual que en las haciendas ovejeras de la Patagonia y Tierra del Fuego, se organizó el territorio como para mantener a raya cualquier forma viviente que interrumpiese la circulación de las ovejas y los ovejeros (Foerster, 2012). Al igual que las Oficinas Salitreras, la CEDIP estaba organizada jerárquicamente, el administrador imponía las reglas, disponía de un grupo armado y los peones como pago podían proveerse de lo básico en la pulpería de la empresa.

Segregados en Hanga Roa, los rapanui pudieron desarrollar un sistema parcelario y de economías familiares (Foerster, 2013), sin depender de la compañía para alimentarse ya que tenían sus propios cultivos y accedían a algunos recursos del mar.¹²³ A su vez, “se daban el tiempo para esparcimiento, manifestaciones populares y para celebrar y festejar sus ritos y costumbres” (Pakarati, F., 2011, p. 293). Por otro lado, procuraban proveerse de carne a partir del ganado custodiado por pircas y guardias de la hacienda, a la vez que contravenían de cuando en cuando los abusos de la empresa, lo que alcanzó su mayor expresión con la rebelión de 1914, liderada por la catequista María Angata.

Almanzor Hernández, comandante de la Corbeta Baquedano que recaló en la isla durante la revuelta, elaboró un informe sumario sobre los hechos, en el cual denuncia actos brutales y salvajes del señor Merlet y sus administradores en contra de la población rapanui, tales como flagelación de mujeres y niños, robo de ganado, incendio de cultivos e invasión de éstos con animales (Cristino, 2011). Congruentemente, dictó una serie de medidas, como el nombramiento de un Subdelegado Marítimo distinto del administrador de la CEDIP y “la abolición del trabajo forzado, la obligación de la Compañía de vender carne, autorización para circular por las costas de la isla en faenas de pesca, reparto de vacunos fiscales para proveerse de leche, apertura de un libro de reclamos, instrucción obligatoria de los niños, actuando el Subdelegado y su mujer como preceptores y el aislamiento de los leprosos asegurando su alimentación” (Cristino, 2011, p. 43).

La rebelión de Angata contra la CEDIP tuvo importantes efectos en la estructura política colonial existente en la isla, ya que 3 años después se firmó un documento llamado “Temperamento Provisorio”, más considerado con el pueblo rapanui al mismo tiempo que fortalecía la autoridad del Estado chileno y permitía la continuidad de las relaciones de producción instauradas por la CEDIP:

Producto del desarrollo de esta rebelión y de la necesidad de impulsar un nuevo «pacto colonial» entre el Estado, la Comunidad rapanui y la Compañía Explotadora, el gobierno

¹²³ Enrique Merlet ordenó la quema de plantaciones en Hanga Roa, para tener disponible mano de obra rapanui (Castro, 2011).

realiza en 1915 la designación de un Subdelegado Marítimo independiente (nominalmente) de la CEDIP. Igualmente, la firma del “Temperamento Provisorio” de 1917 significa el establecimiento de un nuevo contrato entre la CEDIP y el Estado, promoviendo una reconfiguración del marco de relaciones sociales en Pascua (Fuentes, 2011, p. 145-6).

La rebelión de Angata además consiguió llamar la atención de personas como el Obispo Rafael Edwards, quien redactó un informe que sensibilizó y movilizó a sectores de la sociedad chilena en favor de los rapanui, lo cual desembocó en la promulgación del decreto que creó la Comisión Isla de Pascua para el estudio de los problemas jurídicos y administrativos de la isla. Todo esto constituyó “un cambio importante (aunque no del todo sustancial) del marco social y político isleño” (Fuentes, 2011, p. 144). Lo anterior, porque la empresa parece haber ejercido un poder de verdadero “patronazgo” hacia las autoridades chilenas (Fuentes, 2011, p. 161), ya que siguió cometiendo impunemente abusos y vejaciones en contra de los indígenas (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008). Un ejemplo de ello es que se retomaron los trabajos forzados con la implantación del “lunes fiscal” (1929 aprox.), norma según la cual todos los isleños estaban obligados a trabajar de forma gratuita ese día, y que continuó hasta la década de 1960 (Cristino, 2011, p. 45).

Por otro lado, el pago que recibían las personas que trabajaban para la Compañía resultaba reducido frente a los elevados precios de las mercancías, los cuales eran controlados por la Compañía (Fuentes, 2011, p. 164). También persiste en la memoria local una mirada crítica frente a la remuneración del trabajo en especies y la inexistencia de horarios laborales. Como complemento al trabajo en la Compañía, que se concentraba básicamente en los meses de esquila, los isleños podían mantener cultivos, criar animales y pescar (Fuentes, 2011). Aunque el panorama social fue paulatinamente mejorando, seguían muy precarias las condiciones de acceso a bienes y servicios básicos.

Luego de terminada la vigencia del “Temperamento Provisorio” en 1929,¹²⁴ y pese a las críticas que despertaba su gestión y el trato hacia los rapanui, la CEDIP siguió en la isla, incorporando leves mejoras en la relación con sus trabajadores. Fuentes y Rovano (2011) dan cuenta del censo realizado durante el año 1929 en Isla de Pascua, según el cual, había 83 hombres y 98 mujeres

¹²⁴ El decreto N° 946, de 1929, puso término al “Temperamento Provisorio” y la Compañía debió confeccionar un inventario de los bienes fiscales que arrendaba, y proponer al gobierno en el plazo de seis meses, un proyecto de administración (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008).

en edad adulta; 86 mujeres se dedicaban a labores (domésticas); 39 personas se dedicaban a la agricultura y 18 a la pesca. Sólo 19 personas tenían como ocupación algún tipo de servicio (varios de ellos procedentes del continente como el Subdelegado Marítimo, los administradores Generales, empleados y profesores). En consecuencia, las actividades primarias tradicionales (agricultura y pesca) orientadas a la subsistencia seguían siendo predominantes entre los rapanui. Sin embargo, de manera regular u ocasional, “toda la gente de la isla se relacionaba laboralmente con la CEDIP, bien como empleados permanentes o temporeros, o como proveedores de productos” (Roa, 2011, p. 218). Algunos rapanui podían llegar a ser guardaespaldas del administrador, guardias de los portones, ovejeros, cocineros, etc., pero la actividad que más requería personas era la esquila.

A mediados de la década de 1930, la población rapanui ya llegaba a las 454 personas en la isla y estaba concentrada en 1950 hectáreas de Hanga Roa; intercambiaba artesanía por ropa, jabón, agujas, hilos, tijeras y otros artículos con personas a bordo del barco de la Compañía que visitaba la isla. A su vez, cultivaba y vendía maíz a la Compañía en crecientes cantidades —para alimentación de cerdos— aunque los precios eran fijados por esta última. También tenían vacunos, caballos y cerdos; producían queso, crema y mantequilla, y plantaban hortalizas (Cristino, 2011, p. 46). De acuerdo con Fuentes y Rovano (2011) el ciclo industrial en Pascua no provocó el surgimiento de clases sociales típicamente industriales, lo que hubiera implicado una modificación radical en el marco social isleño: “Por el contrario, las características que tomó el proceso industrial en esta isla permitieron la preservación de un sistema de economía familiar de subsistencia basado, entre otras cosas, en el impulso de actividades agrícolas y ganaderas de pequeña escala” (Fuentes y Rovano, 2011, p. 231).

En 1933, Isla de Pascua fue inscrita en el registro del Conservador de Bienes Raíces de Valparaíso, como parte del territorio chileno (Fischer, 2001), y en 1935 se creó el Parque Nacional Isla de Pascua (área protegida), a la vez que toda la isla fue declarada Monumento Histórico Nacional, mediante los Decretos Supremos N° 103 (16 de enero) y N° 4536 (23 de julio), respectivamente. Un año más tarde, volvió a ser entregada en arriendo a la CEDIP por las dos décadas siguientes: “Pascua fue considerada, en los hechos, tan solo como un ‘territorio fiscal’ destinado a la explotación privada [...] Transversal a todo el periodo 1917-1936 fue el impulso de una particular forma de colonialismo, sin política colonial efectiva” (Fuentes y Rovano, 2011, p. 153).

Relatos de personas que nacieron en la década de 1930 describen el confinamiento en Hanga Roa de los rapanui como algo muy abusivo para la población en ese entonces, no sólo en términos simbólicos —en el sentido de pérdida territorial— sino también en un sentido vital, ya que se

restringió el acceso a las principales fuentes de agua dulce en la Isla así como el acceso a la pesca en la mayor parte de las costas. Así, “Noemi Pakarati cuenta que tenían que ir a la cueva con su tarrito y arrastrarse para conseguir agua, en cambio los administradores contaban con reservas de agua de lluvia” (Roa, 2011, p. 221). Cuando no se contaba con lluvia acumulada, el agua dulce debía conseguirse en cuevas de difícil acceso, pese a que existía abundantemente en otros lugares de la isla, como Vaitea, los cráteres volcánicos y en los abrevaderos para el ganado (agua salobre extraída con molinos cerca de la costa).

La presencia de la CEDIP en un primer momento tuvo tintes del colonialismo clásico hacia el tercer mundo, donde adicionalmente al despojo de tierras se agrega la competencia por el agua, que pese a su escasez, debe ser compartida con el ganado bovino. La Compañía dispone una serie de abrevaderos para los animales en la mayor parte de los puntos de la isla donde se podía conseguir agua dulce, los que además quedaron en territorio privado (Roa, 2011, p. 221).

El mismo año en que el Estado de Chile renovó el contrato de arriendo de Isla de Pascua a la CEDIP (1936), el Ministerio de Defensa estableció un reglamento de régimen interno de vida y trabajo para Rapa Nui, el cual señala la obligación de que existieran contratos de trabajo entre patrón y obrero; luego, en 1940, comenzaron a efectuarse contratos anuales entre la Compañía y los isleños, con jornadas de trabajo de ocho horas (Cristino, 2011). Posteriormente, en 1947, se creó la Sociedad de Amigos de la Isla de Pascua, organización que ejerció presión para que el contrato con la Compañía Explotadora fuese caducado y se implementara un programa destinado a mejorar el nivel de vida de los isleños, a través de nuevas alternativas productivas como el cultivo de “productos agrícolas tropicales”, que podrían ser exportados a Chile continental, y el desarrollo del turismo (Cristino, 2011, p. 47).

Tal vez por las críticas constantes que llegaban desde Chile, sumado al declive del mercado de la lana de oveja a nivel mundial, la Williamson & Bullfor, principal propietario de la CEDIP, vende su parte de la empresa 1947. A inicios de la década de 1950, numerosos artículos en la prensa chilena y extranjera daban cuenta de las condiciones desfavorables en que vivían los isleños (Cristino, 2011, p. 47), confinados en un gueto, con escasas posibilidades de reproducir su antiguo modo de vida y a la vez con acceso muy deficitario a tierra, alimentación, salud y educación (Fischer, 2001). Tampoco se les permitía salir de la isla, porque supuestamente podían ser portadores de lepra, y porque el Estado chileno no les reconocía derechos de ciudadanía (Foerster & Montecino,

2012). Algunos rapanui lograron escapar escondidos en embarcaciones menores disponibles en sus costas o en barcos que recalaban temporalmente allí; otros desaparecieron en el mar (Fischer, 2001).

Por su parte, la Armada chilena emitió informes que denunciaban tanto el incumplimiento de compromisos asumidos por parte de la empresa, como maniobras de ésta para desvirtuar la soberanía de Chile sobre dicho territorio insular. Finalmente, en 1953, se termina anticipadamente el contrato de arriendo con la CEDIP, pasando todos sus bienes a la administración de la Armada de Chile. De esta manera, por fin obtuvieron resultados tanto la rebeldía de los propios rapanui,¹²⁵ como las gestiones y denuncias de diversos actores, en especial de la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua—uno de cuyos miembros fue el ex presidente de Chile Gabriel González Videla— (Fischer, 2001; Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008).

En la práctica, durante las primeras 6 décadas que transcurrieron desde la firma del tratado de anexión en 1888, no fue el Estado el que tuvo mayor presencia en Rapa Nui sino los misioneros y negociantes extranjeros (Porteous, 1981). Estos últimos actuaban a su arbitrio y explotaban el territorio en lógica de enclave productivo, encerrando a los rapanui en una porción mínima de terrenos, cercada y vigilada, para criar ovejas en el resto de la isla (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008). Los misioneros y observadores eclesiásticos, con presencia intermitente en la isla, denunciaron los abusos y el abandono pero también operaron como agentes coloniales, impulsando cambios en las prácticas sociales, en la cultura y el idioma.

A partir de 1953, la administración de las instalaciones y bienes de la CEDIP, incluyendo el ganado, pasó a manos de la Armada de Chile. Aunque prosiguieron las esquilas durante este período, se impulsó un incremento en el consumo de carne ovina, mediante la repartición de corderos faenados a los trabajadores, lo que derivó en una progresiva reducción del ganado ovino. Se puso fin a la explotación de Rapa Nui por parte de negociantes y se introdujeron mejoras en la atención del Estado hacia los habitantes de la isla; sin embargo, comenzó un régimen castrense con estricta aplicación de medidas, órdenes y sanciones basadas en la fuerza (Fischer, 2001; Comisión

¹²⁵ Fischer recoge un relato oral que da cuenta de la muerte de un ayudante francés de Dutrou-Bornier, por parte de cuatro rapanui, quienes iban a ser apresados por robar ganado y lanzaron a su captor por un acantilado en Vinapu; el autor también se refiere a la muerte del propio Dutrou-Bornier. Rouledge, por su parte, relata los detalles de la rebelión de Angata en 2014. Foerster describe la muerte de Cousin, empleado de la CEDIP (tal vez, se trata del mismo francés al que alude Fischer). Fuentes (2011) da cuenta de una huelga en 1928. Por su parte, Alberto Hotus cuenta que se fue de polizonte a Chile en 1949 y denunció ante las autoridades y la prensa la reclusión en que se encontraba su pueblo (comunicación personal). Finalmente, han sido ampliamente documentadas las gestiones de Alfonso Rapu en la década de 1960, a quien también se ha entrevistado para la presente investigación.

Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008). Entre los rapanui, hay quienes expresan buenos recuerdos de la administración de la Armada (Roa, 2011), pero se critica el abuso de poder de los marinos en la isla, así como su deficiente gestión del sistema productivo, que llevó a dilapidar el ganado ovino. La Armada prosiguió con el “lunes fiscal” y con restricciones para transitar por la isla; la población rapanui, así, carecía de plenos derechos como ciudadanos chilenos.

En los años ‘50, breves documentales sobre Thor Heyerdahl y su viaje en la Kontiki a Isla de Pascua eran presentadas en cines de Europa¹²⁶. Pero no se mostraba que los rapanui seguían existiendo y estaban confinados en un gueto, con acceso muy deficitario a tierra, alimentación, equipamiento, salud y educación. Tampoco se hablaba de su confinamiento en la isla y restricción de ingreso a la tierra continental chilena. Recién a partir de 1956, personas rapanui pudieron salir de la Isla con un permiso gubernamental (Santa Coloma, 2001) y algunos son becados para estudiar en el continente.

En ese mismo año de 1956 se publicó en el Diario Oficial la Ley 12.145, que creaba la Escuela N° 72 de Isla de Pascua “Lorenzo Baeza Vega” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008). En dicho colegio llegó a trabajar Alfonso Rapu luego de formarse como profesor en el continente, donde pudo construirse una mirada crítica respecto de la situación en que vivía la población rapanui. Ésta no gozaba plenamente de las garantías y derechos que otorgaba la Constitución a los ciudadanos del país (Cristino, 2011), con una administración militar, sin poder elegir a sus autoridades y sin poder siquiera votar; sin libre tránsito hacia el resto del país, con mínimos servicios del Estado en la isla. Rapu impulsó un movimiento de protesta y fue protegido por decenas de mujeres rapanui para evitar su detención. Coincidió que en ese momento estaba en la isla la misión científica canadiense METEI (Medical Expedition to Easter Island) cuyos integrantes registraron los hechos y difundieron en Chile una carta de Alfonso Rapu firmada por todos los rapanui:

Abrumado por las quejas que le presentaba la población, en especial la prohibición de viajar fuera de la isla, decidió enviar una carta abierta al Presidente de la República, la que fue firmada por todos los isleños. En ella se reclamaba la restricción que existía de transitar por la isla y de hacer abandono de ella; la falta de autoridades locales que representaran los intereses de la comunidad, elegidas democráticamente; la instalación de una red de agua potable; la construcción de caminos y una infraestructura turística; la construcción de un aeropuerto internacional; apoyo financiero para adquirir elementos de trabajo;

¹²⁶ Comunicación personal de un isleño que señala haber tenido conversaciones con Heyerdahl.

mejoramiento de las condiciones sanitarias; la creación de becas para los alumnos más destacados de la escuela y la creación de nuevas fuentes de trabajo (Cristino, 2011, p. 49).

En respuesta, el presidente de la república, Eduardo Frei Montalva, promulgó la llamada Ley Pascua (1966) que implicaba profundas reformas y una relación más favorable entre Isla de Pascua y el Estado de Chile. Los rapanui obtuvieron plenos derechos como ciudadanos chilenos, así como ciertos beneficios especiales; se creó el Departamento y la Municipalidad de Isla de Pascua, con lo cual se daba inicio a la administración civil de la isla. En 1966, Enrique Rogers Sotomayor fue designado como primer gobernador civil de la isla (Fischer, 2001) a la vez que Alfonso Rapu fue elegido como alcalde por su pueblo. Ese mismo año se instalaron diversos servicios u oficinas públicos en Rapa Nui, comenzaron los vuelos regulares desde y hacia el continente y con ello se impulsó una nueva industria local: el turismo. Las instalaciones y bienes de la otrora CEDIP pasaron a manos de CORFO, entidad que, a través de empresas filiales, comenzó un proceso de reconversión productiva orientada a la diversificación, introduciendo cultivos y ganadería bovina, así como equipamiento necesario para desarrollar el turismo.

4.3 La modernización de Isla de Pascua: un nuevo escenario

Después de casi desaparecer a fines del siglo XIX, el pueblo rapanui logró recuperarse demográficamente y en la década de 1960 ya contaba con alrededor de 1300 personas¹²⁷, gracias a que las familias tuvieron gran cantidad de hijos (Santa Coloma, 2001). Sin embargo, éstas todavía permanecían recluidas en una mínima porción de la Isla (2000 hás aprox.), viviendo en condiciones muy precarias. El Estado de Chile estaba presente básicamente a través de buques que hacían una ronda anual, la dotación de la Armada, mínima cobertura en salud, un lazareto muy rudimentario (Fischer, 2001) y el colegio público.

Entre tanto, el 19 de Enero de 1951 se había realizado el primer vuelo desde Chile a Isla de Pascua, pilotado por el Capitán de Bandada Roberto Parragué S., con una duración de 19 horas y 20 minutos, en el avión catalina de la Fuerza Aérea de Chile bautizado como Manutara I, en memoria (o nombre) del ave alrededor de la cual giraba la antigua elección del Rey de Rapa Nui. El vuelo fue despedido por el propio presidente González Videla. Posteriormente, Parragué realizó

¹²⁷ Otros autores hablan de 800 personas viviendo en la isla en esos años (Porteous, 1981; Fischer, 2001).

nuevos vuelos a la isla y en 1965 (en el Manutara II) hizo la ruta Santiago-Isla de Pascua-Papeete (Tahiti), acompañado de personal de la Línea Aérea Nacional de Chile (LAN) que buscaba iniciar vuelos comerciales hacia el Pacífico. Ya en este último vuelo, los pasajeros fueron recibidos en Isla de Pascua con collares de flores y bailes, como sucede actualmente (Matthei, s.f.).

En 1965 se formó la Comisión Isla de Pascua, integrada por Juan Hamilton (Subsecretario de Interior), Gonzalo Figueroa (Universidad de Chile) y Enrique Rogers (jefe de Corfo en Isla de Pascua). Esta entidad se constituyó como una de las medidas del gobierno para dar respuesta a las demandas de la Isla, expresadas a través de la carta abierta que envió Alfonso Rapu al continente, dirigida al presidente de la república, Eduardo Frei.

Como resultado de la Ley Pascua, en 1966 se instalaron en la Isla la Administración civil y los servicios u oficinas públicos, lo que implicó, de acuerdo con el relato de Alfredo Tuki, la llegada de unas 700 personas¹²⁸ desde el continente, entre funcionarios, obreros y sus respectivas familias. Ese contingente incluía aproximadamente 100 personas¹²⁹ provenientes de EEUU, para trabajar en una base de la fuerza aérea norteamericana a cargo de una estación de la NASA (Porteous, 1981).

La mayor presencia del Estado tuvo un efecto inmediato en la infraestructura de la isla, en el acceso a bienes y servicios de la población, y en la conectividad dentro y hacia afuera. La construcción de una pista de aterrizaje¹³⁰ permitió que en 1967 comenzaran a llegar vuelos regulares a la isla con turistas extranjeros. Antes de eso, sólo arribaban viajeros aventurados que debían costear onerosos traslados de manera particular en los buques de la Armada de Chile o en expediciones que recalaban en la Isla. La empresa que ofreció los primeros paquetes turísticos a la Isla fue Lindblad Travel, llevando alrededor de 40 personas dos veces cada mes, salvo en los meses de invierno (Lindblad, 1983).

Otro cambio producido desde fines de la década de 1950, con un incremento progresivo hasta el presente, es el acceso a estudios superiores que tienen los jóvenes rapanui, gracias a la disponibilidad de becas, traslado aéreo gratuito y otras ayudas para estudiantes. Esto ha permitido que un creciente número de empleos en la isla sean cubiertos por profesionales o técnicos rapanui, quienes así pueden lograr ingresos altos y regulares.

¹²⁸ Alfredo Tuki señala tener documentos oficiales de la época que acreditan esa cifra.

¹²⁹ Porteous (1981) habla de 80 personas para trabajar en las obras de instalación de la base, mientras que Lindblad (1983) señala que trabajaba una veintena de personas en la base. Por su parte, el Plan de Desarrollo Comunal de Isla de Pascua señala que la dotación norteamericana era de 120 personas (I. Municipalidad de Isla de Pascua, 2013).

¹³⁰ Previamente existía una pista de tierra construida por los propios rapanui.

Por su parte, y como ya se ha mencionado, la CORFO, a través de empresas filiales creadas en la isla, comenzó un proceso de conversión productiva orientada a la diversificación, introduciendo cultivos y ganadería bovina, así como equipamiento hotelero. La producción regular de lana terminó a mediados de la década de 1970, sin embargo, el ganado ovino y las esquilas parecen haber perdurado en la isla hasta unos años después¹³¹ (Fuentes, 2011). En 1980 las instalaciones que habían pasado de la CEDIP al Estado de Chile comenzaron a ser administradas por una nueva empresa de CORFO: SASIPA. Ésta derivó en la crianza de vacunos para la producción y venta de carne, y en la provisión de servicios eléctricos y sanitarios, para satisfacer la creciente demanda en Isla de Pascua. Finalmente, SASIPA mantuvo solamente los servicios como parte de su gestión.

Como consecuencia de la llegada masiva de continentales, la presencia de personal militar norteamericano y el arribo creciente de turistas, la población rapanui abruptamente comenzó a convivir con pautas de comportamiento foráneas, propias de la modernidad. El turismo, además, desde esos años convirtió a la isla en un escenario con efectos de retradicionalización, aspecto en cual profundizaremos más adelante. Por ahora resulta conveniente mencionar que durante ese tiempo se desarrollaron restauraciones de ahu, con reposición de moai, en los sectores de Tahai (1968-1969-1970) y Anakena (1978), así como de la aldea ceremonial de Orongo (1974-1976), las cuales aportaron a la interpretación del patrimonio arqueológico monumental de la isla y con ello al desarrollo del turismo. También cabe resaltar que el idioma rapanui comenzó a enseñarse en la escuela local a partir del año 1975, con cuatro horas semanales de 1° a 6° básico destinadas al aprendizaje del rapanui, de acuerdo con el decreto ley N° 991 (Santa Coloma, 2004, p. 165).

En 1976 comenzó a llegar a Isla de Pascua la señal diferida de Televisión Nacional de Chile, y en los '80 se construyeron diversas obras entre las que se cuentan el nuevo Museo Sebastián Englert, la remodelación del Liceo Lorenzo Baeza Vega, la ampliación de la pista de aterrizaje, y la construcción de la nueva municipalidad (I. Municipalidad de Isla de Pascua, 2013). En 1993, el Ministerio de Planificación Nacional (MIDEPLAN) elaboró un documento denominado "Estrategia de Desarrollo de Isla de Pascua", en el cual se proponían una serie de acciones, programas y

¹³¹ Andrea Seelenfreund, quien fotografió una esquila realizada en verano de 1976, señala que ésta fue convocada como la "última esquila" (comunicación personal, 08 de septiembre de 2015), a la vez que un ocupante actual del Fundo Vaitea (apodado Magneto) también recuerda el año 1976 como fecha de la última esquila. Por otro lado, Lázaro Hotus, funcionario de SASIPA desde 1980, señala que alcanzó a participar por lo menos en 3 esquilas desde que entró a trabajar a la empresa. A su vez, Halina Pont, afirma que la última esquila fue en 1985, año en que nació su hija menor. Estos testimonios indican que en la década de 1980 hubo esquilas esporádicas.

proyectos, que fueron ejecutándose en los años siguientes (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008).

Durante la década de 1990, dos proyectos audiovisuales realizados en la isla alteraron la vida cotidiana de los rapanui: la película hollywoodiense “Rapa Nui”, en 1993 (producida por Kevin Costner); y la teleserie chilena “Iorana”, de TVN, en 1998. En el primer caso, se trató de una importante inyección de dinero a la sociedad rapanui, como remuneración por diversos servicios que requería el rodaje, lo cual fue capitalizado por numerosos isleños en la adquisición de bienes y emprendimiento de diversos negocios, especialmente turísticos. La filmación de la película dejó 20 millones de dólares en la isla, lo cual es señalado por diversos actores locales entrevistados como el comienzo de la “metalización” (ambición y dependencia del dinero) de la sociedad rapanui. También el Municipio recibió aportes en dinero que permitieron la adquisición de camiones de basura para la isla. En el caso de la teleserie, ésta tuvo consecuencias en el crecimiento del turismo doméstico hacia Isla de Pascua, al escenificar los paisajes y el modo de vida rapanui ante el público masivo chileno. Luego, el “el voz a voz” facilitó que llegaran cada vez más turistas nacionales a la isla.

También es importante señalar que la modernización en Isla de Pascua ha implicado la privatización de la tierra mediante loteos para familias solicitantes, lo que ha permitido que los terrenos regularizados entren al mercado, pero sólo entre los propios rapanui, ya que en la isla está restringido el acceso a la tierra para personas que no son de la etnia. Por eso, el traspaso de terrenos fiscales tiene detractores entre los propios rapanui, quienes prefieren que grandes superficies se mantengan fuera del mercado, como son el Fundo Vaitea y el Parque Nacional Rapa Nui:

Los detractores cuestionan la modalidad de la asignación, señalando que la misma no se condice con la distribución jurisdiccional tribal que caracteriza al Pueblo rapa nui e incorpora conceptos jurídico ajenos a su tradición, como es el de propiedad privada de las tierras. Se resalta que esta privatización de la propiedad permite la concentración de ella en manos de los sectores más acaudalados de Rapa Nui y que la superficie adjudicada es excesiva. Se critica la falta de un ordenamiento territorial, previo a la desafectación, que defina áreas protegidas e identifique otras de uso productivo con sus respectivas vocaciones territoriales. Se cuestiona la desafectación de sectores del Parque Nacional Rapa Nui para constituir propiedad privada, sacrificando sitios que tienen alto valor arqueológico. Finalmente, se cuestiona la ejecución del proceso de parcelación y definición de deslindes en los sectores parcelados que se ejecutó

sin un adecuado manejo y protección de sitios arqueológicos existentes en todo el territorio (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p. 265).

Como profundizaremos en el siguiente capítulo, con el acceso a riqueza monetaria y el desarrollo del turismo la población rapanui ha avanzado hacia la interconectividad global debido a su mayor capacidad de adquirir tecnología, conocimientos asociados y realizar viajes, y también se ha encaminado a la tercerización de su economía. Pero Isla de Pascua parece no presentar aún las transformaciones más drásticas que suelen tener cabida en sociedades en un estado más avanzado de modernidad, ya que aún son fuertes los lazos familiares y ciertas tradiciones, a la vez que está relativamente asegurada la subsistencia para todos en el contexto político y económico actual. Los mayores riesgos provienen del aumento en el número de residentes foráneos, que puede afectar la sustentabilidad del ecosistema local, en sus dimensiones ambientales y culturales.

A pesar de la creciente proporción de personas foráneas en la Isla y de las presiones aculturizantes ejercidas por los medios de comunicación, el sistema educativo, el turismo y el uso del castellano como lengua oficial, los rapanui han logrado mantener un idioma propio así como una gran vitalidad en sus expresiones artísticas. Sin embargo, en la isla existe la preocupación porque el idioma y la tradición oral se están perdiendo por desuso de parte de los jóvenes (CNCA, 2012). Estas y otras cuestiones las detallaremos después. Por ahora nos detendremos en uno de los aspectos más importantes de la historia reciente de la isla: el avance hacia su autodeterminación rapanui.

4.4 Hacia la co-gestión y la autodeterminación

Gracias a la movilización de Alfonso Rapu y a la anuencia de las autoridades chilenas de ese entonces, fue promulgada la llamada Ley Pascua (N° 16.441, de 1966), que reconoce derechos a los isleños como ciudadanos, además de otorgarles ciertos beneficios en materia jurídica y tributaria¹³². El cineasta rapanui Leo Pakarati, en un conversatorio en Santiago, explica cómo se vivió en la isla el cambio de estatus a partir de la Ley Pascua:

¹³² Exención absoluta de impuestos, la prohibición de venta de tierras a extranjeros, aplicación de justicia con penas menores para los rapanui (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008).

La pelea del '66 de los rapanui no fue para que nos digan que somos rapa nui. Nosotros ya sabemos qué somos. Era para tener derechos igual que los otros chilenos, para ser humanos, igual que todos, en un mismo nivel (Pakarati, L., 2011).

Con el nuevo estatus de Isla de Pascua, la administración quedó en manos de dos autoridades: una elegida a nivel local (alcalde), a la cabeza del municipio, y otra designada por el gobierno central (gobernador). El primer alcalde electo fue el propio Alfonso Rapu, sin embargo – según su relato- recibía una exigua remuneración, a la vez que el municipio contaba con un mínimo presupuesto.

Luego de 7 años en que hubo alcaldes electos en Isla de Pascua, la dictadura del General Pinochet en Chile (1973-1990) implicó que las autoridades comenzaran a ser nombradas por el gobierno central; sin embargo, tanto en el cargo de alcalde como de gobernador (desde 1984) de Isla de Pascua, fueron designadas personas de origen rapanui. Asimismo, el municipio comenzó a manejar un mayor presupuesto económico que le permitía financiar algunas actividades en la Isla. Entre los cambios que impulsó esta dictadura, de tendencia neoliberal, estuvo también la finalización de la tenencia comunitaria de predios, con el fin de que la tierra entrara en el mercado. En el caso de Isla de Pascua (DL N° 2.885 de 1979), esto implicó la parcelación y privatización del suelo, pero como se ha dicho, ello no derivó en el traspaso de propiedad a personas foráneas.

En 1980, familias rapanui optaron por reconstituir el Consejo de Ancianos de Rapa Nui “como una expresión social para defender la propiedad de la tierra y comunitaria de la Isla” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008). Desde entonces, esta entidad ha sido presidida por Alberto Hotus. Él señala que, originalmente, se conformó un Consejo de Ancianos cuando se firmó el tratado de anexión de la Isla al Estado de Chile, de modo que lo que se busca es volver a conformar una institucionalidad representativa del pueblo rapanui (El Correo del Moai, Julio de 2010, p. 10). Dicho Consejo envió una carta al General Pinochet en mayo de 1987, en la cual se demandaba:

[...] el reconocimiento pleno de dicho Consejo; dejar sin efecto el decreto ley 2.885 de 1979; eliminar la inscripción por parte del fisco de tierras en el Conservador de Bienes Raíces de 1933; y, por último, reconocer a los Rapanui como únicos y legítimos dueños de las tierras de la Isla. Sin embargo, el gobierno no responde a estas demandas y reivindicaciones de los Rapanui (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p. 261).

En 1990 se retomaron las elecciones democráticas de autoridades en Chile, a nivel de gobierno central y de gobiernos locales. En Isla de Pascua continuaron siendo personas rapanui las que ocuparon el cargo de alcalde, esta vez elegidas por los propios isleños y el primer alcalde post-dictadura fue el propio Alberto Hotus, presidente del Consejo de Ancianos. En el caso de los gobernadores, se continuó la tradición de designar a personas rapanui en dicho puesto.

En 1993 se promulgó en Chile la ley 19.253, llamada “Ley Indígena”, que reconocía a los rapanui como una de las ocho etnias¹³³ existentes en el territorio chileno. A partir de esta ley se crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), organismo asesor del gobierno que intermedia entre los intereses del Estado y de las etnias, a la vez que ofrece subsidios, subvenciones y otros beneficios a personas con calidad de indígenas. En consecuencia, se abrieron oficinas de CONADI en cabeceras regionales y provinciales con alta población indígena, incluyendo Isla de Pascua. Uno de los cupos a consejero electo de la CONADI corresponde al pueblo rapanui.

La Ley indígena indica también la creación de un registro de tierras indígenas, las cuales no pueden ser vendidas a personas no indígenas. En el caso de Isla de Pascua, todos los terrenos que no pertenecen al fisco tienen como propietarios a personas rapanui¹³⁴. Otro efecto de esta ley es la creación de Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), en zonas altamente representativas de las distintas etnias, por concentración de población, vinculación histórica al territorio, homogeneidad ecológica y dependencia de recursos naturales. En estas áreas, “los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades” (Artículo 26, Ley Indígena). En virtud de este artículo se crea un ADI en Isla de Pascua.

La Ley Indígena establece ciertas excepciones para la etnia rapanui, respecto de las demás: crea una Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua¹³⁵ - CODEIPA (las demás etnias no cuentan con una entidad de este tipo); reconoce al Consejo de Ancianos como entidad representativa de los intereses rapanui, asignándole un cupo en la CODEIPA; e incluye la posibilidad de anteponer el apellido materno rapanui al paterno no rapanui (I. Municipalidad de Isla de Pascua, 2013).

¹³³ El proyecto de ley contemplaba el uso del concepto Pueblos Indígenas en vez de etnias. Usamos este último concepto porque es el que finalmente se aprobó con la ley, aunque nos parece más conveniente hablar de pueblos originarios.

¹³⁴ Hay un terreno que fue vendido por el Estado a la familia Schiess, donde se construyó el hotel Hanga Roa. Dicha venta es considerada ilícita por diversas autoridades y personas rapanui, de modo que existe la expectativa de que el terreno sea restituido en el futuro.

¹³⁵ Esta Comisión opera principalmente como organismo asesor del gobierno central para la toma de decisiones que afectan a la isla. La mitad más uno de sus integrantes son representantes designados de estamentos gubernamentales. Uno de los integrantes de esta comisión por ley siempre va a ser el presidente del Consejo de Ancianos, asumido de manera vitalicia por Alberto Hotus, lo cual genera críticas en algunos rapanui.

Esta ley recibió en un inicio fuertes críticas de sectores rapanui, causando la división del Consejo de Ancianos en 1993 (I. Municipalidad de Isla de Pascua, 2013). Como consecuencia, se constituyó una nueva y paralela entidad representativa de los clanes de la Isla: el Parlamento Rapa Nui, ante la percepción de que el Consejo de Ancianos había perdido representatividad (El correo del Moai, 2010).

El 13 de Noviembre de 1998, se publicó la ley 19.587 que modifica la Ley Indígena con respecto de la constitución de dominio en Isla de Pascua para los miembros de la etnia rapa nui. Se suprime para ellos la letra C del artículo 2°, según la cual una persona puede pertenecer a una etnia si comparte sus rasgos culturales y se autodefine como indígena. Se mantienen las letras A y B, según las cuales sólo la consanguinidad (*ius sanguinis*) determina la pertenencia étnica.¹³⁶ De esta manera se descarta la posibilidad de pertenecer a la etnia rapanui a través de la identificación cultural o el matrimonio.

La CODEIPA se constituyó recién a fines de los '90, una vez que se implementaron correcciones a la Ley Indígena, solicitadas por el pueblo rapanui. Entonces comenzó el proceso de desafección de terrenos del Parque Nacional, en coordinación con la CODEIPA, para ser entregados a familias rapanui y de esa manera responder a la demanda de tierras.

Así, según Andueza (2000), en los '90 se implantó en Isla de Pascua el modelo de administración intercultural, que avanza hacia la “cogestión del territorio” al incorporar la posición de los rapanui en las de decisiones que les afectan, pero sin llegar a cuestionar la soberanía chilena.

Paralelamente, durante más de 15 años se estuvo tramitando en el parlamento chileno el Convenio 169 de la OIT, el cual fue finalmente ratificado y comenzó a aplicarse desde el año 2009. Una consecuencia inmediata de esto es que cualquier iniciativa del Estado o de privados que afecte a la población rapanui requiere que ésta sea consultada.

No ha tenido el mismo desenlace aun la reforma constitucional aprobada en 2007, que establece en Chile los territorios especiales de Isla de Pascua y archipiélago Juan Fernández, la cual podría implicar un importante avance hacia la autonomía de estos territorios y hacia el control migratorio, para reducir el arribo de nuevos residentes.¹³⁷ Mientras no entren en vigencia los estatutos especiales de Isla de Pascua y del Archipiélago Juan Fernández, estos territorios

¹³⁶ De acuerdo con el artículo 2 de la Ley Indígena (1993), heredan la pertenencia étnica: a) Los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva; b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena o si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones.

¹³⁷ Se estima una población flotante cercana a las 4.000 personas, como se verá en el capítulo siguiente.

“continuarán rigiéndose por las normas comunes en materia de división político-administrativa y de gobierno y administración interior del Estado” (Ley Nº 20.193).

El convenio 169 ya ha derivado en la aplicación de diversas consultas en Isla de Pascua, instalando una suerte de jurisprudencia en cuanto a que los procesos de consulta tienen concreción a través de un pronunciamiento plebiscitario por parte de la población rapanui, que a su vez se ha acogido como vinculante, pese a que la ley no lo establece.¹³⁸

Los rapanui cuentan actualmente con distintos estamentos desde los cuales posicionan sus diversos intereses, destacando el Parlamento Rapa Nui, la Gobernación, la CODEIPA, el Municipio y el Consejo de Ancianos.¹³⁹ La mayor contraposición de intereses entre estas entidades se da respecto de la relación entre la isla y el Estado de Chile. Dichas posiciones van desde el anhelo de independencia (i.e. el Parlamento Rapa Nui), de mayor autonomía (Municipio), de avanzar hacia un desarrollo pertinente (Consejo de Ancianos), de aconsejar al Estado (CODEIPA) y finalmente de representar los intereses del Estado en la isla (Gobernación). Pero también hay intereses relativamente transversales que se resumen en las siguientes ideas: la tierra en la isla es de los rapanui, el turismo es beneficioso, se debe limitar la migración hacia la isla, los rapanui deben participar en las decisiones que les afectan. Recientemente –durante el transcurso de nuestra investigación– se han formado nuevas organizaciones rapanui que tienen una amplia representatividad y que operan con un cuantioso presupuesto económico y legitimidad ante el Estado, las cuales serán descritas en los últimos capítulos de la tesis.

¹³⁸ En Rapa Nui, por ejemplo, se realizó una consulta durante 2014, para decidir el traspaso de terrenos fiscales del fundo Vaitea a familias rapanui, dando como resultado un rechazo a la medida, que venía siendo impulsada por el gobierno y la CODEIPA. También se realizó una consulta para decidir si se permitía o no la salida de un moai para una exposición temporal, lo cual fue rechazado.

¹³⁹ El Consejo de Ancianos Rapa Nui es validado por instituciones y personeros del Estado de Chile, sin embargo, a nivel local es criticado por no permitir el recambio de su presidente y haber perdido representatividad.

V. Destino Isla de Pascua



Fuente: Google Maps

...el turismo es una ventana para el mundo. [...] es entretenido porque tú puedes conocer el mundo sin moverte de la Isla, a través de las personas. Creo que si hay que ponerlo en una balanza, nos hace más un favor que un mal, desde el punto de vista económico, de la generación de recursos... Yo no creo que el turismo ejerza un efecto de aculturación de la gente, al contrario, hay como un 'revival' del ser rapa nui. [...] el turismo nos aporta recursos, los recursos nos sirven para pagarle al profesor de idioma rapa nui, o para aportar –no sé– mi diario que hago yo, que me cuesta harto hacerlo, no sé. No alcanza a ser tan pernicioso. Es mucho más pernicioso la migración indiscriminada (Pakarati, L., 2011).

5.1 Oferta y demanda turística en una isla de experiencias

Isla de Pascua, Rapa Nui o Te Pito Te Henua¹⁴⁰, es un pequeño territorio en medio del Océano Pacífico Sur, con una superficie de 163,6 km²; constituye el vértice oriental del llamado triángulo polinésico, en las coordenadas 27° 9' Latitud Sur, y 109° 27' Longitud Oeste (localización subtropical), a 3700 kms de las costas de Chile continental y a 4254 kms de Tahiti (IMIP, 2013), siendo uno de los territorios habitados más distantes respecto de los grandes centros poblados. Geográfica y culturalmente, Isla de Pascua pertenece a Polinesia y por lo tanto a Oceanía, sin embargo, está vinculada política y administrativamente al Estado de Chile, en Latinoamérica. Tiene una población residente que bordea las 6.000 personas¹⁴¹ (INE, 2013), aproximadamente la mitad de ellas perteneciente a la etnia rapanui, mientras que el resto es en su mayoría de origen chileno, aunque hay habitantes provenientes de otros países. Además, existe una población flotante que se estima en unas 4 mil personas.¹⁴²

Se caracteriza por variaciones moderadas de temperatura alrededor de una media anual de aproximadamente 20°C, con media mínima y máxima de 15,5 °C y 27,3 °C respectivamente. Los vientos están siempre presentes. Durante la primavera, el verano y el otoño predominan los vientos alisios del sudeste (ESE), mientras que en invierno soplan del nor-noreste. El promedio de precipitaciones sobrepasa los 1.100 mm, pero puede variar significativamente de año en año (hasta en un 30%), y de un lugar a otro en la Isla. La lluvia tiende a caer en chaparrones más que en tormentas, y más frecuentemente en los meses de mayo y junio.

Isla de Pascua es a la vez comuna¹⁴³ y provincia¹⁴⁴. Depende administrativamente de la Región de Valparaíso, sin embargo, la ley 20.193, publicada el 30 de julio de 2007, estableció que ésta

¹⁴⁰ Forma en que los propios rapanui llamaban a la isla. Significa “El Ombligo del Mundo”.

¹⁴¹ El último censo de población realizado por el gobierno de Chile en 2012 ha sido cuestionado, razón por la cual no se cuenta con los resultados definitivos, sin embargo, informes preliminares establecen una población en torno a las 5800 personas en la Isla. Por su parte, informantes locales creen que la cifra es mayor.

¹⁴² En la isla es común escuchar la estimación de que hay una población flotante de unas 4 mil personas. De acuerdo con estadísticas de entradas y salidas a la isla aportadas por la Dirección General de Aeronáutica Civil, entre 2005 y 2014 llegaron 628.946 personas y salieron 624.994 (DNA-Chías Marketing, 2014b), lo que implica una diferencia de 3.952 personas que entraron y no salieron. A su vez, el promedio diario de turistas es de unas 932 personas, considerando que al año llegan casi 100 mil turistas y se quedan una media de 3,4 días como se verá luego.

¹⁴³ Es la unidad político-administrativa de menor tamaño que existe en Chile. Cuenta con un gobierno local (municipio) conformado por un concejo y un alcalde. Éste último y los concejales son elegidos por los habitantes de la comuna.

¹⁴⁴ Unidad político administrativa que abarca un conjunto de comunas aledañas (con excepción de la provincia de Isla de Pascua, que abarca sólo a una comuna). La máxima autoridad administrativa a nivel provincial es el gobernador, en representación del gobierno central (es designado).

constituye un “territorio especial”, de manera que su gobierno y administración serán regidos por un estatuto especial y una ley de residencia, una vez que se aprueben las Leyes Orgánicas Constitucionales correspondientes. Como provincia, es la más pequeña y la menos poblada de la región. Además de Isla de Pascua y sus islotes adyacentes, incluye las islas Sala y Gómez, y San Félix y San Ambrosio, que están deshabitadas. Hanga Roa es el único centro urbano de la isla, el cual concentra el 96,6% de la población. Adicionalmente hay un caserío rural (La Pérouse).

La mayor parte de Isla de Pascua (cerca de un 80%) está inscrita como propiedad fiscal, que comprende el Parque Nacional Rapa Nui, el Fundo Vaitea y otros predios o sitios cedidos a diversas instituciones públicas.¹⁴⁵ Con una superficie de 6.859 hectáreas, el Parque Nacional cubre aproximadamente el 40% de la superficie insular. Si bien nos referiremos a la gestión del patrimonio de la isla en el siguiente capítulo, cabe señalar que el parque está integrado al Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Estado, por lo tanto, le corresponde a la Corporación Nacional Forestal (CONAF) su administración para la protección arqueológica y el manejo apropiado de los recursos naturales, facilitando su uso con fines científicos, recreativos y turísticos.

Isla de Pascua es un territorio que cuenta con patrimonio arqueológico monumental, de tipo megalítico, con particularidades que lo hacen muy llamativo y relevante a nivel mundial. Se trata de conjuntos escultóricos y ceremoniales de gran volumen, cuya factura, traslado e instalación, implicaron complejos y arduos procedimientos, así como un sistema de creencias que daba sentido al conjunto y una estructura social lo suficientemente avanzada como para organizar las tareas. Una vez que se difundieron por el mundo, los objetos y el espacio construidos por los antiguos habitantes de la Isla fueron reconocidos como patrimonio de interés global, lo que se refleja en el hecho de que el Parque Nacional Rapa Nui fuese incluido en la lista de Patrimonio Mundial de UNESCO (1995), siendo el primero en integrarse a esta lista dentro del país y constituyendo uno de los cinco sitios bajo jurisdicción del Estado de Chile incluidos en ella. Sin embargo, pareciera que esta declaratoria no significó una inflexión en el incremento del turismo, que ha sido progresivo desde que se establecieron conexiones aéreas con la isla.

Como se ha visto en el capítulo anterior, hasta la década de 1960 quienes visitaban la Isla eran principalmente tripulantes de embarcaciones de la Armada de Chile, barcos de la Williamson & Balford (que mantenía la hacienda ovejera) y expediciones científicas. A partir de fines de la

¹⁴⁵ Abarca áreas protegidas (que en conjunto conforman el Parque Nacional) y terrenos que tenían un uso productivo y ahora son de la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO).

década de 1960, cuando se inician los vuelos comerciales regulares Santiago-Isla de Pascua-Papeete, el número de personas¹⁴⁶ que visitaba Rapa Nui aumentó significativamente, sin embargo:

Aunque la tendencia general es al alza, especialmente para la fuente menor (Tahití), tanto las llegadas de extranjeros como las de los continentales cayeron marcadamente después del golpe de Estado de 1973. Como más del 90 por ciento de todas las llegadas se originan en Santiago, los problemas económicos posteriores al golpe y el declive general del turismo chileno afectaron fuertemente a la Isla de Pascua.¹⁴⁷ (Porteous, 1981, pp. 202-204).

Tabla 3: Llegadas de pasajeros aéreos 1972-1975

Año	Desde Santiago			Desde Tahiti			Ambas fuentes	
	Chilenos*	Extranjeros	Total	Chilenos*	Extranjeros	Total	Extranjeros	Total
1972	2971	701	3672	29	105	134	806	3806
1973	4641	752	5393	77	164	241	916	5634
1974	1597	889	2486	89	181	270	1070	2756
1975**	3122	1530	4652	44	304	348	1834	5000

* Incluye tanto continentales como isleños. ** Estimado basado en los primeros 6 meses.

Fuente: Porteous, 1981, p. 204.

En 1971 se abrió el Hotel de la HONSA (Porteous, 1981). La Hotelera Nacional Sociedad Anónima (HONSA) fue una empresa creada por la Corporación Nacional de Fomento a la Producción (CORFO) para promover el turismo en todo Chile mediante la implementación de hoteles y hosterías, y en Isla de Pascua llegó a un acuerdo con el clan Hito para disponer de terrenos donde levantar un hotel en la costa, cerca de las instalaciones portuarias de Hanga Piko y del aeropuerto de Mataverí.

De acuerdo con Porteous (1981) entre 1974 y 1975, las casas para huéspedes de los isleños atraían al 58,2% de todos los visitantes en temporada alta (diciembre-marzo), cuando llegaba gran cantidad de argentinos. A su vez, “reciben gran parte de la afluencia turística chilena, mientras que el hotel es obstaculizado en esto por una afluencia significativa de funcionarios que reciben alojamiento gratuito”¹⁴⁸ (Porteous, 1981, p. 212). De acuerdo con Porteous, los rapanui mejoraban a su vez sus ingresos gracias al control del transporte terrestre y el tallado de artefactos.

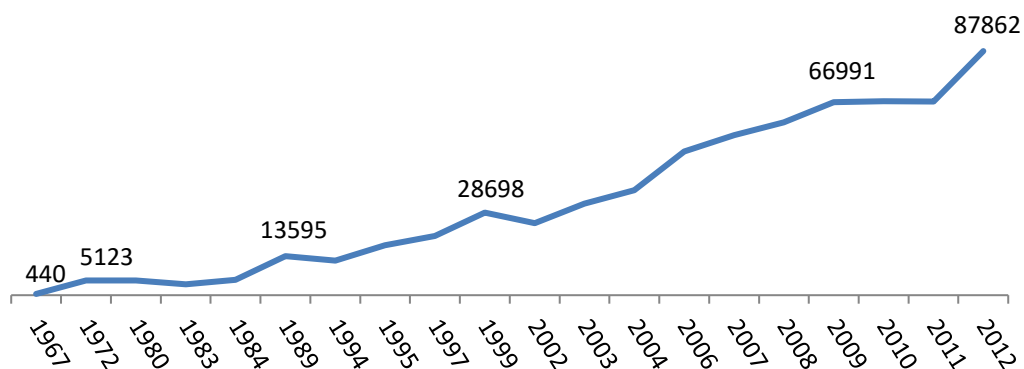
¹⁴⁶ No se cuenta con una recopilación fiable de información sobre frecuentación turística a Isla de Pascua, por lo tanto, los datos utilizados no son exactos y tienen un valor más bien indicativo.

¹⁴⁷ Traducción libre desde el inglés.

¹⁴⁸ Traducción libre desde el inglés.

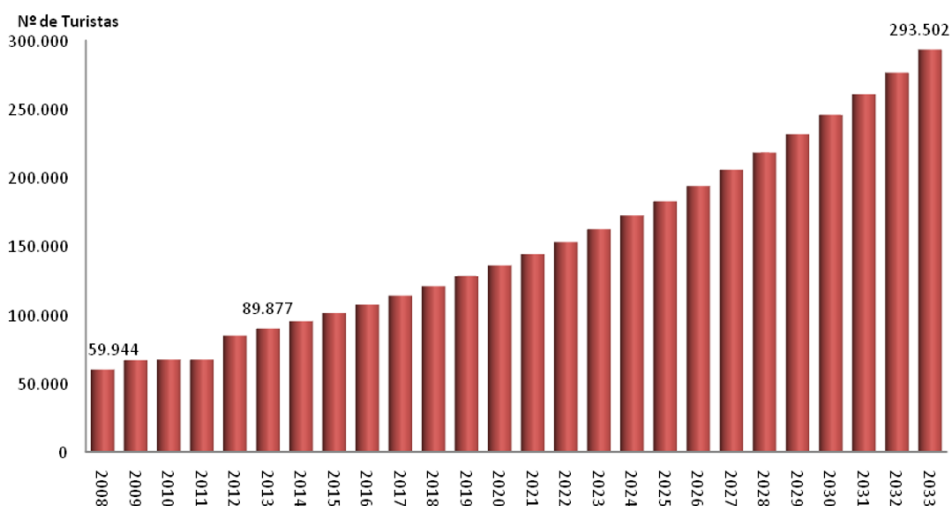
Desde esos años hasta ahora, turismo en Isla de Pascua ha aumentado casi sostenidamente año a año, alcanzando los 87.862 turistas en 2012, año en que se presentó un crecimiento muy alto de llegadas debido a que se abrió por unos meses la ruta directa desde Lima, Perú. A su vez, la proyección del turismo hacia el futuro, sugiere un incremento constante en el número de visitantes, el cual podría aumentar un 226,6% en 20 años (entre 2013 y 2033).

Gráfico 1: Número de turistas en Isla de Pascua por año.



Fuete: Elaboración propia a partir de ONG POLOC, 2011; I. Municipalidad de Isla de Pascua, 2013 y DNA-Chías Marketing, 2014b.

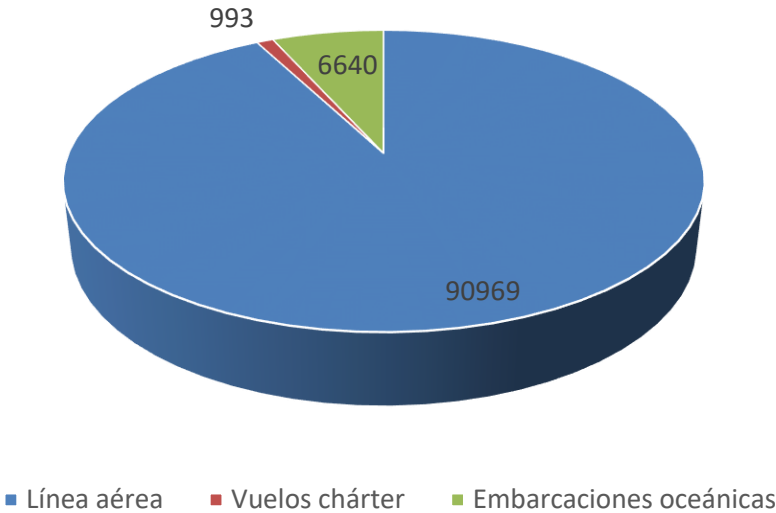
Gráfico 2: Proyección número anual de turistas (2008-2033)



Fuente: DNA-Chías Marketing, 2014b, p. 46.

Los turistas llegan a Isla de Pascua a través de 2 vías principales: LATAM, que es la única línea aérea con vuelos a Isla de Pascua, desde Santiago de Chile y Papeete-Tahiti, vía de acceso que abarca un tipo de turismo cada vez menos exclusivo y más masivo, no necesariamente de “intereses especiales” (culturales, ambientales, naturales o patrimoniales). Por esta vía ingresaron 90.969 turistas en 2013 (DNA-Chías Marketing, 2014b). Otra vía de acceso son los cruceros y yates oceánicos, que ocasionalmente recalán en la isla por breves lapsos de tiempo. En este caso, se trata de un turismo más exclusivo, con alta capacidad adquisitiva, que se presenta como más interesado en una oferta de turismo organizada que responda a expectativas particulares. De acuerdo con DNA-Chías Marketing (2014b), los cruceros que tienen ruta por Polinesia pasan por Isla de Pascua y se encuentran entre 1 a 3 días en sus costas, desembarcando 6.640 personas en total durante 2013, mayoritariamente en los meses de febrero, seguido de enero, marzo, diciembre, noviembre y abril. Los turistas en este caso pernoctan en el crucero. Otros medios para llegar a la isla son los chárter privados que trasladaron a 993 personas en 2012.

Gráfico 3: Número total de turistas por distintos medios de transporte, año 2013.

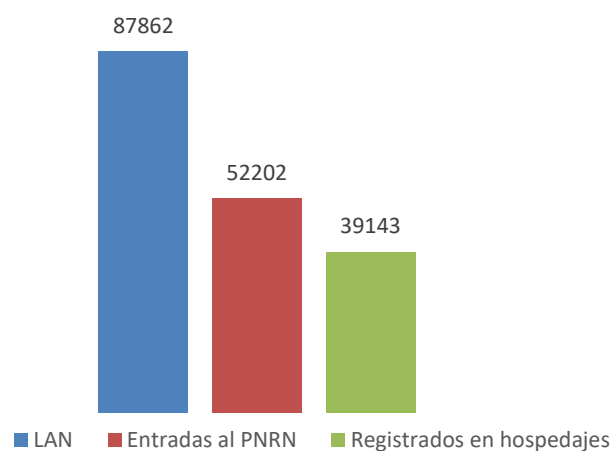


Fuente: Elaboración propia a partir de datos de DNA-Chías Marketing, 2014b.

La oferta de hospedajes para los turistas abarca alojamientos formales e informales, entre los que se cuentan recintos de camping, cabañas, piezas, residenciales, hostales y hoteles de

distintas estrellas. Destacan 2 hoteles de 5 estrellas, 1 de 4 estrellas y 15 de 3 estrellas (www.booking.com). En el gráfico siguiente se puede ver que del total de turistas que ingresaron a la isla a lo largo de un año, sólo el 44,6% se registró en hospedajes, lo cual puede implicar que el restante 55,4% se hospedó en casas de familiares o amigos, o que utilizó servicios no registrados (informales).

Gráfico 4: Llegadas en avión, entradas al Parque Nacional Rapa Nui y registros en hospedajes de turistas durante 2012.



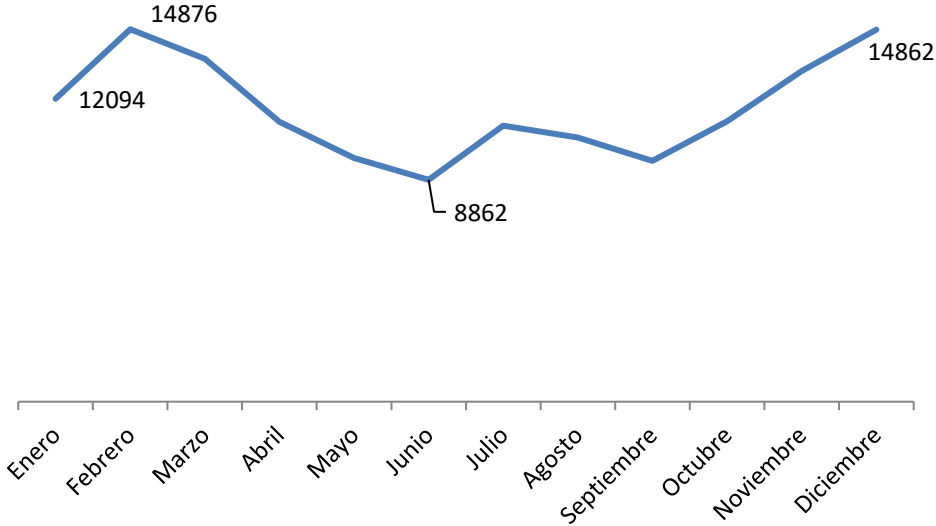
Fuente: Elaboración propia a partir de DNA-CHIAS Marketing, 2014b.

Las estadísticas no muestran una marcada estacionalidad en el número de pernотaciones registradas por mes en hospedajes, sin embargo, para la Tapati de 2014, durante las 2 primeras semanas en febrero en que se realizó la fiesta, las atenciones a público que realiza la oficina de información turística se multiplicaron por seis (comunicación personal del encargado).¹⁴⁹ A la vez, durante ese período, a simple vista se percibe un aumento masivo de gente en las calles, el cual – al no estar reflejado en los registros de hospedajes—puede deberse en parte al retorno de residentes y a la llegada de visitantes que alojan en casas de parientes y amigos, o que utilizan servicios informales. Los meses en que hay una mayor frecuencia en el arribo de residentes son enero, julio y diciembre (DNA-Chías Marketing, 2014b), cuando salen de vacaciones quienes estudian y trabajan en el continente durante el año. A su vez, los meses con mejor clima para el

¹⁴⁹ El público de la Tapati se estima en aproximadamente 8 mil personas (Poloc, 2017).

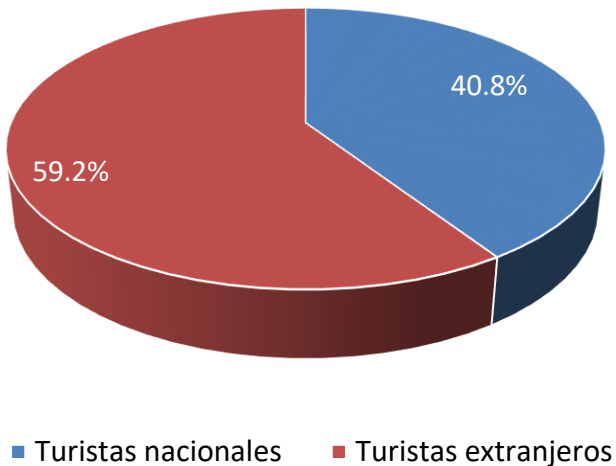
turismo van de agosto a marzo, cuando predominan los días cálidos y de menor pluviosidad (I. Municipalidad de Isla de Pascua, 2013).

Gráfico 5: Número de pernoctaciones registradas por mes en hospedajes.



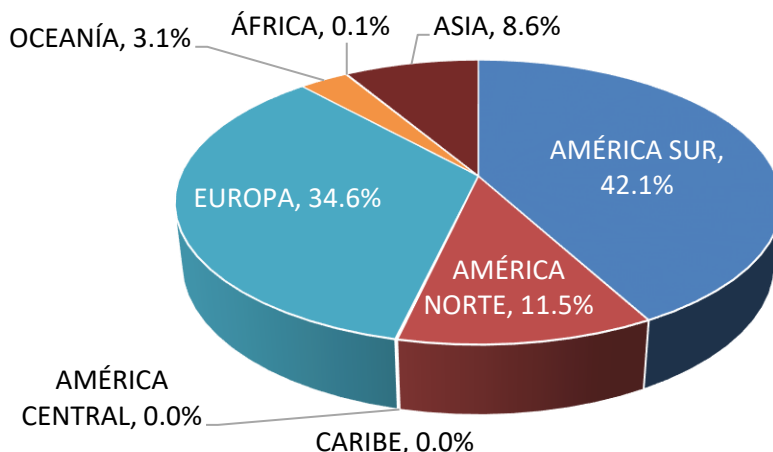
Fuente: Elaboración propia a partir de I. Municipalidad de Isla de Pascua, 2013.

Gráfico 6: Porcentaje de días en hospedajes según procedencia (2012)



Fuente: Elaboración propia a partir de DNA-Chías Marketing, 2014.

Gráfico 7: Porcentaje pasajeros en hospedajes según procedencia (2007-2012).



Fuente: Elaboración propia a partir de DNA-Chías Marketing, 2014b.

Las agencias locales de turismo ofrecen paquetes *full day* y excursiones de medio día a los principales atractivos de la isla (Ranu Raraku, Orongo y Anakena, entre otros), *trekking* y senderismo (más suave y contemplativo), *city tour*, cabalgatas, buceo tipo *snorkeling* o *scuba*, *mountain bike*, *surf*, pesca deportiva (artesanal y de orilla), canotaje, espeleismo, paseos en bote, tours fotográficos, excursionismo con picnic y/o acampada, observación de flora y fauna (aves, ecosistemas submarinos), y asistencia a shows y eventos programados, entre otras actividades. Al recorrer las principales zonas de convergencia de turistas en la isla e indagar por prestación de servicios turísticos, se puede observar que algunas de estas experiencias son ofrecidas de manera informal a los visitantes.

Las aguas en esta latitud son de una temperatura agradable para el baño, sin embargo, sólo hay una pequeña playa en la Isla, lejos del pueblo, lo cual puede sorprender al porcentaje minoritario de turistas que llega buscando una oferta de 'sol y playa'. En cambio, existen condiciones muy atractivas para el buceo y abunda la oferta de experiencias en el marco del turismo cultural, tales como ver el amanecer en el Ahu Tongariki (sitio restaurado donde hay un mayor número de moai en pie); hacer una cabalgata por el cerro Poike y conocer la cueva de las vírgenes (donde se supone permanecían aisladas mujeres para los ganadores de la competencia del Tanjata Manu; el encierro blanqueaba su piel, lo que era apreciado estéticamente); ver la puesta de sol en Tahai (conjunto arqueológico en las cercanías del centro de Hanga Roa, que ha sido reconstruido), participar en espectáculos de música y baile rapanui (donde el espectador es invitado a bailar), entre muchas otras. El tamaño de la isla, así como la existencia de senderos, permiten recorrerla a pie o en bicicleta.

Imagen 6: Fotografía de una agencia local de turismo.



Fuente: Roberto Concha, marzo de 2014.

Imagen 7: Ejemplo de la oferta que se puede encontrar en la calle principal: rent a car, arriendo de bicicletas, servicios bancarios, vendedores ambulantes de verduras.



Fuente: Roberto Concha, febrero de 2014.

Además de visitar los sitios icónicos, los turistas pueden concurrir a restaurantes y locales de comida corriente y gourmet; así como a negocios donde arrendar vehículos (principalmente Jeep, cuatrimotos y bicicletas), o donde comprar souvenir, sacarse fotos con adornos tradicionales rapanui, hacerse tatuajes, adquirir artesanía y piezas de arte con motivos étnicos, ropa “estilo polinésico”, etc. Muchos de estos productos y servicios también se ofrecen de manera informal, principalmente para isleños y visitantes chilenos. En las calles hay venta de verduras y frutas, así como de artesanía (collares, esculturas) y eventualmente de pescado y carne. En las noches hay actividades de música y baile estilo polinésico en restaurantes y centros de eventos, destacando los shows artísticos de los conjuntos Kari Kari, Maori Tupuna y Haha Varua, donde concurre principalmente público foráneo. También hay discotecas (Piriti y Toroko) donde concurre población residente y turistas.

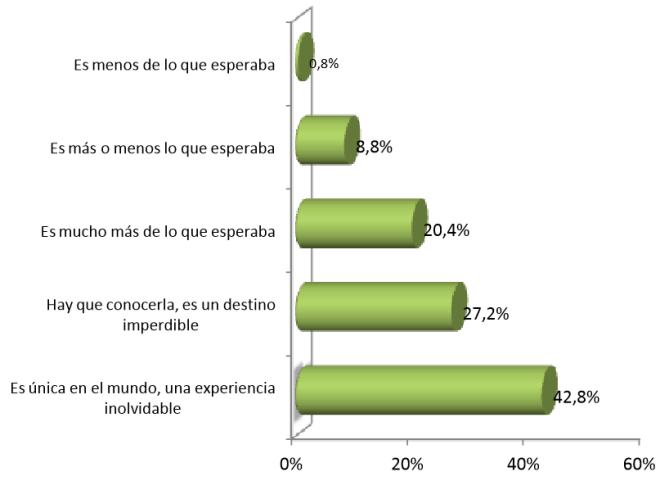
En síntesis, la isla se caracteriza por la oferta de un Turismo de Intereses Especiales (TIE),¹⁵⁰ que busca organizar productos a la medida de cada visitante, asociados principalmente al patrimonio arqueológico, paisajes volcánicos, naturaleza marina y manifestaciones étnicas. Quienes visitan la isla pueden acceder a presentaciones culturales rapanui a lo largo del año, sin embargo, estas se multiplican en el verano, en especial durante la fiesta Tapati Rapa Nui.

La floreciente industria turística de Isla de Pascua está anclada en la economía global y la tecnología de la información (Delsing, 2009). Así, de acuerdo con una encuesta¹⁵¹ aplicada por el Consorcio DNA-Chías Marketing (2014b), el 76% de las personas consultadas buscó información sobre la isla en Internet, alrededor del 17% se documentó en libros o revistas (como la guía Lonely Planet) y el resto utilizó otros tipos de fuentes. De acuerdo con la misma encuesta, el 91% de quienes visitan Isla de Pascua tiene estudios superiores y el 79% gana más de 2 mil dólares al mes. A su vez, el 99,2% de las personas consultadas considera que su experiencia en la isla fue lo que esperaba o mejor y el 98% recomendará este destino a familiares y amigos. En cuanto a la motivación para viajar, casi un tercio de los turistas (29%) señaló que su interés principal era conocer la cultura viva rapanui, misma proporción de turistas cuya motivación principal para ir a Isla de Pascua era conocer su patrimonio arqueológico. Sólo un 7% buscaba un turismo de sol y playa.

¹⁵⁰ En Chile se aplica ampliamente el concepto TIE, ya que esta categoría se plantea como la mejor asociada a las cualidades del territorio, la idónea para el desarrollo de un turismo sustentable y la que mejor posibilita el aprovechamiento de recursos como las áreas naturales protegidas, como lo señala el Plan Nacional de Turismo Sustentable impulsado por la Subsecretaría de Turismo y Sernatur.

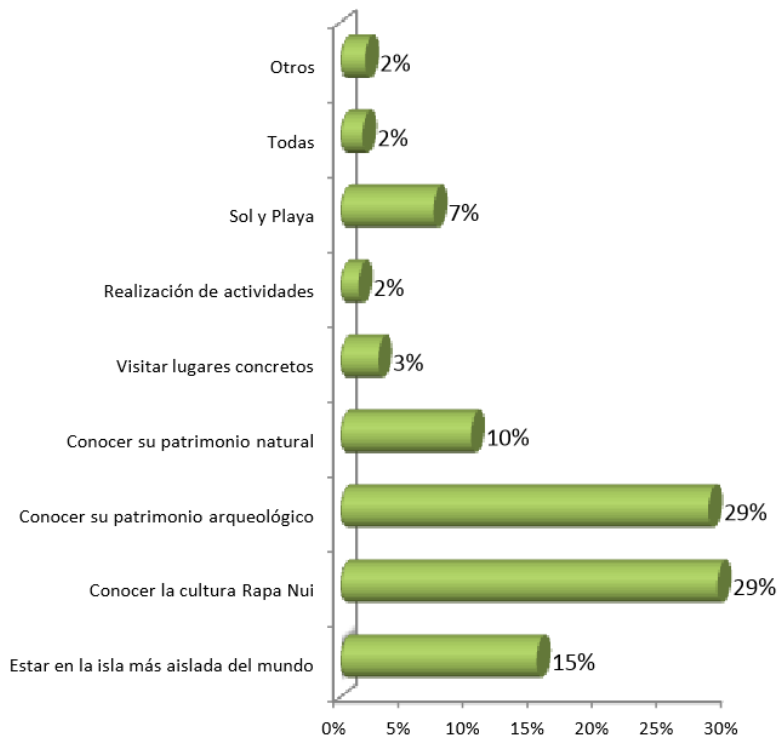
¹⁵¹ El Cconsorcio DNA-Chías Marheting encuestó a 200 turistas, de los cuales el 32% corresponde a visitantes nacionales y el 68% a extranjeros.

Gráfico 8: Porcentajes de respuestas según afirmaciones de satisfacción.



Fuente: DNA-Chías Marketing, 2014b, p. 78.

Gráfico 9: Porcentaje de visitantes según tipo de motivación principal.



Fuente: DNA-Chías Marketing, 2014b, p. 57.

5.2 ¿Hacia una gestión sostenible del turismo?

5.2.1 Actores y asuntos pendientes

En cuanto a gestión del turismo, es importante señalar que en Isla de Pascua no existe entidad pública que se haga cargo de un ordenamiento del turismo de manera sostenida en el tiempo.¹⁵² El Municipio no tiene una oficina específica en este ámbito y el Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR) juega un rol más bien en lo que tiene que ver con difusión (ejecuta el Programa de Promoción Turística), para lo cual cuenta con una oficina en Isla de Pascua que opera como centro de información turística y entrega recomendaciones para un comportamiento adecuado en el destino.

En el año 2003, al alero de la Gobernación Provincial, se creó la Mesa de Turismo de Isla de Pascua, en la cual participan las oficinas locales de servicios del orden nacional como SERNATUR, la Corporación Nacional Forestal (CONAF), la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE), el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA), la Cámara de Turismo, el Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura (SERNAPESCA) y Tarai Henua (CODESSER). Los miembros de dicha mesa, además de la Municipalidad de Isla de Pascua, la Dirección General de Aeronáutica Civil (DGAC), la Secretaría Técnica de Patrimonio-Consejo Asesor de Monumentos Nacionales (STP-CAMN) y la línea área LATAM, conforman el Comité Asesor de la Gobernación Provincial, denominado Subcomité de Turismo. Su objetivo es coordinar y apoyar a los distintos organismos y actores que tienen incidencia en el desarrollo turístico de Isla de Pascua, con el fin de facilitar el logro de metas planificadas. Estas mesas de turismo, o similares, constituyen una de las alternativas más empleadas en Chile para responder a la necesidad de establecer estructuras de gestión permanentes en los destinos turísticos que aspiran a fortalecer su institucionalidad (CODEPRA, 2013).

Durante el gobierno del ex Presidente Sebastián Piñera, a través del programa Innova Chile Corfo se impulsó en la isla la conformación de una Organización de Gestión de Destino (OGD) Isla de Pascua, conformada por la Cámara de Turismo, Corfo, SERNATUR, Municipio, CONAF, CONADI, Asociación de Guías de Turismo, MAPSE, la empresa de vuelos LATAM y otros actores privados.

¹⁵² Al carecer Isla de Pascua de una estructura de gestión y promoción turística propia, se asemeja a Islas Galápagos, destino que tampoco cuenta con una estructura propia y depende de varias entidades. Esto es distinto en otros destinos insulares como Isla de La Palma, islas Hawái, Islas Cook, islas Salomón; o sitios patrimonio de la humanidad como Machu Picchu, que cuenta con la unidad de gestión del santuario histórico de Machu Picchu.

Dicha organización era dirigida por un gerente de destino y, a través de un Comité Técnico Asesor y comisiones de trabajo, elaboró un plan de acción para los años 2012 y 2014 (Miskovic, 2011), sin embargo, dejó de ejecutarse cuando se terminó el financiamiento. Así, la OGD bajo el modelo de Isla de Pascua demostró ser un mecanismo frágil, que depende de voluntades coyunturales y que no cuenta con un sistema de financiamiento de largo plazo que asegure su permanencia en el tiempo (CODEPRA, 2013).

Entre los actores privados mencionados como presentes en la Mesa de Turismo y que aportan a la gestión local del turismo, destaca la Cámara de Turismo Isla de Pascua (www.isladepascuatourismo.com), Asociación Gremial que agrupa a las principales agencias y prestadores de servicios turísticos locales. En la página de la organización aparecen 47 vínculos a páginas de empresas locales, sin embargo, al momento de realizar el trabajo de campo había 56 empresas inscritas como miembros de la cámara, las cuales atienden a la porción mayoritaria de los turistas. Entre las entidades agremiadas se cuentan diversos hoteles y hospedajes, agencias de turismo y otros prestadores de servicios, así como una asociación de guías. Si bien nos referiremos a ello más adelante, vale la pena mencionar que casi la totalidad de dichas empresas tienen como propietarios a personas rapanui, al menos en algún porcentaje.

Otro actor privado que hace un aporte importante a la gestión del turismo en la isla es CODESSER, operador de la Corporación de Fomento a la Producción (CORFO), que co-ejecuta instrumentos de alto presupuesto con otras entidades privadas, especializadas en la temática que se desee abordar, como diagnósticos, planes y diseños. Entre los años 2014 y 2015, CODESSER co-ejecutó con un consorcio de empresas catalanas (DNA-Chias Marketing) el proyecto “Bien Público Turismo Rapa Nui”, que, entre otras, da cuenta de la necesidad de contar en la Isla con una estructura que de soporte a la gestión.

Finalmente, el actor considerado como de mayor incidencia en la gestión del turismo en Isla de Pascua es LATAM, compañía aérea que tiene la exclusividad de la explotación de la ruta Santiago-Rapa Nui-Pape’ete. Decisiones de esta empresa tienen un gran impacto en cuanto a tipos y cantidades de turistas que llegan a la isla, en función de campañas promocionales y ofertas de temporada.

Estos y otros actores se involucran en alguna medida con la gestión sostenible del destino, realizando acciones desde su ámbito de operación. Como se mencionó, SERNATUR promueve a nivel nacional el desarrollo de un turismo sostenible y entrega recomendaciones para un comportamiento adecuado en el destino Isla de Pascua a través de su oficina local. También

contribuyen a la gestión del destino instituciones del ámbito del patrimonio, tales como CONAF – que despliega guardaparques en los principales sitios patrimoniales de la isla, incluso en aquellos que no implican pago de entradas, cuando hay mayor afluencia de visitantes— y la Comisión Asesora de Monumentos Nacionales (CAMN) –que vela por el cuidado del patrimonio arqueológico cuando se van a realizar obras de infraestructura o actividades en dichos sitios.

En cuanto a actores privados interesados, se puede mencionar que desde medios de comunicación locales, organizaciones comunitarias y empresas privadas también se hacen esfuerzos por promover un turismo sustentable. Particularmente en el caso de LATAM, puede referirse su acción de Responsabilidad Social Empresarial “Cuido mi Destino”, que incluye mensajes audiovisuales durante el vuelo, orientados a sensibilizar a los pasajeros respecto del cuidado del medio ambiente. En 2015 la aerolínea LATAM Cargo, perteneciente a LATAM Airlines Group, realizó un acuerdo con la Municipalidad de Isla de Pascua y la Asociación de Industriales del Plástico de Chile (ASIPLA), para transportar plásticos, cartones y aluminio reciclados en la Planta de Reciclaje Orito I.M. Rapa Nui, desde territorio insular hasta el continente. Además, la compañía LATAM Airlines ha instalado basureros en la isla y brinda auspicio a la Tapati Rapa Nui.

Por último, en este sentido cabe mencionar que los propios rapanui, cuando recorren la isla, controlan enérgicamente que los turistas no afecten los sitios arqueológicos, ni dejen basura en espacios públicos; a su vez, presionan para que sólo personas autorizadas ofrezcan servicios que implican la transmisión de lo ‘auténtico’ (presentaciones de música y baile, guianza, producción de artesanías).

No obstante estos esfuerzos y aportes a la gestión sostenible del destino, Isla de Pascua, además de una estructura de soporte a la gestión, adolece de los instrumentos de diagnóstico y planificación necesarios para hacer frente a aspectos críticos de la modernización de la isla y el crecimiento del turismo. Se han llevado a cabo diversos ejercicios de diagnóstico y planificación del destino, desde aquellos impulsados por ODEPLAN entre fines de la década de 1968 y 1972, hasta el último realizado entre 2014 y 2015, al que ya hemos hecho referencia y que fue adelantado por un consorcio de empresas catalanas (DNA-Chias Marketing) en el marco del proyecto “Bien Público Turismo Rapa Nui”. Este implicó un plan estratégico de desarrollo y marketing turístico, como experiencia piloto en Chile, que permitiese establecer una hoja de ruta del turismo en la isla. Se obtuvieron de esta consultoría interesantes productos de diagnóstico y planificación, contruidos a partir de información robusta recabada rigurosamente, de diversas fuentes. El plan pone de relieve

a la cultura viva como recurso turístico, en línea con la imagen que los propios rapanui quieren difundir de sí mismos. En este sentido se apuesta por la categoría de 'turismo étnico'.

Sin embargo, las planificaciones en Chile, salvo algunas excepciones como los Planes Reguladores, cumplen un rol orientativo, no normativo, de modo que lo que en ellos se declara no es vinculante con las acciones que finalmente se implementan. Así, los documentos que se han elaborado para diagnosticar y planificar el turismo en Isla de Pascua tiene poco reflejo en la operación de destino, por lo que no es extraño encontrar reacciones frente al nuevo proceso de planificación realizado por el consorcio de empresas catalanas y CODESSER, como el siguiente comentario publicado en el periódico local "El Correo del Moai", durante el desarrollo de la consultoría:

[...] sin desmerecer el gran trabajo que están haciendo los consultores, que sorprendieron con una reunión muy activa y tecnológica, no puedo dejar de recordar a tantos como ellos que han presentado interesantes estudios en nuestro territorio. Sin hacer mucho esfuerzo, recuerdo el Estudio de Proyectia del año 2007, "Diseño y construcción de la cadena de valor de la Industria turística patrimonial de Isla de Pascua, como eje del encadenamiento productivo" ó el realizado por NEST, denominado "Formulación Estratégica y Sostenibilidad Organizacional y Financiera OGD RAPA NUI", ó el "Plan de gestión de recursos a mediano plazo para iniciativas turísticas sostenibles en Isla de Pascua" encargado por UNESCO a la ONG Poloc el año 2011, ó el estudio realizado por el Máster ECOPOLIS el año 2011, denominado "Hacia una Planificación Estratégica Sostenible del Turismo en Isla de Pascua", entre muchos otros...y pienso....¿necesitamos más estudios o lo que verdaderamente hace falta son acciones concretas, voluntad política, presión comunitaria, que permitan en definitiva un real desarrollo sustentable del turismo en Rapa Nui? (Rossetti, 2014)

Instrumentos base para la planificación, como los estudios de capacidad de carga, tampoco han sido un elemento de gestión sostenible satisfactorio en Isla de Pascua. En el año 2002 se llevó a cabo un estudio de este tipo, el cual ya ha perdido vigencia, y está en proceso de ejecución uno nuevo entre 2016 y 2017. El proyecto de Ley Orgánica Constitucional que impulsaría un control migratorio en Isla de Pascua, contempla la realización periódica de estudios de capacidad de carga. En cuanto a estudios de Impacto, de acuerdo con la legislación chilena, estos deben llevarse a cabo como complemento a los grandes proyectos de inversión que se realicen en la isla, y contemplan la realización de consultas indígenas en el marco del Convenio 169 de la OIT. Por lo tanto, la isla cumple con esta recomendación, aunque de manera mejorable, ya que –de acuerdo con

testimonios recogidos en la isla— hay estudios que aún no se realizan, tales como el análisis científico de las napas, para determinar si existe contaminación de las aguas y sus causas, descenso en el nivel y proyección del deterioro.

De esta forma, la gestión del turismo hasta ahora ha tenido mucho de *laissez-faire*, pese a los múltiples diagnósticos y planes para orientar el avance del turismo, y al esfuerzo de entidades preocupadas por la sostenibilidad del destino. Cecilia Guldman, integrante destacada de la Cámara de turismo de Isla de Pascua, que ha recibido múltiples reconocimientos por ofrecer hospedaje de manera sustentable, con mínimos impactos al medio ambiente, señala que: “Aquí es el paraíso de «has lo que tú quieras», libre albedrío y da lo mismo el orden...” (Entrevista a Cecilia Guldman, 03 de febrero de 2014).

Imagen 8: Un padre y su bebe rapanui, fotografiados en su cotidianidad por una turista.



Fuente: Roberto Concha, marzo de 2014.

El acelerado incremento en la masa de turistas no ha ido acompañado de la instalación de competencias y atribuciones en la isla suficientes como para gestionar el turismo de modo sostenible (ONG Poloc, 2011). Esto repercute en:

La prácticamente nula regulación de la cantidad y calidad del flujo turístico conforme a algún proyecto compartido de desarrollo de Isla de Pascua. [...] La inaplicación de facultades legales, reglamentarias y administrativas para regular el crecimiento desordenado del turismo y proteger los atractivos culturales que lo hacen posible. (Poloc, 2011, p. 18-19).

5.2.2 Algunos asuntos críticos

Los rapanui, dado que la isla constituye un ecosistema sumamente frágil, manifiestan en las conversaciones cotidianas y en los medios de comunicación, su preocupación por ciertos temas críticos para la sostenibilidad¹⁵³, como el crecimiento acelerado y sin planificación de la cantidad de turistas, el tipo de turista que llega al destino, el crecimiento demográfico debido a la migración principalmente de chilenos desde el continente, y el consecuente aumento de la generación de residuos y la dificultad de su evacuación, entre otros.

Nos detendremos en algunos de los temas más concurrentes y que, de acuerdo con distintos informantes, se espera que sean abordados tanto desde una estructura de gestión, como en los instrumentos de planeación turística. Por una parte, actores y expertos entrevistados señalan como amenaza la muy alta incidencia y los efectos sobre el medio local de las decisiones que toma la única línea aérea que lleva turistas a la isla: LATAM. Los rapanui manifiestan su predilección por visitantes interesados en la cultura, que cuiden el patrimonio y utilicen los servicios turísticos (menos turistas y de mejor calidad), interés que no necesariamente coincide con las promociones de la compañía aérea. Se percibe, en general, que la aerolínea se lleva enormes beneficios por el turismo en Isla de Pascua y no aporta suficientemente para reducir sus externalidades negativas, a pesar de sus programas de responsabilidad social empresarial. Las campañas de esta compañía para incrementar el número de pasajeros, según se denuncia, no responden a acuerdos con actores locales y han generado significativos cambios en la cantidad y tipos de turistas que llegan a la isla. Un representante de LATAM participa en el Subcomité de Turismo de la Gobernación Provincial, sin embargo, para empresarios turísticos y pobladores locales, las decisiones que tome esta compañía finalmente van a responder a los intereses de sus accionistas.

En realidad el turismo quién lo está manejando... las grandes empresas, LAN. LAN es el que trae, LAN es el que promociona a la Isla y aquí nosotros, no, no lo manejamos. Lo manejamos hasta por ahí nomás. [...] No hay una planificación tan... Lan yo creo que se planifica, él planifica puh, y nosotros dependemos d'él, de los aviones, de la cantidad de gente que viene,

¹⁵³ Diversas son las iniciativas que dan cuenta de estas preocupaciones. En el ámbito ambiental, particularmente, se pueden mencionar algunas como la creación de la Planta de Reciclaje Orito, impulsada por actores locales y que recibió el apoyo de la Comunidad Europea a través de la donación de la máquina de prensado. En cuanto a organizaciones, puede mencionarse La Mesa del Mar Rapa Nui (Te Mau o Te Vaikava), que surgió luego de realizarse el primer Cabildo del Mar, el 27 de septiembre de 2014, a partir de una iniciativa impulsada por organizaciones e instituciones locales preocupadas por la conservación y protección marina de Rapa Nui. Esta Mesa participa en eventos locales, nacionales e internacionales sobre medio ambiente y ecosistema marino. Ver: <http://www.rapanuiocan.org/>; <http://www.elmostrador.cl/vida-en-linea/2015/09/30/mesa-del-mar-rapa-nui-participara-en-conferencia-internacional-nuestro-oceano-2015/>.

de sus promociones... [...] Lan se lleva la torreja más grande puh, ganan mucha plata Lan, mucha mucha plata, entonces ese yo creo es el que más gana. (Entrevista a Cecilia Guldman, 03 de febrero de 2014).

De esta forma, la política empresarial de LATAM se considera que está abriendo las puertas de la isla a un tipo de turista y de turismo que no interesa a la mayoría de los rapanui. Como se expuso en el primer apartado de este capítulo, un poco más del 40% de los visitantes a la isla en un año se registró en hospedajes. Esto se condice con la percepción entre la población local de que cada vez están llegando más turistas de bajo presupuesto, que acceden a una oferta informal de servicios baratos, o se quedan en casas de conocidos y familiares, para lo cual traen alimentos desde el continente (la línea aérea permite llevar más de 40 kilos en bodega por pasajero) y escasamente gastan en la Isla:

[...] este año me decía en la calle los negociantes, que todos traen preparado, traen hasta asado preparado los chilenos. Llegan y ocupan en el mismo hotel que no se puede llegar a hacer asado, traen hasta asado para hacer y piden el lugar para hacer asado. Para abaratar costos, con el interés de ahorrar (Entrevista a Rodrigo Pahoá, 07 de marzo de 2014).

Por todo esto se escuchan quejas de los propios empresarios turísticos de la isla, en el sentido de que es necesaria “una regularización tanto de la cantidad, de la calidad, del número de turistas que llegan, del tipo de alojamientos que se está ofreciendo, los servicios que se están dando... eso, que haya una regularización de todo, en cuanto a todo eso” (entrevista a Cecilia Guldman, 03 de febrero de 2014).

El aumento de la población migrante es otro factor de preocupación que está relacionado en cierta medida con el anterior, en cuanto a que parte de la migración corresponde a visitantes que llegan de “turistas” desde el continente, se hospedan en casas de familiares o amigos, y se quedan definitivamente en la isla, o por períodos muy prolongados de tiempo, hecho que amenaza la capacidad de carga del este reducido territorio insular¹⁵⁴. Como ya se ha mencionado, aun no entran

¹⁵⁴ Durante 2015 y 2016 la organización denominada Parlamento Rapa Nui estableció puntos de control en distintos accesos al Parque Nacional Rapa Nui, donde se concentran los atractivos arqueológicos de la Isla. Dichos puntos de control implicaron limitaciones al acceso de personas que no eran rapanui ni turistas, así como al desarrollo de la gestión patrimonial impulsada por el Estado de Chile. Finalmente, la presidenta de la república, en una visita realizada el 30 de abril, se comprometió con la comunidad rapanui en cuanto a que se

en vigencia los estatutos especiales de Isla de Pascua y del Archipiélago Juan Fernández previstos por la reforma constitucional aprobada en 2007, así que estos territorios continúan rigiéndose por las normas comunes en materia de división político-administrativa, de gobierno y administración interior del Estado, lo cual implica que no existe ningún freno a la radicación de personas con nacionalidad chilena en ellos¹⁵⁵.

Cabe señalar que en la Región de Valparaíso, durante el último intercensal (2002-2012), la población aumentó un 12,7%, mientras que en Isla de Pascua, perteneciente a esta región, el incremento de población llegó al 51,7%.

Tabla 4: Variación intercensal de la densidad de población a nivel regional y comunal

Territorio	2002	2012	Variación %
Región de Valparaíso	93,9 hab/km ²	105,8 hab/km ²	12,7
Comuna I. de Pascua	23,2 hab/km ²	35,2 hab/km ²	51,7

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de I. Municipalidad de Isla de Pascua, 2013.

Uno de los aspectos que constituye la contracara lógica de este aumento descontrolado del turismo y la migración es el crecimiento de la generación de residuos que deben manejarse en la isla, los cuales podrían estar filtrándose al subsuelo debido al origen volcánico de este último y su carácter altamente poroso y permeable (Figueroa y Rotarou, 2013). Existe un vertedero en Hanga Hemu, donde se eliminan residuos sólidos por incineración, y otro en Orito, donde se lleva a cabo, como se mencionó, el proceso de reciclaje de papel, vidrio, aluminio y plástico, materiales que son enviados al continente. De acuerdo con Figueroa y Rotarou (2013), estos vertederos podrían estar contaminando las napas de donde se obtiene el agua para la población.

En cuanto a residuos fecales, en general, los hospedajes de la isla cuentan con fosa séptica para la acumulación de aguas negras y grises, sin embargo, sólo algunos tienen además plantas de

va a ser efectivo el control migratorio y se va a entregar la gestión del Parque a una institucionalidad rapanui. Ver capítulo IX.

¹⁵⁵ Islas Galápagos (Ecuador), el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (Colombia) y el archipiélago Fernando de Noronha (Brasil), son ejemplos de territorios insulares bajo jurisdicción de países sudamericanos, donde existe control migratorio y se limita la permanencia de población foránea mediante leyes especiales. En Chile ha sido complejo avanzar en ese sentido, dada la Constitución Política del país, que consagra el derecho individual a trasladarse y establecerse libremente por todo el territorio bajo jurisdicción del Estado. De acuerdo con la Constitución, los ciudadanos chilenos constituyen una nación única e indivisible, lo que dificulta el reconocimiento de la diversidad territorial y cultural del país. Así, “los elementos centrales de la identidad cultural de los ciudadanos minoritarios, en nuestro caso los Rapanui, no tienen eco en el Estado-nación chileno” (Delsing, 2009, p. 292).

tratamiento. Lo más común es que una empresa externa les provea el servicio de extraer las aguas grises, para trasladarlas a un vertedero. Igual que con los residuos sólidos, existe el temor de que las aguas grises estén filtrándose a las napas (Figueroa y Rotarou, 2013).

Además de las posibles fuentes de contaminación ya mencionadas, podría haber otras como derrames de combustible e insumos agrícolas, o el cementerio de Hanga Roa, que también podría generar filtraciones hacia las napas (Figueroa y Rotarou, 2013). Otro riesgo percibido en la isla es la posible intrusión del agua del mar en el acuífero, debido al descenso en el nivel de las napas, y podrían quedar por debajo del nivel del mar.

Con lo dicho, se puede plantear que las personas rapanui que controlan o tienen incidencia en las empresas turísticas, al ser integrantes de la comunidad local, pueden conocer y compartir la percepción de la población con la que conviven respecto de los impactos deseados e indeseados del turismo. Esto puede repercutir en inversiones y actividades más pertinentes a lo que la comunidad local espera. Se observa en la isla que cuando el uso que se le da a los medios de producción genera impactos considerados negativos, se produce crítica social (por ejemplo, que se arrienden casas a familias migrantes de chilenos). No obstante, esta forma de control social no parece ser suficiente para asegurar la sostenibilidad de Rapa Nui, lo cual a su vez la pone en riesgo como destino, entre otra cosas porque, de acuerdo con un estudio realizado por ONG POLOC, el destino Isla de Pascua “puede estar en riesgo de colapsar en cualquier momento, por la fragilidad del sistema de atractivos en que se sustenta, debido a la alta sensibilidad del turismo ante su presencia, ausencia o deterioro, real o aparente” (ONG Poloc, 2011, p. 31).

5.3 Comparación con otros destinos

5.3.1 Similitudes y diferencias con otros destinos aislados

El estudio realizado por el consorcio DNA-Chías Marketing en 2014, al cual ya se ha hecho referencia, analizó 8 destinos comparables en algunos aspectos con Isla de Pascua: Machu Picchu, Islas Cook, Islas Salomón, Torres del Paine-Natales, Islas Galápagos, Isla de la Palma, Hawái y Nueva Zelanda. Todos ellos, con excepción de Nueva Zelanda, dependen en gran medida del turismo como primera actividad económica que sustenta la economía local. A su vez, todos los destinos analizados están relativamente distanciados respecto de los grandes núcleos de población urbana que

constituyen sus mercados potenciales, por lo cual la accesibilidad aérea y/o marítima juega un papel primordial en su desarrollo actual y futuro.

Considerando la presión turística como número anual de visitantes en relación con la población residente y los kilómetros cuadrados de superficie del destino, Machu Picchu es el que sufre una mayor presión entre los destinos analizados, seguido de Isla de Pascua. En cuanto al porcentaje de visitantes que provienen del propio país, Isla de Pascua es relativamente similar a Torres del Paine e Islas Galápagos.

En cuanto a densidad de la oferta, entendida como número de establecimientos de alojamiento turístico por cada 1000 habitantes, ésta es mayor en Isla de Pascua (24,3) que en cualquiera de los otros destinos analizados, seguida de Machu Picchu, con una tasa de 18,73 establecimientos de alojamiento por mil habitantes (DNA-Chías Marketing, 2014c). Este dato es interesante ya que muestra una mayor dispersión en cuanto a establecimientos dónde se pueden quedar los turistas, lo que a su vez posiblemente indica una proporción mayor de actores de la comunidad local, ofreciendo este tipo de servicios. De todos modos, la mayoría de los destinos analizados cuenta con un predominio de alojamientos de pequeñas dimensiones y poca presencia de cadenas internacionales.

En los destinos analizados se pueden diferenciar dos modelos de desarrollo en cuanto a la conectividad del destino: expansivo y restrictivo. En el primer caso, se busca un crecimiento rápido de los destinos turísticos y turismo masificado, como ocurre en Hawái o Nueva Zelanda, de modo que las inversiones y estrategias están orientadas a ampliar la conectividad con numerosos mercados emisores.

En el segundo caso (destinos con modelo restrictivo) se busca un turismo de nicho o más selectivo ya sea por la política turística adoptada o por condicionantes territoriales. Aquí la infraestructura de acceso no requiere de una gran capacidad y la labor comercial se enfoca en los mercados emisores estratégicos, más rentables para el destino. En algunos casos incluso se fijan cupos de personas que pueden acceder al destino. Isla de Pascua estaría dentro de este segundo modelo y aspira a incrementar la política restrictiva.

Seis de los ocho destinos analizados cuentan con una estructura de gestión y promoción turística propia del destino, lo cual es distinto a lo que ocurre en Isla de Pascua. Así, Isla de La Palma cuenta con un Patronato de Turismo, Hawái con una Autoridad de Turismo, Islas Cook con una Corporación de Turismo, Islas Salomón con un Bureau de Visitantes, Machu Picchu con una Unidad de Gestión del Santuario Histórico y Nueva Zelanda con la entidad Tourism New Zealand. Dichas

estructuras son de titularidad y financiación pública y todos ellas afirman trabajar en estrecha colaboración con el sector privado, representado por cámaras de comercio o asociaciones sectoriales.

Las estructuras de Hawái, Nueva Zelanda e Isla de la Palma están respaldadas por un presupuesto suficiente como para invertir en acciones de marketing y promoción, así como en el incremento de la calidad y sostenibilidad de la oferta turística, entre otros aspectos. En cambio, los destinos analizados que corresponden a países insulares de pequeño tamaño (Islas Cook, Salomón) hacen gestión y promoción en asociaciones supraestatales, de acuerdo con lazos tradicionales entre países, como la South Pacific Tourism Organisation.

En Islas Galápagos, Machu Picchu y Torres del Paine el visitante debe pagar una tasa de acceso relativamente elevada, que proporciona importantes ingresos, recaudados por los gestores de cada espacio protegido y que revierten en la adecuación y conservación de estos recursos. En Isla de Pascua, en cambio, hasta 2015 sólo se cobraban las entradas al Parque Nacional, cuyo precio era comparativamente bajo, las cuales eran exigidas sólo en 2 puntos de control —donde están los sitios de mayor interés turístico— y las ganancias derivaban a la hacienda pública a nivel nacional.

En cuanto a Instrumentos de Planificación Turística, todos los destinos analizados cuentan con diversos planes y estrategias diseñadas, excepto Islas Salomón, que están recién iniciando el desarrollo de la actividad turística. Nueva Zelanda cuenta con un plan estratégico elaborado desde la iniciativa privada, pero respaldado por la autoridad turística pública del país.

Sólo algunos de los destinos analizados cuentan con gran parte de su superficie bajo alguna figura de protección, a la vez que disponen de planificaciones y legislaciones proteccionistas, orientadas al ordenamiento de los recursos y de la oferta turística más que a la captación del mercado turístico. Las regulaciones más específicas en este sentido se encuentran en Machu Picchu, Isla de la Palma y Galápagos, esta última además con regulaciones que limitan la inmigración en el destino. Isla de Pascua está protegida principalmente porque toda su superficie fue declarada Monumento Histórico en 1935, lo que convierte en delito cualquier daño al patrimonio de la isla, susceptible de severas penas judiciales.

Los destinos analizados en general cuentan con zonificaciones turísticas internas para una mejor accesibilidad y promoción de los recursos y de la oferta disponibles en distintos puntos. De acuerdo con la zonificación turística de Galápagos, por ejemplo, dentro del Espacio Natural Terrestre (Parque Nacional, que abarca el 97% del territorio) se delimitan tres zonas: la zona de protección absoluta, la zona de conservación y restauración de ecosistemas y la zona de reducción

de impactos que es la zona con un grado de alteración importante por estar cerca de las zonas agropecuarias, urbanas y las carreteras. Respecto al Espacio Natural Marino (Reserva Marina) encontramos de nuevo tres zonas: la zona de uso múltiple, la zona de uso limitado y la zona portuaria. El Espacio Humano se divide en las zonas rurales y las zonas urbanas. Existe además una Red de Sitios de Uso Público Ecoturístico con 70 áreas de visita terrestre, los cuales tienen una capacidad de carga establecida: 22 son restringidos, 15 son intensivos y 33 son recreacionales. El Parque Nacional Rapa Nui, en Isla de Pascua, también cuenta con una zonificación (Zona de Uso Especial, Zona de Uso Extensivo, Zona de Uso Intensivo y Zona de Preservación), sin embargo, afecta únicamente al espacio delimitado como área protegida, que abarca el 40% del territorio insular aproximadamente.

La mayoría de los destinos analizados cuenta con algún sello local o suprarregional que distingue la calidad de la oferta turística, especialmente la de alojamiento, lo cual sirve para ordenar la oferta turística. En el caso de Isla de Pascua, primero se impulsó la figura del Empresario Turístico Responsable y luego se creó el sello APL (Acuerdo de Producción Limpia), para la certificación ambiental de los hospedajes. Fue una iniciativa que partió en la Cámara de Turismo y después continuó como certificación de sustentabilidad otorgada por el Servicio Nacional de Turismo (Sernatur). Sin embargo, es una certificación que dura 3 años, alcanzó a tener escasa cobertura, ya que adherieron sólo algunas empresas, y no los principales hoteles; nunca se hicieron auditorías y el proceso está descontinuado (Poloc, 2011; entrevista a Cecilia Guldman, 3 de febrero de 2014). En los destinos analizados por DNA-Chías Marketing se identificaron diversos sistemas para certificar y promover la calidad turística, tales como aplicación de sellos derivados de una política nacional; sellos regionales; sellos propios del destino; reconocimientos otorgados por entidades públicas o por el propio sector privado. En cuanto a las temáticas abordadas, se cuentan calidad, sostenibilidad, formación del personal empleado, seguridad, gestión de crisis y adaptación al cambio climático. Se destaca el reconocimiento otorgado en Nueva Zelanda (Programa Qualmark) a la calidad y sostenibilidad de la oferta turística considerando toda la cadena de valor.

Imagen 9: Ejemplo de certificación otorgada en Isla de Pascua.



Fuente: Roberto Concha, marzo de 2014.

En cuanto a desarrollo de marcas de los destinos turísticos analizados, destacan Hawái, Nueva Zelanda, La Palma, las Islas Cook y las Salomón, “con marcas muy elaboradas, en algunos casos ejemplares en cuanto a su alineación con el posicionamiento deseado del destino” (DNA-Chías Marketing, 2014c, p. 165). La marca turística se compone de una imagen gráfica, el nombre del destino y un mensaje permanente. Hasta el momento en que se desarrolló el estudio de DNA-Chías Marketing (2014) Isla de Pascua no contaba con marca turística de destino, lo que ocurre también con Islas Galápagos, Machu Picchu y Torres del Paine, aunque sí cuentan todos estos destinos con marcas no oficiales, pertenecientes a los gestores de los principales recursos (parques nacionales, operadores, etc.).

Al igual que Galápagos, Machu Picchu y Torres del Paine, Isla de Pascua es un destino ícono dentro del país que se promociona como tal desde entidades del Estado y la región, no desde el nivel local. A su vez, el mensaje a los mercados respecto de estos destinos con recursos naturales y/o culturales excepcionales, busca limitar u ordenar la llegada de turistas más que atraer demanda masiva mediante una promoción agresiva.

En cuanto a los tipos de productos turísticos que ofrece cada uno de los destinos analizados, estos son más diversos donde existe mayor extensión territorial. La oferta de Isla de Pascua tiene similitudes con otros destinos de Polinesia en el ámbito del patrimonio inmaterial (turismo étnico) y actividades de naturaleza en el mar, pero no destaca por los productos de sol y playa como otras

islas del Pacífico. En cambio se asemeja más a Machu Picchu en cuanto a productos relacionados con el patrimonio arqueológico y el senderismo.

En cuanto a imagen en Internet, al igual que Isla de Pascua, 3 de los destinos analizados (Galápagos, Machu Picchu y Torres del Paine) no cuentan con portal oficial propio sino que aparecen en el portal estatal de promoción, además de las múltiples páginas de carácter privado que proporcionan los destinos.

En cuanto a participación de grupos étnicos locales en la gestión del turismo, Hawái y Nueva Zelanda cuentan con estructuras organizativas que han integrado a los referentes de la población y cultura tradicionales de dichos destinos, lo cual les permite velar porque no se banalice la cultura local por una excesiva adaptación a la actividad turística. En el mismo sentido, las instituciones de Isla de Pascua involucradas en la gestión y promoción del turismo están en gran medida controladas por actores rapanui y por los órganos locales de gobierno que tienen una alta representatividad de la población rapanui.

Más allá del estudio de Benchmarking realizado por DNA-Chías Marketing, resulta conveniente aportar mayores detalles respecto de experiencias específicas que pueden servir de ejemplo para el desarrollo del turismo y su gestión en Isla de Pascua.

5.3.2 Caso 'Te Puia', Rotorua, Nueva Zelanda

Los Maorí le otorgan un gran valor a sus artesanías y artes escénicas, como medios que han permitido transmitir historias y relatos desde sus ancestros, quienes no poseían escritura (ACCU, 2009-2010). Así, las tallas y esculturas son un registro de los asuntos tribales y manifiestan profundo respeto a los ancestros, la historia propia y las personas para quienes son elaboradas. De acuerdo con los maoríes de Rotorua, su relativo aislamiento respecto del resto de Polinesia hizo que sus tallas se diferenciaron bastante de otros estilos del Pacífico, de modo que tienen un estilo propio. También relevan su tejido ya que consideran que sus antepasados fueron pioneros en una técnica para producir un hilo fino de fibras de lino que se utilizó para tejer prendas de extraordinaria belleza, como mantos preciosos y otros elementos funcionales como *kete* (cestas) y *whariki* (tapetes). El desarrollo del tejido se vio estimulado por la necesidad de prendas que les dieran más calor, pues originalmente no tenían la ropa adecuada.

En este escenario se creó el Instituto Neozelandés de Arte y Artesanía Maorí (New Zealand Maori Arts and crafts Institute – NZMACI), como entidad sucesora de la Māori Arts and Crafts School

de Rotorua. Dicha escuela había sido creada en 1926 por Sir Apirana Ngata (1874 – 1950), prominente político y abogado maorí que realizó un trabajo fundamental en la promoción de su cultura y su lengua nativa. La escuela respondía al debilitamiento de la cultura maorí observada por Ngata, de modo que en el texto de su fundación quedaron consagrados los pilares de la identidad Maorí que habían sido promovidos por Sir Apirana Ngata. Se le da especial importancia al *whareniui* o casa comunal, y se fija como objetivo el proteger, promover y perpetuar las artes, artesanías y cultura Maorí, la Educación basada en la pedagogía y sabiduría indígena, y la Cultura material, así como el desarrollo de Iniciativas y empresa. Quienes participan del instituto asumen el rol de embajadores del conocimiento y la sabiduría pública maorí.

El Rotorua Maori Arts and Crafts Institute Act de 1963, con la que se fundó la escuela como una legal, fue enmendado por el New Zealand Maori Arts and Crafts Institute Act de 1967, que transformó la escuela en un instituto nacional. El campus quedó emplazado en el valle geotérmico de Whakarewarewa, ubicación que se definió estratégicamente para que la actividad turística en torno al valle –de volumen creciente por sus atractivos— proveyera al instituto de ingresos por turismo (Ryan & Higgins, 2006).

En 2005 la organización estableció la maraca “Te Puia” para una proyección más comercial, la cual alude a las aguas que brotan y a los geiseres, pero también a un sitio histórico, una fortaleza impenetrable que data de 1325, existente al interior del valle de Whakarewarewa. Al igual que los rapanui, los Maorí de Nueva Zelanda vivieron una historia de conquista, colonización, guerra, enfermedades, discriminación, expolio de infinidad bienes culturales y pérdida de potestad sobre buena parte de su territorio y sus recursos naturales. No obstante, se trata de un pueblo que ha luchado para ganar soberanía y autodeterminación, logrando considerables avances al día de hoy (Ryan & Crotts, 1997; Bunten, 2010a; Bunten, 2010b). Uno de los principales activos que han aprendido a utilizar los maoríes en su intercambio con los europeos y, en general, la cultura occidental, es su identidad, la cual han sabido capitalizar a través de emprendimientos económicos en el turismo cultural (Bunten, 2010a).

De acuerdo con Ryan & Crotts (1997), los maoríes a partir del Tratado de Waitangi (1840), que los reconoció como iguales constitucionalmente a los europeos, demostraron capacidad de aprender rápidamente de los occidentales para convertirse en una fuerza económica relevante. No obstante, la legitimación de los maoríes por parte de terceros dominantes no se ha consagrado plenamente, y el avance hacia su autodeterminación ha tenido períodos de retroceso.

Si bien la población maorí, que fue diezmada en el siglo XIX, ha tenido una recuperación radical, sigue afrontando problemas como la baja escolaridad, altos índices de criminalidad, alcoholismo, tabaquismo y otros problemas de salud derivados, así como violencia doméstica y hogares sin padre. En concordancia con esta realidad, gran parte de la población maorí recibe subsidios del Estado, sin embargo, en la región de Rotorua presenta condiciones muy distintas, puesto que ha sabido obtener importantes beneficios económicos del turismo (Ryan & Crotts, 1997).

La cultura maorí es uno de los principales 'atractivos' de Nueva Zelanda, siendo intensamente utilizada por el sector privado y el gobierno para promover el turismo (Ryan, 2002). Hacia principios de la década del 2000 ya había 240 equipamientos o empresas turísticas relacionadas con la cultura maorí, no obstante, cabe resaltar que no todas estas empresas son propiedad de maoríes.

En Rotorua, los maoríes han tenido un papel protagónico en el turismo con base en el control de su propia cultura como producto turístico. Los emprendedores maoríes han creado una red de negocios a través de su iwi (tribu o relación tribal), generando empleo para ellos mismos y un importante sentido de autoestima que es valorado por los no maoríes y les atrae (Ryan & Crotts, 1997).

El centro cultural Te Puia es a la vez un espacio de formación para los maoríes y aquellos interesados en aprender las artes de esta cultura, y el punto de partida de los recorridos o visitas a los más de 500 puntos de interés del valle geotérmico. También es un espacio de actividad cultural que permite aproximarse a la cultura maorí y, como algo especial, un acercamiento al kiwi, ave emblemática del país. Así, los ejes de la experiencia son el Valle Geotérmico, el espacio natural del kiwi, la cultura y arquitectura de los maoríes de la región, y el NZMACI.

En cuanto a actividades, Te Puia ofrece visitas guiadas por el valle y el propio centro cultural, planes y experiencias que incluyen compartir las técnicas de cocción, artesanía y demás prácticas con los maoríes (canto, celebraciones, etc.); degustación de la gastronomía, espectáculos culturales y experiencias nocturnas, incluidos recorridos en canoa. También se ofrecen opciones educativas o programas personalizados y para colegios del país. Las actividades educativas están apoyadas por facilitadores expertos y una completa biblioteca. De igual forma se realizan recorridos o se elaboran rutas para enlazar con programas superiores de educación en áreas geografía, geología, turismo, etc. Los guías y, en general, las personas que acompañan a los visitantes en su experiencia turística, son maoríes, especialmente miembros de la tribu Te Arawa, y muestran con orgullo la herencia de sus ancestros.

El NZMACI es una corporación con personería jurídica que financia su funcionamiento a partir de los ingresos que genera a través del turismo. Al recibir el mandato gubernamental de constituirse en un instituto nacional, le fueron otorgados en propiedad los terrenos que usufructúa en el Valle geotérmico de Whakarewarewa y todos los beneficios económicos derivados de su administración. Estos se invierten en su mantenimiento, apertura al público y mejoramiento de infraestructuras y servicios de la reserva y el centro cultural. Además, es el mayor patrocinador de Te Matatini National Kapahaka Festival, un evento de importancia internacional que ha sido apoyado por UNESCO y que contribuye a fortalecer el patrimonio inmaterial maorí. También patrocina eventos locales, al mismo tiempo que entrega entradas a bajo costo y premios a numerosas escuelas y clubes locales.

Las marcas Te Puia (turística) y NZMACI (cultural) se mantienen ligadas a una única estructura cuya misión por Ley es proteger, perpetuar y difundir la cultura maorí, en general, y las artes y las artesanías, en particular, aprovechando para ello la gestión turística del distrito de Rotorua. Dicha misión deriva en las siguientes funciones:

- Alentar y promover todas las formas de expresión de la cultura Maorí, y la apreciación de sus artes y artesanías.
- Formar y entrenar a los maoríes en la práctica de sus artes y artesanías.
- Proveer espacios adecuados para la exhibición y demostración de las artes y artesanías maoríes.
- Organizar y llevar a cabo exposiciones de arte y artesanía maorí, y recorridos (*tourés*) en los que artistas y artesanos den demostraciones de la cultura maorí.
- Desarrollar y mantener las áreas del distrito de Rotorua como un escenario o atractivo turístico.
- Fortalecer y mantener el interés público en la cultura, las artes y artesanía maorí.
- Brindar asistencia en la reservación de la cultura, las artes y la artesanía maorí.

Como parte de sus responsabilidades, el Instituto debe operar las escuelas nacionales de talla en madera, en piedra y hueso, de tejido y de construcción de canoas, y gestionar la sostenibilidad del valle geotérmico. Para lograr todo lo anterior, la ley establece que el Instituto tendrá los poderes que sean razonables, convenientes y necesarios. En particular, le encarga la formulación y aplicación de políticas para la promoción de la cultura maorí, especialmente sus artes y oficios. Así mismo, establece garantías para que las personas puedan formarse en las artes y oficios artesanos maoríes, y promueve las manifestaciones así como el consumo del arte y la cultura maorí.

El NZMACI tiene tres áreas principales de actuación: Desarrollo Cultural, Educación y Desarrollo de Productos. En el área de educación cuenta con cuatro escuelas o colegios de artes y oficios, relacionadas cada una con distintos oficios (talla en madera; tejido; trabajo en hueso, piedra y diorita; y construcción de canoas).

Te Puia participa en el Comité de Turismo de Rotorua, a través del cual se fomenta el turismo doméstico en el distrito para la apropiación del lugar por los neozelandeses. Esta campaña está financiada por más de 100 empresas de turismo, en colaboración con el Consejo Lagos Rotorua, no obstante, sin duda Te Puia es un socio importante en este esfuerzo. Logra la generación de puestos de trabajo a través de la dinamización turística del territorio y cuenta con un programa de empleo equitativo (Equal Employment Opportunities - EEO) que apoya el desarrollo y crecimiento de los empleados.

La experiencia ha sido exitosa en materia de sostenibilidad, y el NZMACI no ha requerido aportes gubernamentales, siendo capaz no solo de mantener la gestión del valle, su centro cultural y las escuelas que conforman el instituto, sino mejorando año a año la infraestructura y oferta al público.

A continuación se destacan algunos aspectos que pueden servir como ejemplos para Isla de Pascua, ya sea a imitar o a evitar:

- Desarrollo de espacios formativos en artes y oficios ancestrales es integrado al sistema de atractivos turísticos, y permite actividades de turismo creativo.
- Las realizaciones artísticas y monumentos creados en esos espacios formativos proyectan al destino a nivel global y atraen a más visitantes, facilitando, así mismo, la sostenibilidad de su labor.
- Regirse por principios de la propia identidad étnica genera una gran apropiación por parte del personal, así como un reconocimiento por parte de los otros.
- El turismo se ve como un medio para favorecer el fortalecimiento cultural maorí al permitir un uso productivo de sus manifestaciones culturales tradicionales.
- La política de personal se integra plenamente en la política cultural; el desarrollo cultural siempre se ve como una inversión y no como un gasto.
- Algunos analistas consideran que en la experiencia de Te Puia se ha dado una excesiva mercantilización de la cultura maorí. Estas consideraciones pueden discutirse, pero no por ello deja de ser útil considerar como un riesgo el hecho de que la institución dependa de la mercantilización de las manifestaciones culturales.

- También se observa que las estrategias de participación social en el caso de Te Puia son débiles, limitadas a una pequeña parte de la población maorí del territorio.

5.3.3 Caso Lickanantay, San Pedro de Atacama, Chile

Para describir la experiencia Lickanantay se utilizan aquí como fuentes principales el trabajo de Camila Bustos “Gestión turística del patrimonio y etnogénesis en el territorio atacameño” (2014), así como testimonios recogidos a partir de entrevistas y otras fuentes. Las comunidades Lickanantay o atacameñas habitan el territorio que va desde el nacimiento del río Loa por el norte (20º L.S) hasta el Salar de Atacama por el sur (24º5’ L.S), en la región de Antofagasta, Chile. Los dos centros urbanos más relevantes en este territorio son el poblado de San Pedro de Atacama y la ciudad de Calama. Alrededor de estos dos núcleos existen pequeñas localidades y Ayllus (comunidades), que cada vez viven menos de la agricultura y la crianza de ganado, frente al avance de la minería y el turismo.

El área en que se emplazan estas comunidades andinas posee una configuración histórica multiétnica, sin embargo, los cronistas llamaban “atacameños” a quienes vivían en el territorio de Atacama. Finalmente, el Estado chileno, a través de la ley indígena, contribuyó a la institucionalización de dicho gentilicio como categoría étnica que unifica a la población indígena originaria del territorio entre el Alto Loa y San Pedro de Atacama. Hoy en día, los atacameños utilizan el patrimonio y los contenidos científicos asociados, principalmente de la arqueología, en la “construcción de una memoria y conciencia étnica común” que les permite a su vez “legitimar sus demandas culturales” (Bustos, 2014, p. 64).

Al igual que en Isla de Pascua, el turismo en San Pedro de Atacama tuvo un auge durante la década de 1980 y se incrementó aun más a partir de los ’90, a tal punto que hoy en día dicho destino es el que recibe en Chile un mayor número de visitantes nacionales y extranjeros, con más de 240.000 turistas al año, en un pueblo que tiene alrededor de 5.000 habitantes. Sin embargo, el crecimiento del turismo no ha sido ordenado, pese a que se han elaborado planes para orientar su desarrollo. De acuerdo con Camila Bustos (2014), “los impactos y conflictos –sociales y ambientales– derivados de la actividad turística, hacen imprescindible una mayor regulación y planificación del desarrollo del turismo” (p. 79).

En 1998 se desarrolló el primer proyecto de turismo comunitario en San Pedro de Atacama, con el propósito de involucrar a las comunidades Lickanantay en la actividad turística y reducir

impactos sobre el patrimonio cultural y natural (Bustos, 2014). El proyecto incluyó el fortalecimiento de capacidades y estructuras comunitarias para el desarrollo del turismo, rescatando formas de organización social propias de los atacameños; y la construcción de infraestructuras turísticas básicas. Además, se formó la red de turismo comunitario indígena Licanhuasi, la cual, aunque no prosperó en el tiempo, sentó las bases para que se formara la Ecored de turismo Lickanantay que actualmente está funcionando en San Pedro de Atacama.

De acuerdo con Camila Bustos (2014), las comunidades atacameñas, en un proceso de autoafirmación étnica, se interesaron en administrar el patrimonio existente en su territorio con la intención de resguardarlo, ante los impactos negativos que estaba provocando la llegada de turistas. Es decir, la etnogénesis atacameña derivó en la reivindicación de los recursos del territorio como patrimonio Lickanantay.

Las comunidades hicieron explícita la importancia de proteger los espacios patrimoniales, debido a la ausencia de regulaciones y control al turismo, que generaba un importante deterioro de los monumentos arqueológicos. Una vez que se les traspasó la gestión, comenzaron a desarrollar acciones con el objetivo de proteger dichos monumentos que, a la vez, constituyen los principales atractivos turísticos de la zona. Posteriormente, la administración y gestión de sitios arqueológicos y espacios naturales permitió a las comunidades “tener una injerencia directa en la industria turística y obtener, también, beneficios económicos” (Bustos, 2014, p. 107).

La primera experiencia en que se traspasó la gestión de un bien patrimonial a una comunidad atacameña involucró al conjunto arqueológico Aldea de Tulo (800 a.C y 500 d.C), que pasó a ser administrado por la comunidad de Coyo. Esta iniciativa sentó las bases para que otras comunidades atacameñas lograran concesiones para la administración de bienes patrimoniales naturales y culturales.

Posteriormente, la Corporación Nacional Forestal (CONAF) —entidad encargada de gestionar las áreas silvestres protegidas de Chile—, en el marco de la ejecución del Programa Orígenes¹⁵⁶ (2003- 2005), decidió hacer una planificación participativa de los espacios naturales vinculadas a las comunidades atacameñas. Dicho proceso derivó en un “Convenio de asociatividad para Áreas Silvestres Protegidas” entre CONAF y las comunidades, el cual fue la primera experiencia de este tipo en todo Chile. De especial importancia es la experiencia de la Reserva Nacional Los Flamencos ya que abarca los principales atractivos naturales del destino, los cuales en su mayoría son

¹⁵⁶ Uno de sus objetivos era promover en las entidades públicas, nuevas metodologías de trabajo con los pueblos indígenas.

administrados por las comunidades atacameñas. Genera empleos para aproximadamente cuarenta personas de las comunidades indígenas atacameñas, así como ingresos por venta de entradas que permiten sostener la gestión y financiar algunas acciones de desarrollo social.

De acuerdo con Bustos (2014), en su proceso de etnogénesis, los atacameños luchan por el control de recursos tales como el agua y el patrimonio. Hoy en día tienen una disputa con empresas que ofrecen el servicio de paseos en globo sobre San Pedro de Atacama, única actividad turística en el territorio que no les genera beneficio económico. A continuación reproducimos la visión del empresario Javier Chame (recogida en un reportaje del diario electrónico El Desconcierto), a quien una dirigente atacameña lo acusó de malos tratos y amenazas:

Se nos reclama que lucramos mucho dinero, pero ellos están confundidos porque el costo de volar es de tres pasajeros y normalmente volamos con cuatro, entonces tampoco nos estamos abanicando con dinero. No sé por qué sienten que uno al lucrar o hacer una actividad económica en su tierra uno quizás les debe algo. (Álvarez, 2017)

De acuerdo con Bustos (2014), entre los atacameños se evidencian dos visiones respecto del turismo, como nueva actividad productiva:

- Visión comunitaria (en Lazana), en la que el turismo se entiende como un proyecto que es desarrollado, pensado y concebido en conjunto por toda la comunidad. Se busca que todos participen de las decisiones. Se reinvierte en proyectos de desarrollo comunitario.
- Visión empresarial (San Pedro de Atacama), según la cual miembros de comunidades atacameñas (individuos, familias) desarrollan emprendimientos turísticos en el territorio de la comunidad. Se concibe el turismo como un emprendimiento personal pero que requiere de otros; las retribuciones económicas son individuales y no se aplican lógicas redistributivas.

Bustos (2014) identifica a su vez 3 tipos de estructuras de base social étnica que se hacen cargo de la gestión del patrimonio: las asociaciones, las comunidades indígenas y las redes de turismo. Cada una de ellas presenta distintas maneras de organizar y administrar el patrimonio, destacando las asociaciones por favorecer una gestión más transparente de los recursos económicos que se generan, y por resultar más eficaces, ya que “tienden a profesionalizar la gestión y por lo tanto han logrado tener más éxito en la administración de espacios naturales, como es el caso del Valle de la Luna en la Reserva Nacional Los Flamencos” (p. 218).

A continuación se destacan algunos aspectos que pueden servir como ejemplos para Isla de Pascua, ya sea a imitar o a evitar:

- La identidad atacameña se construye a partir de un proceso de etnogénesis, que no responde a un origen étnico común ni una cultura indígena unificada, ni se expresa con un idioma propio. Esto es muy distinto a lo que ocurre en Isla de Pascua, donde hay una continuidad étnica local, que a su vez pertenece a una identidad étnica polinesia.
- Aunque predomina el turismo comunitario como modelo, no se aprecia una solidaridad entre distintas comunidades, que redistribuya beneficios, dado el hecho de que sólo algunas cuentan con atractivos turísticos de alta rentabilidad económica, mientras que otras no tienen recursos turísticos o han optado por no explotarlos.
- El Consejo de Pueblos Atacameño, que reunía a la totalidad de los presidentes de las comunidades Lickanantay, tenía una baja capacidad organizativa y de gestión, con una falta de continuidad en sus miembros, debido a que duran uno o dos años en sus cargos. Presentó dificultades en su funcionamiento debido a rivalidades entre dirigentes.
- Los atacameños han ido ganando un notable poder en el manejo del patrimonio local, sin embargo, no se han puesto de acuerdo en cuanto a un modelo de turismo que sea sostenible, con mecanismos que permitan el ordenamiento de la actividad para evitar la saturación y pérdida de calidad del destino.
- En San Pedro de Atacama, grupos Lickanantay han creado las comunidades indígenas con mayor número de socios inscritos en Chile, fenómeno que puede estar asociado al hecho de que la comunidad indígena, como organización, es un canal para acceder a beneficios significativos por la gestión de recursos patrimoniales (sitios arqueológicos, atractivos turísticos, parques naturales) y por políticas de responsabilidad social de las empresas mineras presentes en el territorio atacameño.
- En 2016, la empresa Rockwood Lithium suscribió un acuerdo de cooperación, sustentabilidad y beneficio mutuo con 18 comunidades atacameñas vinculadas territorialmente con el Salar de Atacama (desde donde se extrae agua y minerales), y con el Consejo de Pueblos Atacameños. De esta manera, por vez primera en Chile, una empresa minera se compromete a compartir parte de sus beneficios, en este caso por la extracción del litio y producción de sus derivados. Concretamente, “entregará a las comunidades el equivalente al 3,5% de las ventas de carbonato de litio y cloruro de potasio obtenidos en base a la producción de la Planta Salar” (Meersohn, 2016).

- Hoy en día los vecinos de San Pedro de Atacama tienen críticas respecto de los Lickanantay, debido a que ya no pueden acceder a ningún atractivo turístico del territorio sin tener que pagar a las comunidades. A tal punto se que les llama “lucanantay” (en Chile, la palabra ‘luca’ significa una cantidad de dinero) o “estafameños”.

5.4 Panorama socioeconómico en Isla de Pascua

Una condición de base en el panorama socioeconómico de Isla de Pascua es el alto costo de vida, debido a que se trata de un mercado pequeño donde la mayoría de los bienes que se consumen deben recorrer enormes distancias desde el continente o Tahiti como lugares más próximos de aprovisionamiento. El sobre costo del flete recarga de manera significativa el precio de cada producto ya que no se alcanza una economía de escala como en los grandes mercados. Sin embargo, es común escuchar que en la isla no hay personas pobres, pese a que las cosas allí cuestan entre el doble y el triple que en Chile continental¹⁵⁷.

Tabla 5: Porcentaje de pobreza por escala territorial.

Territorio	% Pobreza
Chile	14,4
Región de Valparaíso	15,6
Isla de Pascua	13,3

Fuente: Reportes Estadísticos Comunales, datos de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (Casen), año 2013 (<http://reportescomunales.bcn.cl>).

También cabe mencionar que las familias rapanui, por lo general, tienen cubiertas sus necesidades básicas, tienen propiedades, animales y equipos tecnológicos, viajan¹⁵⁸ y disponen de

¹⁵⁷ Los bienes son transportados en buques de la armada, aunque también se da por la aerolínea LATAM Cargo.

¹⁵⁸ Con bastante frecuencia se escucha decir a los rapanui que han viajado o van a viajar fuera de la Isla, gracias a subvenciones o becas públicas, invitaciones para participar en distintos tipos de eventos, ya sea como deportistas o artistas, o bien costeadando por sí mismos pasajes y estadía. Pero también, personas rapanui dijeron que a veces daban ganas de salir de la isla y no contaban con los medios económicos.

trabajo y tiempo libre. Quienes no están empleados, dedican su tiempo a mantener algunos cultivos, pescar, criar ganado vacuno y caballar, elaborar artesanías (en madera, piedra, fibras vegetales, plumas y conchas) y objetos de arte, para ofrecer sus productos así como servicios a los turistas (arriendo de cabañas, caballos o vehículos, servicio de taxi y guianza, transmisión de conocimiento tradicional, alimentación, actividades de pesca y buceo; o como músicos, bailarines, instructores de surf, etc.). El tiempo libre se destina a actividades recreativas y sociales, con familiares y amigos. Las actividades recreativas están muy relacionadas con los deportes, especialmente acuáticos, que practican desde niños, alcanzando un alto rendimiento. Por otro lado, se ha reducido el número de hijos que tienen las parejas, acercándose al modelo de familia occidental moderna (Santa Coloma, 2001).

Como se ha descrito, el acceso a la tierra no parece una necesidad principal, pues los terrenos privados de la isla son de propiedad de familias rapanui¹⁵⁹, algunos de los cuales eran del Parque Nacional y fueron desafectados y traspasados por parte del Ministerio de Bienes Nacionales, en respuesta a requerimientos de la población. Respecto de los terrenos que aun son propiedad del Estado, la población rapanui mantiene un sentido de propiedad-pertenencia; sin embargo, hay distintas posiciones en cuanto al destino que deben tener: algunos consideran que ciertos sectores o sitios ya tienen dueños rapanui, ya sea por derecho de los clanes o por ocupación histórica de ciertas familia; otros piensan que se deben reasignar a familias rapanui en el sentido redistributivo de la tierra, y otros consideran que deben ser propiedad colectiva, de todo el pueblo rapanui. Hoy en día, en esos terrenos con frecuencia se pueden ver animales (caballos, vacas) de los propios rapanui pastoreando, incluso en los sitios arqueológicos. Es de destacar que a comienzos de 2014 se realizó una consulta indígena, en el marco del Convenio 169 de la OIT, para traspasar terrenos del Fundo Vaitea a familias rapanui y esta fue rechazada, lo cual puede ser un indicador de que no hay una urgencia respecto del acceso privado a esas tierras.

Este panorama socioeconómico es, en buena parte, resultado del proceso de modernización de Isla de Pascua descrito en el capítulo anterior, que ha implicado, entre otros cambios, dotación de servicios a la población local y reconocimiento de la propiedad sobre el territorio y los medios de producción a la población rapanui, lo cual lleva a recordar que el éxito de la “economía de la identidad” y de la “industria de la etnicidad” depende en parte de factores externos como la intervención del Estado (Comaroff & Comaroff, 2012). Además, estos procesos quizás no hubieran

¹⁵⁹ Como ya se señaló, el terreno del hotel Hanga Roa se considera propiedad rapanui, ilegítimamente en manos de privados.

tenido la relativa celeridad y avance que han presentado en la isla sin el desarrollo del turismo (con la producción de etnomercancías que conlleva) y el proceso de construcción social del patrimonio rapanui presentado en este y el siguiente capítulo. Como señalan Comaroff y Comaroff a partir del análisis de Chambers (2000), queda en evidencia que “tanto en el norte como en el sur, hay muchas poblaciones minoritarias que adquirieron mayor autonomía, incrementaron su presencia política y mejoraron sus circunstancias materiales administrando con habilidad su potencial turístico y todo lo que ha llegado a connotar” (Comaroff & Comaroff, 2012, p. 46).

La economía del turismo, que se presenta en Isla de Pascua como constitutiva de la economía de la identidad, ha avanzado en relación dialógica con los avances etnopolíticos. Como dueños de los predios privados, los rapanui pueden arrendar lugares para que operen distintos tipos de negocios; pueden asociarse con un inversionista foráneo interesado en invertir-capitalizar-traspasar¹⁶⁰ de manera que el socio rapanui a largo plazo se queda con la inversión; o pueden invertir por sí mismos y ser dueños del negocio.¹⁶¹ También son los dueños de las embarcaciones de pesca, aunque éstas pueden ser tripuladas por personas que no son rapanui. En consecuencia, los rapanui controlan o tienen incidencia sobre prácticamente todos los negocios que se desarrollan en la isla, a la vez que se quedan con al menos una parte de los beneficios generados por dichos negocios. Grant McCall describía el panorama comercial de la isla en 1996 de la siguiente manera:

Solamente 8 de los 25 pequeños negocios que operan en la isla de Pascua pertenecen a Chilenos continentales. La mayor parte de la actividad comercial está en manos de rapanui. Estas pequeñas tiendas venden mercadería no perecible, como ropa, papelería, material de costura y algunos abarroses. Los chilenos que operan en el comercio en la isla son arrendatarios de los isleños, quienes son los propietarios de los locales que ocupan (McCall, 1996, p. 37).

Por otro lado, existe una estrecha cooperación entre parientes y amigos para ofrecer múltiples servicios complementarios a los turistas menos institucionalizados,¹⁶² que no llegan a

¹⁶⁰ Opera de manera similar al modelo de concesiones públicas, que implica asociación, capitalización y traspaso de la propiedad.

¹⁶¹ Los rapanui cuentan con diversos mecanismos para acceder a capital, tales como: ingresos por arriendo de inmuebles; ganancias por algún tipo de empresa (de pesca, actividades agropecuarias, servicios, etc.); crédito; subsidios estatales; venta ocasional de animales y tierras; y/o mediante remuneraciones en el marco de contratos de trabajo, principalmente.

¹⁶² Cohen distingue entre el turismo institucionalizado de masas y el turismo no institucionalizado, el primero más estandarizado, provisto mediante agencias y operadores turísticos en el marco de una oferta de productos preestablecida (Santana, 1997); el segundo con itinerarios definidos por los propios turistas.

hoteles ni compran paquetes turísticos. Todo esto permite, en alguna medida, una distribución entre los rapanui de los beneficios económicos del turismo. Por todo esto, Grant McCall, refiriéndose al turismo en Isla de Pascua, señala:

En esta última área de desarrollo reciente, Rapanui es una excepción, no sólo en la Polinesia, sino también en toda Oceanía, porque el turismo está casi por entero en manos locales. Las residenciales y casas de huéspedes han sido construidas por los rapanui y pertenecen a ellos, como así también el transporte turístico. (McCall, 1996, p. 36)

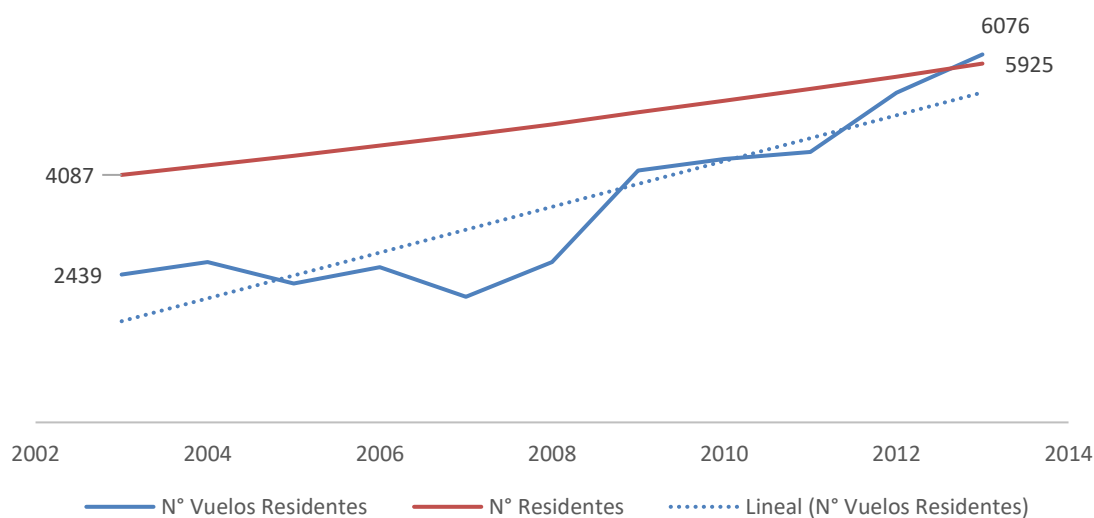
A a Isla de Pascua llegan casi 100 mil turistas al año, que se quedan en promedio 3,4 noches (2012)¹⁶³ y de los cuales el 24% gasta diariamente más de 120 dólares en alojamiento y más de 70 dólares en restaurantes y bares (DNA-Chias Marketing, 2014b), por lo tanto, el turismo inyecta una gran cantidad de recursos que directa o indirectamente pueden beneficiar a los aproximadamente 3000 rapanui que viven allí.

Con el acceso a riqueza, la población rapanui pudo sortear el aislamiento territorial en que había permanecido por siglos, a través de telecomunicaciones y viajes. Como consecuencia, es un pueblo que está cada vez más inmerso en la globalización y en la era de la información, con redes de comunicación e intercambio que abarcan múltiples y distantes países, donde cuentan con familiares, amigos o simples contactos comerciales. A esto se suma el número cada vez mayor de jóvenes rapanui que viajan a realizar estudios superiores en otros lugares de Chile o el extranjero, gracias a la disponibilidad de becas, traslado aéreo gratuito y otras ayudas para estudiantes.

Como se puede ver en el siguiente gráfico, entre los años 2003 y 2013, mientras la población residente aumentó un 45% (www.ine.cl), los vuelos de residentes aumentaron un 149% (DNA y Chías Marketing, 2014).

¹⁶³ Promedio calculado ponderando estancias promedio y número de visitantes por país, según datos recogidos por DNA y Chías, 2014b.

Gráfico 10: Número de viajes por año de residentes de I. de Pascua vía aerolínea LAN Chile 2003-2013.



Fuente: Elaboración propia a partir de DNA y Chías Marketing (2014) y proyección de población del Instituto Nacional de Estadísticas (www.ine.cl).

No es extraño, entonces, que la isla haya avanzado hacia la tercerización de su economía, en el sentido de que cada vez hay mayor número de isleños que obtienen ingresos a partir de trabajo en diversos tipos de servicios, muchos de ellos profesionales, a la vez que se ha presentado una reducción en las actividades productivas primarias: “La mayoría de los isleños vive con el sueldo de empleado del gobierno o de empresas de turismo” (McCall, 1996). Se trata de empleos mejor remunerados que en el continente, dado el alto costo de vida que implica estar en la isla.

Es frecuente, entonces, escuchar entre los mismos rapanui manifestaciones de preocupación por el hecho de que el turismo haya desplazado a la producción agrícola en la isla, y que la población local hoy prefiere ocupar su tiempo en ofrecer productos y servicios a los turistas, todo lo cual ha implicado incluso una merma en la disponibilidad de alimentos locales y aumento de la dependencia del dinero.

Entonces ha ido cambiando la vida en la isla, por sobre todo los trabajos. Eso también se ha ido cambiando porque por el sólo hecho de que llegan turistas acá, la gente se ha dedicado más a hacer cabañas para recibir y ha abandonado –ciertas personas– de cultivar, porque es un trabajo muy duro, es un trabajo que antiguamente o históricamente no había aporte significativo en pesos, lo que cultivaba era lo justo para comer. Hoy en día necesitamos plata

para vestirnos, para comer, para viajar, para divertinaje, para tomar cerveza, para fumar cigarrros, etc. O sea, hay cambios... [...] En mi niñez yo tomaba leche con plátano o leche con mañoca o con zapallo o con taro, con tubérculo, hoy en día ya no se ve esas comidas. (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

Pero no es que se haya acabado la agricultura, sino que se ha acomodado a la demanda del turismo, de tal modo de producir más extensivamente una menor variedad de productos, como tomates, zandías, zapallos y piñas, entre otros productos: “Ahora hay gente permanente que trabaja en la agricultura, en la pesca, en las artesanías, que es la base de la isla ¿ya? y que las hace para alimentar al turista” (entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

Durante el trabajo de campo fue posible constatar algunos efectos de la actividad turística en la vida cotidiana de las personas que viven en la isla. Por un lado, está el problema del acceso a productos de la pesca, principalmente atún, el cual se ve afectado por la alta demanda de hoteles y restaurantes, algunos de los cuales tienen equipamiento como para almacenar pescado congelado. El resultado es que se dificulta el acceso a dicho producto por parte de particulares.

Antes uno iba a comprar atún un trozo, un kilo... ahora tienes que comprarte el atún entero porque si no se lo venden a... o lo mandan p'al continente o lo compra el hotel o el restorán y tú que eres un usuario no teníh acceso. Y todo eso por el turismo. [...] El atún valía 2.500 y subió el kilo como a 4, 5 mil pesos el kilo puh. O sea, yo no compro atún... (Entrevista a Cecilia Guldman, 03 de febrero de 2014).

A estos desafíos se suman algunos problemas sociales que parecen estar afectando la vida cotidiana. Se denuncian fenómenos como alto consumo de alcohol, violencia intrafamiliar y la muy deficitaria atención en salud, debido a que no hay una presencia regular de médicos especialistas en la isla. Las instalaciones del hospital se encuentran sub utilizadas y sólo brindan atención primaria.

Para enfrentar sus problemas y avanzar en objetivos comunes, los rapanui se han organizado en múltiples colectivos, con o sin personalidad jurídica, siguiendo formatos occidentales o tradicionales, con lógicas territoriales o funcionales para abordar sus desafíos. Así, hoy en día en la isla existen comunidades y asociaciones indígenas, fundaciones, corporaciones, organizaciones comunitarias, etc., siendo la organización por excelencia la propia familia ampliada.

Tabla 6: Ejemplos de organizaciones por tipo en Isla de Pascua.

Tipo de organización	Nombre
Familias (37, algunas de las cuales se han constituido como orgs. indígenas o comunitarias)	Araki; Atan/ Atam/ Atamu; Avaka; Calderon; Cardinali; Edmunds; Fati; Haoa; Hei / Hey; Hotu / Hotus; Hereveri / Beriberi / Veriveri; Huki / Huke / Hucke; Hito / Ito; Ika / Icka; Kaituoe; Laharoa; Languitopa; Make; Manutomatoma; Nahoe; Ñiare / Ñarez; Teao; Teave / Chavez; Tepano; Tepihe/ Tepihi; Terongo; Tori; Tuki / Tucki; Pakarati; Pakomio; Paoa; Pate; Pont; Rapahago; Rapu; Riroroko; Roe
Conjuntos artísticos rapanui	Kari Kari (asociado a la familia Rapu Tuki y a la Organización Comunitaria Funcional Mana); Maori Tupuna (asociado a la familia Lillo Haoa), Haha Varua (asociado Víctor Ika); Varua ora (Nancy Manutomatoma); Rangi Moana (Marcos Rapu); Polinesia (Pascual Pakarati y Romina Rojas Araki); Puku Rangui Tea (Antonio Torres Atan).
Academias de danza rapanui	Rapanui Mana Ori; Ori Rapa Nui; Vai a heva; Te Hei Mana
Organizaciones deportivas	Hoa haka nana' ia, Harorepa, Hanga roa, Poki vai kava, Te Re Vaka, ¹⁶⁴ y Mato Hoe Aku. ¹⁶⁵
Organizaciones culturales y de protección ambiental	E Toru Hanua Nua Mea (restauración comunitaria y resguardo de prácticas tradicionales); Corporación de Resguardo Cultural Kahu Kahu O'hera (acciones de rescate patrimonial de la flora nativa y naturalizada); grupo informal vinculado al espacio El Baúl del To (artesanos rapanui y continentales); ONG Toki (escuela de música); Fundación Patrimonio Rapa Nui (difusión del patrimonio arqueológico en colegios); agrupación informal de artesanos Maori Rapa Nui ; Mesa Pueblo salud intercultural Papara'au (hierbas medicinales en el hospital); Fundación ECHO (fortalecimiento de la

¹⁶⁴ Club de canotaje liderado por Rafael Jovino Tuki, cuyos integrantes “trabajan a nivel internacional, salen cada 4 años a competencias internacionales, cada 2 años, tienen competencias permanentes acá, han tenido un sudamericano acá, han viajado a Brasil, a Argentina a competencias” (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

¹⁶⁵ Club de canotaje liderado por Tito Paoa, formado al alero de la Corporación Kahu Kahu O'hera. Tito Paoa “se preocupa de sacar en verano... de buscar fondos para las competencias. Entonces eso es un campo que te puedo decir ha ido en aumento, en mejoría de la práctica del canotaje” (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

Tipo de organización	Nombre
	identidad rapanui en niños); Taina Tato'a (religiosa patrimonial); Ka'ara (protección medioambiental); Fundación Rani (arqueología); Fundación Mata Ki Te Rangi (arqueología); Rima O Te Rapa Nui (restauración arqueológica); Orquesta Infantil de Rapa Nui ; Hoko Mai (agrupación de artistas de distintas disciplinas); grupo musical Tao'a ; Academia de la Lengua Rapa Nui Umanga Hatu Re'ó; Manu iri (grupo de niños, niñas y jóvenes Guardianes por el Patrimonio).
Agrupaciones productivas	Asociación Gremial de Guías de Turismo; Cámara de turismo de Isla de Pascua.
Juntas de Vecinos	N°1 Hanga Roa

Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo con la página web de CONADI (www.conadi.gob.cl), en Isla de Pascua existen 15 comunidades indígenas en las que están inscritas 264 personas, y 12 asociaciones indígenas con 409 personas en total.

5.5 Continuidad y cambio cultural en el contexto del turismo y la modernidad rapanui

5.5.1 El pasado en el presente

En el capítulo IV se reseñaron los principales cambios que vivió Isla de Pascua desde la llegada de los primeros misioneros, y la manera como los rapanui se fueron adaptando a los distintos períodos de ocupación, administración y explotación foránea de la isla. De acuerdo con un documento elaborado por Cristino y otros especialistas en 1984, desde su descubrimiento en 1722 Isla de Pascua ha sido escenario de un continuo y progresivo proceso de aculturación. Como consecuencia, la estructura social y cultural que existía al momento del contacto con los europeos no ha persistido. Un factor determinante en la pérdida de antiguas tradiciones fue la fuerte disminución de población rapanui en la segunda mitad del siglo XIX, por expediciones esclavistas y posteriores epidemias de viruela y tuberculosis, llegando a quedar apenas 111 personas rapanui en

la isla. De acuerdo con Cristino, “un número tan pequeño de población pudo haber retenido sólo fragmentos de la «cultura antigua»” (Cristino et al., 1984, p. 3).

Los autores también resaltan que la población rapanui pasó de un patrón de asentamiento disperso a uno concentrado, lo cual contribuyó al deterioro de los sistemas de producción local; se extinguieron numerosos linajes, perdiéndose en gran medida el conocimiento sobre la propiedad de las tierras; hubo introducción de cultivos, animales de crianza y nuevas tecnologías; los misioneros establecieron prohibiciones a los isleños que impedían andar desnudos, la poligamia, los tatuajes y otras tantas conductas consideradas paganas; se instalaron nuevos patrones conductuales por imitación de los europeos; orientación de producción local para el intercambio con tripulantes de barcos occidentales que permitía acceder a elementos de vestuario; y se instaura una relación de dependencia respecto de los agentes coloniales (Cristino, 1984). Este proceso de aculturación se aceleraría y pasaría a ser multifacético debido a la introducción de una serie de cambios en las décadas de 1960 y 1970, tales como:

1) la instalación de los servicios públicos del Estado en la isla a contar de 1965, acompañada de la llegada de un apreciable contingente de funcionarios civiles; 2) la construcción del aeropuerto de Mataverí y la apertura de la isla al tráfico aéreo internacional, con vuelos semanales del y al continente y a Tahití, con conexiones posibles a todos los lugares del mundo; 3) la consiguiente afluencia de turistas extranjeros, mayoritariamente superiores a la de los nacionales; 4) la instalación de una subestación retransmisora de televisión de programas envasados, con emisiones diarias de cinco horas; etc. (Cristino et al., 1984, p. 1).

En un sentido similar al diagnóstico del informe citado, Ramón Campbell (1988), señala que, entre su primera visita a la Isla durante la década de 1960, y su segunda estancia en 1974, percibió un deterioro en la cultura, atribuible a la apertura de la isla a los vuelos comerciales regulares desde 1969: “Muchas virtudes ancestrales, entre las cuales el culto de los ancianos y el cuidado de la infancia, empezaron a ser reemplazados por el éxodo de la juventud y el abandono de las tradiciones” (p. 6). Específicamente, Campbell señala una “gran invasión turística” entre 1974 y 1977 que, “con todos los problemas que ello trae aparejado”, sería la causante de los cambios que avistaba: “pude apreciar cómo la amabilidad y simpatía, en una palabra, la permeabilidad psicológica de los habitantes, permitía que las costumbres cambiaran rápidamente” (p. 6). El mismo autor agrega que en breve tiempo se produjo un estancamiento del turismo, producto de los altos precios que implicaba viajar a la isla; sin embargo, opina que prosiguió la pérdida de elementos

tradicionales ancestrales, al menos hasta mediados de la década de 1980, cuando fue por última vez a la isla. Para este autor, las décadas de 1970 y 1980 son de decadencia de las artes y la música rapanui, en particular debido a una incorporación excesiva de elementos foráneos.

Para la antropóloga Camila Zurob, quien reside en Isla de Pascua y hace parte del equipo profesional de la Secretaría Técnica del Patrimonio (STP), muchas familias rapanui vieron una oportunidad en el turismo y adecuaron sus casas o predios para alojar visitantes, lo cual implicó adaptar su propio estilo de vida, “desde la cama y el baño que tú le pones a una persona que viene de visita, hasta el tipo de discurso que tú le das” (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017). Esto habría generado una cierta penetración de estereotipos en función de lo que se supone el turista desea ver, escuchar y experimentar, que a su vez influencia el modo de vida local.

Por otro lado, el aumento del turismo y la búsqueda de la estructuración de un producto turístico con base en experiencias asociadas a la vivencia de la cultura rapanui, también derivaron en la penetración de visitantes en casi todos los espacios de la vida cotidiana local, tales como la misa dominical y los Umu Atua. Así ha ocurrido por ejemplo, en los ‘curantos’ organizados por familias rapanui para las fechas importantes del calendario religioso, a los que los mismos prestadores de servicios turísticos rapanui llevan a sus clientes:

Ahora yo he visto y me da pena, porque se perdió el objetivo principal de esta fiesta así, que sea turistas, van turistas, se llena... los que tienen turistas llevan todos, si son 50 llevan los 50, si son 100... cada uno con plato de cartón le van poniendo carne, camote, poe, diferentes cosas. Bueno, uno va y come, pero no cumple la idea inicial de la fiesta... (Entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014).

En el caso de los Umu Atua privados, que se organizan, por ejemplo, por el funeral de una persona, se está presentando la misma situación, lo cual no es bien recibido por los deudos, como ocurrió cuando murió el padre del destacado koro Alfonso Rapu:

[Después de un mes] termina el velatorio y se hace un curanto pero para los que asisten al velatorio y para la familia del fallecido. [...] A veces la gente joven, te invita, como ellos no entienden... A mí me pasó con mi padre una vez. Estábamos la familia y el familiar más cercano, y de repente llega una rapanui joven con 10 turistas. En un auto se baja y ahí empiezan a decir cosas para que les sirvan, todo. Y me paré, los saqué del lugar y se enojó conmigo. Imagínate, hasta ese grado no supo respetar que era mi padre que se había muerto

y estábamos ahí, tuve que echarlos. Y ya los turistas —eran nacionales— ya estaba pidiendo vino, estaba pidiendo esto... [...] Esas cosas son de respeto y la gente de más de edad saben y a veces se quedan callados para evitar discusiones. (Entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014).

Sin embargo, pese al rápido proceso de modernización que vivió Isla de Pascua desde fines de la década de 1960, y a que los mismos isleños relatan alteraciones de la vida cotidiana en función del turismo, el panorama de «aculturación» diagnosticado por antropólogos foráneos es criticado hoy en día por personas rapanui que se describen a sí mismas como un pueblo vivo, expresión de una continuidad cultural desde el pasado hasta el presente, pero que a su vez se va enriqueciendo con nuevas expresiones. Desde su percepción, el aumento sostenido del turismo ha ido acompañado de un proceso de revitalización identitaria, con un fuerte resurgimiento de elementos diferenciadores en el aspecto más visible de la cultura.

Acá lo que pasó es que en esta época de los '80 que es cuando la gente se siente que hay que decir lo que nosotros pensamos, que ya no es tiempo de seguir escondidos, hay que mostrarse... Y descubrimos además que la gente que viene se fascina... [...] y siento que durante estos 15 últimos, 20 últimos años la necesidad de mostrar al turista una imagen más propia ha hecho valorar y en algunos casos sobrevalorar la forma —por sobre el fondo de la cultura—, lo que ha hecho que hayan más jóvenes tatuados, con el pelo más largo, con trajes más bonitos, con coreografías más interesantes... (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Esta selección de elementos diferenciadores se ha dado de acuerdo a criterios locales debido a que la oferta turística existente en la isla ha sido diseñada e implementada en gran medida por los propios rapanui, de acuerdo con su cultura, intuición y creatividad. Aunque cuentan con apoyo de programas públicos regionales y nacionales, se resisten a la aplicación de directrices establecidas desde el nivel central del país. Contribuye a ello la distancia, así como el hecho de que las instituciones públicas presentes en la Isla son encabezadas por personas rapanui.

Además de la revitalización de prácticas culturales que son de uso turístico, tanto expertos como actores locales identifican una continuidad cultural en la vida cotidiana, en espacios y momentos que están fuera del circuito turístico. De acuerdo con la antropóloga Camila Zurob, la

cultura rapanui, como la gran mayoría de las culturas polinesias, es muy abierta y dispuesta a integrar al foráneo; sin embargo, ha ido generando un espacio que es exclusivo para el turismo, de tal modo que los visitantes en general transiten por un circuito separado de los espacios domésticos, familiares, rituales, laborales, etc., de la vida cotidiana.

[...] entonces se genera este circuito turístico que funciona en una especie de dimensión paralela y que es necesaria para que funcione esa industria también. [...] hay un ‘tras bambalinas’, pero que no necesariamente tiene que ver con esconder cosas sino más bien con lo que no se entiende como algo que debe ser mostrado. [...] el turista promedio, por así decir, en general no tiene acceso a esos espacios de lo más íntimo, de lo familiar (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017).

En consecuencia, los rapanui no ponen en cuestión la continuidad cultural de su pueblo, la cual opera en los conocimientos y quehaceres de la vida cotidiana, en el sistema de creencias, en su ritualidad y su estilo de vida en general, más allá de los escenarios turísticos.

[...] el fondo de la cultura uno lo vive diariamente en su casa, con su familia, porque es ahí donde está el idioma, es ahí donde uno le cuenta la tradición, la leyenda, le enseña el tapu... no es frente al público, no es el lugar ni corresponde tampoco... Todas estas cosas tienen protocolos que se han ido olvidando pero que la gente los maneja por inercia. Como que te presentai y decih el nombre de tus padres para que sepan quién eres, que tú venih de allá, no eres tú solo. Entonces esas cosas están ahí presentes igual... (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Por su parte, el antropólogo australiano Grant McCall (1996), en su interesante texto titulado “El pasado en el presente de Rapanui (Isla de Pascua)”, identifica diversos elementos que parecen continuidades culturales a través del tiempo en la Isla. Por su relevancia para lo que aquí se analiza, en el siguiente cuadro reproducimos comentarios del autor respecto a cada una de las continuidades identificadas:

Tabla 7: Comentarios de Grant McCall (1996) acerca de continuidad de elementos culturales rapanui.

Elemento cultural	Comentario del autor
Alianzas y rivalidades en función del parentesco.	<i>Los padres alientan a sus hijos y sobrinos para que organicen clubes de futbol al estilo continental, si bien la pertenencia a estos equipos tiende a coincidir con líneas de parentesco. Esos partidos son eventos muy populares que se realizan durante los fines de semana. Los equipos con sus respectivos uniformes participan en los desfiles del «Día de la isla de Pascua» y otras festividades con el beneplácito de los mayores que los observan (p. 41).</i>
Servicios y suministros sin contraprestación económica entre parientes.	<i>Gran parte de la mantención de los vehículos, limpieza de las casas y provisión de alimentos producidos localmente, todavía se obtiene por medio de los parientes y no por dinero. Sobre todo el acceso a los importantes materiales de construcción, sin los cuales la vivienda, que es la posesión más importante de los rapanui, no podría lograrse, se consigue por intermedio de los nexos de asociación familiar (1996, p. 43)</i>
Relación del grupo familiar con la tierra.	<i>A diferencia de otras partes del Pacífico, los rapanui han mantenido desde varios cientos de años los lazos con la tierra perteneciente a su grupo familiar (1996, p. 44).</i>
Materialismo y competencia.	<i>Los rapanui que fueron los materialistas más notorios entre los polinesios, siguen siéndolo hasta el día de hoy (1996, p. 43).</i>
Poder de los adultos mayores (koro y nua).	<i>Un rapanui joven no debería maldecir o contradecir a un pariente mayor. Fuertes sumas de dinero y aun más grandes fuerzas de trabajo, están bajo el control de varios rapanui mayores. Este patrón no ha cambiado desde el pasado tradicional y se mantiene en la actualidad (1996, p. 43).</i>
Obligaciones de reciprocidad dentro de la familia.	<i>Aun cuando existe un concepto de amistad con personas que no son parientes, el parentesco sigue siendo el aspecto determinante en las obligaciones de reciprocidad que caracterizan este tipo de relación. Estas son reglas que siglos atrás deben haber regido los</i>

Elemento cultural	Comentario del autor
	<i>procesos de intercambio que transformaban el pescado y los camotes en fuerza de trabajo. Y era ésta la fuerza que se necesitaba para levantar figuras de basalto de 80 toneladas en las plataformas ceremoniales ancestrales y que ahora yacen en ruinas en la periferia de la isla (1996, p. 44).</i>
Espíritus protectores y malévolos.	<i>La creencia de los rapanui actuales en espíritus y en la eficacia de las maldiciones, sugieren que la adopción del catolicismo no fue un caso de aculturación como suponían los misioneros, sino simplemente un barniz cultural. El sistema de creencia tradicional en espíritus protectores y malévolos asociados con grupos de parentesco y sus tierras, permanecieron intactos, igual que el poder de los ancianos para maldecir y sancionar las conductas inaceptables de la juventud (1996, p. 27).</i>

Fuente: Elaboración propia.

McCall (1996) no sólo señala que hay una continuidad cultural –presencia del pasado en el presente— en Isla de Pascua, sino que además destaca ciertos elementos que se han visto fortalecidos, tales como la relación con los linajes y el territorio de origen (*mata*), pues el investigador observó que uno de los mayores cambios en la sociedad rapanui, ocurrido entre su primer trabajo de terreno (al inicio de la década de 1970) y su segunda visita (a mediados de la década de 1980), fue que el sentimiento de “una antigua afiliación” se encontraba mucho más extendido: “Aun cuando en 1970 era bastante conocido entre los especialistas en genealogía que grupos tanto antiguos como modernos se asociaban con determinadas tierras, en los años recientes este conocimiento se ha hecho más general entre los rapanui, por su mayor interés acerca de ello” (p. 30-31).

Adicionalmente, el autor encuentra durante su investigación un fortalecimiento del arte rapanui en el contexto polinésico: “Diferentes grupos artísticos de pascuenses han participado en el festival de Arte del Pacífico Sur que se celebra en Nueva Zelandia, Tahiti y Australia con favorables comentarios de prensa” (McCall, 1996, p. 41). Esta visión positiva sobre el desarrollo de las artes escénicas rapanui que transmite MacCall coincide con lo expresado por Eric Kjellgren (2001) en su

libro “El Arte de Isla de Pascua”, al comentar la participación de bailarines de Rapa Nui en el Festival de Artes del Pacífico, Tahiti, en 1985:

La oratoria, música y danza, compuestas y ejecutadas tanto en estilos tradicionales como modernos para eventos locales, nacionales e internacionales, se mantienen vigorosas en Rapa Nui. Aunque Rapa Nui era más conocida en los siglos XIX y XX por sus objetos materiales, es probable que las artes creativas destacadas de la isla en el siglo veintiuno serán la poesía, la música y la danza, realizadas por las decoraciones corporales y los trajes de los intérpretes (Kjellgren, 2001, p. 41).

Imagen 10: Bailarines de Rapa Nui en el Festival de Arte del Pacífico, Tahiti, 1985, incluyendo pintura corporal (takona), remos de danza, y representación de figuras con cuerdas (kai kai).



Fuente: Kjellgren, 2001, p. 41.

En la visión negativa del médico y musicólogo chileno Ramón Campbell respecto del desarrollo de las artes rapanui, subyace el juicio de que tiene mayor valor lo tradicional y originario de la isla que las manifestaciones resultantes del hibridismo y la fusión musical. Sin embargo, precisamente es de resaltar que la aculturación resultante del encuentro con Occidente y con el

resto de Polinesia, derivó en manifestaciones culturales que hoy en día son consideradas propias de la isla, como es el caso de ciertos estilos musicales que fueron descritos por Campbell (1988), y que siguen emergiendo y enraizándose, en una dinámica que se acrecienta con la interconexión de la época actual.

Con el paso del tiempo, también han surgido diversos festivales artísticos que apuntan a la retraditionalización, actualización y renovación de expresiones culturales, entre los que se cuentan la **Tapati Rapa Nui** (con casi medio siglo de existencia y donde se desarrollan diversas competencias culturales); el Día de la lengua **Mahana O Te Reo** (celebración que tiene un cuarto de siglo, dónde los estudiantes muestran trabajos preparados para este día, relacionados con la cultura Rapa Nui); el **Festival de la canción isleña Tokerau** (realizado habitualmente en el mes de julio por jóvenes isleños, con apoyo de la Corporación Municipal de Cultura y un aporte en fondos del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes); el **Ka Tangui Te Ako** (inventariado en el SIGPA, pretende revitalizar la creación y desarrollo artístico de los jóvenes, los cuales participan con creaciones inéditas en diferentes categorías artísticas tradicionales); el **Festival de Música Ka Ma'u te Re'o** (se realiza la tercera semana noviembre en el Centro Cultural Tongariki, organizado por la Corporación Municipal de Cultura); y el **Koro Haka Mana Aito** (evento de reconocimiento a artistas y cultores por su trayectoria, que se realiza en el Centro Cultural Tongariki durante el mes de abril, organizado por la Corporación Municipal de Cultura).

En cuanto a sincretismo religioso, éste dio lugar a actividades rituales rapanui caracterizadas por expresiones artísticas con contenido espiritual (música, letras, escultura) en las cuales se mezcla la cosmovisión rapanui-polinésica con la narrativa y la liturgia del catolicismo. Entre tales actividades rituales, que fortalecen los vínculos y un sentido ecuménico entre familiares, amigos y de la comunidad en su conjunto, destacan (CNCA, 2012):

- Los *Umu Atua*: comida ritual. Se pueden distinguir aquellos que son privados, ofrecidos por una familia a sus exclusivos invitados, para consagrar alguno de los hitos del ciclo vital (nacimiento, bautizo, matrimonio, muerte, etc.) o en honor a una visita. También están aquellos *Umu Atua* que están asociados a eventos públicos, como rito propiciatorio o de agradecimiento al inicio (*umu tahu*) o cierre (*umu hatu*) de la actividad. Y están los *Umu Atua* asociados a una fecha importante del calendario católico, que son ofrecidos por una familia rapanui a toda la comunidad, sin excluir a continentales o turistas.
- La Misa católica rapanui, en particular la misa del domingo: importante evento social que congrega a los koro y nua, así como a representante de diversas familias rapanui.

- El Día de Todos los Muertos: se cogrega la comunidad en el cementerio local para recordar a las personas allí enterradas (1 de noviembre).

Entre los Umu Atua, hay ceremonias más pequeñas e íntimas de cada familia, por ejemplo “enterrar la placenta del recién nacido, que no están tan masificadas como antiguamente, pero yo creo que todavía algunas personas hacen ese tipo de manifestación digamos, versus cuántos espectáculos hay abiertos a la comunidad” (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

En consecuencia, se puede concordar con Rauch y Marambio (2007) en cuanto a que, “a pesar de la «contaminación foránea», la identidad rapanui ha conseguido permanecer en el tiempo y sumar interesantes procesos de recreación cultural, como la Tapati Rapa Nui, fiesta estival que cada año concita un mayor interés turístico; el Festival de la canción isleña Tokerau y el Mahana O Te Re’o celebración de la lengua rapanui” (p. 92).

5.5.2 Algunas preocupaciones rapanui respecto al cambio cultural

Pese a las evidencias de la continuidad cultural, entre los rapanui destacan algunas preocupaciones y la principal de ellas, como ya se ha referido, tiene que ver con la percepción de que el idioma rapanui y las tradiciones orales son elementos culturales amenazados, de modo que se deben impulsar acciones para su resguardo (CNCA, 2012). La pérdida del idioma rapanui en niños y jóvenes se debería en gran medida a que en sus hogares se habla en un idioma distinto, porque el padre o la madre son de origen foráneo, principalmente de Chile:

Como resultado de ello, el idioma empleado en este tipo de hogares pasa a ser el español y, en consecuencia, la descendencia de estas familias utiliza, principalmente, el español. Por todo ello, el idioma rapanui va quedando relegado a núcleos formados por rapanui, así como hogares donde todos los miembros son rapanui (Santa Coloma, 2004, p. 165).

La isla dispone de 3 establecimientos de enseñanza básica (uno de ellos público municipal, otro católico y el otro particular subvencionado) y uno de enseñanza media: la Aldea Educativa. Esta última es por decreto Escuela Artística, siendo la lengua y la cultura en general su principal orientación, a la vez que forma a los jóvenes rapanui en labores agropecuarias y en turismo. En todos estos colegios se enseñan cantos, bailes, deportes, juegos y otras actividades tradicionales, así como elementos de cosmovisión. Sin embargo, sólo el colegio municipal de enseñanza básica

Lorenzo Baeza tiene inmersión lingüística en idioma rapanui hasta cuarto año. En cuanto a educación superior, los estudiantes rapanui deben acceder a universidades o institutos técnicos fuera de la Isla, lo cual les impide por un período prolongado estar inmersos en las prácticas culturales rapanui y su grupo familiar.

Por otra parte, como varios habitantes locales relatan y ya hemos mencionado, las ganancias que obtuvieron los rapanui por trabajar en la producción de la película hollywoodiense “Rapa Nui” (1993), fueron utilizadas en consumo, adquisición de bienes y como capital para iniciar o ampliar empresas, principalmente en el campo del turismo. En las décadas siguientes se han iniciado procesos de concentración de riqueza y diferenciación de clases sociales entre los rapanui, en función del grado de aprovechamiento que cada cual obtiene del turismo y de la reinversión de ganancias. Quienes han obtenido mayores beneficios han ido comprando tierras a otros rapanui, con lo cual amplían sus opciones de obtener ganancias a través de nuevos negocios y consolidan su posición predominante (en términos económicos y simbólicos). Así, con la película, “de repente el dinero les dio esa opción del comprar, del tener y como que se fueron mucho por ese lado” (Entrevista a Cecilia Goldman, integrante de la Cámara de Turismo). A este fenómeno, diversas personas en la isla le llaman “metalización”:

La película vino por 7 meses, quedó esa imagen de cambio, de metalización o de pagar mejor a la gente porque había plata que pagaban... yo trabajé también en esa película, que pagaban semanalmente y toda la gente que trabajaron hubo... se notó cambio. En cuanto a su economía, al mejoramiento de la calidad de vida, de compra de artefactos para la casa, de mejorar la casa o de terminar su casa. El caso mío terminé mi casa y hasta compré un auto (Entrevista a Rodrigo Paoa, Profesor rapanui).

Asociado a esta ‘metalización’ o incremento de riqueza, se ha descrito un proceso de transformación en las relaciones sociales, donde crecientemente se espera una contraprestación económica por los servicios, en desmedro del principio colaborativo y solidario llamado Umaña, que es algo así como la ‘vuelta de mano’ de otras culturas e incluye intercambios tipo ‘trueque’, sin la mediación del dinero:

Umaña significa ayudar a una persona un día sábado, un día equis. Después a la semana siguiente se ayuda a la otra persona y todo lo que se cultiva se comparte. Yo lo cambio... Por ejemplo, usted plantó camote, yo planté plátano, se intercambia. Si tengo leche, usted me convida leche yo le convido pescado. Eso se hacía antes. Hoy en día es muy escasa la gente

que se comparte en esa idea o ese tipo de trabajo. [...] La gente está muy metalizada, está muy por el recibimiento de dinero entonces lo que hago yo a veces, si tengo mucho le llevo a mi hermano o le regalo a mis amigos, pero no... Hay personas que ni siquiera un pedazo de plátano o de camote, no se regala. (Entrevista a Rodrigo Paoa, 7 de marzo de 2014).

Como resultado de este proceso se ha dado un distanciamiento económico de algunos rapanui respecto del resto de la población, lo que a su vez genera ciertas segregaciones, como que los empresarios rapanui de mayores ingresos ponen a sus hijos en el colegio católico. Según informantes como Alfonso Rapu, antes “no existían las clases como es ahora, ya está habiendo las clases sociales alta y baja, y que se juntan los de clases sociales altas y no con todos...” (Entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014). Como consecuencia de esta concentración de riqueza, se ha verificado la concentración de propiedad de la tierra en una decena de personas (SUBDERE, 2016).

Es común escuchar a los propios rapanui decir que son muy competitivos entre sí, lo cual, en la antigüedad, se tradujo en que los clanes fabricaran moai cada vez más grandes para representar a sus antepasados, y hoy se hace visible en que los miembros de la comunidad rapanui intentan restablecer una simetría social a partir de la equiparación de pautas de consumo. Como consecuencia, se percibe esta “metalización”, ya que el dinero permite la adquisición de bienes. La expresión más visible de esto es la proliferación de autos entre los rapanui, muchos de ellos de notable precio y tamaño.

[...] la gente trata de copiar eso de ver cómo obtener más dinero. Entonces por eso una de las cosas más rápidas acá de obtener un auto al que quiere un auto por ejemplo, hay algunas personas que vende su pedazo de terreno por un cacharro, por una carretilla diría yo porque esa carretilla en un año se deshace y chao y el terreno sigue (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

VI. Análisis del Sistema Patrimonial

6.1 Instituciones Públicas del Patrimonio con incidencia en Isla de Pascua

En Chile, el artículo 19 N°10 inciso 5º de la Constitución (1980) señala:

La Constitución asegura a todas las personas el derecho a la educación y corresponderá al Estado, asimismo fomentar el desarrollo de la educación en todos sus niveles; estimular la investigación científica y tecnológica, la creación artística y la protección e incremento del patrimonio cultural de la Nación.

Para cumplir con dicho mandato, el Estado cuenta con un conjunto de instituciones, cada una con un énfasis en la gestión de un tipo particular de patrimonio, aunque se traslapan y complementan en diversos aspectos. En dicha institucionalidad tiene un mayor peso lo que se refiere a patrimonio material mueble e inmueble, en cuanto a volumen de bienes sobre los cuales se ejerce un resguardo, y en cuanto a presupuesto de la nación que se les asigna. Dicho patrimonio está sujeto a legislación de larga data, y es gestionado con procedimientos plenamente instalados pero que en algunos casos responden a concepciones elitistas del patrimonio. En el caso del Patrimonio Natural, aunque Chile cuenta con las más antiguas áreas silvestres protegidas de América Latina (casi simultáneas a las primeras que se declararon en Estados Unidos), la legislación que les rige es más reciente (4 décadas) y sus procedimientos de gestión han ido adaptándose a las nuevas concepciones del patrimonio natural y su relación con la cultura, incorporando progresivamente a comunidades locales y su patrimonio cultural en la administración de áreas silvestres.

La situación más precaria se observa en el ámbito del Patrimonio Cultural Inmaterial, el cual ha sido incorporado muy recientemente a la institucionalidad pública como materia de gestión, y es abordado todavía como elementos aislados, separados del sistema sociocultural y territorial que permite su reproducción en el tiempo. Esta visión no considera el hecho de que el PCI, como patrimonio vivo, debería entenderse como inserto en sistemas que abarcan un amplio tejido social, así como condiciones materiales (como materias primas, tecnología, economía, etc.) y conocimientos heredados y/o incorporados, compartidos por un grupo cultural en un territorio; y que, por lo tanto, no debe ser aprehendido mediante fichas de inventario sino que aplicando método etnográfico de registro y análisis. Si el PCI ese entiende como dinamizado, transmitido y actualizado de manera endógena, a través de la práctica continua, su protección implica hacer

sostenible todo el sistema cultural en que está inmerso, según hemos analizado en los apartados teóricos. Sin embargo, en Chile la gestión se limita a etiquetar e inventariar manifestaciones PCI y Tesoros Humanos Vivos, fomentar su expresión, su documentación o su difusión, pero no se comprometen esfuerzos que permitan un sostenimiento más sistémico de dichas manifestaciones, que implicaría hacer viables por ejemplo, modos de vida de comunidades campesinas e indígenas.

Más allá de estas debilidades, la temática del patrimonio cultural y la preocupación por su preservación o salvaguardia han adquirido mayor relevancia en Chile durante los últimos años. Por un lado, se observan mayores esfuerzos políticos y despliegue de nuevas iniciativas desde el Estado derivadas de los compromisos recientemente asumidos con UNESCO (ratificación de la Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003, y de la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales de 2005); y por otro, pareciera haber mayor interés e iniciativas nacidas desde la sociedad civil, el Estado y el sector privado, además de una mayor cobertura en los medios de comunicación, con el apoyo de nuevas tecnologías que permiten la generación y transmisión de información a bajo costo desde espacios locales. El sistema de gestión del patrimonio en Chile está en pleno proceso de reforma, sin embargo, todavía están operando las instituciones que se describen a continuación:¹⁶⁶

6.1.1 Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos

La Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam) fue creada en 1929 mediante el Decreto con Fuerza de Ley 5.200. Es un organismo público dependiente del Ministerio de Educación, con personalidad jurídica y patrimonio propio, del cual dependen el Sistema Nacional de Bibliotecas Públicas, la Subdirección de Archivos, la Subdirección Nacional de Museos, el Departamento de Derechos intelectuales, la Subdirección Nacional de Gestión Patrimonial y la Subdirección de Investigación, así como la Biblioteca Nacional y 3 museos nacionales: Histórico, de Bellas Artes y de Historia Natural.

Varias de estas unidades se relacionan con la gestión de patrimonio mueble que ha sido incorporado a las colecciones de museos, archivos o bibliotecas, lo cual requiere su catalogación, medidas de conservación, investigación y disponibilización para ser consultado o visitado. Por su parte, la Subdirección Nacional de Gestión Patrimonial cuenta con 5 sub-unidades, que pueden

¹⁶⁶ Para la descripción de estas instituciones se revisaron leyes que las rigen así como las páginas web de cada una de las entidades.

brindar asesoría al Consejo de Monumentos Nacionales o al Consejo Nacional de la Cultura y las Artes para la gestión de distintos tipos de patrimonio: el Centro Nacional de Conservación y Restauración (con áreas de trabajo en arqueología, escultura y monumentos, papel y libros, pintura, documentación visual, geoinformación y análisis científico), el Centro Nacional de Documentación de Bienes Patrimoniales (propone las políticas de documentación para los museos), el Centro de Patrimonio Inmaterial, el Centro Nacional de Sitios del Patrimonio Mundial y el Programa Memorias del Siglo XX (participación social y rescate patrimonial). A su vez, la Subdirección de Investigación cuenta con dos unidades: el Centro de Investigación Barros Arana (que promueve nuevas interpretaciones acerca de la trayectoria histórica y realidad social chilena) y la Unidad de Arqueología y Antropología. Esta última, puede asesorar la investigación de bienes o manifestaciones que forman parte del patrimonio de la nación.

Las distintas unidades y sub-unidades de la DIBAM tienen expresión en la gestión del patrimonio en espacios locales. Así, los museos y bibliotecas se relacionan con la Subdirección Nacional de Museos y con el Sistema Nacional de Bibliotecas Públicas; mientras que la gestión e investigación de bienes y manifestaciones de patrimonio material e inmaterial puede requerir la asesoría de las unidades y subunidades de la Subdirección Nacional de Gestión Patrimonial y la Subdirección de Investigación. En el caso particular de los bienes considerados patrimonio monumental de la Nación, éstos son gestionados por el Consejo de Monumentos Nacionales.

6.1.2 Consejo de Monumentos Nacionales

El Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) fue creado en 1925 mediante el Decreto de Ley N° 651. Realiza su labor en el marco de la Ley N° 17.288 de Monumentos Nacionales y del Reglamento sobre Excavaciones y Prospecciones Arqueológicas, Antropológicas y Paleontológicas dictado mediante Decreto Supremo N° 484, del año 1970. Es un organismo técnico del Estado de carácter centralizado, con funcionamiento en Santiago, que depende del Ministerio de Educación y se encarga de la protección y tuición del patrimonio de carácter monumental (es decir, patrimonio cultural material inmueble). Esta entidad colegiada se compone de 20 Consejeros, representantes de instituciones públicas y privadas. Lo preside el Ministro(a) de Educación; la Vicepresidencia Ejecutiva la ejerce el Director(a) de Bibliotecas, Archivos y Museos y la secretaria del CMN es la encargada de ejecutar las decisiones del Consejo. No tiene personalidad jurídica y patrimonio propio, por lo que depende administrativamente de la Dibam. Tiene como objetivo ejercer la protección y tuición del patrimonio cultural y natural de la nación, velando por su identificación,

protección oficial, supervisión, conservación y puesta en valor, potenciando su aporte a la identidad y al desarrollo humano. De acuerdo con la Ley de Monumentos Nacionales:

Son monumentos nacionales y quedan bajo la tuición y protección del Estado, los lugares, ruinas, construcciones y objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antro-po-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en la plataforma submarina de sus aguas jurisdiccionales y cuya conservación interesa a la historia, al arte o a la ciencia; los santuarios de la naturaleza; los monumentos, estatuas, columnas, pirámides, fuentes, placas, coronas, inscripciones y, en general, los objetos que estén destinados a permanecer en un sitio público, con carácter conmemorativo (Ley 17.288, Artículo 1).

La ley establece y define cinco categorías de monumentos nacionales:

i) Monumentos históricos

Se incluyen en esta categoría lugares, ruinas, construcciones y objetos que, por su calidad, su interés histórico o artístico, o por su antigüedad, sean declarados monumentos históricos. Pueden ser de propiedad fiscal, municipal o particular y deben declararse como monumento histórico vía decreto exento del Ministerio de Educación, según instructivo elaborado por el Consejo de Monumentos Nacionales y a petición de algún particular, persona, entidad, institución pública o privada.

ii) Monumentos públicos

Se incluyen en esta categoría las estatuas, columnas, fuentes, pirámides, placas, coronas, inscripciones y en general todos los objetos instalados para perpetuar memoria en lugares públicos. Todos los monumentos públicos son patrimonio y propiedad del Estado.

iii) Monumentos arqueológicos

Se incluyen en esta categoría los lugares, ruinas, yacimientos y piezas arqueológicas que existan sobre o bajo la superficie del territorio nacional. Quedan también comprendidas las piezas

paleontológicas y sus yacimientos. Todos los bienes arqueológicos son patrimonio y propiedad del Estado.

iv) Zonas típicas o pintorescas

Se incluyen en esta categoría ciertas poblaciones o lugares, o determinadas zonas de ellas cuyo aspecto “pintoresco” es de interés público proteger y conservar, en función de una solicitud de declaración en tal sentido del CMN. Deben declararse como tales, vía decreto exento del Ministerio de Educación, según instructivo elaborado por el Consejo de Monumentos Nacionales y a petición de algún particular, persona, entidad, institución pública o privada.

v) Santuarios de la naturaleza

Se incluyen en esta categoría sitios terrestres o marinos cuya conservación es de interés para la ciencia o para el Estado, dado que ofrecen posibilidades especiales para estudios e investigaciones geológicas, paleontológicas, zoológicas, botánicas o de ecología, o por sus formaciones naturales. Deben declararse como tales, vía decreto exento del Ministerio de Educación, según instructivo elaborado por el Consejo de Monumentos Nacionales y a petición de algún particular, persona, entidad, institución pública o privada.

Para pedir que un bien sea declarado monumento nacional, se debe presentar una solicitud al Consejo de Monumentos Nacionales, a través de su secretaría ejecutiva, con una carta y expediente técnico. Se exige recoger la opinión del propietario del inmueble o predio (para los monumentos históricos y naturales respectivamente), respecto de la declaración. Luego, la solicitud es analizada por la comisión del área respectiva (de Arquitectura o Patrimonio Natural generalmente). Con el informe positivo de esta Comisión, la solicitud pasa al Consejo pleno, que vota su aprobación en la sesión mensual correspondiente. Si hay un acuerdo favorable, el CMN pide al Ministerio de Educación que emita el decreto exento¹⁶⁷ correspondiente, el cual finalmente es publicado en el Diario Oficial, con la individualización del bien en cuestión y los fundamentos de la declaración.

El CMN velará especialmente por la conservación de los valores patrimoniales del bien, sitio o zona declarado. Cualquier intervención sobre un monumento debe ser autorizada por el CMN,

¹⁶⁷ Decreto supremo que no está sujeto al trámite de control por parte de Contraloría General de la República.

previa presentación de un proyecto debidamente formulado y justificado técnicamente, con la correspondiente acreditación de los ejecutores como especialistas idóneos para realizar las obras proyectadas. La intervención no autorizada sobre un monumento nacional es causal de multas que pueden llegar a los 9.200.000 pesos¹⁶⁸ aproximadamente (año 2016), a lo que se suma la paralización de las obras mediante el uso de la fuerza pública, y se puede agregar la pena de presidio menor en sus grados medio a máximo. En el caso de los Monumentos arqueológicos, las multas por excavar sin autorización pueden llegar a los 23 millones de pesos¹⁶⁹, a lo que se suma el decomiso de los objetos así, como la eventual expulsión del país de investigadores extranjeros que hayan participado en dicha excavación.

Las funciones del CMN son las siguientes:

- Pronunciarse sobre la conveniencia de declarar Monumentos Nacionales determinados bienes y solicitar al Ministro de Educación la dictación del Decreto correspondiente. Cualquier persona o entidad puede solicitar la declaración de un Monumento Nacional.
- Proteger los Monumentos Arqueológicos y los Monumentos Paleontológicos.
- Autorizar las intervenciones en los Monumentos Nacionales y conceder los permisos para realizar excavaciones e investigaciones de carácter arqueológico o paleontológico.
- Autorizar la instalación y traslados de los monumentos públicos.
- Gestionar la adquisición por parte del Estado de los Monumentos Históricos que sean de propiedad particular que convenga conservar en poder de él.
- Elaborar los proyectos o normas de intervención de los Monumentos Nacionales, proponer al Gobierno los reglamentos de la Ley Nº 17.288, así como las medidas administrativas tendientes a la mejor conservación de los Monumentos Nacionales.
- Ejecutar solo o por intermedio de otro organismo trabajos de restauración, reparación, conservación o señalización de los Monumentos Nacionales.
- Formar el registro de Monumentos Nacionales y de los Museos de Chile.
- Realizar publicaciones y exposiciones para difundir el patrimonio.
- Autorizar los préstamos de bienes culturales muebles y colecciones museológicas que tienen la condición de Monumento Nacional, así como su salida al extranjero.
- Combatir el tráfico ilícito de bienes culturales.
- Prevenir y sancionar los daños y la destrucción a los Monumentos Nacionales.

¹⁶⁸ Equivalente a 14,000 dólares aproximadamente en el año 2016.

¹⁶⁹ Un poco más de 35,000 dólares en el año 2016.

- Participar en el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA), establecido por la Ley Nº 19.300 de Bases del Medio Ambiente, en lo concerniente a la protección del patrimonio cultural monumental.
- Velar por la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de la UNESCO, que es Ley de la República desde 1980.

Dado su rol en la aplicación de la Convención sobre Patrimonio Mundial de la UNESCO, al CMN le corresponde generar los expedientes, acompañar las visitas técnicas y en general realizar las gestiones asociadas a la declaratoria de Patrimonio de la Humanidad en territorio bajo la jurisdicción del Estado de Chile. En la práctica, se puede apreciar que cuando se trata de monumentos, en cualquiera de sus modalidades, la gestión queda a cargo del CMN, con asesoría de Subdirecciones y sus respectivas unidades y sub-unidades de la DIBAM, en cuanto a gestión e investigación del patrimonio.

De acuerdo con el artículo 5º de la Ley 17.288, el CMN cuenta con Comisiones Asesoras de Monumentos Nacionales (CAMN) en algunas regiones y provincias del país, las cuales son presididas por la autoridad de la unidad territorial respectiva (intendente, gobernador o alcalde). Su composición es similar a la del Consejo de Monumentos Nacionales, teniendo como algunos de sus consejeros a funcionarios de diferentes servicios. A nivel nacional, existe un coordinador de las Comisiones Asesoras, el cual depende directamente del secretario ejecutivo del Consejo de Monumentos Nacionales. Estas comisiones, regidas por un Marco Regulador aprobado por el Consejo de Monumentos Nacionales en 2006, tienen por objetivo colaborar con el coordinador regional del Consejo de Monumentos en la elaboración de informes; sin embargo, lo que se resuelve en esta instancia no es vinculante y sólo tiene un carácter orientativo, de modo que pueden generarse conflictos entre el Consejo a nivel central y las Comisiones Asesoras.

6.1.3 Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

En Chile, el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes se rige por la Ley 19.891 del año 2003. De acuerdo con el Artículo 2º de esta Ley:

El Consejo tiene por objeto apoyar el desarrollo de las artes y la difusión de la cultura, contribuir a conservar, incrementar y poner al alcance de las personas el patrimonio cultural

de la Nación y promover la participación de éstas en la vida cultural del país (Título I, Párrafo 1º, Artículo 2º).

Este organismo tiene las siguientes funciones relacionadas con el patrimonio cultural (extraídas del Título I, Párrafo 1º, Artículo 3º):

- Promover la ejecución de estudios e investigaciones sobre el patrimonio cultural del país.
- Facilitar el acceso al patrimonio cultural del país.
- Impulsar la construcción, ampliación y habilitación de infraestructura y equipamiento para el desarrollo de las actividades patrimoniales del país, y promover la capacidad de gestión asociada a esa infraestructura.
- Proponer la adquisición para el Fisco de bienes inmuebles de carácter patrimonial cultural por parte del Ministerio de Bienes Nacionales.

Además, el CNCA deberá coordinar a la DIBAM y al CMN en lo concerniente a sus políticas, planes, programas y acciones (Título III, Disposiciones generales, Artículo 36). Su domicilio está en la ciudad de Valparaíso, a la vez que existen Consejos Regionales en el territorio nacional. El directorio del CNCA está conformado por los siguientes integrantes (Título I, Párrafo 2º, Artículo 5º):

- 1) El Presidente del Consejo, quien tendrá el rango de Ministro de Estado y será el jefe superior del servicio;*
 - 2) El Ministro de Educación;*
 - 3) El Ministro de Relaciones Exteriores;*
 - 4) Tres personalidades de la cultura que tengan una reconocida vinculación y una destacada trayectoria en distintas actividades, tales como creación artística, patrimonio, industrias culturales y gestión cultural. Estas personalidades deberán ser representativas de tales actividades, aunque no tendrán el carácter de representantes de las mismas.*
- Serán designadas por el Presidente de la República a propuesta de las organizaciones culturales del país, que posean personalidad jurídica vigente de conformidad a la ley. Un reglamento determinará el procedimiento a través del cual se harán efectivas tales designaciones, para lo cual deberá existir un Registro Nacional de dichas organizaciones;*

5) *Dos personalidades de la cultura que reúnan las mismas condiciones señaladas en el numeral 4 precedente, las que serán designadas a través de similar procedimiento y con acuerdo del Senado;*

6) *Dos académicos del área de la creación artística, del patrimonio o de la gestión cultural, designados uno por el Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas y otro por los Rectores de las universidades privadas autónomas. Un reglamento señalará el procedimiento para efectuar dichas designaciones, y*

7) *Un galardonado con el Premio Nacional, elegido por quienes hayan recibido esa distinción. Un reglamento determinará el procedimiento a través del cual se hará efectiva esta designación.*

El CNCA pasó a administrar el Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes (creado en 1992), cuyo objetivo es “financiar, total o parcialmente, proyectos, programas, actividades y medidas de fomento, ejecución, difusión y conservación de las artes y el patrimonio cultural en sus diversas modalidades y manifestaciones” (Título II, Párrafo 1, Artículo 28). A su vez, este Consejo creó el Sistema de Información para la Gestión Patrimonial (SIGPA), plataforma base para la elaboración del Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial en Chile, según lo dispuesto en Resolución Exenta 2.568. La página web del sistema (www.sigpa.cl) lo describe de la siguiente forma:

El Sistema de Información para la Gestión Patrimonial SIGPA es un programa del Departamento de Patrimonio Cultural del CNCA y corresponde a la instancia por la cual el Estado chileno da cumplimiento del compromiso suscrito con la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial UNESCO, en cuanto a registrar los acervos culturales tradicionales contenidos en el territorio nacional. SIGPA es un proceso abierto y participativo, mediante el cual la ciudadaní-a ejerce el derecho de representar la pertenencia de sus saberes y expresiones ancestrales.

El Departamento de Patrimonio Cultural del CNCA ha implementado además la página web Portal Patrimonio (<http://portalpatrimonio.cl/>) que sirve como medio de difusión amigable respecto de esta temática, designaciones de PCI y Tesoros Humanos Vivos, acceso a programas (SIGPA, Turismo Cultural, Portadores de la Tradición e Inventario Priorizado), informando a la vez acerca de actividades como seminarios, coloquios y otras noticias. En la práctica, se aprecia una

vinculación del CNCA principalmente con el PCI, con asesoría de Subdirecciones y sus respectivas unidades y sub-unidades de la DIBAM.

6.1.4 Corporación Nacional Forestal

El Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas del Estado (SNASPE) está bajo la administración de la Corporación Nacional Forestal (CONAF), entidad de derecho privado creada en 1972, dependiente del Ministerio de Agricultura. De acuerdo con los Estatutos de CONAF¹⁷⁰, sus objetivos son los siguientes:

El objeto de la CORPORACIÓN será contribuir a la conservación, incremento, manejo y aprovechamiento de los recursos forestales y áreas silvestres protegidas del país, y, especialmente:

- a) Elaborar o participar en la elaboración de los planes nacionales o regionales de desarrollo forestal que se propongan;*
- b) Ejecutar o participar en la ejecución de los planes nacionales o regionales de desarrollo forestal que se aprueben;*
- c) Administrar las áreas silvestres protegidas del Estado, que la ley o los Reglamentos le encomienden; administrar aquellos bosques fiscales que la ley determine; y supervisar las áreas protegidas de propiedad privada, de acuerdo con la ley;*
- d) Procurar el adecuado manejo y aprovechamiento de los bosques que se establezcan por acción directa o indirecta de la Corporación, y de aquellos cuya administración le corresponda, velando por la eficiente comercialización de los productos que se obtengan;*
- e) Elaborar y ejecutar planes nacionales y regionales de protección y conservación de los recursos forestales del país, especialmente en cuanto se refiere a la prevención y combate de incendios;*
- f) Colaborar con los organismos pertinentes en el control del cumplimiento de las disposiciones legales que reglamentan la actividad forestal del país y proponer a las autoridades competentes la implantación de normas reguladoras de la actividad forestal;*
- g) Crear o participar en personas jurídicas que colaboren en el cumplimiento de las finalidades anteriores;*

¹⁷⁰ Disponibles en <http://www.conaf.cl/cms/editorweb/normativa/Estatutos-CONAF.pdf>

- h) Ejecutar toda clase de actos y celebrar toda clase de convenciones o contratos tendientes a la consecución o relacionados con sus fines, con personas naturales o jurídicas, nacionales o extranjeras, de derecho público o privado, incluso con sus propios socios;*
- i) Cumplir aquellos mandatos que las diversas Leyes y Reglamentos le asignen.*

El SNASPE incluye las siguientes categorías de manejo:

Parques Nacionales: Corresponden a extensas áreas donde existen diversos ambientes únicos o representativos de la diversidad ecológica natural del país, no alterados significativamente por la acción humana, capaces de auto perpetuarse y donde las especies de flora, fauna o formaciones geológicas son de especial interés educativo, científico o recreativo. El objetivo de esta categoría de manejo es la preservación y muestra de ambientes naturales, de rasgos culturales y escénicos asociados a ellos, la continuidad de los procesos evolutivos, y en la medida de lo compatible, la realización de actividades de educación, investigación o recreación. A esta categoría pertenece el Parque Nacional Rapa Nui.

Reservas Nacionales: Corresponden a áreas cuyos recursos naturales es necesario conservar y utilizar con especial cuidado, por la susceptibilidad de éstos a degradarse o por su importancia relevante en el resguardo del bienestar de la comunidad. Los principales objetivos son la conservación y protección del recurso suelo y de las especies de flora y fauna silvestre amenazadas, la mantención o mejoramiento de la producción hídrica y el desarrollo y aplicación de tecnologías de aprovechamiento sustentable de la flora y fauna.

Monumentos Naturales: categoría que se refiere generalmente a un área reducida, caracterizada por la presencia de especies nativas de flora y fauna o por la existencia de sitios geológicos relevantes desde el punto de vista escénico, cultural o científicos. Su objetivo es preservar el ambiente natural, cultural y escénico, y en la medida que sea compatible con ello, desarrollar actividades educativas, recreacionales o de investigación.

Comparando estas categorías, los Parques imponen un resguardo más estricto de los recursos que contienen, prohibiendo su extracción; a la vez que son espacios visitables pero no habitables, protegidos por la Convención de Washington, suscrita por el Estado de Chile. Las Reservas Nacionales y los Monumentos Naturales, en cambio, permiten la utilización sustentable de recursos naturales existentes en su interior, así como la residencia de personas dentro de sus límites.

Los Santuarios de la Naturaleza (declarados por el CMN) y las Reservas de Biósfera (declaradas por UNESCO a solicitud del gobierno) también están bajo la tutela de CONAF; sin

embargo, son categorías que usualmente operan sólo como sellos asignados a ciertas áreas, careciendo de gestión en la mayoría de los casos. En el caso de las Reservas de Biósfera, las áreas protegidas del SNASPE –donde sí hay un manejo– operan como zonas núcleo.

6.1.5 Otras instituciones que inciden en el patrimonio

El Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura (SERNAPESCA), dependiente del Ministerio de Economía, Fomento y Turismo, es la institución que regula el manejo de espacios marinos en Chile y vela por los Parques y Reservas Marinas (todavía ninguna declarada en torno a Isla de Pascua).

En segundo lugar, cabe mencionar el Programa de Educación Intercultural Bilingüe, institucionalizado desde el año 2000 y que antes se limitaba a experiencias piloto centradas en el diseño curricular y en la formación docente. Entonces, se definieron las líneas centrales de la política de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), que consiguieron solamente en Isla de Pascua la creación de sistemas de inmersión lingüística (MINEDUC, 2011), lo cual es de la mayor relevancia para el pueblo rapanui, pues éste considera a su idioma como el principal patrimonio y plantea la necesidad de su fortalecimiento. La EIB, en otros lugares de Chile, escasamente está contribuyendo a la preservación de idiomas indígenas, al no contemplar la inmersión lingüística.

En tercer lugar, destaca el aporte de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que cuenta con diversos instrumentos para fortalecer las condiciones que sustentan al patrimonio cultural indígena, tales como el Fondo de Cultura y Educación, el Fondo de Tierras y Aguas, el Registro de Tierras Indígenas (que permite sacar la tierra indígena del mercado), la designación de Áreas de Desarrollo Indígena (que permite la focalización de inversión pública pertinente) y el Fondo de Desarrollo Indígena, así como la beca indígena. Los fondos concursables han permitido financiar múltiples proyectos de infraestructura y equipamiento cultural indígena, así como actividades que contribuyen a poner en valor manifestaciones culturales de los pueblos originarios bajo jurisdicción del Estado de Chile.

A nivel país, ha sido relevante también el programa “Quiero mi Barrio”, que impulsa el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (www.minvu.cl) desde el año 2006, el cual ha contribuido para que los vecinos de cada barrio focalizado participen en la activación de patrimonio arquitectónico local y se involucren en su resguardo. El MINVU también cuenta con el “Programa Rural”, para la construcción o mejoramiento de viviendas, así como para el mejoramiento del entorno y equipamiento comunitario, con intervenciones que reconocen “las particularidades culturales, geográficas y productivas de estos territorios y de quienes residen en ellos”.

Otro actor público involucrado en la temática del patrimonio es la Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo (www.subdere.gov.cl), que, con el Programa de Fortalecimiento de la Identidad Regional y el Área Identidad y Cultura, busca revitalizar las identidades regionales en Chile para impulsar en forma endógena el proceso de descentralización, a través del desarrollo de estudios y formación de capital humano. También cuenta con el Programa Revitalización de Barrios e Infraestructura Patrimonial Emblemática (PRBIPE) que tiene como objetivo “implementar nuevos modelos de gestión para la revitalización de barrios e infraestructura patrimonial emblemática”, focalizando algunas comunas del país; y el Programa Puesta en Valor del Patrimonio, cuyo objetivo es “Contribuir a proteger y recuperar edificaciones, conjuntos urbanos o sitios declarados Monumentos Nacionales, que generen beneficios socio-económicos que contribuyan al desarrollo de los territorios”. Las regiones cuentan a su vez con el Fondo Nacional de Desarrollo Regional (FNDR), que puede ser destinado a grandes proyectos de infraestructura cultural o patrimonial, o a programas de gestión patrimonial postulados por instituciones públicas regionales y municipios. El FNDR también cuenta con una línea de financiamiento para proyectos de baja inversión, en temas de cultura y deporte, postulados por organizaciones e instituciones de la sociedad civil regional que cuenten con personalidad jurídica.

Por último, pueden tener impacto sobre el patrimonio los múltiples instrumentos públicos de fomento productivo, inversión social u otras áreas, en el caso de que financien proyectos que aprovechan el patrimonio cultural como recurso económico o social, o lo consideren objeto de investigación. Parte de la inversión puede ir destinada a poner en valor dicho patrimonio a través de estudios, inversión y promoción.

6.1.6 Reformas en curso

En 2013 se ingresó al Congreso un proyecto que modifica la Ley de Monumentos y, entre otras cosas, establece Consejos Regionales deliberativos en cuanto a decisiones sobre la gestión del patrimonio de cada región, con el fin de desconcentrar al Consejo de Monumentos Nacionales. A su vez, está en trámite la creación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, a partir del cual se implementará una Subsecretaría de Patrimonio Cultural cuya misión será proponer políticas al ministro en materias relativas al folclor, culturas tradicionales, culturas y patrimonio de los pueblos indígenas, patrimonio cultural material e inmaterial, infraestructura patrimonial y patrimonio natural. Tendrá a su cargo el nuevo Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (SNPC), que reemplaza a la DIBAM, mediante el cual se ejecutarán políticas relativas al patrimonio cultural

en un sentido amplio, que incluye al patrimonio material, inmaterial y natural. Parte de las funciones que tenía el CMN —que seguirá existiendo—son traspasadas a este servicio.

Se crea también el Consejo Nacional de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (CNCAP) —en reemplazo del CNCA—, estamento participativo del Ministerio de las Culturas que, entre otras atribuciones, será el encargado de proponer políticas y acciones a las autoridades, en lo que tiene que ver con arte, cultura y patrimonio. Dicho consejo, que incluirá a representantes de los pueblos originarios y de la sociedad civil, cumplirá un rol relevante en la elaboración de políticas y en todas las declaratorias de patrimonio. Se contará además con Consejos Regionales de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, cuyas recomendaciones deberán ser recogidas por el CNCAP.

Las funciones que tenía el CNCA relativas al patrimonio son traspasadas tanto al SNPC como al CNCAP. Se crea a su vez el Fondo del Patrimonio, para financiar de manera total o parcial la ejecución de proyectos, programas, actividades y medidas de identificación, registro, investigación, difusión, valoración, protección, conservación y salvaguardia del patrimonio cultural, en sus diversas modalidades y manifestaciones; así como iniciativas que acerquen a la comunidad el conocimiento del patrimonio cultural. Además, se creará por Ley la Secretaría Técnica del Consejo de Monumentos Nacionales.

En síntesis, el nuevo SNPC tendrá bajo su cargo al Sistema Nacional de Bibliotecas, el Sistema Nacional de Museos, el Sistema Nacional de Archivos, el Centro Nacional de Conservación y Restauración, la Biblioteca Nacional, el Archivo Nacional, el Museo Nacional de Bellas Artes, el Museo Histórico Nacional, el Museo Nacional de Historia Natural, la Cineteca Nacional y la Secretaría Técnica del Consejo de Monumentos Nacionales. Este nuevo servicio estará desconcentrado territorialmente, con Direcciones Regionales en todo el país. El Ministerio contará con un Consejo Asesor de Pueblos Originarios, que tendrá plena vigencia hasta la eventual creación por Ley de un Consejo de Pueblos Indígenas.

En esta reforma, se aprecia un ajuste de la institucionalidad existente —reacomodo y restauro de las viejas piezas—más que una reforma profunda que permita implementar nuevas instituciones, articuladas de manera más orgánica para abordar la gestión del patrimonio. Resulta extraño que mientras que el Consejo de las Artes, las Culturas y el Patrimonio funciona de manera autónoma, el Consejo de Monumentos Nacionales deba tener su secretaría técnica anclada en el nuevo Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Luego, aunque tácitamente y en la práctica uno de los consejos se relaciona con patrimonio material (CMN) y el otro con patrimonio inmaterial (CNCAP), esto no está claramente declarado, de modo que pareciera haber un traslape de

funciones. El SNPC, además, tiene atribuciones sobre el patrimonio natural, lo que genera superposición de funciones con otras instituciones que velan por las áreas protegidas.

En lo relativo a la gestión del SNASPE, está en trámite la aprobación del proyecto de ley que crea el Servicio de Biodiversidad y Áreas Protegidas, el cual fue ingresado al Congreso en junio de 2014 y sigue en proceso de modificaciones, en función de consultas a los pueblos indígenas, en el marco del Convenio 169 de la OIT. A su vez, el día 4 de abril de 2017, el gobierno ingresó a tramitación en el Congreso el proyecto de ley que crea el Servicio Nacional Forestal (SENAFOR) en reemplazo de la CONAF. De acuerdo con el texto, el SENAFOR se proyecta como un “Servicio Público descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, sometido a la supervigilancia del Presidente de la República a través del Ministerio de Agricultura” (El Ciudadano, 2017). El Servicio deberá impulsar el uso sustentable, manejo, fomento, protección y conservación de las formaciones vegetacionales del país y de los componentes de la naturaleza asociados a éstas, así como el desarrollo de emprendimientos económicos destinados a la producción de bienes y servicios basados en el uso de tales formaciones, de manera sustentable. También deberá velar por la protección contra incendios forestales y, mientras no entre en funcionamiento el Servicio de Biodiversidad y Áreas Protegidas, seguirá administrando el SNASPE e impulsando la conservación de la biodiversidad dentro de las áreas silvestres protegidas.

Todas estas reformas pueden demorar años en ver la luz, dado que no sólo requieren de trámite legislativo en el Congreso sino que también deben ser sometidas a consulta indígena (ya fue realizada una Consulta sobre el nuevo Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio). Sin embargo, los proyectos de Ley, desde ya, van generando ajustes en la gestión y organización de la institucionalidad existente, como es el caso de Rapa Nui.

6.2 La gestión del patrimonio en Isla de Pascua

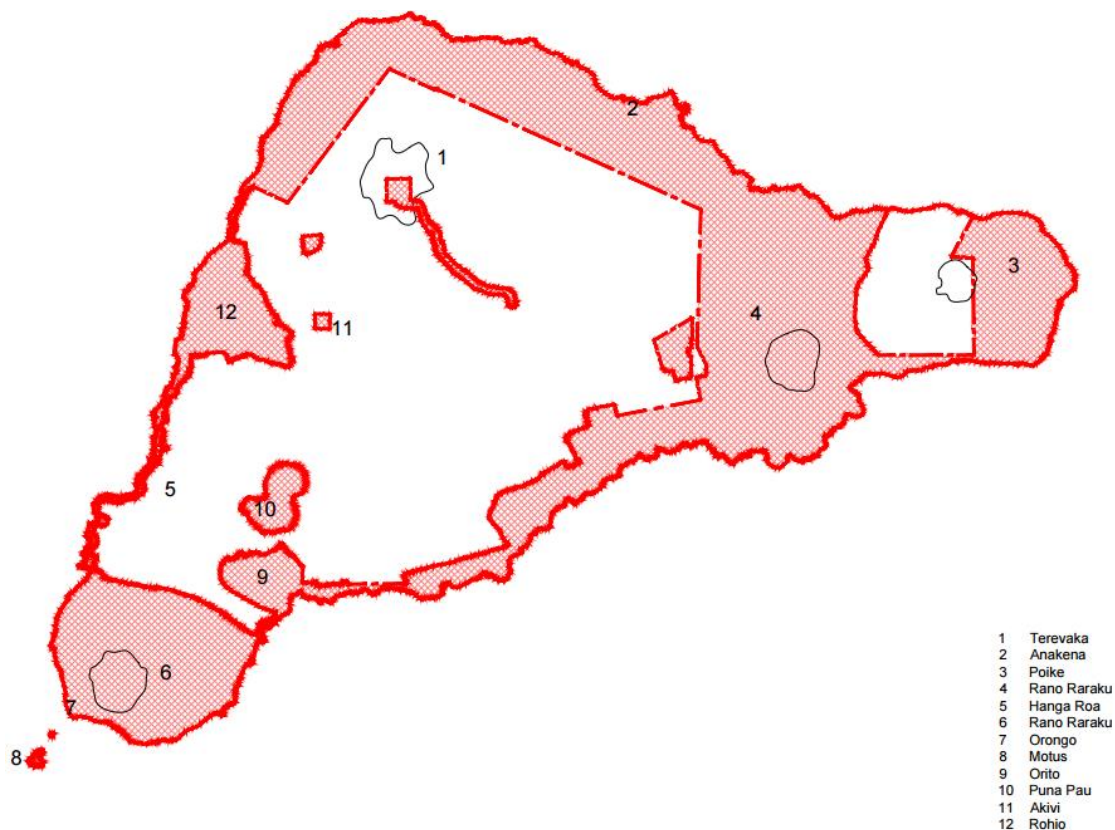
6.2.1 Patrimonio Material Rapa Nui

Isla de Pascua constituye un “palimpsesto patrimonial” (Kirshenblatt-Gimblett, 1998, p. 156), en el sentido de que es un territorio donde se han aplicado múltiples sellos que destacan el patrimonio arqueológico, histórico y natural allí existente. En 1935 se creó el Parque Nacional Isla de Pascua y la isla completa fue declarada Monumento Histórico; luego Parque Nacional de turismo en 1966. Los límites del área protegida fueron modificados en 1966, 1968 y 1976 (Cristino et al,

1984), abarcando finalmente sólo los sitios de mayor interés arqueológico y turístico, a la vez que pasó a llamarse Parque Nacional Rapa Nui; y en 1995, el Parque Nacional Rapa Nui fue declarado Patrimonio de la Humanidad. Por otro lado, todos los sitios y materiales arqueológicos existentes en la isla son, por Ley, monumento nacional, destacando las plataformas funerarias (ahu) donde están depositadas grandes esculturas antropomorfas de piedra (moai), las canteras de moai en Ranu Raraku y de tocados (pukao) en Puna Pau; la aldea ceremonial de Orongo; sitios con pinturas rupestres como Ana Kai Tanjata; cuevas con vestigios de uso cultural; petroglifos; restos de aldeas donde está el basamento de casas bote (hare paenga); gallineros (hare moa); corrales de cultivo (mana vai) y los cientos de moai esparcidos por la Isla. Además, se encuentran abundantes trozos de obsidiana, materia prima para la confección de puntas de lanza (mata), cuya extracción de la isla está prohibida. Los vestigios de tiempos históricos, tales como edificaciones y máquinas de la hacienda ovejera, también están protegidos, ya que la isla entera sigue siendo Monumento Histórico. Adicionalmente, los islotes (Motu) que se encuentran frente al sector de Orongo, asociados a la tradición extinta del hombre pájaro, fueron declarados Santuario de la Naturaleza en 1976.¹⁷¹

¹⁷¹ El mar en torno a la isla Sala y Gómez, cercana a Isla de Pascua, fue declarado como Parque Marino Motu Motiro Hiva en 2010 (150.000 Km²). Se trata de un territorio vinculado a la historia Rapa Nui, sin embargo, no lo consideramos como parte del área de estudio dado que se trata de un espacio deshabitado y distante a 391 kms de la Isla, cuya designación como Reserva fue cuestionada por no haber sido sometida a consulta indígena en el marco del Convenio 169 de la OIT. El Ministerio de Medio Ambiente, en diálogo con representantes del pueblo Rapa Nui, está impulsando una “Propuesta de Conservación marina Rapa Nui” para proteger una gigantesca área en torno a Isla de Pascua, que incluiría el ya creado Parque Marino Motu Motiro Hiva. Esta propuesta será sometida a consulta indígena en mayo de 2017, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT. En la Isla se ha expresado el deseo de que esta área de conservación sea administrada por los propios rapanui. Ésta se uniría al ya creado Parque Marino Nazca-Desventuradas, en torno a las Islas San Ambrosio y San Félix (300.035 Km²), declarado en 2016 (dichas islas forman parte de la comuna de Isla de Pascua).

Imagen 11: Límites del PNRN, sitio Patrimonio Mundial.



Fuente: CMN, 2013.

El Parque Nacional Rapa Nui es administrado por un equipo local de la CONAF, conformado principalmente por funcionarios rapanui, incluida la directora del Parque. Aunque la misión institucional es eminentemente proteger el patrimonio forestal y las áreas silvestres de Chile, en la Isla, CONAF ha debido hacerse cargo del manejo de patrimonio arqueológico, sin contar para ello con las capacidades y los recursos necesarios. Así lo señala Marcos Rauch, funcionario de CONAF especialista en Isla de Pascua:¹⁷²

[...] la conservación del patrimonio arqueológico, que es una materia –a mi modo de ver– al debe del Estado chileno en Rapa Nui, fue suplida a través de la Administración del Parque Nacional Rapa Nui. En ese sentido la CONAF... No era su mandato la conservación del patrimonio arqueológico, su mandato era la protección... Y por lo tanto nosotros en estos 30,

¹⁷² Marcos Rauch lleva prácticamente toda su carrera profesional vinculado a Isla de Pascua, donde vivió 11 años. En la oficina central de Conaf, a través de la gerencia de áreas silvestres protegidas, tiene la coordinación de la isla en estrecho diálogo con el Consejo de Monumentos Nacionales. Fue entrevistado el día 2 de diciembre de 2016.

40 años que estamos en Rapa Nui hemos estado subsidiando a otras instancias que son las llamadas a haber desarrollado programas de conservación, programas de protección del patrimonio arqueológico, pero fundamentalmente programas de conservación (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

El patrimonio arqueológico mueble de la isla es almacenado y exhibido —en parte— en el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE). A su vez, la isla cuenta con dos bibliotecas públicas (Biblioteca pública N° 5 Rongo Rongo, vinculada a colegio Lorenzo Baeza, y biblioteca William Mulloy, junto al MAPSE) donde se almacena una gran diversidad de títulos y están disponibles allí casi la totalidad de las publicaciones que aluden a Isla de Pascua en distintos aspectos. También hay importantes colecciones privadas de material bibliográfico y arqueológico. El MAPSE y la biblioteca William Mulloy dependen de la DIBAM, mientras que la biblioteca N° 5 depende del Municipio, aunque también está vinculada con programas de la DIBAM.

El MAPSE, que administra la biblioteca William Mulloy, cuenta con 4 profesionales y 5 técnicos como una dotación de personal. Cuenta con una sala de exhibición permanente (de 457m²) y otra para exhibiciones temporales (de 150m²), esta última abierta a proyectos de la comunidad. La biblioteca William Mulloy cuenta con 3.800 libros y alrededor de 4.000 monografías, estudios y archivos de investigaciones relativas a la Isla, constituyéndose como el principal centro de documentación para investigadores locales, nacionales y extranjeros. La sala de lectura tiene 72m² (ONG Poloc, 2017) y allí es usual que se realicen talleres y charlas que se relacionan con el patrimonio de la Isla. Destacados investigadores que tienen a la isla como área de estudio, han expuesto los avances o resultados de su trabajo en dicho espacio. Cabe agregar que los equipos profesionales del MAPSE y la biblioteca William Mulloy colaboran activamente con otras instituciones e iniciativas relacionadas con el patrimonio de la Isla.

La Biblioteca Pública N°5 Rongo Rongo, que funciona desde el año 1997, cuenta con 3 personas (1 de ellas profesional) como dotación de personal. Depende de la Municipalidad de Isla de Pascua y tiene alrededor de 8.700 ejemplares, provenientes de la DIBAM y de donaciones de particulares. Participa del programa Biblioredes desde el año 2002 (ONG Poloc, 2017).

En cuanto al resguardo del patrimonio material inmueble, desde agosto de 2013 existe en Isla de Pascua una Secretaría Técnica del Patrimonio (STP) del Consejo de Monumentos Nacionales, con financiamiento de la Subsecretaría de Desarrollo Regional (SUBDERE). Esta unidad se constituyó con el fin de sistematizar y apoyar todos los proyectos e iniciativas que se generen en la isla,

relacionadas con el patrimonio arqueológico, natural e histórico, y facilitar su tramitación ante el Consejo de Monumentos Nacionales, que sesiona regularmente en el continente. A su vez, es una entidad que representa al CMN en Isla de Pascua y, por lo tanto, vela por el resguardo de los monumentos allí existentes.

La secretaría técnica del Patrimonio Rapa Nui cuenta con los siguientes cargos (año 2016):

- Una socióloga, Coordinadora de la STP Rapa Nui.
- 2 antropólogas.
- Una arqueóloga.
- Una experta en Gramática y Lingüística Rapa Nui y el Arte de la Traducción.
- 2 arquitectas.

Jimena Ramírez, coordinadora de la STP Rapa Nui, explica que esta experiencia piloto “cuenta como con las condiciones ideales que toda Oficina Provincial del Consejo de Monumentos debiera de tener, desde el punto de vista de comprenderla como un brazo técnico de apoyo a las decisiones que toma el Consejo Local de Monumentos” (entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

En lo que respecta a Patrimonio Material, a nosotros o... vía nosotros, se canalizan todas y cada una de las solicitudes asociadas a permisos de investigación o de intervención sobre patrimonio, que –según la norma vigente– son las dos cosas sobre las que tenemos tuición. Una vez que se recepcionan los antecedentes, nosotros verificamos en lo técnico que contengan todos los documentos que se exige tener y que den cumplimiento a la ley. Cuando se trata de equipos extranjeros, que tengan las contrapartes nacionales responsables y los convenios de colaboración con instituciones científicas nacionales, como para que le den el soporte o respaldo. Y luego de que se verifique que esté todo eso completo, lo que hacemos es evaluar técnicamente lo que se propone, ver si eso de alguna manera va en la línea o en la orientación que el propio Consejo Local ha estado trabajando. (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

La STP, en conjunto con el MAPSE, implementó el Programa de Educación Patrimonial “Manu Iri: Guardianes por el Patrimonio”. Para ello, conformó y trabaja permanentemente con un grupo de niños, niñas y jóvenes isleños, con el objetivo de que conozcan, valoren y protegan el patrimonio

de Rapa Nui, “a través de talleres didácticos y salidas a terreno periódicas, donde se les enseña tal como lo hicieron los ancestros, quienes impartían sus conocimientos siempre en el lugar del suceso, empapándolos con el idioma y su cultura” (DIBAM-CMN, 2015, p. 3).

Antes de que se instalara en la Isla la STP, existía un Consejo Local de Monumentos que no había sido formalizado como Comisión Asesora de Monumentos Nacionales (CAMN). En consecuencia, la STP impulsó las gestiones para su constitución y reconocimiento por parte del CMN, con el nombre de Comisión de Monumentos Rapa Nui Hauha’a Tupuna.

[...] el Consejo Local de Monumentos, con o sin legalidad, funcionaba desde antes que nosotros existiéramos. O sea, no estaba nacionalmente validado, formalizado en un documento, pero aquí igual existía hace 10 o más años. (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

Entre sus tareas se cuentan el mediar entre los intereses de la comunidad local y del Consejo de Monumentos Nacionales; así como otorgar pertinencia cultural a todas aquellas instancias institucionales y de difusión. Cabe resaltar que, en la práctica, es una entidad que toma decisiones acerca del manejo del patrimonio material rapanui, autorizando o rechazando proyectos que pueden afectar a dicho patrimonio, antes de pasar al Consejo de Monumentos Nacionales en el continente. Para evaluar los proyectos de investigación sobre patrimonio arqueológico existente en la Isla, la CAMN Rapa Nui trabajó durante casi un año en la elaboración de un “protocolo de investigación” y desde mediados de 2015 está en el departamento jurídico del Consejo de Monumentos Nacionales para evaluación de su legalidad.

[...] un protocolo de investigación arqueológica al interior de la isla, donde se señalan ciertas consideraciones mínimas, como no tener pendiente informes con la isla, el haber hecho entrega en todos los formatos necesarios el resultado de su investigación, [...] idealmente, el reservar la excavación de sitios fúnebres –por ejemplo– para los rapanui, para las generaciones futuras, y promover que no se desarrollen más investigaciones o excavaciones sobre ahu o manejo de restos bioantropológicos. [...] En caso que técnicamente cuente con todos los requerimientos pero que, desde el punto de vista de la orientación temática o de cumplimiento de orientaciones locales, tiene cualquier reparo, lo más probable es que se entrase en la CAMN Rapa Nui y ya la mayoría de las veces nos piden que no la presentemos sólo nosotros sino que se le pida al investigador que venga a presentarlo por sí mismo. [...] en muchas ocasiones, lo que se termina por hacer es negociar. O sea, aprobar pero bajo ciertas

condiciones, solicitando entre otras cosas que se cuente con acompañamiento de un integrante de la Comisión Local de Monumentos o al menos de un rapanui que haga como contraparte validado por la Comisión Local, que se proponga a alguien que sea los ojos de la CAMN en terreno y esa persona normalmente cuando se termina el período de trabajo se le pide que vaya y dé... y manifieste digamos sus comentarios respecto de los trabajos realizados. (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

La STP lleva a cabo la evaluación técnica del proyecto de investigación, aplicando el protocolo definido localmente, y en el caso de que efectivamente cumpla con todos los requisitos, es presentado en detalle y sometido a evaluación en sesión de la CAMN “y luego de eso, con el acta de la CAMN aprobado, se va a Santiago” (Entrevista a Jimena Ramírez, Coordinadora STP). Los proyectos promovidos por la CAMN-STP Rapa Nui, y acogidos por el CMN, deben ser licitados por la DIBAM, que posee personería institucional y presupuesto. Éste es el organismo público que firma los contratos para la ejecución de proyectos promovidos por el CMN.

La CAMN Rapa Nui, de acuerdo con lo que dictamina la ley, debe estar integrada por representantes locales de los entes técnicos, ministerios y carteras que forman parte del CMN, a lo que se agregaron representantes de otras entidades locales con incidencia en el patrimonio. En consecuencia, una parte de sus miembros provienen de las siguientes instituciones:

- Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA)
- Servicio Nacional de Turismo Isla de Pascua (SERNATUR)
- Expertos en Cultura Rapa Nui (empresarios, arqueólogos)
- Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE)
- Gobernación
- Oficina de Enlace Rapa Nui del CNCA
- Ilustre Municipalidad de Isla de Pascua
- Corporación Nacional Forestal (CONAF)
- Cámara de turismo
- Parlamento Rapa Nui

En cuanto a las personas naturales que forman parte de la CAMN, también se trató de homologar los sectores del patrimonio material que están representados en el CMN.

[...] léase por ejemplo un representante de la Sociedad Chilena de Arqueología, se buscaba... Si es que no estaba colegiado o no estaba titulado, se buscaba el que más experiencia local tenía en temas arqueológicos. No sé, un representante del Colegio de Arquitectos, se buscaba un arquitecto o que haya trabajado en temas de construcción o arquitectura en la Isla, aunque no tenga título. Pero hay muchos casos en que no está el homólogo [...], el representante de la Sociedad Chilena de Bellas Artes no existe, entonces se buscó dos artesanos o cultores de trayectoria nacional que han representado a la Isla en ferias [...], hay algunos expertos locales en toponimia o tradición oral que no están en ninguna parte en Santiago, pero que por derecho propio acá... un poco se ponderó como la trayectoria y la antigüedad. (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

Aunque el acta de constitución de la CAMN se firmó en septiembre de 2013, recién quedó ratificada a mediados de 2016. Se han cambiado algunos integrantes y ha aumentado el número total de miembros “porque a petición de CODEIPA se incorporaron más expertos locales” (entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016), de modo que se debe volver a formalizar su composición (21 integrantes, más la STP) para que se ratifique su renovación.

La CAMN Rapa Nui realiza reuniones ordinarias cada 15 días (además de reuniones extraordinarias), donde asisten en promedio del orden de 15, 16 personas, de acuerdo con la información que brindan, y allí la STP participa sin derecho a voto. Preside las reuniones el Coordinador de la CAMN, único integrante que recibe una remuneración a partir de un contrato con el CMN, “para garantizar de que él pueda participar de las reuniones, estar en la radio, hacer la contraparte ante la comunidad y que no esté saliendo para atrás digamos” (entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016). Los miembros de la CAMN han acordado también un protocolo estricto de funcionamiento interno:

La única causal de no participación, como que te excluye de quedar así en lista roja, es estar en Santiago, o sea estar fuera de la isla o estar enfermo, pero caso en el cual tú tienes que dar aviso con anticipación [...] Se hacen evaluaciones semestrales, en un semestre tú no puedes estar menos... asistir menos del 50% de las sesiones, el 50% + 1 es el mínimo, pero además de eso no te puedes ausentar sobre 3 sesiones seguidas [...] normalmente lo que se hace es un primer aviso cuando ya están como en situación compleja y ya luego se les notifica, si es que no normalizan, que se le va a dar el cupo a otro. Y cualquier persona de la comunidad que tenga afinidad con patrimonio puede incorporarse a las sesiones como oyente, pero para

poder optar a postular a un cupo con derecho a voz y voto tiene que tener esta continuidad mínima de 3 meses con sesiones ininterrumpidas. Entonces, en caso de que se libere cualquier persona y tengamos cualquier rapanui «de a pie» que haya estado viniendo y participando, perfectamente él puede levantar la voz y pedir un cupo. (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

La STP actúa como Secretaría de la la CAMN y vela por el cumplimiento del protocolo de funcionamiento interno que los propios miembros de han establecido: “mi rol como Secretaría es decir «ojo, en base a las reglas comunes que nosotros mismos establecimos, esta persona está en rojo», o «está en naranja, hay que dar aviso»” (entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016). Respecto de los acuerdos tomados en la CAMN, la STP realiza consultas directas en reuniones de la CODEIPA, instancia que reconoce la Ley Indígena como representativa del pueblo Rapa Nui.

Desde su instalación, a la STP Rapa Nui se le encargó el desarrollo de un Plan Maestro para la gestión del patrimonio material existente en Isla de Pascua. Ante este requerimiento, la CAMN-STP ha propuesto un trabajo de generación de insumos, evaluación del estado del arte y planificación, que involucra activamente a la comunidad rapanui, como lo describe Jimena Ramírez:

[...] atendida a la condición o a la realidad sociocultural de la isla, era imposible, inviable pensar que un instrumento de papel iba a ser asumido como una verdad, sobre todo en consideración como a la resistencia histórica por parte del pueblo rapanui de asumir como un hecho todo lo que proviene del Estado. Entonces, cuando se planificó esto y a mí me dan el encargo, «oye, hay que hacer como un ‘Master Plan’ estilo tradicional respecto de lo que se puede y lo que no se puede, por dónde empezamos, qué es lo más urgente», yo dije «ok, pero si esto se hace, se hace de alguna manera obteniendo orientaciones y prerrogativas de lo que los rapanui esperan» [...] desde esa instancia, en paralelo digamos a todo lo que ha sido recoger insumos técnicos, el Umanga Haka Tika Mana’au, como una suerte de eslogan pero que de alguna manera es un llamado, una evocación a «trabajar unidos por una sola causa» o en función del patrimonio rapanui y se han hecho varios esfuerzos como por darle pertinencia cultural a lo que estamos tratando de orientar... (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

Con el fin de elaborar el Plan en dichas condiciones, la STP ha entablado conversaciones con múltiples organizaciones de base y entidades interesadas en el patrimonio para recoger sus inquietudes, así como mesas de trabajo y un seminario a fines de 2015. Con las mesas de trabajo, básicamente, se “buscaba cómo conciliar la necesidad de desarrollo económico e inversiones, con el patrimonio” (Entrevista a Jimena Ramírez, STP). El proceso participativo permitió que se recogieran opiniones no sólo respecto del patrimonio material sino también de su dimensión inmaterial, entendida como los contenidos asociados a los elementos tangibles:

[Lo inmaterial] dentro del Plan Maestro ha resultado y ha aparecido como una dimensión super relevante e inseparable de lo que es material y que está de cajón que son indivisibles y no me sirve de nada la estatua si no tengo la historia asociada o el valor que la gente le da a propósito de algo. Nosotros empezamos a tirar líneas, bueno, de hecho, con el CNCA [...] de colaboración recíproca, pero igualmente nosotros, sin quererlo obviamente y con la mejor intención nos hemos ido metiendo un poco en su línea. (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

Hasta ahora, las decisiones tomadas a nivel local que autorizan y establecen ciertos requerimientos a los proyectos patrimoniales, deben ser posteriormente validadas por el Consejo de Monumentos Nacionales en el continente, pudiendo ser modificadas, aunque esto último habitualmente no ocurre. Sin embargo, se espera que, con la reforma a la Ley de Monumentos, se consagren las facultades resolutorias de la institucionalidad local que hoy en día vela por el patrimonio en la Isla.

Que, si bien en lo formal y mientras no se modifique la ley todavía no es concluyente en términos de decisiones —o sea, las decisiones que se toman localmente igual deben ser ratificadas por el nivel central—, a lo menos ya tienen creación legal [la CAMN]. O sea, el Consejo [Local] de Monumentos existe, el Consejo Asesor de Monumentos sí existe, por acta validada en el pleno del Consejo Nacional, por lo tanto tiene como una conformación legal, y lo que se espera o esperamos todos es que efectivamente con la creación de una nueva institucionalidad cultural, a lo menos el caso de la isla, se tome como un piloto, como un ejemplo de lo que debiera ser el funcionamiento ideal de una región, en que efectivamente ciertas, no todas, pero gran parte de las decisiones tengan facultad descentralizadas para tomarse localmente (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

Los integrantes de la CAMN han propuesto que, en el nuevo marco normativo, para los Expertos Locales, que “dejan de hacer cosas por participar activamente de esto, se considere la posibilidad de darles, aunque sea simbólica, pero una dieta porque hay mucha gente que igual a esa hora se complica” (entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

En síntesis, la CAMN-STP se ha convertido en un espacio de deliberación y planificación, que recoge percepciones de la comunidad, no sólo respecto del patrimonio material sino también de su dimensión inmaterial. Sin embargo, como Consejo Local, al menos en parte responde a la visión de las entidades públicas que están en él representadas. En consecuencia, no puede ser considerado como una institución propiamente rapanui, como tampoco lo es el Municipio, ni la CODEIPA, ni la Gobernación, ya que velan por la isla en su conjunto, no sólo por los rapanui. Son instituciones híbridas, que implican la participación rapanui en el Estado pero no autodeterminación.

6.2.2 Patrimonio Inmaterial Rapa Nui

El año 2011 se instaló en Isla de Pascua una Oficina de Enlace del CNCA, con la misión de extender en el espacio local la gestión del arte, la cultura y el patrimonio impulsada desde las direcciones nacional y regional (Valparaíso) de dicho Consejo. Su implementación en la isla sirvió para facilitar el acceso que tienen la población e instituciones locales a los Fondos de Cultura, mediante capacitaciones en formulación de proyectos dirigidas a artistas y gestores locales, quienes a su vez pueden utilizar la oficina y su conexión a Internet, contando con apoyo para postular *on line*. La oficina también ha aportado al proceso de evaluación y selección de los proyectos.

Macarena Oñate,¹⁷³ quien fue hasta fines de 2015 funcionaria de la Oficina de Enlace Rapa Nui, realizó la siguiente descripción:

La oficina de Enlace en Rapa Nui es en un principio (en términos administrativos) sólo eso, oficina de enlace, no tiene presupuesto propio, depende lamentablemente de la DR [Dirección Regional] de Valparaíso. Se instala el 2011 principalmente para desarrollar allí el programa Centros Culturales, asunto que con el cambio de gobierno [en 2014] se abandona. [...] pero logré hasta el 2014 –en que tuve más influencia– implementar algunos programas e iniciar algunas acciones relevantes... (Entrevista a Macarena Oñate, 13 de abril de 2017).

¹⁷³ Fue consultada a través de correo electrónico en abril de 2017.

La Oficina de Enlace opera como entidad mediadora entre la Isla –que tiene condiciones muy distintas a las del continente– y el CNCA a nivel regional y nacional. Mientras Macarena Oñate era la coordinadora (2011-2014), se vinculó principalmente con las áreas de Artesanía, Patrimonio, Red Cultura, Infraestructura y la Unidad de Asuntos Indígenas. Participó en la gestión de aportes desde el CNCA y otras instituciones para financiar la Tapati Rapa Nui, así como la participación de una delegación rapanui en el Festival de las Artes del Pacífico.

El CNCA gestiona de manera centralizada recursos para desarrollar programas nacionales, sin embargo, desde la oficina de enlace se pudo incidir para implementar en Isla de Pascua 3 programas relacionados con Patrimonio Cultural Inmaterial: “Portadores de Tradición”¹⁷⁴, “Tesoros Humanos Vivos”¹⁷⁵ y el “Programa Centros Culturales”. En función de este último, la Oficina de Enlace realizó diversas gestiones para el desarrollo de un proyecto que permitiese implementar un Centro para las Artes Rapa Nui,¹⁷⁶ en respuesta a la demanda de cultores locales y de la población rapanui en general, que aspira a contar con Centros de Formación en la Isla.

Otras acciones de apoyo al fortalecimiento del PCI fueron el financiamiento para aportar a la producción del Día de la Lengua Rapa Nui, organizada por el Colegio Lorenzo Baeza Vega (2013 y 2014); asimismo, el financiamiento para aportar a la producción del Festival de Música Rapa Nui, organizado por la Corporación Municipal de Cultura (2014); y, con financiamiento del Plan de Fomento lector, se contrató a María Virginia Haoa Cardinali (Tesoro Humano Vivo), para la creación de 3 cuentos y un diccionario en lengua rapa nui (2013). Pero la Oficina de Enlace también gestionó directamente recursos cuando era liderada por Oñate: “El año 2012 se inicia trabajo con el tema de artesanía tradicional (PCI), levante recursos del BID para un diagnóstico del sector” (entrevista a Macarena Oñate, 13 de abril de 2017). Por otro lado, representantes de esta oficina participan en distintas instancias de coordinación local, ocupa un puesto permanente en la CAMN Rapa Nui y regularmente expone sus acciones en la CODEIPA.

A su vez, el año 2012, la Unidad de Patrimonio del CNCA encargó a un equipo de investigadores¹⁷⁷ el “Estudio Diagnóstico del Desarrollo Cultural del Pueblo Rapa Nui”. En el

¹⁷⁴ Se implementa en el Colegio Lorenzo Baeza Vega, dentro de la Jornada Escolar Completa, en los años 2011, 2012 y 2013.

¹⁷⁵ Se promueve la postulación a este reconocimiento.

¹⁷⁶ Este Centro, que contaba con financiamiento aprobado, que fue validado con una consulta indígena y para el cual se elaboró un Diagnóstico, un Plan de Gestión y un programa tentativo de arquitectura, finalmente no fue implementado debido a complicaciones con el lugar de emplazamiento (el terreno asignado por el Alcalde y validado por la CODEIPA en la Aldea Educativa es inviable). Incluso se entregaron 2 becas al Municipio para que los futuros administradores del centro se formaran en Gestión Cultural.

¹⁷⁷ Valentina Fajreldin, Susana Nahoe, Francisco Torres y Alejandra Estay.

documento resultante se identifican elementos del patrimonio inmaterial Rapa Nui en distintas categorías y áreas de manifestación (CNCA, 2012, p. 18-21).

Tabla 8: Manifestaciones Patrimoniales Categoría Saberes, Conocimientos y Prácticas Asociadas.

Área de Manifestación	Elementos Patrimoniales
Alimentación, Culinaria y Gastronomía	<p>Tecnologías de cocción: "umu" (horno subterráneo) / tunu Ahí (asado sobre piedras calientes o -por extensión y adaptación- en parrilla).</p> <p>Culinaria: curanto (elaborado en "umu") / pescados (tunu ahí) / pescados no cocidos / oyo rake rake (comida campesina).</p> <p>Productos de la dieta y sus variedades: camote / taro / ñamón / uhi / pescados / plátanos / otros. Muchos de estos productos se encuentran en riesgo físico de desaparición o en desuso.</p>
Medicina; recursos Medicinales.	<p>Cultura médica: nociones del cuerpo y la salud; nociones etiológicas; agentes medicinales nativos.</p> <p>Materia médica: Matu'a Pua'a, Pua, otras plantas medicinales.</p>
Formas de vida; sujetos sociales portadores y Economía Isleña	<p>Formas de vida tradicionales y propias (genealogía y parentesco, actividades familiares, redes sociales, relaciones de género, relaciones inter-generacionales).</p> <p>Sujetos sociales: koros y nuas (ancianos, personajes cargados de prestigio y connotaciones dentro de la comunidad) y yorgos (hombres dedicados al trabajo de la tierra que expresan una filosofía especial).</p> <p>Economía isleña (el turismo, la vida del campo y la pesca).</p> <p>Sistemas de justicia, derecho consuetudinario.</p>
Nociones culturales; Tradiciones Orales; Memoria Colectiva, Religiosidad	<p>Leyendas y mitos (relatos y tradiciones orales).</p> <p>Noción de "tapu" o sagrado (prohibiciones o resguardos sobre comida, lugares, ciclo vital, personas específicas).</p> <p>Noción de "mana" (energía, poder).</p> <p>Noción de "Varúa" o espíritus tutelares (su vitalidad como creencia y experiencia).</p> <p>Hitos de la memoria colectiva (sobre la historia contemporánea), tales como el período de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua; las estrategias de</p>

Área de Manifestación	Elementos Patrimoniales
	<p>sobrevivencia de los rapanui confinados en un territorio; el evento Riro Kainga; el período de administración de la isla por parte de la Armada de Chile; la revolución de los años 60; la llegada de la administración civil; la historia de las enfermedades en la isla y de las instituciones médicas.</p> <p>Catolicismo (dimensión religiosa católica y su vigencia manifiesta en cierta ritualística y estatuaria).</p>
<p>Juegos y Deportes Tradicionales</p>	<p>Deportes considerados "tradicionales" que se practican durante el año como el canotaje polinésico, el tona poro, tute moa, haka pei, pero principalmente dirigidos a la presentación de quienes los practican en la Tapati Rapanui o eventos internacionales. Su práctica se combina con ejercitaciones del cuerpo diversas tales como futbol, basquetbol, entre otros; y asimismo con demostraciones tales como el "hoko" (danza guerrera local). En general, es un área dirigida a fomentar el cuidado del cuerpo y la recreación cultural y a generar un eventual espectáculo para ser admirado por otros. En este sentido es un vehículo para el intercambio cultural.</p>
<p>Territorialidad en su dimensión de vinculación con materialidad arqueológica; toponimia</p>	<p>Uso cultural de los restos arqueológicos tales como ahu, moai, tablillas, estatuillas, mangai (anzuelos tradicionales), sitios de entierro ancestrales, manavai (sitios y sistemas de cultivo tradicional), entre otros. Estos elementos se vinculan a la comunidad mediante sentido de propiedad del clan. Se relaciona con la división del territorio de acuerdo a los clanes y esta propiedad es un conocimiento y relación que se transmite generacionalmente. Tiene también que ver con la toponimia y su vinculación con la repartición colectiva y tribal de la tierra.</p>

Fuente: CNCA, 2012, p. 18-19.

Tabla 9: Manifestaciones Patrimoniales Categoría Formas de Expresión: Artes y Lengua.

Área de Expresión	Forma de Expresión
Artes Corporales	<p>“Takona” (pintura corporal); realizada con una pintura natural extraída de ciertos lugares en la isla, llamada kie’a. Básicamente, su uso es temporal para la fiesta de la tapati rapanui o en otras representaciones durante el año. Tiene una connotación (de representación) simbólica.</p> <p>Tatuaje; de acuerdo a técnicas ancestrales (instrumento llamado “uhi”) y con tintas naturales de preparación local. Tiene una connotación de representación simbólica sobre la pertenencia al clan; e identitaria, de conexión con este arte en el resto de la Polinesia.</p> <p>Ambas manifestaciones tienen relación con las artes escénicas.</p>
Artes Visuales	<p>Fotografía: actividad tanto de registro del acontecer y la cultura actual; como de rescate (colecciones) de la memoria colectiva, para su proyección cultural.</p> <p>Artes plásticas (pintura, dibujo, comics).</p>
Escultura, Tallado, Artesanía	<p>Escultura y tallado, en distintas materialidades: coral, piedra, madera de diversas especies.</p> <p>Producción artesanal (comercial y utilitaria), ornamental (plumas, conchitas, flores).</p>
Música, Danza, Artes Escénicas	<p>Música y Danza, manifestaciones antiguas locales; nuevas creaciones (introducción de ritmos, instrumentos, ideas musicales); danza polinésica, danzas locales.</p> <p>Artes Escénicas: “kai kai” (juegos de hilos); teatro, danza y música en su carácter de puesta en escena.</p>
Lengua	<p>Lengua rapanui y su situación actual. Sus usos, instancias de uso, problemas de uso; diversidad de la lengua en la historia y actualmente; rescate de la lengua hablada.</p>

Fuente: CNCA, 2012, p. 20.

Tabla 10: Manifestaciones relacionadas con Escenarios Culturales.

Tema Patrimonial	Concreción Espacial
Territorio	Dimensión de territorio asociada con las nociones (arriba descritas) de "Varúas"; "Mana", "Tapu". Los lugares son espacios de sanación, de ofrenda hacia el recuerdo de sus antiguos ocupantes. Son el escenario donde se manifiesta el "Mata" (genealogía) y el "kainga", territorio propio de un clan.
Arquitectura; formas de Habitación	Habitabilidad y elementos culturales en la apropiación del espacio (horizonte, habitación en el borde, juegos de luz y sombra en la arquitectura contemporánea); formas de construcciones relevantes: el "pae-pae", el taupea.
Recursos para la vida, en el espacio	Situación de disponibilidad o carencia de recursos naturales del medioambiente (botánicos, marinos, minerales, arqueológicos)
Concreciones: lugares especiales	Esta área puede condensarse en los siguientes sitios que consideramos genéricamente depositarios (reflejos) de la idea de territorio: Bahías; Lugares con petroglifos, cuevas y ahu-moai, manavai; Volcán Rano Kau, cráter y laderas; Zonas del campo ("fuera del pueblo"); Pueblo de Hanga Roa; Sector Colonia Agrícola (antiguo Leprosario); Sectores relacionados con la época de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua: Sector de Vaitea; Poike; Cementerio, la costa.

Fuente: CNCA, 2012, p. 21.

Tabla 11: Umu Atua que se realizan durante el año asociados al calendario católico.

Fecha	Familias responsables
Semana Santa	Teao Terongo
Pentecostés	Calderón Teao
Santísima Trinidad	Araki Pakomio
Corpus Cristi	Tuki Pakomio
Sagrado Corazón	Ika
San Pedro y San Pablo	Avaka Teao y Paoa
Virgen del Carmen*	Ika Nahoe
Asunción de la Virgen	Paté Riroroko
San Miguel*	Haoa Pakomio
Inmaculada Concepción	Nahoe Avaka
Navidad	Teao Teave (Chávez)

Fuente: elaboración propia a partir de CNCA, 2012.

*Inventariados en el SIGPA como Fiestas Populares.

La Municipalidad de Isla de Pascua, a través de la Corporación Cultural de Rapa Nui y la Corporación Municipal de Deporte, hace su aporte a la revitalización de manifestaciones de patrimonio inmaterial, mediante el financiamiento y organización de eventos a lo largo del año, lo cual viene realizando de manera sostenida a través del tiempo.

La Corporación Cultural de Rapa Nui cuenta con 35 personas como dotación de personal. Gestiona recursos de la empresa privada a través de la Ley de Donaciones Culturales para la realización de la Tapati Rapa Nui. Administra una estación de radio FM (Radio Manukena) y un canal de televisión de señal abierta (Canal Mata o te Rapa Nui), con programación pertinente a la Isla y gran parte de ella en idioma rapanui. También administra el Centro Cultural Tongariki, donde se realiza un programa anual de actividades artístico-culturales; el espacio también se facilita para eventos y reuniones pertinentes a la función cultural del espacio. Cuenta con escaso equipamiento para fines culturales como iluminación, mobiliario, etc. (ONG Poloc, 2017). Entre los eventos

organizados por la Corporación Cultural, destacan el Koro Haka Mana Aito, el Ka Ma’u Te re’o y la Tapati Rapa Nui.

La Corporación Municipal de Deportes y Recreación, dirigida por Jovino Tuki (que también lidera el Club de Canotaje Polinésico), promueve la participación de los jóvenes rapanui en actividades deportivas y recreativas, la realización de competencias, así como la difusión y rescate de deportes tradicionales en la comunidad. Cabe recordar que el municipio es el encargado de sostener la escuela básica Lorenzo Baeza, la Biblioteca Rongo Rongo, vinculada a dicho colegio, y el liceo Aldea Educativa, entidades que juegan un importante rol en la reproducción de la cultura rapanui.

Otro actor institucional que ha aportado a promover las manifestaciones del patrimonio inmaterial en la isla es CONADI, a través del Fondo de Desarrollo, financiando proyectos de diversos cultores individuales y colectivos, para equipar espacios como la Galería de Arte Aukara, ligada al escultor Benedicto Tuki; el espacio Ma’aranui del Grupo Kari Kari; y el espacio Vai Te Mihi, del Grupo Maori Tupuna. También hace aportes económicos para la realización del Festival Katagi te ako, organizado por el chileno Arturo Alarcón; el día de la lengua y la Tapati Rapa Nui, organizados por la Corporación Cultural de Rapa Nui. A su vez, el Fondo de Cultura y Educación ha financiado talleres de revitalización de la Lengua Rapa Nui.

Por último, cabe mencionar a las entidades privadas que contribuyen a la reproducción de las manifestaciones del patrimonio inmaterial a las que nos hemos referido, y al desarrollo del patrimonio artístico, ofreciendo espacios para su exhibición lucrativa. Allí, el flujo de público genera ingresos económicos para que artistas y artesanos rapanui desarrollen sus actividades.

Tabla 12: Espacios privados que aportan a la gestión del patrimonio rapanui.

Tipo de Espacio	Nombre de los recintos
Galerías de arte	Aukara, Mana, Haunani, El Baúl del To
Espacios para presentaciones estables de folclor dirigidos al turismo	Sala de espectáculos Ma’aranui (Kari Kari); Espacio Vai Te Mihi (Maori Tupuna); Restaurant Te Ra’ai (Haha Varua); Restaurant Kanahau.

Fuente: ONG Poloc, 2017.

Con las reformas previstas en cuanto a gestión del patrimonio en Chile, debieran constituirse Consejos Regionales de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, encargados de velar por el PCI de cada región. Al ser Isla de Pascua un Territorio Especial reconocido en la Constitución de Chile, debiese contar con un Consejo de la Cultura, las Artes y el Patrimonio Rapa Nui, descentralizado.

VII. Construcción Social del patrimonio en Isla de Pascua

...el programa ideológico formal de las reconstrucciones [arqueológicas] siempre colocó a los constructores de los monumentos y a los aborígenes coloniales en una determinada jerarquía. En algunos casos, como en las Indias Orientales Holandesas hasta el decenio de 1930, se sostuvo la idea de que los constructores en realidad no eran de la misma "raza" que los aborígenes (se les llamaba inmigrantes "realmente" indios). En otros casos, como en Birmania, lo que se imaginó fue una decadencia secular, hasta tal punto que los aborígenes contemporáneos ya no eran capaces de lo que fueran sus antepasados putativos. Vistos bajo esta luz, los monumentos reconstruidos, yuxtapuestos a la pobreza rural circundante, decían a los aborígenes: Vuestra presencia misma muestra que siempre, o desde hace mucho tiempo, habéis sido incapaces de alcanzar la grandeza o de autogobernaros (Anderson, 1993, p. 252-3).

7.1 Factores externos de patrimonialización

7.1.1 Imagen en los libros: de Isla petrificada a isla habitada

La identidad de Isla de Pascua ante el mundo se construyó primeramente a partir de los relatos de navegantes que desembarcaron en ella; luego vinieron los textos de quienes permanecieron por períodos más prolongados, tales como misioneros y miembros de expediciones científicas. Asimismo, están los textos de autores literarios que se refirieron a la Isla sin necesariamente haberla visitado. Países como Francia e Inglaterra tuvieron un temprano interés en enviar expediciones a Isla de Pascua, de carácter arqueológico y etnológico, como fueron aquellas lideradas por Katherine Routledge (1914-1915) o Alfred Metraux (1934-1935).

La isla fue incorporada al imaginario occidental a partir de 1722 cuando el holandés Jakob Roggeveen dio cuenta de su existencia, siendo el primer navegante occidental en incluir este territorio en las cartas náuticas. La bautizó como Isla de Pascua¹⁷⁸ debido a que su llegada se dio justo en el día de pascua (5 de abril), y difundió la existencia de los gigantes de piedra en ella

¹⁷⁸ El nombre que dieron los tahitianos a Isla de Pascua fue Rapa Nui, que significa "La Rapa Grande", ya que existe otra isla que se llama Rapa, de tamaño más pequeño (Metraux, 1995 [1941]). Los habitantes indígenas de la isla reconocen este nombre.

presentes. Desde entonces, “se ha convertido en un espacio discursivo fértil a representaciones de exploradores, misioneros, colonizadores, científicos y novelistas que ven en ella motivos de interés y atracción” (Galilea, 2013, p. 8).

Marisol Galilea (2013) utiliza el concepto de ‘orientalismo’, aportado por E. Said, para describir la forma en que ha sido representada Isla de Pascua, según las necesidades de apropiación de quien la observa y escribe sobre ella desde fuera. De acuerdo con la autora, la literatura sobre isla de Pascua refleja una “ideología del afuera”, que se acerca a la alteridad a través de imágenes preconcebidas y mitos generalizadores, en una relación de hegemonía/subalternidad. Son afuerinos los que, desde el siglo XVIII, se han encargado de definir y perpetuar imágenes de este espacio, respondiendo a intereses de la época en que escriben y a la sociedad de procedencia.¹⁷⁹ De acuerdo con esta autora, dichas imágenes corresponden a “petrificaciones” de Isla de Pascua en un doble sentido: como lugar simbolizado básicamente por la piedra (moai) y como lugar congelado en el tiempo. El sujeto occidental disuelve al habitante originario en la naturaleza, mimetizado con los cerros y la vegetación.

Las miradas mercantilista (James Cook, s. XVIII)¹⁸⁰, científicista¹⁸¹ (Pierre Loti, s. XIX) y arqueologizada (Padre Sebastián Englert, s. XX), tienen elementos comunes en sus distintas representaciones, tales como la imagen de mujeres desvergonzadas¹⁸² y, por supuesto, los moai. Estas imágenes decantan en la representación de Isla de Pascua como lugar feminizado (Pablo Neruda, “Canto General”, 1950; Pedro Prado, “La Reina de Rapanui”, 1914). Hasta hoy predominan las visiones fundacionales de Isla “misteriosa/mística”, “exótica; de mujeres desvergonzadas/sexual”, “poblada de moai/arqueológica” (Galilea, 2013). En palabras de esta autora:

Isla de Pascua es una región que se caracteriza por haber sido construida por un pensamiento externo a ella. Ha sido pensada a través de imágenes transmitidas por el ideario occidental

¹⁷⁹ La representación del otro en la literatura puede ser analizada en términos de *image* –lo idealizado–, y *mirages* –elementos negativos– (Galilea, 2013).

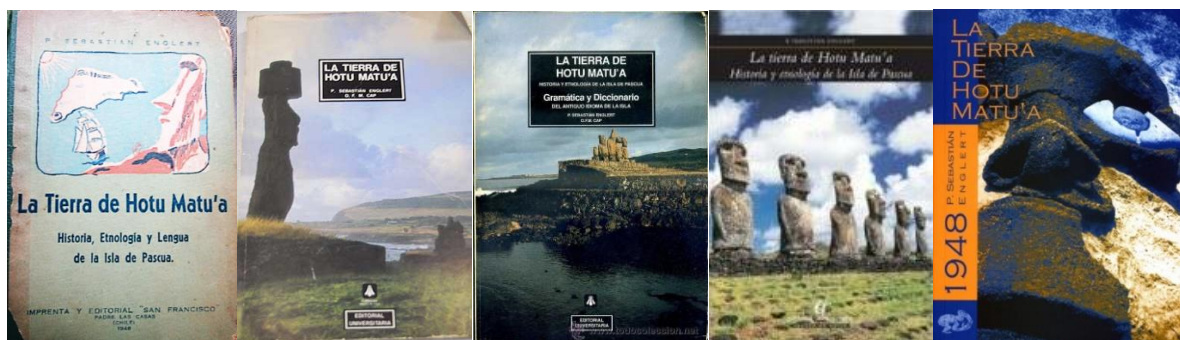
¹⁸⁰ De acuerdo con los datos que aporta Galilea (2013), los diarios de James Cook fueron de alto consumo en el siglo XIX, reeditándose varias veces y siendo la obra más solicitada en la Bristol Library, desde 1773 a 1784. En este autor prevalece “un lenguaje cargado de conceptos propios del paradigma europeo economicista de la época” (Galilea, 2013, p. 152). La Isla es vista en primer lugar como medio de aprovisionamiento. “La escena se construye en base a la propiedad privada y la mercantilización de los bienes que aquella produce” (p. 153).

¹⁸¹ Galilea (2013) señala que en la línea científicista también se pueden incluir las descripciones de carácter etnológico y arqueológico de diversos exploradores, tales como como los Wilhelm Geiseler (1882), Hjalmar Stolpe (1883), William J. Thomson (1886); John MacMillan Brown (1923); André Metraux (1934).

¹⁸² Cook se refiere varias veces a la actitud lasciva de las mujeres nativas, comparándolas con prostitutas (por su vestimenta); pero también con mujeres poderosas del mundo antiguo, como fueron Mesalina y Cleopatra, famosas como amantes, lo que refleja una exaltación frente a esta cualidad (Galilea, 2013).

en base al papel que la Isla ha ocupado en la experiencia de viajeros, exploradores y otros visitantes que han llegado hasta sus costas. (Galilea, 2013, pp. 87-88).

Imagen 12: Portadas del libro “La Tierra de Hotu Matu’a”, del padre Sebastián Englert. Izq. edición original. Hacia la derecha, nuevas ediciones.



Fuente: Englert (1948) y nuevas ediciones.

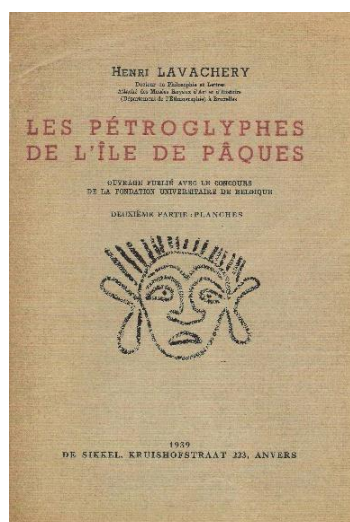


Imagen 13: Portada relativa a los petroglifos, ejemplo de la ‘petrificación’ de Isla de Pascua.

Fuente: Henri Lavachery, 1939. Les petroglyphes de l’île de Pâques.

Los libros derivados de la expedición franco-belga de 1934-1935, con Alfred Matraux y Henri Lavachery como autores, nuevamente centraron la mirada en la isla petrificada y en la reconstrucción del pasado etnológico, aunque con mayor profundidad en la recopilación de información que las expediciones anteriores. La acuciosidad del trabajo de Metraux sería destacada posteriormente por el padre Sebastián Englert (1948).

Hasta la década de 1970, Isla de Pascua es representada en los libros principalmente a través de los moai y de los petroglifos. Las asociaciones con la piedra, “permiten construir un puente entre

el Perú milenario y la Isla oceánica” (Galilea, 2013, p. 10), lo cual está presente en las teorías de Heyerdahl (difusión cultural desde Sudamérica hacia Isla de Pascua) y de Neruda (que incluyó a Isla de Pascua en el Canto General). Galilea (2013) se refiere a un elemento transversal a las representaciones de Isla de Pascua, construidas desde fuera: el misterio, asociado a lo que se mantiene en secreto, y lo fantástico: “Tanto Cook, como Loti y Neruda explícitamente mencionan la lejanía como un rasgo que envuelve a la Isla en un manto de misterio” (p. 95). La autora agrega que se puede advertir “una línea de continuidad entre Cook, Loti, Englert y Neruda, en la cual destaca la mirada orientalista que feminiza y exotiza Isla de Pascua” (p. 146).

En la perspectiva del explorador, los habitantes nativos menesterosos que se encontraban en Isla de Pascua no pudieron haber sido los creadores de los maravillosos monumentos allí presentes (Galilea, 2013). Además, en su estado actual, dichos nativos eran incapaces de conservar su patrimonio, por lo tanto, se justificaba el expolio:

La literatura de exploradores [...] consideraba a lo los Rapanui como “inmemoriales” y como un ejemplo vivo del enfrentamiento de civilizaciones. Dicho de otra manera, seres incapaces de conservar sus monumentos y de construir su propia historia. [...] Los vestigios se integraron rápidamente a circuitos comerciales de barcos balleneros y navíos de pasajeros, en los cuales los principales compradores son los miembros de expediciones científicas. (Faba, 2012, p. 325).

Por su parte, las expediciones científicas europeas y americanas del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, argumentaban que la obtención de ejemplares del pasado y de realidades “en vías de desaparecer” permitiría reconstruir la historia de la humanidad (Faba, 2012). Un ejemplo es el libro de Katherine Routledge, *El Misterio de Isla de Pascua*, publicado en 1919 y que da cuenta no sólo de los datos arqueológicos y etnológicos recopilados sino también de las vivencias de la autora en la isla justo en el momento en que se produjo la rebelión liderada por la catequista María Angata frente a los abusos de la Williamson & Bullford y su Compañía Explotadora. Los propios rapanui que se han interesado en el análisis de estas publicaciones destacan la mirada eurocéntrica de la autora, a pesar de su larga estancia en Rapa Nui:

Katherine Routledge estuvo más de un año viviendo en la Isla, fue a las tradiciones, hizo dibujos, habló con los viejos y todo lo demás, pero que era inglesa, amiga de los ingleses que eran los dueños de la Compañía ovejera, que le dieron permiso y que durante todos sus escritos está defendiendo la Compañía ovejera de estos indígenas sin alma que no creen en

dios... Entonces, por más científica que haya sido la expedición, se reduce a toma de datos y recopilación de objetos y sin ningún entendimiento del fondo cultural [...] hasta el día de hoy se habla y se publican libros y libros de los misterios de la Isla de Pascua y hasta donde nosotros sabemos, los misterios de la isla de Pascua... será el rongo-rongo lo que dice exactamente porque lo demás... (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

La representación de la isla centrada en la dimensión fósil del paisaje y en el misterio, se mantuvo hasta avanzado el siglo XX, siendo funcional a la relación que establecieron con los isleños los diversos agentes coloniales, lo que queda expresado en los títulos de varios de los más conocidos libros publicados sobre Isla de Pascua, en los cuales se reiteran las palabras asociadas al “misterio”, lo “secreto” y lo “fantástico”, como puede verse en la siguiente tabla:

Tabla 13: Algunos títulos de libros sobre isla de Pascua relacionados con la idea de misterio.

Título	Año	Autor
The Mystery of Easter Island	1919	Katherine Routledge
Los Misterios de la Isla de Pascua	1920	P. Bienvenido de Estella
l'Île de Paques et ses Mystères	1935	Stephen Chauvet
Aku Aku. El secreto de Isla de Pascua	1965	Thor Heyerdahl
Île de Paques Fantastique	1965	Francis Mazière

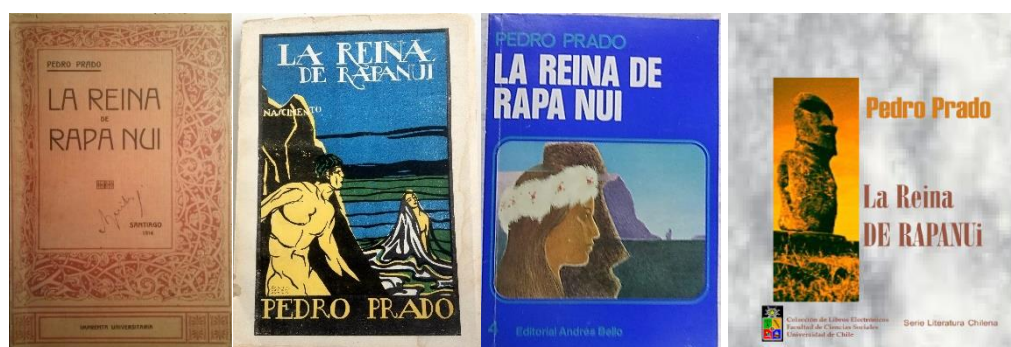
Fuente: Elaboración propia.

Montecinos y Foerster (2015) analizan la representación de la isla en el libro “La Reina de Rapa Nui”, de Pedro Prado (1914), que, según los autores, denuncia pero a la vez reproduce el colonialismo. Las sucesivas ediciones de esta novela en distintos períodos, elegida como representativa de la producción literaria nacional chilena, dan cuenta –a través de la portada del libro– de cómo ha mutado la representación de Isla de Pascua a lo largo del siglo XX, desde la imagen romántica de una etnicidad feminizada y erotizada, hasta una imagen orientada a la comercialización turística. Las distintas portadas a través de los años, muestran una progresiva

desaparición del sujeto, mientras se hace más preponderante el moai, ícono de piedra que acapara la identidad de la isla en la representación para el otro.

Tal vez porque Pedro Prado captó esa profunda relación entre colonialismo, explotación y feminización de la isla (y de los isleños) que ha habido en los nexos entre rapanui y chilenos, es que la novela atraviesa el tiempo como dispositivo y que las políticas coloniales de la imagen den cuenta incluso del divorcio que a fines del siglo XX se aprecia entre democracia y mercado: eliminando los cuerpos solo queda el valor del monumento, de la ruina que permite el desarrollo. (Montecinos y Foerster, 2015, p. 168).

Imagen 14: Distintas portadas del libro La Reina de Rapa Nui de Pedro Prado.



Fuente: Prado, 1914 y nuevas ediciones.

A partir de la década de 1970, los libros evocan una imagen de la población rapanui actual en situación de pérdida cultural y cuyas representaciones están reorientadas al espectáculo. Así, Pablo Neruda, en su obra *La Rosa Separada* (1971), describe a Isla de Pascua como un lugar donde:

Ya no caben más visitantes, todo el recorrido se ha convertido en un espectáculo montado para las masas continentales burguesas. Sin embargo, en los versos aún es posible distinguir espacios intocados, resguardos de equilibrio protegidos de los «invasores». (Galilea, 2013, p. 125).

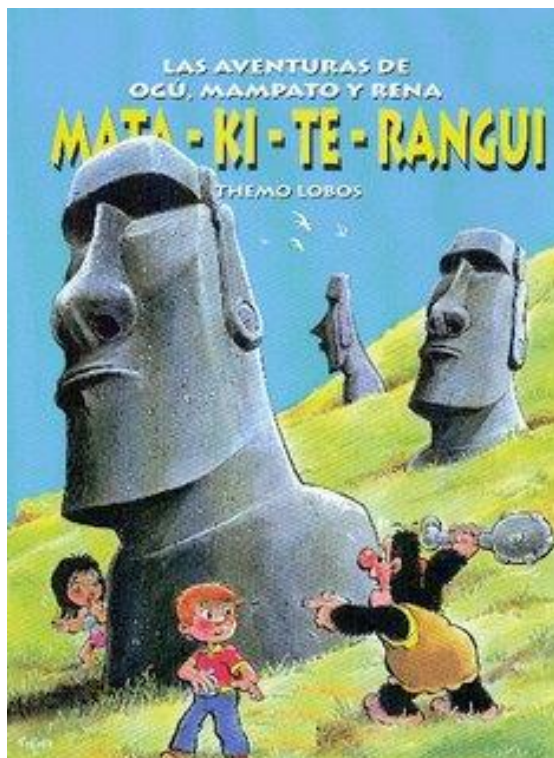
El mismo año se publicó la obra de etnomusicología realizada por Ramón Campbell en *Isla de Pascua* (1971), la cual dio a conocer lo que se consideró los últimos vestigios de la música autóctona, en proceso de desaparición debido a influencias foráneas. Al apartarnos de una lógica esencialista, la obra de Campbell permite apreciar la música en Isla de Pascua como cultura viva, que se

transforma a través del tiempo, adoptando y adaptando lo ajeno (música tahitiana, corridos, el tango, el vals, el twist) al contexto local a partir del contacto. Sin embargo, dichas transformaciones fueron consideradas como pérdida de una cultura superior, en función de un criterio de valoración donde lo antiguo, original y puro sería más valioso que la fusión cultural derivada del contacto.

Manuel Dannemann, investigador del folclore y miembro del Instituto de Investigaciones Musicales de la Universidad de Chile en la década de 1970, a través del trabajo de Campbell infiere “que la función actual de las formas musicales vivientes obedece a propósitos de espectáculos, o, a lo sumo que su finalidad social se conserva débilmente en escasos grupos familiares de hábitos tradicionales” (Dannemann, 1971, p. 67). Para el autor, el hecho de que el Dr. Campbell hablara de artistas y no de cultores rapanui, era prueba de que la música en Isla de Pascua estaba ahora orientada al espectáculo, habiendo perdido su función como medio para satisfacer necesidades sociales.

Entre 1971 y 1972 se publicó la serie sobre Isla de Pascua ‘Mata-Ki-Te-Rangui’, de la historieta chilena ‘Las Aventuras de Ogu, Mampato y Rena’, escrita por Themo Lobos. La historia es un viaje en el tiempo, de modo que interpreta elementos de la cultura y la historia rapanui, a la vez que aporta en la construcción de imaginarios acerca del pasado de la isla y la antigua civilización que erigió los moai. Aparecen las nociones de mana y tapu, referencias al dios Make Make y a los Aku Aku, las comidas rituales, la práctica del Kai Kai, la diferenciación social (simbolizada en la indumentaria, tatuajes y expansión en el lóbulo de las orejas) y el rito del hombre pájaro, entre otros muchos elementos de la cultura rapanui ancestral. Nuevamente, el foco está en el pasado y desaparece el presente. Lo rapanui queda representado en la portada por los moai y por una pequeña niña.

Imagen 15: Aventura en Isla de Pascua de la historieta chilena Mampato (1971-1972).



Fuente: www.feriachilenadellibro.cl

Por último cabe resaltar que es sólo a partir de la década de 1980 que comienzan a proliferar textos etnográficos e históricos sobre Isla de Pascua que describen a la población rapanui como pueblo vivo, violentado por agentes externos, resiliente a sucesivas crisis. Entre los autores que destacan como precursores en esta línea se cuentan Grant McCall y Douglas Porteous. Más recientemente destacan las publicaciones de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Hermann Fischer, Rolf Foerster, Cristian Moreno, Miguel Fuentes y Patricia Stambuk. Sin embargo, siguen publicándose libros y artículos sobre Isla de Pascua que ocupan la palabra misterio en el título y se enfocan en el pasado remoto.

7.1.2 Patrimonialización misionera.

Paulina Faba (2012) analiza el papel que jugaron los misioneros en la patrimonialización del pasado rapanui. En sus palabras:

El rol histórico de los misioneros, intermediarios entre los rapanui y los extranjeros tangata hiva (comerciantes, científicos, militares y representantes del gobierno chileno), los coloca en

*el primer rango de un Proyecto de sociedad donde la patrimonialización es esencial. Las dinámicas misioneras han así elaborado nuevos dispositivos de estudio, de reconstrucción y de difusión del “patrimonio” rapanui.*¹⁸³ (Faba, 2012, p. 342).

Contrariamente a las crónicas de los navegantes, que desde la llegada de Roggeveen en 1722 centraban sus descripciones en los moai, mencionando encuentros más bien fugaces con los nativos, los textos de los misioneros hablan de lo vivido por ellos en la isla durante períodos más prolongados, lo que los lleva a incluir descripciones de la cotidianidad rapanui (Faba, 2012, p. 325). Así por ejemplo, el misionero Eugenio Eyraud en su carta al Superior General de la Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús, en París (2008 [1864]), relata sus vivencias con los nativos, el uso de “ídolos” en las casas (pequeños moai), la pernoctación colectiva en las llamadas “casas bote”, ciertas pautas culturales y relaciones de poder, entre otros muchos elementos de la cultura viva. Describió la gran fiesta de Mataveri que se realizó por dos meses en primavera, y mencionó además la fiesta del “Paina” que se realiza en verano y los cantos “aeruti” en otoño y primavera. Posteriormente (1866), los padres Roussel y Eyraud presenciaron la elección del último “Tangata Manu: Ko Rukunga a Mau Hotu” (Ramírez, 2009).

Paulina Faba nos cuenta que ya en 1870 Monseñor Tepano Jaussen, Obispo de Tahiti, considerando los reportes de los misioneros en Isla de Pascua, recomendó al oficial chileno Ignacio Gana, a cargo de la corveta O’Higgins, que obtuviera materiales arqueológicos allí existentes (entre ellos tabletas rongo-rongo, un moai y otras esculturas) para ser trasladados a territorio chileno (Faba, 2012, p. 328).¹⁸⁴ El mismo Jaussen regaló una tablilla rongo-rongo al Capitán Nasimov Miklukho Maklaj, al mando del barco de guerra ruso Vijazj, cuando pasó por Tahiti en 1871. Dos años más tarde (1873) realizó un inventario de signos rongo-rongo recogiendo el testimonio de Metoro (Tau’a Ure), un rapanui llevado a Tahiti; veinte años después (1893) es publicado el libro de Jaussen con el repertorio de signos rongo-rongo y su interpretación (Ramírez, 2009).

Posteriormente, el padre Sebastián Englert¹⁸⁵ contribuyó significativamente en el inventariado de patrimonio arqueológico en Isla de Pascua, asignándole un número a cada ruina; también emprendió la reconstrucción de genealogías para hacer cálculos cronológicos respecto de los restos arqueológicos (Faba, 2012). De acuerdo con Faba (2012), Englert se interesó

¹⁸³ Traducción libre desde el francés.

¹⁸⁴ En ese momento aún no se había firmado el tratado de anexión impulsado por Policarpo Toro en representación del Estado de Chile.

¹⁸⁵ Del año 1933 hasta 1968 vivió el padre Sebastián Englert en Isla de Pascua.

profundamente en el estudio de la lengua y de las “tradiciones orales” rapanui, lo cual lo llevó a reunir relatos míticos que a sus ojos estaban en vías de desaparecer. En “La Tierra de Hotu Matua”, Englert escribe:

Debido a que, de 1865 a 1871, los nativos fueron instruidos en la religión cristiana en idioma tahitiano que pertenece al mismo grupo lingüístico de la Polinesia y que durante varios años hubo maestros de escuela tahitianos que habían venido a enseñar en la isla, debido a estos y otros factores se ha perdido ya parte del antiguo puro lenguaje rapanui. Por lo tanto es conveniente salvar para la ciencia los restos que quedan, porque la nueva generación se acostumbra tanto a la mezcla de rapanui con tahitiano y elementos de idiomas extranjeros que probablemente en algunos decenios mas quedarán fuera de uso y en el olvido muchas palabras y expresiones antiguas, actualmente conocidas todavía a personas adultas y ancianas (Englert, 1948, p. 327).

Englert guardaba en una pequeña sala próxima a su morada y a la iglesia, una serie de objetos de arte rapanui que se daba el gusto de mostrar a los nuevos visitantes interesados en la historia y en los monumentos de Rapa Nui (Faba, 2012). Para este sacerdote, las monumentales obras de la cultura rapanui fueron construidas en una “edad de oro de la tierra de Hotu Matu'a”, “en que había menos ocio, mayor producción, mejor alimentación...”¹⁸⁶ (p. 88).

El padre Englert era de la idea de reconstruir los monumentos rapanui para convertir Rapa Nui en una isla museo, con capacidad de atraer al turismo, actividad que le generaba reparos pero podía hacer viable la actividad arqueológica (Faba, 2012). Finalmente, la colección de objetos arqueológicos y etnográficos que él había podido reunir gracias a la ayuda de los rapanui y de los arqueólogos fue donada al gobierno chileno, que inauguró en 1973 el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE). El padre Englert representa “una época de transición que encarna las nuevas formas de institucionalización y de patrimonialización del pasado rapanui” (Faba, 2012, p. 342).¹⁸⁷

En todo caso, puede decirse que el padre Englert no buscaba poner en valor la cultura viva del pueblo rapanui, el presente, sino rescatar los vestigios del pasado, tal como lo expresó en la introducción de su libro:

¹⁸⁶ Traducción libre desde el francés.

¹⁸⁷ Traducción libre desde el francés.

Ha sido, desde el primer momento, nuestro propósito limitarnos ex-profeso a la descripción del pasado, en conformidad con el bello pensamiento que expresa Mrs. C. Routledge en su libro «The Mystery of Easter Island», diciendo: «In Easter Island the past is the present, it is impossible to escape from it, the inhabitants of today are less real than the men who have gone, the shadows of the departed builders still possess the land».¹⁸⁸ (Englert, 1948, p. 7).

En consecuencia, su trabajo, al igual que el de otros autores anteriores, promovió un quiebre entre el pueblo rapanui actual y su pasado cultural, por lo que actualmente es percibido por algunos rapanui como agente de un proceso de extrañamiento frente a ese pasado:

...el padre Sebastián le decía a la gente [...] «no podíh creer en esto que me estai diciendo», que «no la repitai más, yo lo anoto pa' mi libro, pa' floearme, pero tú no lo practiques, no lo digas más...» Y la gente empezó a creer que era cierto y abandonó sus creencias, por lo menos p'afuera. [...] se empeñó y logró que la gente desconectara... Él fue el que nombraba «monos» a los moai, y la gente después decía «vamos a ver los 7 monos», los 7 moai... (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Cabe agregar que los misioneros también dejaron un legado en cuanto al patrimonio inmaterial que hoy reconocen tanto los rapanui como agentes externos, si se considera en éste ámbito la ritualidad existente en la isla, expresión del sincretismo generado a partir del encuentro entre las creencias rapanui y la doctrina católica. Así por ejemplo, los misioneros influyeron en la costumbre de preparar curantos (umu) asociados a fechas del calendario católico. Como ya se ha visto, cada clan es responsable de un curanto e invita al resto de la población.

...donde van todos son fiestas de tipo religioso. Hacen curanto para la Virgen del Carmen, para esto... algo de Jesús ¿ya? Hacen una fiesta. Y hay familias que están a cargo, a veces te matan 5, 6, 7 vacunos, hacen cortes y preparan... es un enorme sacrificio, se gasta bastante pero lo hacen con amor... (Entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014).

¹⁸⁸ “En la Isla de Pascua el pasado es el presente, es imposible escapar de él, los habitantes de hoy son menos reales que los hombres que se han ido, las sombras de los desaparecidos constructores aun poseen la tierra”. Traducción libre desde el inglés.

Estas actividades originalmente promovían valores de confraternidad y cooperación, ya que distintas familias se van turnando en el calendario religioso para ofrecer una comida a toda la comunidad de la Isla, ocasión para compartir durante la celebración religiosa.

Para cada celebración religioso hay un umu, [...] se mantiene. Eso ya es introducido ya del catolicismo. [...] No hay una petición de interés para uno, se hace para desarrollar la tradición que se ha venido entregando de familia a familia, de padres, abuelos, a hijos. [...] es algo que demuestra la... yo creo que la bendición de dios hacia los peregrinos, los hermanos como se dice en la religión. [...] El umanga sí puh, opera porque todos colaboran sin paga alguna [...] van, ayudan, comen algo ahí, copete y se van. (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

7.1.3 Activaciones gubernamentales e intergubernamentales.

En 1911, la corbeta General Baquedano, al mando del Capitán Arturo Swett-Otaegui, llevó a Isla de Pascua la primera expedición científica chilena, encabezada por el meteorólogo Walter Knoche, director del Instituto Central Meteorológico y Geofísico de Chile. La expedición, que incluía a los especialistas Edgardo Martínez, Ignacio Calderón y Francisco Fuentes, logró instalar una estación meteorológica en la isla y recogió datos acerca del clima, la geología, el idioma rapanui y la vegetación en la isla (Gusinde, 1920).

En 1935, bajo el mandato del presidente chileno Arturo Alessandri, fue creado el Parque Nacional¹⁸⁹ Isla de Pascua por el Decreto Supremo Nº 103 del Ministerio de Tierras y Colonización, Gobierno de Chile. Ese mismo año toda la isla fue declarada Monumento Histórico, lo que representa la primera intención oficial (por parte del Estado de Chile y en particular del sub-delegado marítimo en Rapa Nui) de catastrar los vestigios arqueológicos presentes en la isla, tarea en la cual participaron también habitantes de origen rapanui, como Pedro Atan (Faba, 2012, p. 331). “El principal objetivo, fue limitar la salida sin control de objetos etnográficos y arqueológicos, así como proteger las especies endémicas -entre estas a la *Sophora toromiro*—” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p. 252). Sin embargo, no se implementó una administración local que realizara una protección efectiva del patrimonio, de modo que la declaratoria no sirvió para terminar el expolio de piezas arqueológicas por parte de misiones científicas extranjeras, como se verá más adelante.

¹⁸⁹ Dicha figura de protección es proporcionada por la Ley Forestal de Chile de 1925 (revisada 1931).

De acuerdo con el especialista en patrimonio de Isla de Pascua Marcos Rauch¹⁹⁰, el primer hito que marca la revitalización del patrimonio arqueológico rapanui es la reposición de un Moai en Hanga Roa Oteo en 1938, durante la conmemoración de los 50 años del tratado de anexión, realizada por el gobernador Tejada.¹⁹¹

[...] es el levantamiento del primer moai en la isla, el moai que está frente a la caleta Hanga Roa. [...] Es un hito a mi modo de ver y también ha sido así descrito por algunas otras personas, porque ese acto hace que los isleños se conecten nuevamente con su pasado. (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

Posteriormente, la expedición Noruega de 1955-1956, liderada por Thor Heyerdahl, marcó un punto de inflexión en el manejo del patrimonio arqueológico en Isla de Pascua, no sólo por los libros, registros y noticias que generó, que difundieron el valor de dicho patrimonio, sino además, porque su equipo realizó las primeras restauraciones documentadas (el Moai del Ahu Ature Huki de Anakena, el Moai Tukuturi y el Moai de escoria roja del Ahu Vinapu II) (Bahamondes et al, 2007). “La mayoría de los esfuerzos de restauración han tenido lugar desde la expedición noruega de 1955”¹⁹² (Porteous, 1981, p. 191). Así mismo, uno de los integrantes de su equipo, el Dr. William Mulloy de la Universidad de Wyoming, se convirtió en el principal impulsor de la restauración arqueológica en la Isla en los años siguientes, como queda expresado en el siguiente testimonio de Marcos Rauch:

[...] la venida de Thor Heyerdahl, la expedición noruega, el año '55 [...] va a despertar todo lo que va a ser la llegada en los años '60 de William Mulloy ¿no cierto? con el proceso de restauración de la primera plataforma ceremonial que es el Ahu Akivi el año '60, y luego el posterior trabajo más sistemático y un poco más programado de las prospecciones arqueológicas que se inician el año '68. Y junto también con el desarrollo también de grandes restauraciones como son todo el complejo Tahai y otras estructuras menores también asociadas siempre al área urbana de Hanga Roa. (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

¹⁹⁰ Funcionario de CONAF especialista en Isla de Pascua, entrevistado el día 2 de diciembre de 2016.

¹⁹¹ En la base donde está instalado dicho moai se puede ver una placa con la fecha.

¹⁹² Traducción libre desde el inglés.

Junto con Mulloy, se incorporó también en la gestión del patrimonio arqueológico rapanui Gonzalo Figueroa García-Huidobro (de la Universidad de Chile), otro miembro de la expedición de Heyerdahl, y desde la Oficina de Planificación Nacional (ODEPLAN, Gobierno de Chile) se invitó a especialistas como Sandro Angelini (International Fund for Monuments) y Charles Petersen (UNESCO) (Ramírez, 2004). De acuerdo con Angel Cabeza, fueron Mulloy y Figueroa quienes se preocuparon de atraer la atención de UNESCO y del gobierno de Chile hacia Isla de Pascua: “Yo no te diría que fue la Unesco que vino sino más bien fue Mulloy y Gonzalo quienes buscaron... y Pascua vendía, siempre vendía desde el punto de vista de la investigación” (Entrevista a Ángel Cabeza, 06 de enero de 2014). Porteous hace un recuento de los trabajos de restauración y reconstrucción realizados en la década de 1960.

Con la cooperación de la Universidad de Chile y de la Comisión Fulbright, se repusieron siete moai en el centro ceremonial interior de Ahu Akivi en 1960. Se dedicó un gran esfuerzo a la restauración de un complejo ceremonial y aldea en Tahai, inmediatamente al norte de Hangaroa, donde se pueden ver casas tradicionales de piedra, fundaciones de casas en forma de botes, calzadas costeras, áreas ceremoniales y varios moai erguidos. La única estatua completa con moño rojo fue erigida en Tahai con la ayuda de fondos franceses en 1968. Otras restauraciones importantes de ahu incluyen Huri un Urenga, Hanga Kio'e, y más recientemente, Ahu Naunau (1978).¹⁹³ (Porteous, 1981, p. 191).

En 1968 el Dr. Mulloy diseñó y presentó a UNESCO el primer proyecto de prospección arqueológica de Isla de Pascua, como medida recomendada para la protección del recurso cultural arqueológico de Rapa Nui, ante el inminente arribo de la modernidad, que podía implicar expansión urbana, desarrollo de la agricultura y la ganadería, crecimiento en el número de visitantes, etc. (Bahamóndez y González, 2007).

Hacia fines de la década de 1960, Mulloy había completado un informe detallado sobre la conservación del patrimonio en Isla de Pascua, además de haber llevado a cabo ya diversas obras de restauración. En esos años, el Coronel James A. Gray, fundador del *International Fund for Monuments* (que posteriormente se llamó *World Monuments Fund*), visitó la Isla, así como el vicepresidente de dicha institución, H. Peter Stern, quienes quedaron muy interesados en el trabajo

¹⁹³ Traducción libre desde el inglés.

del Dr. Mulloy, asignándole financiamiento para que éste permaneciera 6 meses al año en rapanui (Charola, 1997).

William Mulloy era un promotor de la idea de considerar Isla de Pascua como un gran museo al aire libre (Rauch & Marambio, 2007) y su sustento económico debía provenir del turismo, tanto para el desarrollo de los habitantes de la Isla como para el financiamiento de la gestión arqueológica. Así, de acuerdo con Porteous (1981) las restauraciones fueron llevadas a cabo con la intención no sólo de preservar artefactos, sino también de crear atracciones turísticas, interés consensuado entre los consultores de la UNESCO y comisiones de diversas agencias gubernamentales chilenas.

Con la promulgación en 1966 de la Ley N° 16.441 (llamada Ley Pascua), que creaba el Departamento de Isla de Pascua y establecía un gobierno civil allí con provisión de diversos servicios, se otorgaron plenos derechos de ciudadanía a los rapanui y les reconoció ciertos beneficios especiales como la exención en el pago de impuestos y la consideración de elementos culturales como atenuantes de responsabilidad criminal. El artículo 40 de esta ley estipulaba que “el 50% de un gravamen sobre las entradas del Casino Municipal de Viña del Mar sería destinado a la Municipalidad de Isla de Pascua y el otro 50% se utilizaría exclusivamente para financiar investigaciones arqueológicas, etnológicas, y a la conservación y restauración de monumentos en Rapa Nui”¹⁹⁴ (Ramírez, 2004, p. 1301). En su Artículo 43, la Ley señalaba que:

Sólo el Presidente de la República, por decreto fundado, podrá autorizar la extracción, fuera del territorio nacional, de partes de edificios o ruinas históricas o artísticas o de enterratorios o cementerios de aborígenes, de objetos o piezas antro-po-arqueológicas o de formación natural que existen bajo o sobre la superficie y cuya conservación interese a la ciencia, a la historia o al arte, y de bienes, monumentos, objetos, piezas, cuadros, libros o documentos privados o públicos que, por su carácter histórico o artístico, deban conservarse en museos o archivos o permanecer en algún sitio público a título conmemorativo o expositivo. (Ley N° 16.441, Artículo 43).

Con la instalación de Servicios del Estado en la isla a partir de 1966, fueron nombrados los primeros funcionarios del Parque Nacional por parte de la división forestal del Servicio Agrícola y

¹⁹⁴ Este artículo de la Ley Pascua fue derogado en 1974, con lo cual se eliminó la vía de financiamiento que existía (casino) para la gestión del patrimonio arqueológico rapanui. Desde entonces casi todos los proyectos de conservación y restauración han sido realizados con fondos provenientes de otros países (Ramírez, 2004).

Ganadero (SAG)¹⁹⁵ y se llevó a cabo la reforestación de áreas erosionadas. Como se ha dicho, ese mismo año la isla fue declarada Parque Nacional de Turismo, mediante el Decreto Supremo N° 148 del Ministerio de Agricultura, lo que ya perfilaba a este territorio como destino turístico.

En 1968, ODEPLAN publicó las Bases para un Plan Integral de Desarrollo de la Isla de Pascua, documento de 69 páginas donde se plantean lineamientos de desarrollo que abordan múltiples dimensiones, tales como la conservación de los recursos, cultura, infraestructura de servicios, desarrollo social, desarrollo económico sectorial y recursos humanos. Tres años después, durante el gobierno de Salvador Allende, se publicó el Plan de desarrollo del Departamento de Isla de Pascua 1971-1976 (ODEPLAN, 1972), documento que incluía “la creación de un Consejo Departamental de Desarrollo, con amplia participación de la población Rapanui, plan que no alcanza a implementarse debido al golpe militar” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p. 262).

El plan económico nacional de 1972 señala que la gestión del parque en Isla de Pascua entre 1935 a 1970 de ninguna manera fue conforme al concepto de Parque Nacional reconocido oficialmente en Chile y “recomendaba un estatus especial para la isla, involucrando una zonificación de uso rural de la tierra, la restricción a la reforestación, y la preservación del carácter del paisaje existente” (Porteous, 1981, p. 198).

Este plan [de 1972] trató de desarrollar cooperativas agrícolas, pesqueras y turísticas, varias de las cuales se organizaron en 1972. Sin embargo, su plena implementación fue impedida por el golpe militar de 1973.¹⁹⁶ (Porteous, 1981, p. 223).

A partir de 1972, la recién creada CONAF se hizo cargo de la gestión del SNASPE de Chile, y el Parque Nacional Isla de Pascua comenzó a ser administrado por funcionarios de dicha entidad, adecuando el sitio para la recepción de turistas.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Isla de Pascua, al contar con la designación de Parque Nacional, fue manejada como parte del patrimonio forestal del Estado de Chile, y por lo tanto, estaba bajo la administración de la división forestal que tenía el Servicio Agrícola y Ganadero.

¹⁹⁶ Traducción libre desde el inglés.

¹⁹⁷ En 1970 se creó la Corporación de Reforestación (Decreto N° 728), organismo que quedó incluido en el "sector agrícola", conformado por “el conjunto de servicios, instituciones, empresas del Estado u otras personas jurídicas en las cuales el Estado tenga participación o aporte de capital, que, realicen actividades de planificación, investigación, asistencia técnica y crediticia inversiones en infraestructura y administración de las mismas, provisión de insumos y equipos comercialización, habilitación de suelos y conservación de recursos naturales, control sanitario y de calidad, de capacitación y educación rural, u otras actividades no enunciadas anteriormente, pero que, directa o indirectamente estén relacionadas con ellas, y que se efectúen en los campos de producción agrícola, ganadera, forestal y pesquera; de suelos, aguas, clima y comunidad rural" (Decreto N° 412). Los estatutos de dicha corporación fueron modificados en 1972, cambiando su nombre a

[...] los primeros administradores de la isla son gente del Servicio Agrícola Ganadero. Y el año '72 se crea oficialmente la CONAF y empieza a administrar el Parque Nacional y en esos tiempos fundamentalmente las primeras labores fueron destinadas a apoyar esta visión turística que se empezaba a establecer en la Isla, eso por una parte, desarrollar infraestructura básica: caminos, huellas, accesos a infraestructu... guarderías... Y lo otro importante es que también hay una... se comienzan a hacer los primeros trabajos ambientales de restauración ecológica, control de erosión... Eso es más o menos la situación que hubo en esto fundamentalmente en los años... finales de los años '60 y gran parte de los años '70 del siglo pasado. (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

Entre 1974 y 1976 se llevaron a cabo los trabajos de restauración de la aldea ceremonial de Orongo, “que estaba en peligro de descomponerse en escombros amorfos debido al saqueo de artefactos, al vandalismo, a la extracción de las placas planas de basalto para materiales de construcción, erosión, depredaciones animales y aumentando del acceso a los visitantes” (Porteous, 1981, p. 193). De acuerdo con Porteous, dicha restauración se realizó con el apoyo de agencias gubernamentales chilenas, la Fuerza Aérea de Chile, fondos privados estadounidenses, aportes de un importante operador turístico estadounidense y la compañía aérea LAN.

Como ya se ha expuesto, el 23 de julio 1976 el área protegida pasó a llamarse Parque Nacional Rapa Nui, y quedó acotada a sólo una parte de la isla (aproximadamente el 40% de su superficie, donde se concentra el patrimonio arqueológico monumental), en virtud de lo dispuesto en el Decreto Supremo Nº 213 del Ministerio de Agricultura.¹⁹⁸ Ese mismo año se elaboró el primer Plan de Manejo del Parque, el cual estuvo vigente por 2 décadas, “con una visión muy de *copy paste* de las metodologías de planificación del Servicio de Parques de Estados Unidos” (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016). De acuerdo con Porteous (1981), en esos años del régimen militar se elaboró también un plan integral que contemplaba el desarrollo de la pesca y la agricultura al servicio del turismo y la autosuficiencia, sin embargo, fue el turismo el eje que finalmente acaparó la atención.

Corporación Nacional Forestal, y asumiendo la gestión de las áreas silvestres protegidas, entre ellas el Parque Nacional Isla de Pascua.

¹⁹⁸ Otro cambio de límites del parque se realizó en diciembre de 1983 por el Decreto Supremo Nº 781 del Ministerio de Bienes Nacionales.

En 1979, en la Universidad de Chile, se creó el Instituto de Estudios de Isla de Pascua, dependiente de la rectoría de dicha casa de estudios, el cual debía "constituirse en una unidad de documentación que permitiera concentrar y sistematizar toda información disponible sobre la Isla" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008).

A fines de la década de 1980, funcionarios de CONAF comenzaron a impulsar el reconocimiento de Isla de Pascua y otros Parques Nacionales como Patrimonio de la Humanidad, en el marco de la Convención UNESCO sobre Patrimonio Mundial de 1972, dado que Chile "era de los pocos países de América Latina, sino el único, que no había inscrito ningún sitio en la Lista de Patrimonio Mundial y a nosotros nos interesaba incorporar en esa lista a Torres del Paine, Juan Fernández e Isla de Pascua" (Entrevista a Ángel Cabeza, vicepresidente del Consejo de Monumentos Nacionales). Sin embargo, explica Cabeza que en esos años —a fines de la dictadura militar— no se pudo concretar la inclusión de la isla en la Lista de Patrimonio Mundial UNESCO, debido a que había oposición de la Armada de Chile y del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile por dos preocupaciones principales:

[...] el nivel de intromisión que nosotros otorgábamos por parte de organismos internacionales [...] respecto de un territorio chileno, insular, frontera y en el cual existían reclamaciones por parte de la población originaria digamos, respecto de si la soberanía chilena era o no era [...] Había una segunda oposición de la Armada que radicaba sobre sus intereses estratégicos en la isla y los intereses de construir un puerto y la ampliación de la pista aérea [...] podía ser un obstáculo [la declaratoria] para ese tipo de cosas, lo cual es verdad ¿ya? O sea, las declaratorias de Patrimonio Mundial establecen ciertas obligaciones... (Entrevista a Ángel Cabeza, 06 de enero de 2014).

A comienzos de la década de 1990, cuando ya había retornado la democracia en Chile, se reiniciaron las gestiones para declarar Isla de Pascua como Patrimonio de la Humanidad, y esta vez las aprensiones de las fuerzas armadas y de los agentes políticos interesados en defensa y en las relaciones exteriores del país no impidieron el objetivo; sin embargo, fue necesario postular sólo el área correspondiente al Parque Nacional Rapa Nui para la designación UNESCO. De esta manera, la mayor parte de la isla quedaba desafectada respecto de la declaratoria y de las regulaciones que implica la Convención UNESCO sobre Patrimonio Mundial, firmada por Chile.

Llega la democracia y la puerta se abrió y se nos permitió sentarnos y conversar del tema. Entonces en el acuerdo que allí hubo —no es un acuerdo que esté escrito ¿ya? fue de las

reuniones— «declaremos solamente el Parque Nacional como Sitio de Patrimonio Mundial, no la isla completa». La isla completa es un sitio arqueológico, la isla completa está llena de patrimonio, pero el acuerdo político que se hizo allí digamos, que se llevó a lo técnico, fue declarar solamente el Parque Nacional y no la Isla completa. Si nosotros hubiéramos querido declarar la isla completa nos hubiéramos encontrado de nuevo con el rechazo, la oposición, etc. etc. No se habría declarado nada y nosotros dijimos que lo mejor era que se declarara el Parque... (Entrevista a Ángel Cabeza, 06 de enero de 2014).

El mismo año en que se incluyó la categoría de *Paisaje Cultural* en las “Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial” (1994), el Gobierno de Chile postuló a la UNESCO el Parque Nacional Rapa Nui, para que fuese reconocido como Patrimonio de la Humanidad en la categoría Patrimonio Cultural. Para ello se generó un expediente sencillo, sin muchos elementos de gestión y que no fue sometido a un proceso de participación ciudadana, pese a que ese mismo año había sido promulgada la ley indígena en Chile: “en esa época nosotros no hicimos y no se hacían consultas ciudadanas ni preguntamos mucho a la gente ni nada” (Entrevista a Ángel Cabeza, 06 de enero de 2014).

De todos modos, la respuesta del Comité del Patrimonio Mundial (1995) fue favorable, señalando, eso sí, que el Parque Nacional Rapa Nui es “tal vez un paisaje cultural relicto tal como se define en el párrafo 39 (ii) de las Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial (WHC / 2 Revisado febrero de 1994)” (Unesco, 1995).¹⁹⁹

Posteriormente, el Gobierno de Chile en su “Propuesta de Declaración Retrospectiva de Valor Universal Excepcional, Parque Nacional Rapa Nui” (2010), elaborado por la Corporación Nacional Forestal y el Consejo de Monumentos Nacionales, señala que el área designada corresponde a un conjunto de sitios arqueológicos (no un solo sitio) y “tiene características que permiten considerarlo un paisaje cultural relicto [...] que remite a todo quien lo enfrente a las problemáticas esenciales del ser humano” (p. 2). De esta manera se concluye que Isla de Pascua corresponde a un paisaje fósil, cuya evolución quedó detenida en algún momento del pasado, y donde lo patrimonial es principalmente la huella arqueológica.

De acuerdo con el expediente presentado, las reconstrucciones de ahu realizadas por arqueólogos entre la década de 1960 y 1990, se llevaron a cabo sobre la base de investigaciones

¹⁹⁹ Traducción libre desde el inglés.

científicas. A su vez, la reposición de moai caídos implicó, en algunos casos, la sustitución de tocados de piedra roja (el sombrero o moño sobre la cabeza), pero estas intervenciones “no han ido más allá de los límites permisibles de anastilosis como se define en la Carta de Venecia” (UNESCO, 1995).

El Gobierno de Chile, al proponer que el Parque Nacional Rapa Nui fuese incluido en la lista de Patrimonio Mundial, hizo hincapié en la necesidad de una mejor gestión de los visitantes con el fin de minimizar los impactos sobre los monumentos. Estos impactos incluyen la recolección de artefactos superficiales, desfiguración de petroglifos y los incendios de hierba. También expresó la necesidad de desarrollar métodos para el control de los líquenes, algas y microorganismos que afectan a las pinturas murales (UNESCO, 1995).

En 1997 se elaboró el segundo Plan de Manejo del Parque Nacional Rapa Nui, ya declarado Patrimonio de la Humanidad, esta vez considerando aspectos como la identidad cultural y la participación del pueblo rapanui.

[...] es una innovación respecto de los planes anteriores, incluso en el contexto de la planificación de Parques Nacionales a nivel del país, porque incorpora por primera vez programas destinados a todo el tema de identidad cultural y un programa específico para todo el tema de conservación arqueológica, lo que fue un tremendo avance en términos de contextualizar y pensar una planificación para todo lo que es la conservación del Patrimonio Arqueológico en la Isla desde un punto de vista con pertinencia cultural. Es decir, considerando la opinión, considerando la visión y el sentir del pueblo rapanui en términos de lo que implicaba... el gran desafío que implica la conservación del patrimonio arqueológico en la Isla [...] se realiza con una gran convocatoria, con mucha participación del pueblo rapanui, se incorporan elementos muy sentidos dentro de la comunidad, como son los usos tradicionales (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

En paralelo a las gestiones realizadas para inscribir el PNRN en la lista de Patrimonio Mundial, arqueólogos de la Universidad de Chile realizaron, entre 1992 y 1995, la reconstrucción del Ahu Tongariki, donde además del daño antrópico que implicó el derribamiento de los moai, impactó una gran ola en 1960 como efecto del terremoto 9,2 grados Richter con epicentro en Valdivia (Chile). Las obras de reconstrucción, financiadas por una compañía japonesa, fueron fuertemente criticadas por el arqueólogo José Miguel Ramírez, según el cual éstas se desarrollaron

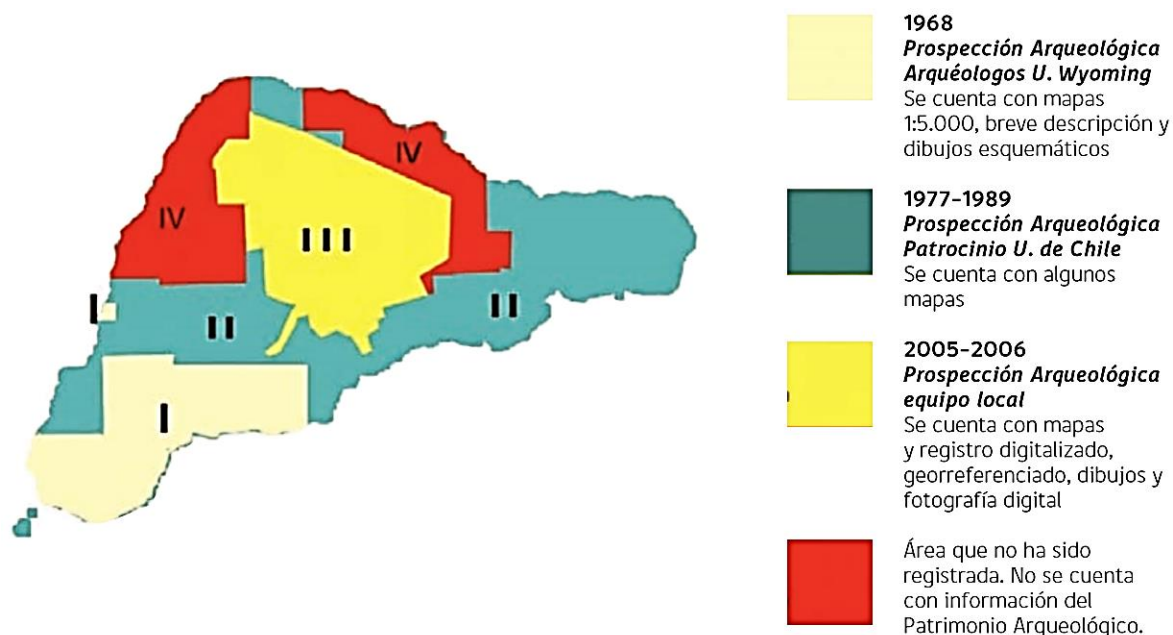
[...] contradiciendo todas las normas y previsiones en materia patrimonial y arqueológica. Sin los conocimientos adecuados y quizás motivados más por el momento y la oportunidad de figurar como precursores de una obra hoy emblemática, tanto la compañía como los arqueólogos iniciaron una intervención radical en el sitio del desastre, levantando las estatuas en sitios equivocados y poniendo un pukao (sombrero) sobre un moai errado.

No sólo eso, sino que la intervención de esta restauración fue tan invasiva que para crear el calce perfecto entre la plataforma del ahu y los moai que sobre ella se sostendrían, cortaron las bases de las estatuas milenarias en sus bases, destruyendo no sólo gravemente un patrimonio cultural invaluable, sino también dañando la práctica de la arqueología al priorizar una imagen estética sin duda impresionante, pero que en su fundamento debiera haber protegido ese centro ceremonial (Ramírez, 2007, p. 65).

Ramírez explica que fue necesaria una gran intervención posterior por parte del proyecto UNESCO Japón para corregir errores estructurales que comprometían la supervivencia del monumento, “equivocadamente restaurado con materiales jamás utilizados por los antiguos rapanui en la construcción de las plataformas” (Ramírez, 2007, p. 65). “Lo más importante que trabajamos juntos con el gobierno de Japón fue el rescate de Tongariki, del ahu Tongariki [...] Y también se hizo todo un proyecto de conservación del patrimonio arqueológico junto con ellos” (Entrevista a Ángel Cabeza, 06 de enero de 2014). Entre octubre del 2003 y junio de 2006 se desarrollaron los nuevos trabajos en el Ahu Tongariki, bajo la dirección del contratista rapanui Rafael Rapu Haoa, que incluyeron medidas de conservación de los moai, con financiamiento del fondo fiduciario de Japón a la UNESCO.

En cuanto a prospecciones arqueológicas en la isla, gran parte de su superficie ya ha sido investigada, quedando pendientes dos áreas menores en los márgenes norte y noroeste. La imagen siguiente muestra las zonas de la isla donde se han desarrollado prospecciones arqueológicas en distintos períodos, y en rojo las zonas que aun no han sido prospectadas.

Imagen 16: Prospecciones arqueológicas realizadas en Isla de Pascua.



Fuente: Bahamóndez y González, 2011, p. 57.

Como se ha dicho, desde agosto de 2013 existe en Isla de Pascua la Secretaría Técnica del Patrimonio Rapa Nui, dependiente del Consejo de Monumentos Nacionales, entidad que impulsó la conformación de la Comisión Asesora de Monumentos Nacionales (CAMN) Rapa Nui, para tomar decisiones acerca del manejo del patrimonio rapanui. Además de autorizar (o rechazar) las diversas iniciativas de investigación o inversión que afectan patrimonio arqueológico en la isla –antes de ser aprobadas por el Consejo de Monumentos Nacionales—, la STP-CAMN definió una cartera de proyectos para los años 2014-2015 en gestión de patrimonio, para la cual obtuvo financiamiento estatal y se ejecutó vía licitaciones:

- Sistematización de estudios y medios pre-existentes e insumos territoriales para línea base diagnóstico de bienes patrimoniales de Rapa Nui-Isla de Pascua.
- Ejecución proyecto de emergencia y diagnóstico para diseño de conservación y puesta en valor de las Instalaciones Históricas del fundo Vaitea, Monumento Histórico, Comuna de Isla de Pascua.
- Estudio para la puesta en valor del sector de lavas de Hiva-Hiva, comuna de Isla de Pascua.
- Registro y documentación para la conservación y puesta en valor del complejo arqueológico y la aldea Ahu Tepeu, comuna de Isla de Pascua.

- Servicios de ordenamiento, preparación del material, indización, inventario, digitalización, catalogación, y almacenamiento de material documental e informes Rapa Nui- Isla de Pascua.

El resto de la gestión del patrimonio arqueológico ha estado a cargo del Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE), que acoge y expone una interesante colección de piezas arqueológicas rapanui, pero que no incluye las piezas de mayor interés como son las tabletas rongorongo. Como se puede ver hasta aquí, la agenda patrimonial del Estado en Isla de Pascua tiene que ver principalmente con la gestión de vestigios arqueológicos que se remontan a un tiempo anterior a la llegada de europeos en el siglo XVIII. Sólo uno de los proyectos en ejecución se relaciona con patrimonio histórico industrial presente en la isla, que se remonta a comienzos del siglo XX. Los principales proyectos de restauración y reconstrucción de elementos patrimoniales rapanui llevados a cabo son los siguientes:

Fecha	Obra
1938	Reposición de Moai en Hanga Roa.
1955-1956	Primeras restauraciones documentadas (el Moai del Ahu Ature Huki de Anakena, el Moai Tukuturi y el Moai de escoria roja del Ahu Vinapu II).
1960	Inicio de las obras para la restauración del monumento Ahu Akivi.
1968	Inicio de los trabajos de restauración del Ahu Ko te Riku
1969-1970	Trabajo de restauración en la zona de Tahai.
1972	Restauración de Ahu Huri a Urenga.
1972	Restauración de 2 ahu de nombre desconocido en Hanga Kio'e.
1974-1976	Restauración de la aldea ceremonial de Orongo.
1978	Excavación y reconstrucción de Ahu Nau Nau.
1986	Tratamiento de consolidación experimental de los moai en Ahu Hanga Kio'e.
1992-1995	Reconstrucción del Ahu Tongariki por un equipo de la Universidad de Chile. Financiado por una empresa de Japón.
2003-2006	Nuevos trabajos en el Ahu Tongariki, bajo la dirección del arqueólogo rapanui Rafael Rapu Haoa, que incluyeron medidas de conservación de los moai. Financiamiento de UNESCO Japón.
2015-2017	Diagnóstico y obras de emergencia Conjunto Histórico Industrial Vaitea.

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a patrimonio inmaterial de Isla de Pascua, los elementos identificados a través del SIGPA (www.sigpa.cl) se limitan a algunas manifestaciones y cultores inventariados, entre los que destacan 2 Tesoros Humanos Vivos del país (Federico Pate Tuki, reconocido en 2011; y María Virginia Haoa, reconocida en 2012), además de otros 16 cultores individuales, 2 cultores colectivos, 5 fiestas populares (Curanto a la Virgen del Carmen, Curanto a San Miguel, Día de la Lengua Mahana o Te Reo, Tapati Rapa Nui y el festival de música inédita Ka Tangui Te Ako); y 10 establecimientos gastronómicos. Uno de los cultores identificados en el SIGPA (Tomás Tuki Tepano, tallador) fue reconocido en 2011 y 2012 con el Sello de Excelencia Artesanías Chile.²⁰⁰ Sin embargo, el registro de PCI Rapa Nui es aun parcial, no responde a criterios y procedimientos de selección estandarizados y no representa necesariamente a las manifestaciones que tienen mayor valor patrimonial.

Como ya se ha explicado en alguna medida, el Estado financia proyectos a través del Fondo para el Desarrollo de la Cultura y las Artes (FONDART), así como iniciativas impulsadas directamente por la oficina Rapa Nui del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA). Los proyectos son usualmente impulsados por actores y entidades de Isla de Pascua (Municipio, colegio, cultores rapanui, gestores locales de la cultura), aunque también pueden adjudicarse dichos recursos personas continentales que muestran una trayectoria de trabajo y tienen alianzas en la isla. Entre las iniciativas rapanui que regularmente cuentan con financiamiento del CNCA se cuentan la Tapati Rapa Nui y el día de la lengua. Un proyecto que cuenta con financiamiento aprobado pero con dificultades para su ejecución es la implementación de una Escuela de Artes y Oficios Tradicionales Rapa Nui.

El Municipio es un actor sumamente relevante en la promoción de la cultura rapanui, a través de sus corporaciones de cultura y de deporte. Anualmente –desde 1975– se hace cargo de la organización de la Tapati Rapa Nui y las corporaciones municipales promueven la realización de otras actividades culturales y deportivas, algunas de las cuales son consideradas por los rapanui como representativas de su identidad.

Como parte de las activaciones gubernamentales, podemos agregar la conmemoración de la firma del acuerdo de voluntades entre el rey Atamu Tekena, en representación del pueblo rapanui, y comandante Policarpo Toro, en representación del Estado de Chile. Esta efeméride se celebra

²⁰⁰ Este sello es otorgado desde 2008 por un Comité conformado por el CNCA, el Programa de Artesanía de Universidad Católica de Chile (delegados chilenos del WCC) y la oficina UNESCO Santiago, según lo lineamientos del Reconocimiento UNESCO.

cada año el día 9 de setiembre, en la plaza Policarpo Toro (ubicada en calle Atamu Tekena), convocando a autoridades y a parte de la población residente en la isla.

7.1.4 El patrimonio rapanui en discos y producciones audiovisuales

En este apartado nos referiremos principalmente a registros de audio y productos audiovisuales emitidos a través de medios de comunicación o disponibles en distintos formatos reproducibles, que han generado impacto en Isla de Pascua, conocidos por actores locales. Las primeras apariciones de Isla de Pascua en el cine se lograron gracias a la película asociada a la expedición de Alfred Metraux, realizada en 1934, hoy disponible en Internet. Dicha realización audiovisual, de Francis Maziere y con una inquietante musicalización, muestra crudas imágenes respecto de la lepra, al mismo tiempo que documenta el expolio de patrimonio arqueológico: se llevan un moai al barco de la expedición.

Posteriormente, en 1955-1956 se realizó el documental Kon Tiki, a partir de la expedición de Thor Heyerdahl, que muestra imágenes de la Isla centradas, una vez más, en el patrimonio arqueológico. Esta vez es extraída la cabeza de un moai de la isla y se puede apreciar en la película actitudes respecto a los monumentos rapanui que actualmente están prohibidos y se consideran irrespetuosas, como caminar sobre los ahu y subirse a los moai. Luego, la expedición canadiense de 1963-1964, dio lugar al documental "Island Observed", de Hector Lemieux (1966), donde ahora sí aparece la población rapanui actual, sus actividades y problemáticas, dado que la expedición coincidió con la rebelión de Alfonso Rapu.

En 1978, el explorador Jacques-Yves Cousteau visitó la isla, lo cual dio lugar a un documental que se centra en aspectos como flora y fauna, espeleología y arqueología. Al contrario de la producción de Lemieux, no se aborda mayormente la situación de los isleños en el presente.

En 1994 se estrenó la película Rapa Nui, que como se ha mencionado, fue dirigida por Kevin Reynolds y producida por Kevin Costner, entre otros. La trama se centra en la destrucción de los bosques y en la competencia del hombre pájaro. Esta producción, además de haber contribuido a difundir la imagen de la isla alrededor del mundo, generó un impacto en la representación de la identidad rapanui a nivel local, ya que quedaron instalados diseños polinésicos y técnicas para confeccionar atuendos y escenografías de utilería. Gran parte de la población rapanui actuó como extras y como actores secundarios; incluso, en la escena inicial se ve a un joven rapanui pelirojo corriendo descalzo por la afilada escoria volcánica (Emilio Tuki Hito) que interpreta el rol de

mensajero en la película. Además, como se recuerda con frecuencia en la isla, varios rapanui trabajaron como asistentes en diversas labores detrás de cámaras. Esta producción, no sólo fue una vitrina al mundo de la isla y su gente, sino que además dejó capacidades instaladas y recursos económicos, como hemos destacado antes. Además, ofrece una interpretación de la historia rapanui que coincide en muchos aspectos con las narrativas que se escuchan actualmente en la isla.

Como también hemos mencionado ya, en 1998 se emitió la teleserie “Iorana” por Televisión Nacional de Chile, alcanzando un alto nivel de teleaudiencia (30,2 puntos) que significó liderar la sintonía en el horario vespertino. Fue retransmitida en 2001, 2005 y 2009, lo que ha contribuido a instalar una imagen de Isla de Pascua en la población chilena, en la cual el énfasis está en la cultura viva, destacando algunos elementos como la lengua. En la serie hay un uso constante de palabras en rapanui, idioma local, que comenzaron a ser repetidas en Chile (e.g. iorana=hola; taote=médico; peti=está bien). A su vez, se hizo conocida la figura del *giorgo*, habitante rebelde de Rapa Nui, esbelto, que usa el pelo largo, anda descalzo y está en contacto con la naturaleza (las cuevas, el mar, los caballos).

En 2002 se exhibió en los cines la película animada ‘Ogu y Mampato en Isla de Pascua’, basada en la serie sobre Isla de Pascua ‘Mata-Ki-Te-Rangui’, de la historieta ‘Las Aventuras de Ogu, Mampato y Rena’, cuya trama ya fue descrita en el apartado sobre la Imagen rapanui en los libros. La música y los bailes que aparecen en la película fueron creados con asesoría rapanui (en especial, Mito Manumatoma en las canciones).

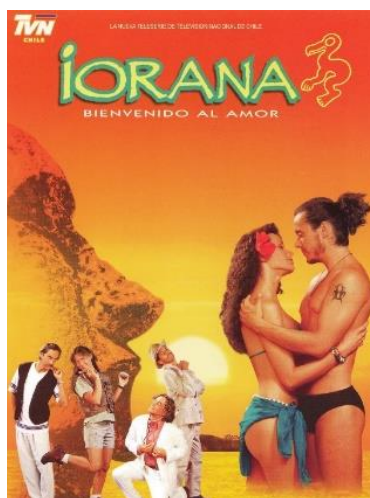
En esos años, en la versión chilena del programa de variedades Sábados Gigantes se hizo popular la figura del modelo rapanui Hotuiti Teao Drago, que contribuyó a promover una imagen de la isla donde se destaca la exposición del cuerpo masculino.

Imagen 17: Carátulas de producciones audiovisuales relativas a Isla de Pascua.



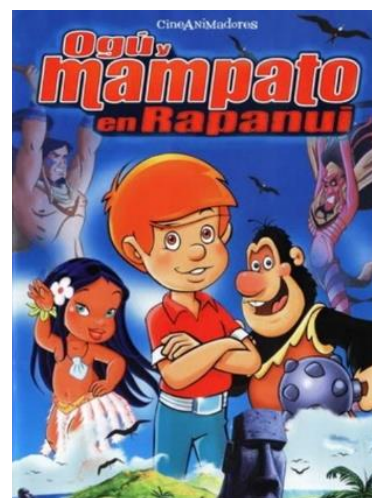
1994

Película



1997

Teleserie



2002

Película animada

Posteriormente, y hasta el presente, se han producido innumerables programas de televisión, páginas de Internet y publicaciones en redes sociales relativos a Isla de Pascua, donde se combinan de manera relativamente equilibrada elementos de patrimonio material e inmaterial en la representación de dicho destino. Es usual que junto a las ruinas arqueológicas aparezcan personas rapanui con vestimenta y adornos estilo polinésico, interpretando cantos y bailes.

En cuanto a la dimensión musical y discográfica, un aporte a la visibilización de la cultura viva rapanui fueron los discos y presentaciones de la folclorista Margot Loyola, que interpretó en Chile, a partir de los años '50s, canciones tradicionales de la Isla, en compañía de músicos rapanui, las cuales alcanzaron gran popularidad, como el sau sau. De esta manera, la música rapanui se posicionó como parte del canon reconocido como folclore chileno, compuesto por versiones estilizadas y estandarizadas de lo que es más heterogéneo en la interpretación popular. El grupo artístico Tararaina también realizó un importante aporte en la difusión de una imagen rapanui de carácter polinésico. Esta agrupación formada en 1967 editó discos y se presentó en diversos escenarios de Chile, incluido el Festival de Viña, principal evento musical del país (entrevista a Alfredo Tuki, 2 de marzo de 2014).

Una selección menos comercial de música rapanui quedó incluida en el disco que acompañó la obra de Ramón Campbell (1971), ayudando a difundir cantos tradicionales de la isla, aunque sin alcanzar la popularidad de los discos de Margot Loyola. Los propios rapanui dan gran importancia

a estos registros, ya que pueden escuchar a sus abuelos (koro) y abuelas (nua) ya fallecidas, reviviendo antiguas canciones.

7.1.5 Patrimonialización desde el turismo

En el siglo XIX la población rapanui ya intercambiaba con las tripulaciones de los barcos que recalaban en Isla de Pascua, ofreciendo artesanías a cambio de bienes como animales, productos agrícolas y manufacturas. Arii Paea Salmon, que se instaló en la isla en representación del negociante John Brander, quien habían adquirido tierras en el lugar, incentivó la manufactura de objetos de artesanía para su venta (Pakarati, F., 2011). Posteriormente, cuando llegaban los barcos de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua (ver capítulo IV) a buscar fardos de lana, los isleños aprovechaban de comercializar sus esculturas, al parecer altamente valoradas. Así lo afirma Grant McCall²⁰¹ (Citado por Faba).

Al principio, las personas ajenas habían mostrado interés en las pequeñas tallas que muchos Rapanui hicieron para la diversión y la decoración. Estos pequeños trozos de madera, que un hombre puede trabajar en su tiempo libre o mientras se refugia en una cueva en época de hostilidades, han obtenido muy buen retorno de individuos marineros. (Faba, 2012, p. 325).

Pero fue a partir de la década de 1960 cuando comenzaron a llegar turistas regularmente a Isla de Pascua, gracias al arribo de vuelos comerciales. La empresa Lindblad Travel, llevaba alrededor de 40 personas dos veces cada mes, salvo en los meses de invierno y los isleños comenzaron a realizar muestras de canto y baile para los turistas que llegaban en los primeros vuelos. El propio Lindblad (1983) describe cómo recibieron los isleños al primer grupo de turistas²⁰²:

La noche antes de que llegara nuestro primer grupo, repasé los planes para una calurosa bienvenida. Yo estaba decidido a hacer del proyecto Isla de Pascua una de las mejores empresas de Lindblad Travel. [...] Él [padre Sebastián Englert] preparó bailarines y músicos para la llegada del avión, incluyendo trajes y guitarras que recordaban a los bailarines y músicos tahitianos. Las chicas llevaban faldas de hierba adornadas con plumas blancas de gallina, con guirnaldas de flores frangipani alrededor de sus cabezas. Llevaban recubrimiento pectoral del mismo material

²⁰¹ McCall, G. 1981. Rapanui. Tradition and Survival on Eastern Island, Sydney, George Allen & Unwin, p. 51., traducción libre del autor.

²⁰² Original en inglés.

que las faldas, aunque esto no era la regla general para sus propios festivales de espíritu libre. Los niños llevaban taparrabos y coronas de flores en la cabeza. [...] Cuando el avión aterrizó, los guitarristas y bailarines entraron en acción, cantando canciones polinesias y bailando no muy distinto a los bailarines de hula de Hawaii. Los pasajeros estaban más que sorprendidos de la colorida recepción, mientras los bailarines colocaban guirnalda de flores alrededor de sus cuellos. (Lindblad, 1983, p. 115-116).

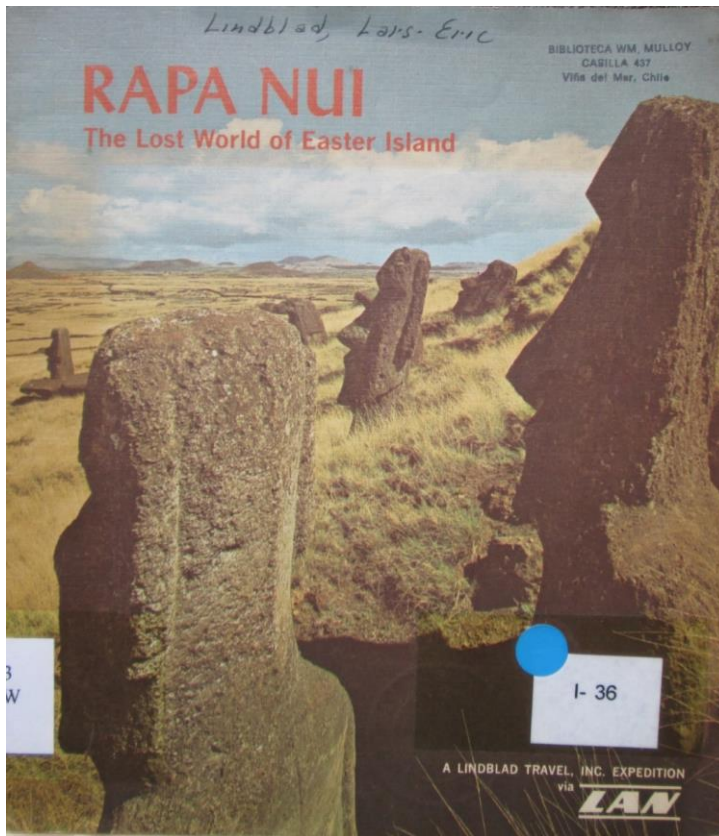
El relato de Lindblad sugiere que la presentación estilo polinésico con que se recibió a los turistas fue planificada con intervención de la agencia de viajes y aporte del Padre Englert. Probablemente la propia agencia llevó a replicar elementos culturales de otras islas de Polinesia que eran bien recibidas por los turistas, las cuales hasta el presente operan en la recepción de visitantes.²⁰³ Sin embargo, el producto turístico en Isla de Pascua era el paisaje arqueológico, a diferencia de otros destinos en el Océano Pacífico, caracterizados como paraísos de arenas blancas y culturas exóticas vivientes. Porteous lo grafica así en el siguiente párrafo:

Los turistas que esperan una exuberante vegetación y otros componentes de la imagen del Pacífico Sur pueden sentirse decepcionados al encontrar un paisaje de sabana azotado por el viento redondeado y sin árboles. La imagen de una playa de arena dorada es una parte integral del mito de los Mares del Sur. Pero la isla de Pascua, debido a su litología y la falta de formaciones coralinas importantes, nunca ha disfrutado de desarrollo significativo de playas. (Porteous, 1981, p. 193).

De hecho, Porteous (1981) agrega que el proceso de modernización de Isla de Pascua implicó el uso de grandes cantidades de arena como material de construcción, llevando a la desaparición de 2 playas, una en Hangaroa y otra en La Pérouse. Existen además las playas de Ovahe y Anakena sin embargo, sólo esta última se habilitó como balneario, contando con atractivos como un ahu restaurado y una plantación de palmas cocoteras. Pero se trata de una pequeña playa, alejada de los lugares de los hoteles, de modo que no justifica la promoción de un turismo de sol y playa.

²⁰³ En la actualidad, además de los collares de flores con que se recibe a los turistas, cuando se trata de visitantes ilustres se les recibe con alguna muestra de danza y música. En una ocasión pudimos apreciar la realización de un hoko, danza de la fuerza y del respeto, equivalente al haka maorí, ante la llegada de un dignatario de Asia vinculado con el deporte.

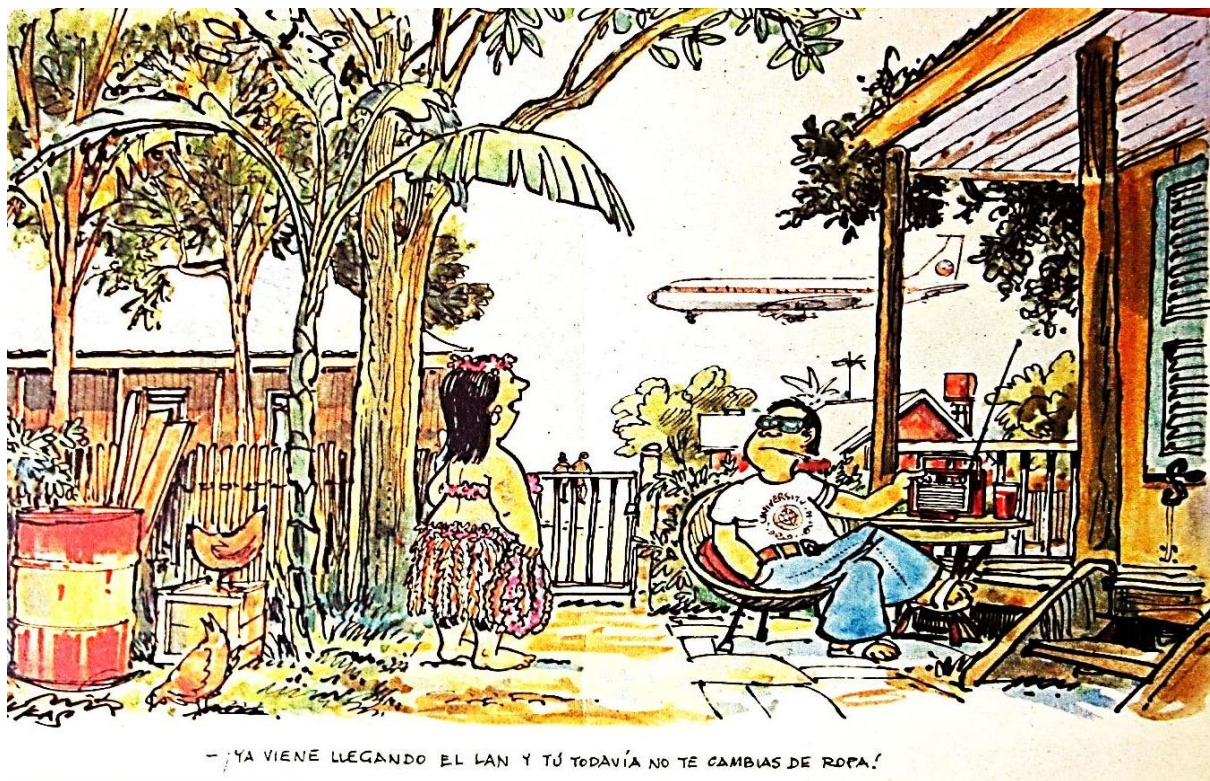
Imagen 18: Folleto promocional de los primeros vuelos a Isla de Pascua ofrecidos por Lindbland Travel.



Fuente: Lindblad Travel, 1967. Rapa Nui, The Lost World of Easter Island.

Unos años después de los primeros vuelos comerciales a la isla, apareció en la prensa nacional de Chile un chiste relativo a la escenificación de un modo de vida tradicional polinésico por parte de la población rapanui moderna, ante la llegada de turistas (ver siguiente imagen). El dibujo humorístico reproduce el imaginario de que en la isla hay una “autenticidad representada” (MacCannell, 2003 [1976]), imaginario construido a partir de los libros que relacionan las tradiciones rapanui con un pasado discontinuado.

Imagen 19: Chiste aparecido en uno de los diarios de mayor circulación en Chile. Se lee el texto “¡Ya viene llegando el [avión] LAN y tú todavía no te cambias de ropa!”



Fuente: Revista del Domingo, Diario El Mercurio, 12 de junio de 1977. Imagen facilitada por Rolf Foerster.

Galilea repasa las distintas representaciones de la isla, hasta llegar a su imagen turística actual, que la proyecta como un lugar en las antípodas de la metrópoli.

Ya no se mira a la Isla como punto estratégico de abastecimiento de los barcos que transitaban en los siglos XVIII y XIX, ni como exilio para los condenados políticos, tampoco como núcleo de conversión cristiana, menos como enfermería de leprosos o espacio fértil para la explotación ovina. Ahora, en cambio, se mira a la Isla con ojos ávidos de recreo y descanso vacacional para los cientos de ciudadanos gastados por la vida cotidiana de sus rutinas urbanas. La Isla es ahora el otro necesario de la gran ciudad. (Galilea, 2015, p. 97).

Sin embargo, la promoción turística que contribuye al posicionamiento de Isla de Pascua con esa carga de ‘otredad’ y de ‘país extraño’ en los imaginarios del turismo, reproduce postales

de paisaje fósil, pétreo, misterioso, donde siempre está presente el patrimonio arqueológico monumental. En consecuencia, el turismo se percibe entre algunos actores locales como un factor más de la “petrificación” de Rapa Nui: “el turismo va a tener una influencia importante en qué tipo de discurso se construye, que en el caso de la isla creo que está muy ligado al discurso arqueológico más que al discurso cultural” (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017).

Como se ha descrito en el capítulo V, los operadores turísticos de Isla de Pascua ofrecen actualmente una variedad de productos orientados a generar experiencias en los visitantes. Además de la visita obligada a los principales conjuntos arqueológicos de la isla (Rano Raraku, Orongo-Rano Kau, Tahai, Puna Pau, diversos ahu, cuevas, el museo) y la adquisición de artesanías, los turistas pueden hacer recorridos a caballo, caminatas, probar la gastronomía local, bucear en el océano circundante, visitar la playa, contemplar salidas y puestas de sol entre los moai, y participar en muestras de música y danza. A su vez, hay un incremento considerable en el número de turistas durante la Tapati Rapa Nui, festividad que se realiza en febrero, a pesar de su escasa promoción fuera de la isla.²⁰⁴ De esta manera los operadores turísticos y la conducta de los propios turistas van cargando de valor patrimonial a ciertos elementos del paisaje rapanui, incorporando progresivamente las manifestaciones inmateriales como atractivos turísticos (*tourist sights*) que se “sacralizan” (MacCannell, 2003 [1976]).

Imagen 20: Promoción de la Tapati en revista de línea aérea.



Fuente: Revista IN (de LAN), Enero de 2010.

²⁰⁴ Una breve encuesta aplicada en el marco de esta investigación a turistas en el aeropuerto al terminar la Tapati, permite esbozar una tendencia: la mayoría de los turistas entrevistados no fue informado por agencias de turismo acerca de que estaría en curso la Tapati, a su vez que la mayoría de quienes sí sabían de la fiesta, se informaron por otros turistas que habían visitado previamente la isla.

Finalmente, durante el año 2015, como parte de proyecto “Bien Público Turismo Rapa Nui”, financiado por Innova Chile CORFO y ejecutado por CODESSER en conjunto con un consorcio de empresas catalanas (DNA y Cías Marketing), se elaboró la imagen del destino Isla de Pascua, a través de un concurso para la creación de la marca turística de Rapa Nui (lanzado el 6 de marzo de 2015).²⁰⁵ Se obtuvo como resultado una imagen y un eslogan que nuevamente recurren a la representación petrificada de la isla y a la noción de misterio. La leyenda “El Misterio Vive”, sin embargo, podría sugerir un encuentro entre lo fósil y la cultura cultura viva (el misterio está vivo, no es algo fósil), toda vez que la propuesta estratégica desarrollada en el marco de este mismo proyecto asume la cultura viva rapanui como uno de los principales recursos turísticos. En cualquier caso, el logo ha recibido críticas por parte de actores locales, por el hecho de reiterar representaciones que invisibilizan a la cultura viva rapanui: el moai y el petroglifo. También se ha cuestionado la inclusión del logo de UNESCO en la marca del destino.

Imagen 21: Marca turística Isla de Pascua, elaborada en 2015.

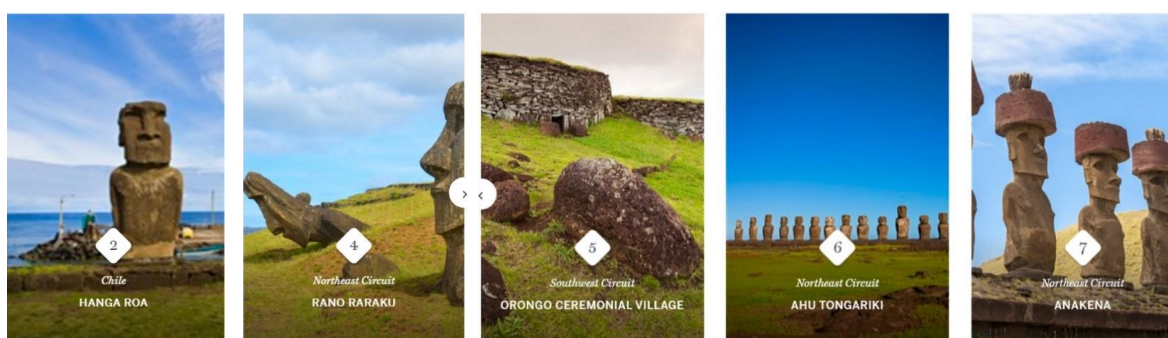


Fuente: Sernatur, 2015.

²⁰⁵ De acuerdo con una noticia del sitio web de SERNATUR, el jurado estuvo compuesto por el Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR), Consejo Regional de la Cultura y las Artes (CRCA), Corporación Nacional Forestal (CONAF), Gobernación de Isla de Pascua, Ilustre Municipalidad de Isla de Pascua, Cámara de Turismo de Isla de Pascua A.G, un representante de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA), Turismo Chile, Fundación Imagen de Chile y los artistas gráficos rapanui, Sebastián Urcelay Hahoa, Gustavo Bórquez Paoa y Melinka Cuadros Hucke. Participaron 44 profesionales de diseño y directores de arte, y la propuesta ganadora fue creada por Estudio Contexto. <https://www.sernatur.cl/isla-de-pascua-lanza-nueva-marca-turistica-y-plan-estrategico-sustentable-a-2025/>

A nivel internacional, una de las principales fuentes de búsqueda de destinos es la guía Lonely Planet. Al revisar los contenidos relativos a Isla de Pascua, se puede ver una predominancia absoluta de paisajes y elementos arqueológicos en las imágenes, sin que aparezca la cultura viva. Como atractivos de la isla se identifican el cerro Maunga Terevaka (circuito norte), el poblado de Hanga Roa, Península Poike (circuito noreste), Rano Raraku (circuito noreste), aldea ceremonial de Orongo (circuito suroeste), Ahu Tongariki (circuito noreste) y Anakena (circuito noreste). Dos de esos sitios no tienen imágenes asociadas.

Imagen 22: Destino Isla de Pascua en sitio Lonely Planet



Fuente: www.lonelyplanet.com

7.1.6 Expolio y exhibición mundial: dos caras de la moneda patrimonial

A partir del expolio de patrimonio rapanui generado en las expediciones que llegaron a Isla de Pascua principalmente entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, hoy en día se pueden encontrar importantes piezas arqueológicas de esta cultura repartidas por museos del mundo. El antropólogo Grant McCall, que ha desarrollado extensos y valorados trabajos en Isla de Pascua, da cuenta de la exposición de piezas rapanui, originales y réplicas, en diversos países²⁰⁶:

Para los turistas que no desean hacer el largo viaje en avión a la isla, hay disponible un moai viajero, montado sobre rieles y que ha participado en exposiciones tanto en Norte como Sudamérica. Tiempo atrás se expuso en Japón una de estas figuras, y una réplica en tamaño natural fue exhibida en Alemania en 1989. En su museo "Kon-Tiki" de Oslo, Thor Heyerdahl

²⁰⁶ Se refiere, por ejemplo, a una escultura rapanui que está en el museo Pitt-Rivers, de Oxford, la cual se supone representa al capitán Cook con su sombrero de ala ancha.

ha tenido en exhibición reproducciones de figuras por más de dos décadas. [...] Pocos visitantes de la isla de Pascua en los siglos XVIII y XIX dejaron de llevarse una o más de las figuras finamente talladas por los isleños, como lo pueden atestiguar las colecciones de los museos de toda Europa (McCall, 1996, p. 40).

De acuerdo con Douglas Porteous (1981) hay una colección exigua en el museo local “debido al empobrecimiento cultural que ha resultado del saqueo de la isla durante el último siglo” (p. 191). Alex Guerra (2014) señala que la investigadora rapanui Piru Huckle ha catastrado en distintos museos y colecciones privadas 12 moai y 25 tablillas rongo-rongo (la escritura antigua rapanui no descifrada) originales.

Tal vez la pieza más importante es el moai Hoa Hakananai’a, que fue extraído de la isla en el barco de guerra inglés “Topaze” y hoy permanece expuesto en el *British Museum*, Londres.²⁰⁷ La expedición llegó el 1º de noviembre de 1868 y permaneció en la isla 6 días, tiempo suficiente como para saquear la aldea ceremonial de Orongo (asociada a la competencia del Tanjata Manu, que se realizó por última vez 2 años antes), tal y como se explica en el mismo centro de interpretación que hoy da inicio al recorrido por la aldea. La tripulación del Topaze no sólo se llevó el mencionado moai, sino también piedras grabadas que formaban parte de las viviendas en la aldea.

Para llevarse el moai se tuvo que derribar la gran casa de Orongo en la que se enclavaba, y en su camino hacia la bahía de Hanga Roa, le frotaron tanto por el cuello que desaparecieron las pinturas blancas y rojas que le adornaban. Su transporte precisó de nada más y nada menos que trescientos marineros y unos doscientos rapanui (según el padre Kaspar Zumbhom), que lo desplazaron mediante palancas, cuerdas y rodillos. (Guerra, 2014, p. 7).

²⁰⁷ Hay una fuerte presión por parte de la población rapanui para que dicho moai sea retornado, ya que, además de ser el único elaborado en granito, estaba emplaza en un sitio ceremonial activo al momento del expolio.

Imagen 23: Moai *Hoa Hakananai'a* en el Museo Británico (Londres, Reino Unido).



Fuente: Guerra, 2014, p. 8. Foto Lola Tuki.

En 1870, el oficial chileno Ignacio Gana, a cargo de la corveta O'Higgins, obtuvo dos tablillas con grabados rongorongo, un moai (de Hanga Piko) y objetos tallados en madera toromiro (moai kavakava, ao, paoa, entre otros), que fueron llevados de Rapa Nui al museo de Historia Natural de Santiago (Chile). Para Rudolf Philippi —en ese momento director de dicho museo y responsable de la difusión del “descubrimiento” de los grabados rongorongo en Berlín— los vestigios de los pueblos indígenas debían ser confiados a museos con el fin de “establecer con un mínimo de exactitud cuál era el estado de civilización de naciones en épocas anteriores a toda historia” (Faba, 2012, p. 328).²⁰⁸

²⁰⁸ Traducción libre desde el francés.

En 1871, el obispo de Tahiti Tepano Jausen le regaló una tablilla rongo-rongo al Capitán Nasimov Miklukho Maklaj, al mando del barco de guerra ruso Vijazj, la cual se encuentra en Leningrado hasta ahora (Ramírez, 2009). A principios del año siguiente (1872) llegó a Isla de Pascua el barco francés “La Flore”, al mando del contralmirante de Lapelin y donde viajaba el poeta y pintor Julian Viaud (más conocido como Pierre Loti). La tripulación permaneció allí durante 6 días, tiempo en el cual derribaron los moai de Vaihu y se llevaron la cabeza de uno de ellos a Francia (Ramírez, 2009). Esta pieza se encuentra en el Museo Branly (en París), mientras que en el Museo del Hombre de París se guarda una pequeña cajita, llamada “la tabaquera”, confeccionada a partir de una tablilla rongo-rongo (Guerra, 2014).

En 1883, el director del Museo Etnológico de Berlín Adolf Bastian, recibió una tablilla rongo-rongo enviada por Alexander Paea Salmon (quien poseía tierras en Isla de Pascua) y actualmente dicha pieza es conocida como “la tableta de Berlín” (Horley, 2012).

En 1886, la tripulación del barco norteamericano *Mohican* permaneció 10 días en la isla y se llevó un moai (Ramírez, 2009). Alex Guerra ofrece la siguiente reseña respecto del paradero de esta pieza:

El oficial William Thompson llevó un moai con pukao (el moño rojizo de «hani hani» o escoria roja que les adorna la cabeza) en 1886, además de una cabeza, a Estados Unidos, a bordo de su buque «USN Mohican», tras realizar una exploración en la isla. Las piezas son exhibidas hoy junto con muchas de la isla llevadas por Thompson. La estatua mayor está expuesta en el Museo de Historia Natural Smithsonian de Washington D.C., donde también se encuentran dos tablillas rongorongo: la «Grande de Washington» y la «Atua Mata Riri» o «Pequeña de Washington». (Guerra, 2014, p. 8).

En 1914 llegó la inglesa Katherine Routledge en su yate “Mana” y permaneció 15 meses en la isla, realizando importantes estudios. Se lleva el moai Tita Hanga o te Henua (marcador de territorio) del Motu Nui, al Museo Pitt Rivers de Londres (Ramírez, 2009).

En 1929, Norman Brander, cuya familia adquirió tierras en Isla de Pascua en el siglo XIX, sacó un moai con pukao de dos metros, el cual pasó a manos de Tahití y luego a Nueva Zelanda, donde permanece hasta hoy, exhibida en el Museo de Otago de Dunedin (Guerra, 2014).

Entre 1934 y 1935 estuvo en Isla de Pascua la expedición franco-belga del Museo del Hombre, encabezada por el etnólogo francés Alfred Métraux y el arqueólogo belga Henri

Lavachery, quienes se llevaron el moai “Pou Hakanononga” a Bruselas (actualmente en el Museo Real de Bélgica). “La pieza es una de las más interesantes e intrigantes entre este tipo de estatuas, completamente diferente al resto de los casi mil moai que existen en total” (Guerra, 2014, p. 6). En 1935, el Gobierno de Chile durante la presidencia de Arturo Alessandri Palma, regaló a la expedición franco-belga una cabeza de moai de 1,70 metros de altura, datada de entre los siglos XI y XV, la cual permanece en el Museo de Louvre de París (Guerra, 2014).

Guerra (2014) da cuenta de otros 2 moai trasladados a museos de Chile continental durante el siglo XX: desde 1950 se encuentra en el Museo de La Serena un moai que fue donado por la comunidad rapanui; en 1953, fue sacado de la isla el moai llamado *One Makihi*, además de una cabeza, que se encuentra en el Museo Fonck de Viña del Mar.

En 1955, Tohr Heyerdahl se llevó una cabeza de moai a su país, Noruega, pero finalmente esta pieza fue devuelta a la isla en 1980, lo cual, como veremos más adelante, marca el inicio de un proceso de repatriación de elementos patrimoniales.

En 1968, a raíz de las obras para construir el aeropuerto de Mataverí en Isla de Pascua, el consejero de cultura de la ciudad de Nueva York, Samuel Adams Green, consiguió el apoyo de *The International Fund for Monuments* y de la UNESCO, para rescatar una cabeza de moai, la cual fue llevada a la ciudad de Nueva York, para posteriormente ser regresada a Chile. Actualmente, se encuentra frente al Museo de Historia Natural en Santiago (Guerra, 2014).

Otros moai sacados de la isla se encuentran en la *American University* de Washington D.C. (moai con pukao, “obsequio” de la Embajada de Chile en los Estados Unidos), en el Museo de Auckland (una cabeza de moai) y otros dos estaban en venta en una galería de arte en Miami (Guerra, 2014). En cuanto a tablillas rongorongo, estas se encuentran en Museos de Berlín, San Petersburgo, Washington, Nueva York, París, Roma, Lovaina, Londres, Viena, Papeete, Honolulu, Santiago de Chile y Valparaíso.

Tabla 14: Moai y tabletas rongo-rongo fuera de Isla de Pascua

Moai	<ul style="list-style-type: none"> - Museo Real de Bruselas (Bélgica). Moai “Pou Hakanononga” - Museo del Louvre (París, Francia). Una cabeza de moai - Museo Quai Branly (París, Francia). Una cabeza de moai - Museo Británico (Londres, Reino Unido). Moai “Hoa Hakananai’a” - American University de Washington (EEUU). Un moai con pukao - Museo de Arte Metropolitano de New York (EEUU). Cabeza de moai “O’Pepe” - Museo de Historia Natural de Santiago (Chile). Un moai - Museo Fonck (Viña del Mar, Chile). Moai “One Makihi” - Museo de Otago de Dunedin (Nueva Zelanda). Un moai con pukao - Museo de Auckland (Nueva Zelanda). Una cabeza de moai
Rongo-rongo	<ul style="list-style-type: none"> - Museo del Obispo Bernice Pauahi (Honolulu, Hawaii). 4 fragmentos de diversas tablillas - Museo de Tahití y las Islas Papeete (Tahití). Una tablilla (1) - Museo del Hombre (París, Francia). “Tabaquera” (1) - Biblioteca de la U. Católica de Lovaina (Bélgica). “Keiti” (1) - Museo Británico (Londres, Reino Unido). “Pequeña de Londres”, “Reimiro I” y “Reimiro II” (3) - Museo Etnológico de Berlín (Alemania). “Boomerang” (1) - Museo de Etnología de Viena (Austria). Fragmentos de “Pequeña de Viena”, y una más -sin nombre- (2) - Sagrados Corazones Picpus de Roma (Italia). “Tahua”, “Mamari”, “La Hendida” y “Aruku Kurenga” (4) - Colección Arman (Nueva York, EEUU). Fragmento de tablilla “Stephen Chauvet” (1) - Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian (Washington, EEUU). “Grande de Washington”, “Pequeña de Washington” y “Atua Mata Riri” (3) - Museo de A. y E. Pedro El Grande de la A. de C. (San Petersburgo, Rusia). “Pequeña de San Petersburgo”, “Grande de San Petersburgo” (2) - Museo de Historia Natural de Santiago (Chile). “Pequeña de Santiago”, “Grande de Santiago”, “Bastón de Santiago”, y “Poike” (4) - Museo de Historia Natural de Valparaíso (Chile). “Gabriel Veri Veri” (1)

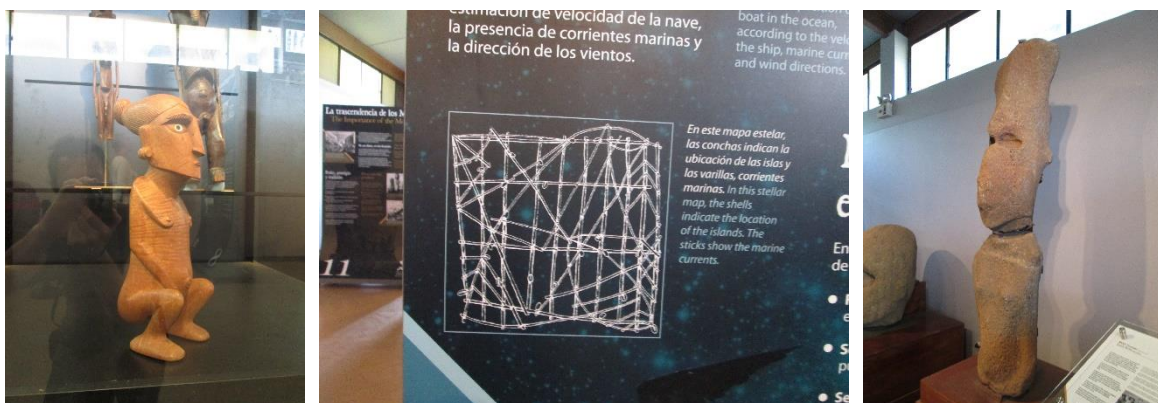
Fuente: Guerra, 2014.

Otras importantes piezas etnológicas rapanui se encuentran en museos de Oslo y Santiago de Chile (Museo de La Merced). La presencia de estas piezas en los más importantes museos del mundo ha permitido que parte del patrimonio material rapanui se encuentre al alcance del público que acude masivamente a dichos espacios, lo cual contribuye a que se conozca el pasado de la isla. Sin embargo, los objetos exhibidos refuerzan la imagen de Isla de Pascua como Paisaje Cultural Fósil, donde la etnia rapanui, autora de dichos objetos, permanece invisibilizada y, por lo tanto, invalidada tanto para interpretar los bienes patrimoniales, como para reclamar y oponerse al expolio, o revertirlo.

Un efecto distinto ha tenido la salida de la isla del “Acuerdo de Voluntades” firmado por Atamu Tekena y Policarpo Toro. “En 1974, los originales de este documento fueron entregados a Grant McCall por los ya ancianos Juan Riroroko Mahute y su esposa Luisa Tuki Kaituhoe para su custodia hasta que los tiempos sean propicios” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p. 244). La salida de este documento desde Rapa Nui también es una forma de expolio, no obstante se presumen buenas intenciones del antropólogo australiano, autor de importantes investigaciones que afirman la continuidad cultural del pueblo rapanui.

Pese al expolio, en el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE) de Isla de Pascua se pueden apreciar atractivas piezas en exhibición, algunas de las cuales son reproducciones, acompañadas de un completo relato que reconstruye el período pre-colonial de la cultura Rapa Nui, y aporta interpretaciones acerca de elementos de la cosmovisión.

Imagen 24: Ejemplos de piezas disponibles en el MAPSE y de su museografía.



Fuente: Roberto Concha.

Imagen 25: Ao, remo ceremonial, símbolo de poder del hombre pájaro, Museo de La Merced, Santiago de Chile.



Fuente: Ramírez, J.M. 2008, p. 47.

Imagen 26: Ejemplos de Piezas en el British Museum, Inglaterra.



Fuente: Kjellgren, 2001.

Imagen 27: Ejemplos de Piezas en Smithsonian Institution, Washington, D.C., EEUU, entre las que se cuentan 2 tablillas rongorongo.



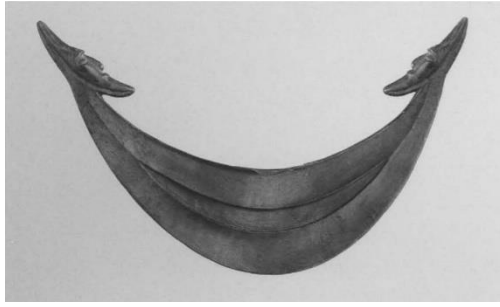
Fuente: Kjellgren, 2001.

Imagen 28: Ejemplos de Piezas en la colección privada de de Mark y Carolyn Blackburn, entre las que se cuenta una tablilla con escritura rongorongo.



Fuente: Kjellgren, 2001.

Imagen 29: Ejemplos de Piezas en el Metropolitan Museum of art, New York, EEUU.



Fuente: Kjellgren, 2001.

7.2 Auto representación y patrimonio en Isla de Pascua

7.2.1 La construcción del etnopatrimonio rapanui

Hay una parte importante que es Parque, hay una parte importante que es el Fundo Vaitea [...] Para mí Pascua es un área completa de conservación (Entrevista a Ema Tuki Icka, noviembre de 2016)

La cosmovisión de los pueblos señala los elementos sagrados que deben ser resguardados y heredados a las generaciones futuras. En la cultura rapanui, tienen relevancia los conceptos de Mana (poder sobrenatural) y Tapu (tabú; restricciones y prescripciones asociadas a lo sagrado), los cuales están interrelacionados entre sí y se asocian a ciertos elementos singulares, como personas de un linaje en particular, lugares, partes del cuerpo, huesos, especies animales, etc.

Directamente asociado a la expresión del poder sobrenatural, el ‘mana’, aparece el concepto de ‘tapu’, lo prohibido. El territorio era tapu para quienes no estuvieran asociados a él directamente, lo que afectaba tanto a seres vivos como a espíritus. Las personas con mana podían afectar tanto a otras personas como a elementos inanimados, los que a su vez se convertían en tapu. (Ramírez, 2008, p. 57).

Durante el primer siglo de contactos con la población rapanui, los tripulantes de diversas embarcaciones pudieron divisar cada vez menos moai erguidos en las costas de Isla de Pascua. Así, por ejemplo, en 1815, el ruso Otto von Kotzebue, comandante del Rurick, observó que habían sido derribados los *moai* de Hanga Roa (Ramírez, 2009). Esto indica que antes de que se produjeran las incursiones esclavistas y la llegada de misioneros, los propios rapanui estaban atentando contra aquellos gigantes tutelares que representaban a antepasados insignes de los clanes. Paralelamente, en 1862, el Capitán Lejeune, al mando del buque francés “Cassini”, da cuenta de la ausencia de árboles en la isla. Estos habían sido talados hasta su agotamiento y los moai se desplomaron por acción antrópica, lo que permite inferir que no operó un *tapu* que obligara a resguardar esos elementos del deterioro, posiblemente por un contexto de crisis en que el orden heredado no aseguraba la subsistencia.

Por otro lado, testimonios de misioneros que presenciaron la relación de la población rapanui con el último descendiente de la familia real (bautizado Gregorio), demuestra el mana o carácter sagrado de su linaje, pese a que su autoridad se había diluido desde la instauración del rito del hombre pájaro y luego con el avance del cristianismo en la isla:

Los misioneros describen en sus cartas, cómo, a pesar de la nueva religión, los rapanui de la época le rendían ciertos honores y protestaban cuando no se le respetaba un tapu (ley) asociado a la realeza antigua. En sus cartas Roussel lo llama el 'jefecito' (le petit chef). En septiembre de 1866, el misionero escribía al obispo Etienne 'Tepano' Jaussen de Tahiti las siguientes líneas relacionadas con el rey niño: «He bautizado 30 niños, entre otros el jefecito, joven de 11 a 12 años. [...] le traen las primicias de los ñames y pulpos y se le brindan otros gestos por el estilo, pero él no tiene voz en la administración del país» (Moreno, 2011a, p. 56)

Luego, como consecuencia del contacto con los europeos, vino el expolio de patrimonio arqueológico y etnológico, así como la muerte de muchas personas adultas portadoras de la tradición. La población rapanui llegó a estar al borde de la desaparición en el siglo XIX, sin embargo, poco a poco se fue recuperando demográficamente, al mismo tiempo que fue reconstruyendo y revitalizando referentes de su identidad. Antiguas tradiciones fueron reinterpretadas, a la vez que se crearon otras nuevas.

Así sucedió, por ejemplo, en 1879 con la instauración en Rapa Nui de la monarquía al estilo tahitiano, con apoyo del Padre Hipolite Roussel que bautizó al rey como Adán (Atamu Tekena) y a la reina como Eva (Uka a Hei a Arero). Antes de firmar el Acuerdo de Voluntades con Chile (1888), se confeccionó la bandera Rapa Nui, símbolo que hasta el presente tiene gran relevancia como referente político de la etnia rapanui:²⁰⁹

Según la tradición rapanui, los Ancianos o Jefes rapanui y el Obispo de Tahiti don José María Verdier, en febrero de 1888, acordaron izar la Bandera del Reimiro, cuyo proyecto fue encargado a Tahiti, antes que Chile tomara posesión de la isla, a fin de demostrar que era una isla socialmente organizada... (Hotus et al., 1988, p. 3).

²⁰⁹ En Isla de Pascua se puede ver el uso generalizado, por parte de personas e instituciones rapanui, de la bandera Rapa Nui en espacios y eventos públicos, más allá de sus diferencias. El símbolo de la bandera y de la identidad política de los rapanui es el reimiro, medallón que llevaban en el pecho quienes se presentaban ante el rey (Alfredo TukiPate, 02 de marzo, 2014).

A fines del siglo XIX, cuando los rapanui se organizaron para elegir un kin (rey) que los representara, no optaron por el descendiente más directo de la familia real; su mana al parecer se había perdido.²¹⁰ En cambio cobró relevancia la espiritualidad en clave católica, y emergió la catequista María Angata como guía de los rapanui con un mana muy fuerte.

La influencia de esta mujer, practicante de un sincretismo católico y místico de tipo milenarista, se haría sentir sobre todos los rapanui, hasta el día de su muerte en 1914 como se puede ver incluso en el nombre con que fueron bautizadas varias mujeres de diferentes familias entre 1915 y 1930. Si bien Angata nunca ostentó el título de reina, su personalidad cargada de una religiosidad particular, carácter fuerte y postura enérgica en contra de la Compañía [Explotadora de Isla de Pascua], lograron que observadores y estudiosos externos usaran términos como “profetisa” o “sacerdotisa” para referirse a ella. Al parecer, los isleños habrían visto en ella una persona poseedora de un mana muy fuerte, un contacto directo con la divinidad que recuperaría en parte la tradición de sus líderes de tiempos pretéritos, capaz de conectar el nuevo credo religioso con las costumbres e idiosincrasia original rapanui, en una especie de pionero movimiento político-religioso y de conciencia étnica (Moreno, 2011a, p. 67).

La figura de Angata responde al sincretismo religioso generado por la acción misional sobre los rapanui, quienes aprehendieron y reinterpretaron los elementos católicos según su propia cosmovisión. Hubo probablemente una apropiación del valor que se le asigna a personas, objetos y conductas desde la mirada misional, a la vez que fueron prohibidos ciertas prácticas y objetos, así como sus contenidos asociados.

En 1938, cuando se cumplían los 50 años del “Acuerdo de Voluntades” que habían firmado representantes de Chile y Rapa Nui, el médico Ricardo Tejada, Gobernador Marítimo de turno en la Isla, convocó a la población local para realizar una celebración. El resultado fue una suerte de torneo entre facciones rapanui, que es recordada hoy como una suerte de rememoración de la competencia del Tarata Manu.

Incluso en ese tiempo la calle Atamu Tekena ponían arena, era pura arena. Como era de tierra le pusieron arena a todo eso. Imagínese el trabajo gigante. Y había participación y

²¹⁰ Posiblemente el *mana* de la familia real ya se había debilitado ante los ojos rapanui al momento en que fueron derribados los *moai* y terminó el antiguo sistema político.

celebración de eso, que lo invitó un doctor Tejada parece. Pero eso fue una vez... (Entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014).

A partir de las primeras restauraciones documentadas de ahu, realizadas por Thor Heyerdahl y su equipo, luego por William Mulloy, en las décadas de 1950 y 60, “germina una nueva conciencia sobre el valor de preservar los testimonios materiales dejados por los tupuna, los ancestros...” (Rauch y Marambio, 2007, p. 92). En la década de 1960, cesó el expolio de grandes piezas arqueológicas y se llevaron a cabo nuevas restauraciones de ahu, lo que agregó valor paisajístico al patrimonio *in situ*, a la vez que comenzó a marcar pautas respecto del cuidado que merecían los monumentos de la isla. Así, en esos años (década de 1960) se constituyó el primer Consejo de Monumentos Rapa Nui, encabezado por Juan Haoa, Germán Hotus, Ricardo Tuki y el padre Sebastián Englert, quienes denunciaron los daños al Ahu Vinapu III por la construcción de estanques de combustible (Ramírez, 2004). Esto da cuenta del valor que los propios rapanui involucrados en su resguardo asignaban al patrimonio arqueológico ya en aquel momento.

En 1978, Sergio Rapu (hermano de Alfonso), el primer arqueólogo profesional rapanui, llevó a cabo la restauración del ahu Nau Nau, en la playa hoy conocida como Anakena, lo que permitió encontrar el ojo de un moai de coral blanco y escoria roja, que actualmente se exhibe en el museo Antropológico Sebastián Englert de Isla de Pascua. Esta campaña arqueológica es un hito muy relevante ya que marca la apropiación de la gestión arqueológica por parte de los propios rapanui. Posteriormente, a fines de la década de 1990, Sergio Rapu realizó un informe sobre los graves errores cometidos en la reconstrucción del Ahu Tongariki (1992-1995) que llevó a su reparación.

En 1980, fue devuelta una cabeza de moai que había sido llevada a Noruega por Tohr Heyerdahl, lo cual derivó en una gran ceremonia y marca una nueva relación de los rapanui con su patrimonio, al cual se le quiere localizado en la isla. Así, en 2006 el Moai “Pepe” (regalo del pueblo rapanui a Pedro Aguirre Cerda, quien fue presidente de Chile en los períodos 1927-1931 y 1952-1958) fue trasladado desde Argentina a Santiago, y desde ahí a Isla de Pascua, después de permanecer varias décadas en el país vecino (Guerra, 2014). En 2008 retornaron a la isla los restos del rey Riro Kainga y se llevó a cabo su entierro simbólico en la plaza de la Gobernación, lo que dio origen al llamado ‘día de Riro’. A su vez, el 2010 se realizó en la isla una consulta indígena, en el marco del Convenio 169 de la OIT, para determinar si es que se aceptaba sacar un moai de la

isla para ser exhibido en París, lo cual fue rechazado por el 89,1% de los rapanui (Noticias DIBAM, 2010).

Hoy en día, como se ha explicado anterioremente, existe un protocolo de investigaciones arqueológicas de la CAMN Rapa Nui, según el cual no son prioritarias las excavaciones de sitios funerarios y estas deben ser reservadas para arqueólogos rapanui. Para Camila Zurob, miembro de la STP, estas herramientas son muestras de cómo la cultura rapanui ha adoptado ciertas nociones occidentales acerca del patrimonio arqueológico y su cuidado.

[...] hay una concepción del patrimonio que obviamente va a influir mucho en la percepción que tienen ellos mismos hoy en día de qué es, de qué constituye su patrimonio y de cómo se construye. [...] el valor de visitación, o el valor turístico, o el valor de Patrimonio de la Humanidad, son todos valores que en realidad para la cultura [rapanui] son aprendizajes – entiendo yo—, o sea, yo lo veo así al menos: como incorporaciones, como reinterpretaciones que se hacen hoy en día, ya con un proceso de colonización bastante interiorizado, bastante avanzado podríamos decir. Reinterpretan, en el fondo, su patrimonio entendiéndolo nuevamente este lugar que hoy es un Parque, que ya no son las aldeas, no son los territorios tribales ¿cierto? y que además ejercen esta valoración de priorizar un sitio por sobre otro, de darle más importancia quizás a la escultura monumental que a otro tipo de estructuras (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017).

Por su parte, el alcalde de la Isla, Pedro Edmunds, compara la relación que tenían antes y que tienen ahora los rapanui con el patrimonio, y señala que mientras hace cuatro décadas simplemente no se accedía a los sitios arqueológicos, hoy en día se visitan y se resguardan, lo cual constituye una muestra de mayor respeto.

La niñez, la juventud que hay hoy día, valora muchísimo más el patrimonio material, inmaterial, que lo que valoraba en mi niñez. Quizás si pudiéramos hacer una comparación de 40 años de evolución, en mi niñez nosotros veíamos las cosas al natural, era natural respetar al mayor, natural no meterse en un sitio arqueológico, porque no había necesidad. Hoy día el turismo te lleva, te obliga a ir a un sitio arqueológico. Entonces es poco natural, si me hablas de mi generación, ir a un sitio arqueológico; hoy día es natural y es una obligación. Entonces con esa modificación, ese cambio conceptual o ese cambio del cosmos, de vivencia del cosmos en 40 años o en 45 años podríamos decir que Rapa Nui está evolucionada, ha sido positivo el cambio, porque también, sin mediar capacitación o

formación de respeto o de autocuidado, se apeló a los genes que cada cual lleva y se logró el respeto correspondiente automáticamente, entonces se acomodó a eso. (Entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

En cuanto a la puesta en valor de la música y danza tradicional rapanui, Ramón Campbell, que ya había escuchado en el continente las canciones popularizadas por Margot Loyola y los hermanos Pakarati, a la vez que había podido escuchar al músico Kiko Paté, en su primer viaje a la isla (1964-1966) pudo apreciar que en la isla ya había una incipiente actividad orientada al rescate de las artes tradicionales:

No existía un conjunto [artístico] organizado. Sólo en la escuela pública el profesor y alcalde Alfonso Rapu, había encargado a uno de los músicos más connotados, la formación de un conjunto de artistas jóvenes. Este hombre entendido en música era Luis (Kiko) Paté. De unos cuarenta años, mejorado ya de la terrible enfermedad de Hansen, de carácter bonachón y amable, Kiko animaba a las muchachas y niños de la escuela a formar un conjunto de cantos y bailes. (Campbell, 1998, p. 11)

Este relato es congruente con la versión del propio Alfonso Rapu, quien nos cuenta su preocupación por la cultura cuando era profesor y alcalde en la década de 1960:

[...] a mí me tocó ver que se estaba perdiendo una cosa bonita, entretenido... Entonces empecé yo con... a través de la escuela [...] Yo trabajaba de ocho a cinco y media más o menos, y de seis a siete hacía curso para las personas que no sabían leer y escribir, adultos, de todo. Y después de esa hora empezaba yo con éste, el koro Kiko, Luis Paté, con las mujeres que acompañaban a él, para recuperar sus canciones, se ensayaban, hacían memoria, iban armando las canciones que se habían perdido y después hacer los trajes, hacer... recuperar toda la usanza de aquello. Y hasta las nueve, diez... Yo dormía después de la una [de la mañana], porque había también... Y llevaban niñas de 10 [de la noche], pedían los papás para entrenar en baile, bailes antiguos. Y estas niñas se quedaban ahí bailando hasta las doce de la noche, entonces en ese tiempo no había ni un auto, no había nada, entonces yo tenía que acompañar casa por casa a dejar a las niñas. Y después de eso me iba recién a mi... donde dormía, con mis padres. A veces llegaba a la una, a las dos [de

la mañana], dormía y tenía que levantarme a las siete más o menos... (Entrevista a Alfonso Rapu)

En 1967 se inició la Fiesta de la Primavera en Isla de Pascua y algunos rapanui optaron por vestirse y pintarse de manera tradicional. Posteriormente, en la década de 1970 se recuperaron cantos y bailes tradicionales, gracias a que se formaron diversos grupos artísticos rapanui. Éstos realizaban presentaciones en la isla y en Chile continental, a la vez que se trasladaban a Tahiti, en donde accedieron a préstamos culturales. Sobre esta revitalización de las artes rapanui entre las década de 1960 y 1970, un documento del Parlamento Rapanui publicado en Le Monde Diplomatique Chile (2013) señala lo siguiente:²¹¹

[...] emergen importantes grupos en el campo musical como el Conjunto de Kiko Pate y el Grupo Tu'u Hotu'iti, promoviendo aquellos, principalmente, las tradiciones y costumbres rapanui a través de la música y coreografía teatral. Estos dos grupos motivaron los sucesivos conjuntos musicales y academias de danza de la isla, fortaleciendo y rescatando grandes aspectos y valores de la música isleña.

Otros exponentes de la música rapanui que emergieron en esos años fueron el ya referido grupo Tararaina (creado en 1967 por Alfredo Tuki Pate), y también los grupos Mahina Tea (Kio Teao, Hugo Teave); Taina Vai Kava y Hanga Roa Rea, como lo relató en su entrevista el mismo Alfredo Tuki Pate (marzo de 2014).

La 'Fiesta de la Primavera' —qué rápidamente había cambiado su nombre a 'Semana Rapa Nui'— progresivamente, fue incorporando más y más competencias que miden destrezas en el manejo de elementos culturales considerados representativos de la identidad rapanui, en cuanto a expresiones artístico-culturales, deportes y agricultura, con especial relevancia del idioma rapanui, y pasó a llamarse Tapati Rapa Nui (fiesta que se realiza hasta hoy todos los años). En la década de 1980, estudiantes rapanui desarrollaron sus tesis de titulación relativas a tradiciones rapanui, algunas de las cuales fueron seleccionadas y agregadas a la Tapati Rapa Nui, tales como ciertos deportes considerados ancestrales. Así, los jóvenes rapanui comenzaron a revalorizar el modo de vida de sus antepasados, sus adornos, el uso del pelo largo y el andar descalzo, lo cual

²¹¹ <http://www.lemondediplomatique.cl/Documento-del-Parlamento-Rapanui.html>

para sus padres era símbolo de pobreza y recordaba la escasez existente en la isla en tiempos de la hacienda ovejera.

[...] hay canciones por ejemplo, una canción del viejo Kio Teao, que se llama Here Pata, que habla de los Here Pata, eran los hippies que nos decían a la gente de mi generación. Y la canción dice en una parte «cuando voy caminando por la calle a pata pelá los viejos se ríen de mí porque voy descalzo, que cómo se me ocurre ir a pata pelá, que cómo se me ocurre usar mi pelo largo, cuando el pelo es la conexión con el cosmos, cuando los pies descalzos son el toque con la tierra...» Entonces a partir de eso hay una nueva mirada sobre cosas que son propias de la cultura y que en algún momento se vieron como símbolo de pobreza... (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

En consecuencia, se puede apreciar en Isla de Pascua una “Intención de rescate que tiene la comunidad actual frente a lo que entiende como suyo” (CNCA, 2012, p. 17). De esta manera, proliferan agrupaciones orientadas a restaurar patrimonio arqueológico y natural, así como a recuperar tradiciones, tales como los diversos conjuntos artísticos, las academias de danza rapanui y organizaciones que promueven deportes ‘ancestrales’, entre otras. Las propias Familias rapanui cumplen un rol central en la reproducción de artes y oficios. Destacan organizaciones como el E Toru Hanua Nua Mea (restauración comunitaria de estructuras arqueológicas y resguardo de prácticas tradicionales) y la Corporación de Resguardo Cultural Kahu Kahu O'Hera (acciones de rescate patrimonial de la flora nativa y naturalizada).

[...] son un grupo de acción cultural en términos de que ellos por ejemplo salieron a reparar mana vai [antiguo corral de cultivo], a plantar plátanos adentro de nuevo, a hacer limpiezas en sitios arqueológicos antiguos pa' que la wea se viera limpia y no estuviera ahogado; cercos pa' proteger que los animales no entraran hasta donde están los moai... Creo que son verdaderas acciones en pro de la cultura local... Ahí, ahí hay una manifestación verdadera propia de la etnia, donde hay un grupo –insisto en esto- más allá de que deforma tal vez su... Sus discursos son algunos más radicales que otros... Aparte de eso, fuera de eso, en el fondo, lo que hace esta gente es verdaderamente expresar sus sentimientos sobre su cultura, sobre su etnia. Y pa' mí eso define lo que es propio de lo que es importado digamos (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

También destacan las iniciativas tendientes a proteger el idioma rapanui, que incluyen la creación de una Academia de la Lengua Rapa Nui, la inmersión lingüística en idioma rapanui en un colegio público de enseñanza básica, y la celebración, todos los años, del día de la Lengua (Mahana O Te Re’o Rapa Nui), fecha en que se resalta el valor de la comunicación en el idioma propio de la Isla. Esta última se realiza cada año durante la primera quincena de noviembre (un viernes) desde inicios de la década de 1990. Es una celebración para poner en valor el idioma propio que se estaba perdiendo y que se considera como medio esencial para la transmisión de la cultura y la identidad rapanui. Hay quienes consideran al día de la lengua como una celebración más propia de los rapanui que la Tapati, porque está netamente dirigida a la población local.

[...] hay otras instancias como el día de la lengua, que se han ido posicionando verdaderamente como fiestas culturales, donde los niños de los colegios presentan lo que han aprendido de idioma rapanui, de cultura rapanui, hacen pequeñas dramatizaciones, bailes, cantos... que es como lo más obvio, hasta exposición de cómo se hace el ‘poe’ [masa horneada de plátano], de los petroglifos, de pintura, de escultura, de lo que los niños del jardín aprendieron con los kai kai, entonces todo eso se va mostrando durante es... Yo siento que hoy por hoy el día de la lengua es lo más cercano a una fiesta cultural masiva [...] [llegan turistas] porque van pasando, es como el turista que invitamos al bautizo... no está hecho pa’ ellos el bautizo, puede estar ahí, comparte con nosotros pero no está hecho pa’ él (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Durante el Día de la Lengua, los estudiantes realizan presentaciones, exhiben trabajos y obras que reflejan un rescate de elementos culturales ancestrales, haciendo uso del idioma rapanui. El día anterior (día de los deportes ancestrales) se realizan competencias en deportes terrestres y acuáticos tradicionales, así como pruebas relacionadas con la cultura ancestral (Koro Nui Tupuna), orientadas a niños de enseñanza media. Tanto el Día de la Lengua como las competencias del día anterior sirven como preparación para futuros competidores de la Tapati Rapa Nui.

El día de la lengua se hace competencia para los niños, se invita a algunos alumnos de los colegios de acá, de los otros colegios, y se sienten poderosos, identificados con el deporte, y quieren participar en la Tapati... de hecho mujeres, mujeres han participado en años anteriores. Y eso es interesante porque motivándolos desde chicos no va a faltar competidores para una semana o para la fiesta de la Tapati Rapa Nui. Y eso es bueno... de hecho este año no pusieron categoría ‘menores’, quizás por prevenir riesgos (Entrevista a Rodrigo Paoa, profesor rapanui).

Otros elementos que son destacados como parte del patrimonio inmaterial de la isla por los mismos rapanui son la práctica del *kai kai* (formación de figuras con un lazo entre los dedos), el *takona* (pintura corporal), competencias deportivas como el haka pei, y, en general, las distintas actividades artístico culturales y deportivas que se ponen en escena durante la Tapati.

En cuanto a patrimonio natural reconocido por los propios rapanui, destaca el interés por resguardar el sector Vaitea, ubicado justo al medio de la Isla. Así, en una Consulta indígena realizada en enero de 2014, en el marco del Convenio 169 de la OIT, la población rapanui rechazó la entrega de tierras de dicho sector como parcelas para familias rapanui. Se le otorga un valor ecológico a ese sector y se proyecta para algunos como zona de conservación (Poloc, 2017), dada la abundancia de agua que allí existe, que permite la proliferación de diversas especies, algunas de las cuales tienen valor cultural, como los helechos, plantas medicinales y el tabaco. El sector Vaitea además tiene valor histórico, dado que en dicho lugar se encuentra el edificio más antiguo de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua (Galpón para el acopio de lana).

Cabe resaltar, por otro lado, que a ciertas especies de flora y fauna en la isla se les asocian destacados contenidos culturales, como por ejemplo, el pez *Nanue para*, el ave *Manukena* y la hierba medicinal *matua pua'a*, entre otras. El patrimonio biológico de la isla incluye la bacteria *Streptomyces hygroscopicus*, a partir de la cual se puede desarrollar rapamicina, compuesto que ayudaría a prolongar la vida.²¹²

Más allá de estas separaciones entre patrimonio cultural material e inmaterial, y patrimonio natural, en 2013, el Parlamento Rapa Nui —entidad conformada por miembros de diversos clanes— hizo pública una declaración que, entre otros asuntos, identifica los elementos que constituyen el patrimonio cultural rapanui, incluyendo como parte de éste al territorio y la cultura, y calificándolo como indivisible:²¹³

El idioma de Rapa Nui, así como su gente, cultura, cosmovisión, artes y monumentos, junto con su territorio y los sitios sagrados de la isla, constituyen el patrimonio cultural rapanui. Éste es un patrimonio tangible e intangible, indivisible y perteneciente al conjunto de la nación rapanui.

²¹² <http://www.emol.com/noticias/tecnologia/2011/07/04/490662/cientificos-creen-haber-encontrado-el-elixir-de-la-eterna-juventud-en-isla-de-pascua.html>

²¹³ <http://www.lemondediplomatique.cl/Documento-del-Parlamento-Rapanui.html>

En el mismo sentido, la antropóloga Camila Zurob destaca la relevancia que va tomando la dimensión inmaterial del patrimonio en el contexto rapanui “por eso también está esta pelea un poco, de la comunidad, esta demanda eterna de «el moai sin la lengua no significa nada» ¿Cierto? como por esta separación arbitraria que se hace desde Unesco” (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017). Aún así, destaca Zurob, los rapanui también validan el uso económico del patrimonio y la conveniencia de gestionarlo como principal recurso turístico de la isla.

[...] el turismo en el fondo es lo que le da valor económico a este patrimonio, entonces en ese sentido obviamente toma una importancia que de otro modo sería muy difícil que tuviera, en la vida cotidiana incluso, en el día a día digamos, en el trabajo de mucha gente [...] entonces la importancia por tanto de resguardar ese patrimonio como capital hacia el futuro porque, como dice tía Sonia Haa siempre «aquí la única industria en la Isla es la historia» (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017).

En 2015 se lanzó la película *Te Kuhane o Te Tupuna* (el espíritu de los ancestros), dirigida por Leo Pakarati (1967), que trata sobre el viaje de una niña con su padre y su abuelo para encontrarse con el patrimonio Rapa Nui y sus significados. Los tres protagonistas recorren importantes museos del mundo y se encuentran con valiosas piezas arqueológicas y etnológicas del pueblo Rapa Nui, entre las que se cuenta el *Moai Hoa Hakananai'a*, exhibido en el British Museum. La película, que tuvo financiamiento público y ha sido premiada a nivel nacional, muestra la conexión de los rapanui con su pasado, a la vez que denuncia el expolio y busca sensibilizar sobre la necesidad de que las piezas expoliadas vuelvan a la Isla. Quedan en evidencia valores y contenidos asociados al patrimonio arqueológico para los rapanui. Esta película (docuargumental), así como testimonios recogidos en la isla, muestran que las nociones de Mana y Tapu siguen teniendo vigencia cultural entre los rapanui, asociadas al patrimonio, las artes y oficios. Esto implica también relatos de cómo algunos sitios funerarios perdieron su *mana* al ser restaurados, porque los arqueólogos sacaron los huesos de las personas allí enterradas; también se recogió la idea de que la isla completa es *Tapu*, en el sentido de que toda ella es sagrada y debe ser respetada, por lo tanto, no se puede llegar y excavar, ni menos sacar de la isla restos arqueológicos (incluso la tierra que se extrae para análisis debiese volver). Asimismo, se utiliza el concepto de *Mo'a*, que significa ‘respeto’.

Esta vigencia de las nociones de mana y tapu también ha sido observada por los antropólogos de la STP que actualmente realizan estudios al respecto:

[...] en este intento de recuperar un poco, o de recoger en la comunidad, cuál es el concepto sobre su propio patrimonio y todo, aparece bastante esta idea del volver a los 'tapu' [...] el concepto de 'mana' efectivamente también es algo que está bastante presente ya sea como que es algo que se ha ido... que está desapareciendo digamos o como algo que efectivamente explica lo que pasa hoy en día o la reproducción de la cultura tal cual está sucediendo hoy. (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017).

Cabe señalar que el patrimonio reconocido como propio por los rapanui incluye elementos que se saben llegados desde fuera, como ciertas melodías, estilos de música y baile (e.g. el Opa Opa). Esta apropiación de elementos foráneos “es algo que se nota mucho por ejemplo en la medicina herbolaria o en otros tipos de prácticas que también se entienden como culturales o como tradicionales pero que nacen de una apropiación de elementos foráneos al interior de la cultura” (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017). También diversos insumos que se utilizan en la producción de indumentaria asociada a las presentaciones artísticas rapanui provienen del exterior, incluso más allá de Chile y de Polinesia.

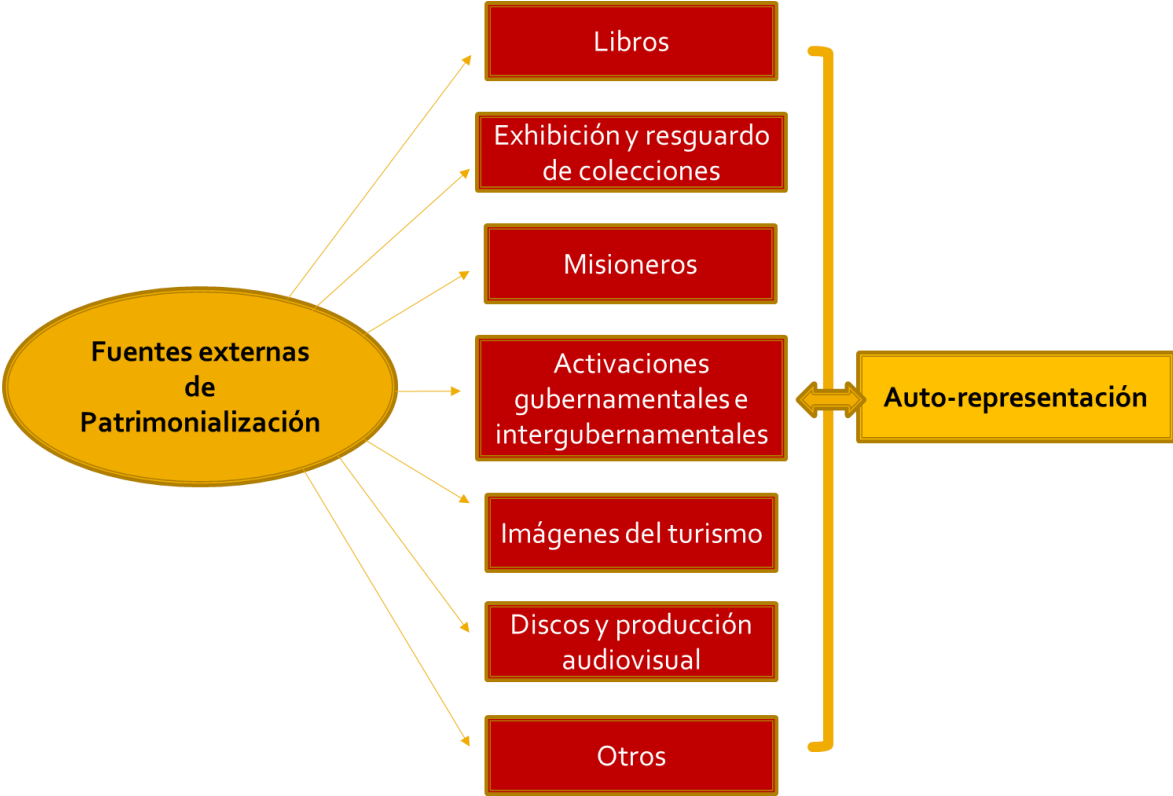
Resulta interesante constatar que algunas mercancías llegadas del continente poseen un alto valor identitario y dan cuenta de un proceso de selección cultural. Se trata en particular de bienes de valor simbólico como los pareo (trozos de tela estampadas con motivos rapanui), conchas para fabricar collares (que las mujeres venden a la salida del aeropuerto de Hanga Roa), y la mayoría de las plumas con las que hoy se fabrica la vestimenta e indumentaria considerada tradicional. Los pareo y las conchas son comprados en el barrio Patronato de Santiago, donde se comercializan las telas importadas desde Asia. El barrio Patronato es conocido por ser un barrio de inmigrantes de origen árabe, chino y coreano. Las telas que los rapanui compran, son fabricadas en China y también en Tailandia, y las conchas recolectadas en Vietnam o Taiwán.

Luego, las telas son estampadas y enviadas a Rapa Nui donde serán vendidas como pareo y las conchas hiladas en collares. El caso de las plumas nos parece emblemático. Los rapanui que habitan en Santiago las compran en grandes cantidades a los criaderos de pollos y empresas de fabricación de almohadas, y las envían a sus familiares en la isla para la confección de las faldas, coronas u otros artefactos que forman el atuendo tradicional. (Muñoz, 2014, p. 44-45)

Por otro lado, a través de Tahiti llegan a la isla los más preciados productos e insumos destinados al atuendo rapanui, entre los que se incluyen pareos estilo taitiano (hechos en Tailandia), el monoi (aceite de coco mezclado con flores), carteras de fibra vegetal trenzadas o de telas, collares de conchas o de perlas negras, camisas marca Hinano y plumas, de una mayor gama cromática que las llegadas del continente (Muñoz, 2014).

Por último, se puede agregar como parte del etnopatrimonio rapanui una manifestación inmaterial de reciente data, que conmemora el retorno a la isla (año 2008) de los restos del rey Riro Kainga y su entierro simbólico en la plaza de la Gobernación. El llamado 'día de Riro' se celebra cada año el día 6 de mayo, y convoca a la familia más cercana de Riro Kainga en su organización.

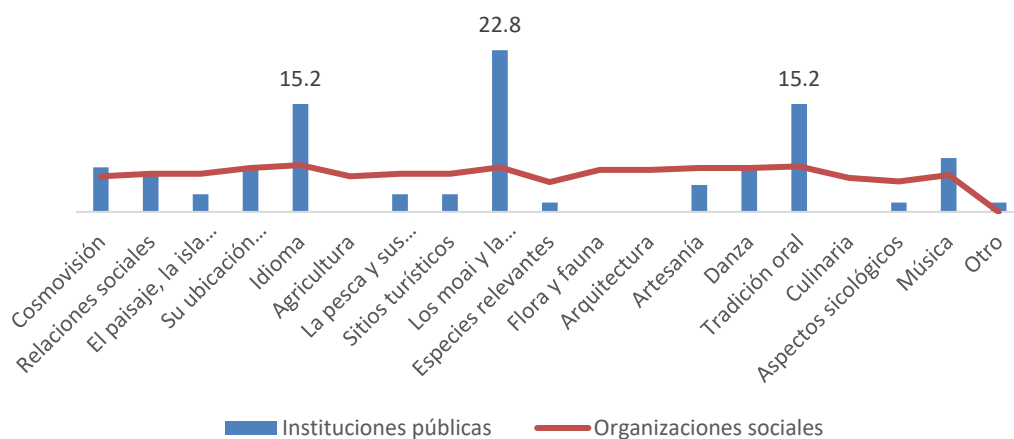
Imagen 30: Fuentes de patrimonialización y autorepresentación.



Fuente: Elaboración propia.


Todo lo dicho puede compararse con el Estudio diagnóstico del desarrollo cultural del pueblo RAPANUI, realizado por el CNCA (2012), que recogió percepciones de 25 instituciones públicas y de 30 organizaciones sociales a través de entrevistas estructuradas. Al comparar las respuestas de las organizaciones sociales con las instituciones respecto de qué aspectos caracterizan a la cultura rapanui, se puede apreciar que las primeras otorgan a múltiples aspectos porcentajes similares de respuestas (entre un 4,2% asignado a ‘aspectos psicológicos’ y 6,6% asignado al ‘idioma’), mientras que las instituciones públicas priorizaron ‘los moai y la arqueología’ (22,8%), el idioma (15,2%) y la tradición oral (15,2%). Estas respuestas son ilustrativas de la diferencia entre las múltiples dimensiones de la cultura rapanui valoradas por la población local, de manera relativamente simétrica y dispersa, y los aspectos más específicos que valoran las instituciones públicas, posiblemente más permeadas por una mirada exógena del patrimonio pero que a su vez intenta recoger la sensibilidad de los propios rapanui (en cuanto a la importancia del idioma y la tradición oral).

Gráfico 11: Aspectos que caracterizan a la cultura rapanui según instituciones públicas y organizaciones sociales.



Fuente: Elaboración propia a partir de CNCA, 2012.

Tabla 15: Tabla con ejemplos de patrimonio relevado por fuentes externas y etnopatrimonio.

Patrimonialización exógena		Etnopatrimonio
<ul style="list-style-type: none"> - Toda la Isla es Patrimonio Histórico desde 1935 - Monumentos arqueológicos (ahu con moai, canteras, aldeas) - Parque Nacional Rapa Nui (40% de la isla, abarca sitios arqueológicos), inscrito en la lista de Patrimonio Mundial UNESCO (1995) - Patrimonio Etnológico - Curantos católicos - Música tradicional rapanui (originaria, auténtica) - Conmemoración de la firma del acuerdo de voluntades (1888). - Misa católica - Fiesta de la Primavera - Otros 		<ul style="list-style-type: none"> - Idioma rapanui - Cultura viva - Entidades con mana (deben volver a la isla) - Pintura corporal y tatuaje - Toda la Isla es Tapu - Artes escénicas (música, baile, trajes, decoración, adornos corporales...) - Artesanía actual - Deportes polinésicos - Ciertas especies vegetales (medicinales, nativas) - Ciertos alimentos (del mar, cultivados, preparados) - Día del rey Riro Kainga - Tapati Rapa Nui - Día de la lengua - Umu Atua - Otros

Fuente: Elaboración propia.

7.2.2 Tradición y reflexión de la identidad rapanui

Qué es ser rapanui, si no sabes de dónde vienes, si no sabes de tu cultura, si no sabes qué actividades se desarrollaban, si no hablas la lengua, si no compartes con tu gente, si no tienes una permanente convicción de lo que realmente es la cultura rapanui.

No es sólo decir que soy rapanui, es ser rapanui...

(Ema Tuki Icka, noviembre de 2016)

En tiempos premodernos, la tradición heredada de los antepasados determinaba un sentido de ‘nosotros’, amparado por lazos sociales, creencias y lugares compartidos. En la modernidad, en cambio, la pérdida de ese cobijo lleva a reflexionar acerca de la propia identidad y sus diacríticos o marcadores étnicos –incluyendo tradiciones inventadas de acuerdo con ciertos intereses—que incluyen a algunos y excluyen a otros. En tales circunstancias, “tradición e identidad se construyen en el presente, para los propósitos presentes” (Delsing, 2009, p. 58).

En Isla de Pascua, el proceso de modernización comenzó a fines de la década de 1960, luego de la llamada “Rebelión de Alfonso Rapu”. En ese momento, la protesta de los rapanui no era para defender la diferencia de su identidad étnica respecto de Chile sino por el contrario, para obtener pleno reconocimiento de sus derechos como el resto de los ciudadanos chilenos.

[...] cuando yo era cabro por ejemplo, esto se veía con malos ojos: volver a andar a pata pelá, hacerte tatuajes, dejarte el pelo largo era como [...] de indios. «Nosotros ya pasamos de indios a ser reconocidos como seres sociales que tenemos una nacionalidad que es Chile, luchamos...». Los viejos no lucharon por la reivindicación de los derechos ancestrales de Hotu Matua, lucharon pa’ tener el mismo estatus quo de cualquier otro chileno. Para tener derechos civiles (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Sin embargo, una vez logrados los derechos de primera generación, los rapanui progresivamente fueron tomando conciencia de los atropellos que sufrieron en el pasado, y construyeron una visión respecto de Chile que incluye graves afrentas contra la isla: “nos enteramos que nos habían robado la tierra y la habían inscrito diciendo que había *terra nullis*, que no había habitantes en la isla y que por lo tanto la tierra era del fisco” (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014). Esto posiblemente generó un freno a la plena colonización cultural desde Chile,

alimentando un sentido de resistencia frente a la integración impulsada por las agencias chilenas de aculturación (escuela, TV, servicios asistenciales...).

La rebelión de Alfonso Rapu, la consecuente Ley Pascua (1966) y el inicio de vuelos regulares a la isla marcaron la puerta de entrada hacia la modernidad, no sólo en un plano material y económico, sino también cultural, al implicar un contacto creciente con personas foráneas, ya sea por la llegada de nuevos residentes o por los turistas provenientes de diversos rincones del mundo. También los propios rapanui tienen la posibilidad de viajar hacia América y hacia las otras islas de Polinesia. Gracias a esto último,

[...] se han generado vínculos con otras islas de la Polinesia, que antes eran de cartas, de viajes esporádicos de algunas personas, algunos que vivían por allá y que contaban, y que hoy son de visitas de delegaciones de 30, 20, 10 weones que vienen y están un mes, dos meses, y después hay gente que se va p'allá y lo mismo, por lo tanto hay como una comunión, una conexión que antes no existía con otra gente de nuestro mismo grupo cultural, lo que también hace que tú te valores. (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Dichos vínculos han servido para que los rapanui se sientan parte de un grupo cultural mayor, que abarca múltiples poblaciones dispersas por la Polinesia, al cual se le denomina *ma'ohi*.

Existe otro tipo de vínculo, que se establece por la participación de los grupos artísticos en los festivales de arte del Pacífico. Actualmente resultan emblemáticos para los rapanui los acercamientos a las Islas Marquesas y a Samoa (el festival de 2008 fue realizado en Samoa americana). Incluso en los últimos dos años, un grupo de danza de las Islas Marquesas ha participado como invitado en el festival estival de Rapa Nui [la Tapati].

*Una de las características de este tipo de migración es que la ida y vuelta son relativamente rápidas, y sus participantes han retornado a Rapa Nui con una serie de relatos sobre estos lugares y sus formas de vida. Esto evidentemente ha tenido efectos relevantes sobre la configuración identitaria: construyéndose lo que denominaremos «una imagen de la Polinesia cercana». Esta imagen implica un sentimiento de pertenencia a un mundo histórico y cultural más amplio que la sola Isla de Pascua y donde el concepto ya evocado de *ma'ohi*, adquiera consistencia. (Muñoz, 2014, p. 39).*

Gracias a su destacada participación en los festivales de Polinesia, Isla de Pascua —un territorio pequeño y con relativamente poca población— no sólo fortalece su identidad como *ma’ohi* sino que además “se sienta en la primera fila de acontecimientos culturales del Pacífico” y logra una “presencia poderosa en la escena mundial”; “este capital cultural está configurando la identidad cultural y social moderna de los Rapanui como pueblo...” (Delsing, 2009, p. 360).

Dicho capital cultural puede haber influido, desde fines en la década de 1990, en el fuerte aumento de turistas que viajan a la Isla, sobre todo de chilenos: “quizás con la difusión de la misma Tapati, con la difusión de la película, [...] de la teleserie, de la salida de conjuntos a representar la isla en eventos importantes afuera, con los libros que se han escrito...” (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014); y los rapanui perciben el interés que despiertan los rasgos de su identidad. Pero la puesta en escena de manifestaciones culturales rapanui no se puede reducir a ‘autenticidad representada’, como define ese concepto MacCannell (2003 [1976]), ya que el turista mayoritariamente ha buscado —como ya vimos— una isla petrificada y misteriosa, más que una cultura viva. La reafirmación de esa cultura parece más bien una respuesta a su invisibilización por parte de agentes coloniales, narrativas orientalistas y descripciones ‘científicas’, que ponen el acento en el pasado y en la aculturación. En la reflexión acerca del “nosotros” como *ma’ohi*, se entiende el intercambio cultural como inherente a la identidad polinésica.

En el viaje los polinesios desde el Asia Pacífico hasta Sudamérica [...] el aprendizaje —la aculturación que le llaman otros yo le llamo el aprendizaje— fue las corrientes, la forma de plantar en distintas latitudes, porque allá hacía más frío, acá menos frío, entonces no es lo mismo plantar en Nueva Zelanda que plantar en la Isla de Pascua o en Tahití [...] y todos estos conocimientos son hoy la base de lo que es ser un ma’ohi, de lo que es ser un polinesio. (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Hoy en día los cultores y artistas rapanui son referentes de identidad *ma’ohi* en toda Polinesia, lo cual se ve evidenciado en el reconocimiento que reciben al participar en el Festival de las Artes del Pacífico: las delegaciones de las demás islas, así como el público local del lugar donde se realiza el evento, tratan a los representantes rapanui como grandes estrellas polinésicas.²¹⁴ Esto

²¹⁴ Comunicación personal Macarena Oñate, que acompañó a delegación rapanui en la última versión del Festival, realizada en Isla Guam, mayo 2016).

es relevante ya que implica la constatación de la propia identidad mediante el reconocimiento de los otros ma'ohi y de observadores internacionales.²¹⁵

Pero además de ser *ma'ohi*, los rapanui constatan que son “una cultura distinta, porque la definición de nación la cumplimos todas, tenemos un terreno acotado, hablamos un idioma común, tenemos una misma cultura, somos una nación distinta” (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014). El encuentro con otros *ma'ohi*, les ha permitido “que te distingas de ellos porque por más parecidos que somos en cuanto a la manera de vestirnos, los tatuajes, el habla, las formas, los usos, son distintos porque son propios de cada isla...” (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014). También hay una reflexión respecto de la distinción entre ma'ohi e indígenas:

Cuando tú te enfrentai al mundo ma'ohi y les decih «ustedes son indígenas», los ma'ohi te van a decir «no puh weón, ¿cómo somos indígenas, si nosotros vivimos 4 mil años en el océano, en esta isla 2 mil, hicimos una cultura gigante con monolitos de piedra que niún weón más ha hecho en el mundo? Indígenas son los primeros puh weón, después de eso los otros somos...» Sí, somos de la etnia pero ya no somos esos [indígenas]. (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Pero sin duda, la mayor distinción que establecen los rapanui respecto de su identidad es en relación con los *tire* (chilenos), quienes son vistos como *mauku* (maleza) por su acelerado y descontrolado aumento en la isla. El antropólogo Grant McCall da cuenta de los significados asociados a la categoría *mauku* (maleza), representación social en la cultura rapanui que se refiere a los chilenos:

Esa palabra representa la sorpresa que se siente al mirar hacia atrás y ver algo que ha brotado desde la nada, cuyo origen y relación no se conoce. Se refiere a algo indeseable porque carece de beneficios y ocupa el espacio de plantas más útiles [...] La mayoría de ellas [personas chilenas] residen en viviendas proporcionadas por el gobierno separadas del resto de la población, especialmente en Mataveri, que ha sido una plaza fuerte foránea desde que Dutrou-Bomier, siguiendo el consejo de Torometi, instaló allí su cuartel general [...] Hay también un grupo de chilenos que aparecen de vez en cuando, que obviamente no son turistas y que sin reservas son considerados como mauku. Por lo general son jóvenes y la mayoría varones. Sus orígenes y relaciones son evidentes para algunos, puesto que son parientes de

²¹⁵ Podemos recordar aquí la noción de ‘reconocimiento’ en la Fenomenología del Espíritu de Hegel, según la cual sólo se es sujeto en la medida que exista otro igual que reconozca tal condición.

continentales casados o que viven con isleños. Hay una media docena de familias continentales cuyos hermanos se han casado con rapanui y que han llevado parientes a la isla. En este caso el mauku es claramente su pariente político. (McCall, 1996, p. 38).

Diferenciarse de los *tire* implica, entre otras cosas, reafirmar un modo de vida propio, distinto del “chilean way”, lo cual genera una oposición de estereotipos, con contrastes como ‘flexibilidad’ versus ‘rigidez’ en la manera de hacer las cosas; ‘importancia del hacer’ versus ‘importancia de la norma’; ‘vivir el aquí-ahora’ versus ‘planificar tiempos y espacios abstractos’... Así mismo, “principios universales de gobierno y economía son expresados por el Estado chileno, mientras que en Rapa Nui se hace hincapié en la sociedad civil, la identidad cultural y el multiculturalismo” (Delsing, 2009, p. 47). Una oposición más compleja es la de espacios de vida ‘pre-modernos’ versus ‘modernos’, la cual “genera interrogantes sobre posibles maneras nuevas o híbridas de construir la modernidad, sin perder una identidad Rapanui”²¹⁶ (p. 426). Un ejemplo de estos espacios de vida ‘pre-moderna’ de los rapanui fue el funeral Carlos Huke en 2013, que implicó seguir una forma propia de enterrar a los muertos, que incluso puede ser ilegal para el Estado de Chile:

[...] enterraron a Carlos Huke hace unos meses atrás, que la familia decide enterrarlo en el campo, no vamos a decir que de una manera tradicional porque eso sería una falacia digamos, en el campo envuelto en un moeña, una estela, sin cajón, rodeado de banderas con una ceremonia propia de la familia. (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

La población rapanui ha recibido conocimientos y relatos de sus antepasados a través de la oralidad y de textos etnológicos, a la vez que incorpora los nuevos datos aportados por las ciencias modernas, en particular de la arqueología, con lo cual ha construido narrativas que establecen – reflexivamente— los elementos más representativos de su identidad, de acuerdo con preocupaciones actuales, en un contexto de turismo y colonización.

Para que este proceso de identificación se cristalice, los Rapanui utilizan el concepto de "cultura" o "cultura viva". Esto describe todos los aspectos tangibles de la diferencia: lenguaje, ropa y otras prácticas sociales particulares como bailes, canciones, tatuajes y pintura corporal (entre otros). Este es un proceso ideológico en el que el pueblo Rapanui ha seleccionado y establecido ciertos "rasgos diacríticos" [...], proceso reflexivo inspirado en

²¹⁶ Traducción libre desde el inglés.

*modos de vida pasados (reales o imaginados) que construye representaciones de una particularidad cultural. Este proceso parece aumentar en un contexto en el que el turismo exige actuaciones de identidad exóticas.*²¹⁷ (Muñoz, 2014, p. 31-32)

El turismo, en ese sentido constituye “un contexto económico a la manifestación de la identidad” (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017). Dicho contexto es un incentivo a la reproducción, construcción y resguardo de manifestaciones culturales que operan como diacríticos o marcadores étnicos, tales como el uso del idioma, la vestimenta, los deportes, como la música, la danza, etc., ya que el público ensalza las presentaciones y contribuye a su viabilidad económica.

De todos los elementos que reconocen los propios rapanui como diacríticos de su identidad, tal vez el principal es tener al menos un apellido que exprese vínculo de consanguineidad con alguna de las familias consideradas originarias de la isla. Posiblemente esta fue una de las causas para que personas rapanui comenzaran a tramitar cambios en el orden de sus apellidos, de tal modo de tener primero el apellido que expresa pertenencia étnica, y que a su vez se hereda a los hijos. Así, “hasta 1985 apenas hay individuos registrados que hayan invertido el orden de sus apellidos, pero sí aparecen más casos en registros de años posteriores” (Santa Coloma, 2004, p. 166).²¹⁸

Otro aspecto que refuerza la identificación de personas como rapanui, luego de la consanguineidad, es el *vanaja* (lengua). Los jóvenes rapanui tienden a asumir la apariencia y la conducta propia de su etnia pero, “a pesar de todos estos esfuerzos, ninguno de estos jóvenes es considerado rapanui si no habla la lengua rapanui” (Santa Coloma, 2004, p. 166). El actuar y hablar como rapanui está menos presente en las personas que se crían o viven por mucho tiempo fuera de la isla, por eso éstas son muchas veces consideradas como menos representativas de la identidad e incluso excluidas de ciertas prerrogativas que sí se le reconocen a la población rapanui local.

Hoy en día creo que igual lo más notorio es de todas maneras su identificación con su patrimonio inmaterial digamos, la lengua en particular, el tema de la lengua rapanui como base digamos de la identidad y que también marca incluso diferencias al interior de la comunidad el hecho de saber hablar o no saber hablar, haberse criado en el continente, etc. (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017).

²¹⁷ Traducción libre desde el inglés.

²¹⁸ Probablemente la Ley Indígena en Chile (1993) generó un aumento en este tipo de trámites ya que otorga beneficios a las personas inscritas como indígenas, en el caso rapanui, exclusivamente en función de consanguineidad.

María Riet Delsing (2009) identifica varios elementos, además del idioma, que contribuyen a reforzar el sentido identitario de la población rapanui, tales como: la recreación de nociones premodernas acerca de la tierra y el territorio (kaiŋa) y del vínculo que tienen con ella los *mata* o clanes originarios de Isla de Pascua; la familia (hua'ai); la producción continua de diversos elementos de la cultura material; el tatuaje, que refuerza una ascendencia polinesia común (Delsing, 2009, p. 306). Podemos agregar las múltiples expresiones culturales desplegadas a lo largo de la Tapati, que se analizarán en el siguiente capítulo.

Los rapanui parecen estar de acuerdo con la caracterización que los presenta como pueblo al interior del cual hay mucha competencia en el plano material (Grant McCall dice que antes y ahora los rapanui fueron “los materialistas más notorios entre los polinesios”). Eso podría estar relacionado con la “metalización” de la cultura, a la que hemos hecho referencia en el capítulo V, en el sentido de la importancia creciente del dinero.

El hecho de que vea uno mismo la competencia de que «ah, yo tengo un auto, yo tengo una casa bonita y esto y aquí», y empieza la competencia entre los hogares, de tener, de buscar eso, de tener más [...] La competencia siempre ha habido acá porque uno de los ejemplos que puedo darle es cuando empezaron a tallar los moai. El que pagaba más –porque ahí se pagaba con alimento, no con dinero– el que pagaba más tenía el moai más grande. Entonces fue haciendo la competencia cada vez más grande, quién hacía el moai más grande. Entonces para yo tener un moai más grande tenía que cultivar más alimento, pescar más, criar más pollos... [...] Eso se sigue repitiendo pero con otras cosas materiales más bien. (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

Actualmente, y desde hace algunos años, existen medios televisivos, de radio, periódicos y páginas web que son producidos y conducidos por personas rapanui. Además, la población rapanui genera constantemente información, asociada a registros diversos (textos, fotos, videos, cine), que permite la autorepresentación a través de la web y redes sociales. Por el contrario, hay un creciente rechazo a ser representados por otros sin consentimiento, a la vez que muchas veces se deniega dicho permiso.²¹⁹

²¹⁹ Testimonios recogidos señalan que hay un uso de vestimenta más recatada por parte de las mujeres rapanui, evitando el *topless*, para no aparecer sexualizadas en redes sociales.

En síntesis, la población rapanui ha pasado por un proceso reflexivo acerca de su identidad que le ha llevado a impulsar acciones y estrategias que enfatizan, deliberadamente, la diferencia cultural, lo cual es a la vez utilizado económica y políticamente.

Estas políticas culturales han permitido a los Rapanui reforzar su identidad cultural y remodelar su relación con el Estado-nación chileno. La fascinación mundial con Rapa Nui y la mercantilización de la diferencia de Rapanui a través de la industria turística está creando la posibilidad de aflojar vínculos económicos y potencialmente políticos con Chile. Los reinos de lo cultural y lo político se han enredado en maneras sutiles pero importantes.²²⁰ (Delsing, 2009, p. 40-41).

²²⁰ Traducción libre desde el inglés.

VIII. Biografía Cultural de la Tapati Rapa Nui

En este capítulo emprendemos la reconstrucción de la biografía cultural de la Tapati Rapa Nui, evento anual de Isla de Pascua que puede ser relacionado en alguna medida con las fiestas que surgen en un momento de inflexión entre tradición y modernidad. La nostalgia frente a costumbres que se están perdiendo, que desde hace algún tiempo no se practican pero se recuerdan, lleva a que las comunidades reflexionen acerca de cómo traer a la práctica lo que permanece en la memoria e interesa fijar, de manera colectiva. El resultado es que se escoge una cierta fecha para poner en escena ciertos elementos culturales seleccionados, mediante materiales, forma y discursos que facilitan una conexión con el pasado, con lo cual se da origen a una nueva tradición (Hobsbawm & Ranger, 2002).

En este sentido, la Tapati Rapa Nui no sólo se relaciona con los festivales de artes del Pacífico, que involucran a las islas de Polinesia, sino también a las fiestas costumbristas que desde hace algunas décadas han surgido en zonas rurales del continente. En consecuencia, la reconstrucción de las biografías culturales de estas *performances* podría servir para esbozar la vida social de una tipología de festivales, siguiendo el método propuesto por A. Appadurai (1991). De acuerdo con este autor, las cosas a lo largo de su vida social, pueden cambiar de usos, entrando y saliendo de los flujos mercantiles. Es decir, un producto cultural puede convertirse en mercancía con el paso del tiempo, para luego salir del mercado y viceversa, o bien puede haber mantenido invariable su carácter ya sea dentro o fuera del mercado.

Teniendo en cuenta esta mirada, nos proponemos reconstruir la biografía cultural de la principal festividad que se organiza en Isla de Pascua —que atrae a una gran cantidad de turistas chilenos cada verano, y cada vez más turistas internacionales en la medida en que se da a conocer—, interpretando el sentido y valor que los propios rapanui le han asignado en distintas etapas de su historia reciente. Desde su nacimiento como Fiesta de la Primavera en 1968, ha tenido reconocidos cambios en algunos aspectos, a la vez que mantiene una continuidad en los elementos que la definen. Nos interesa indagar en qué medida esta fiesta ha adquirido o perdido usos, valoraciones y sentidos, en los planos económico y político.

8.1 Reconstrucción histórica de la festividad y sus precedentes

La Tapati Rapa Nui (Semana Rapa Nui) es una festividad que se realiza cada verano en Isla de Pascua durante cerca de 15 días, y ya tiene 49 años de vida. Aunque sus creadores y organizadores iniciales, de acuerdo con su relato, no relacionaron directamente este festival con el desaparecido rito del Tanjata Manu u Hombre Pájaro, se puede observar cierta continuidad entre estos dos eventos. El padre S. Englert nos entrega una descripción de esta tradición, que fue realizada por última vez en 1866, en presencia de los misioneros Roussel y Eyraud:

[...] las distintas tribus, o a lo menos las dos confederaciones de las tribus del lado nor-oeste, Ko Tuu Aro, y del lado sur-este, Ko Tua Hotu iti, tomaban parte en el concurso que tenía ya color político. Por eso recuerdan el «ahi reña», que es el cambio de poder de una tribu a otra, o de un lado de la isla al otro (Englert, 1948, p. 176).

Con la llegada de agentes coloniales a la isla, desde la segunda mitad del siglo XIX, se alteró el sistema sociopolítico propio de los rapanui y la celebración del Tanjata Manu dejó de realizarse. Primero la población fue diezmada por las campañas esclavistas (década de 1860), luego se instaló una misión católica (a partir de 1866), posteriormente se propagaron enfermedades con el retorno de unos pocos sobrevivientes desde el Perú, después llegaron negociantes y funcionarios del Estado de Chile. Al inicio se constituyeron 3 asentamientos en la Isla, dos de ellos misiones católicas y el otro la administración de la nascente hacienda ganadera, sin embargo, los rapanui se redistribuyeron en torno a dos enclaves en oposición: la Misión de Hanga Roa (al norte), liderada por el padre Russel, y el cuartel del negociante Dutrou-Bornier, en Mataveri (al sur). El primero enfocado en la evangelización, el segundo en el proyecto económico y más abierto a la herejía.

Luego se instaló la Compañía Explotadora de Isla de Pascua en la isla, y los rapanui quedaron confinados en el área donde se encontraba la Misión de Hanga Roa, pero allí se reprodujo la vieja polaridad entre norte y sur, esta vez establecida con una línea imaginaria que pasa por la iglesia en el eje Este-Oeste. Así, se conformaron los llamados barrios de Moe Roa (cercano a Mataveri) y Hanga Roa (hacia el norte de la Iglesia).²²¹

²²¹ Moe Roa también es llamado “barrio de La Frontera”, y Hanga Roa “barrio de los Haoa”. El primero, más cerca de Mataveri, es donde se fueron instalando las instituciones y funcionarios que venían de fuera. Ambos sectores a su vez se asocian a conjuntos artísticos: en Moeroa está el Kari Kari, en Hanga Roa estaba el grupo Matato’a que derivó en el Maori Tupuna. La oposición entre estos dos sectores es descrita de la siguiente forma

Cuando ya habían pasado más de setenta años desde que se realizó por última vez el rito del *Tañata Manu*, el gobernador y jefe naval de Isla de Pascua, doctor Álvaro Tejeda, organizó una celebración en 1938 para conmemorar los cincuenta años de la anexión de Isla de Pascua al Estado de Chile. Los *rapanui*, concentrados en lo que hoy es el único poblado de la Isla (*Hanga Roa*), se organizaron en dos bandos rivales para competir, representando a los sectores de *Hanga Roa* y *Moeroa* (la mitad norte y la mitad sur del pueblo, respectivamente). Este evento es considerado por algunas personas entrevistadas como un antecedente de lo que posteriormente llegó a ser la *Tapati Rapa Nui*.

La primera Tapati que se puede llamar es la anexación de Chile en los cincuenta años, que se anexa a Chile a Pascua. En la Plaza Hotu Matu'a que está abajo en la caleta hay un moai, que lo colocó el doctor Tejeda en el año 1938, si no me equivoco. De ahí hubo una competencia entre la gente de Hanga Roa y Moe Roa y se hicieron unas ceremonias. Eran de ahí, de ahí parte todas las actividades de que podía haber. (Beatriz Rapu, 31 de marzo de 2014).

Treinta años más tarde, cuando Alfonso Rapu gobernaba el municipio de Isla de Pascua como primer alcalde electo, quiso impulsar un evento para celebrar el cambio de estatus de los *rapanui* logrado tras su movilización. Sin embargo, el municipio contaba con mínimos recursos, de modo que Alfonso Rapu buscó apoyo en las élites foráneas instaladas en la Isla.²²²

[...] yo iba empujando, orientando con ese fin. Que siempre mantengo, no me interesa el orden de los factores, a mí me interesa el resultado, entonces ahí lograba hacer. Pero se tiró como Tapati, como semana de la Primavera. Elegimos reina... Yo incluso pedí ayuda a la base americana que estaba, a algunos de los servicios... La escuela con las monjas que estaban me ayudaron mucho porque yo trabajaba con ellas como profesor. (Entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014).

por Alfredo Tuki: “Estas dos comunidades, *Moe Roa* y *Hanga Roa*, siempre han sido conflictivos los dos, entre sí. Hay un sector, el sector de *Moeroa*, siempre se ha... Ha ostentado una especie de entre comillas como la “elite” de la comunidad *Rapa Nui*, elite social de la... Y *Hanga Roa* ha sido el... El otro sector que está pasado la Iglesia p'allá... Por eso la Iglesia está al medio. Y la Iglesia los divide. Entonces *Hanga Roa* ha sido siempre como el sector de los pobres. [...] Entonces, esa es la pugna que hay entre los dos. Inclusive, futbolísticamente y políticamente existe hasta el día de hoy... Hay dos clubes de fútbol, y en uno de ellos, en el de *Moeroa*, yo fui presidente 12 años. *Moeroa* tiene su club deportivo que es el más antiguo de la Isla y que está en vida, está ahí... [...] *Hanga Roa* está allá al otro lado, que también... El Club de fútbol *Hanga Roa* no nació como *Hanga Roa* sino que nació como *Ibáñez*, el Club de Fútbol *Ibáñez*. Entonces *Moeroa* siempre ha sido el que más - desde el punto de vista político de la isla- siempre ha sido el que ha tenido ascendencia sobre *Hanga Roa*” (Alfredo Tuki Pate, 02 de marzo, 2014).

²²² Alfonso Rapu explica que los nuevos funcionarios que llegaron a la isla le veían con desconfianza y le asignaban el epíteto de “comunista” por la movilización que lideró (Alfonso Rapu, 26 de marzo de 2014).

Por su parte, Alfredo Tuki, que en ese tiempo era secretario del Gobernador, señala que desde Santiago recibieron instrucción de organizar una celebración como las que se realizaban en muchos pueblos de Chile promovidas desde el gobierno central, y la esposa del gobernador quedó a cargo de coordinar la Fiesta de la Primavera en Isla de Pascua, secundada por los funcionarios públicos de la isla.

La señora que encabezaba el departamento social se llama Rosa Icka Paoa. Y la señora del gobernador se llamaba Raquel Cubillos de Rogers. Era la señora. Entonces, como tenían... como estaban cumpliendo un rol social de llegar a la comunidad con su accionar social, ellos encabezaron el tema y nos pidieron a nosotros [Gobernación], en la medida que fuera posible, ayudarlos. Bueno, llamamos a todos los Servicios Públicos, les planteamos el tema... «Ya puh, echémosle p'adelante». Y así nació la Fiesta de la Primavera [...] no fue con el ánimo de rescatar la cultura ni nada. No. Era para traer recreación a la comunidad. Como Chile o el gobierno chileno ordenaba que en todo el país se hiciera, entonces nació como una forma para entretener a la población. (Alfredo Tuki Pate, 02 de marzo, 2014).

Comenzó así una fiesta que perdura hasta hoy, donde se lleva a cabo una competencia entre equipos rivales para coronar una reina. Su primera edición, que duró tres o cuatro días, se celebró en septiembre, en honor a la llegada de la primavera (estación en que se realizaba la ceremonia del Tanjata Manu) y logró una activa participación de las personas que trabajaban en las instituciones instaladas en la Isla.

Ellos se entusiasmaron con la idea para variar la vida cotidiana, entonces, al saber que se iba a hacer eso... iba a haber carros alegóricos con canto, con música, con... tratando de alegrar ese tiempo y los... las instituciones participaban, cada institución participaba por ejemplo con un carro con todas las cosas que era propio de la isla. (Entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014).

La fiesta gozó de la plena acogida de la comunidad local, la cual se involucró en la competición entre las candidatas a reina. Pese a que en sus orígenes el contenido de la fiesta poco o nada aludía a la historia o cultura rapanui, la comunidad encontró en ella una oportunidad para exhibir y validar sus propias expresiones culturales, así como para restablecer de manera simbólica un reinado

anual,²²³ luego de vivir un siglo de atropellos colonialistas. Se recuerda como un hecho importante el viaje al continente de una Reina de la Primavera Rapa Nui, donde fue reconocida como una suerte de embajadora cultural: “Irene Teave creo, viajó al continente y también allá lo eligieron como Reina de la Primavera” (entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014).

[...] gente de la isla que se organizaba pa’ hacer esto y familias que levantaban sus hijas como candidatas pa’ ser la reina de Rapa Nui durante todo un año, que en términos prácticos implicaba que había una reina rapanui [...] ¿Qué es lo que había detrás de esto? Si nosotros somos capaces de tener un alguien visible que es el soberano, el representante, el A’riki, el líder de la etnia, la chica elegida por competencia, eso implicaba que nosotros estábamos vivos porque estamos eligiendo a alguien nosotros a través de nuestros ritos, a través de nuestras maneras, de nuestras formas. Y durante un rato eso se comportó así (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Ya en las primeras ediciones de la fiesta, los rapanui mostraron el *takona* o pintura corporal, así como música, bailes y vestimentas tradicionales. Estas expresiones artísticas habían comenzado a difundirse previamente en el continente, a partir del trabajo de personajes como Margot Loyola, investigadora chilena de folclore, y los hermanos Pakarati, pero desde 1967 fueron retomadas con fuerza en la propia Isla, a partir de la formación de diversos grupos artísticos, los cuales podían actuar y competir en la naciente Fiesta de la Primavera. Los integrantes de dichos conjuntos se dedicaron a recopilar el conocimiento de sus mayores respecto de las artes rapanui. Así lo relata Alfredo Tuki, fundador del conjunto Tararaina en 1967:

Para poder trasladar el Kai Kai²²⁴ a enseñar a mi conjunto folclórico, yo tuve que ir a aprender durante un año [...] con la señora Amelia Tepano Icka, que era especialista en hacer Kai Kai. Pa’ poder yo extraer las canciones antiguas de la isla y qué significaba cada una de las canciones, por qué esta canción se cantaba de esta manera, por qué esta otra así, yo tuve que ir a entrevistar y conversar con mis abuelos, con mis tatarabuelos, pa’ poder recuperar, porque yo no tenía idea. Yo era un cabro de veintidós años que había estado quince años en Chile continental, no tenía la menor idea. Entonces tuve que ir a escribir, a recopilar y

²²³ En la competencia de grupos artísticos adultos de la Tapati Rapa Nui 2014, se utilizó para una de las coreografías de la candidata Vaiaupe Hotu Tuki, una canción que habla del A’riki (rey), y las reinas de anteriores Tapati incluidas en el baile asumieron ese papel.

²²⁴ Juego que consiste en formar figuras con un hilo en las manos y recitar versos alusivos a dichas figuras. El hilo tiene aproximadamente un metro y medio de largo y sus dos extremos están unidos.

adaptarlo al quehacer nuestro, al mundo moderno de hoy. (Entrevista a Alfredo Tuki Pate, 2 de marzo de 2014).

Desde la primera celebración de esta festividad, tuvieron una importante participación las instituciones públicas, lideradas en un inicio por la Gobernación, la cual dirigía toda la realización del evento. Las candidatas eran designadas por los organizadores (una abanderada por Hanga Roa y otra por Moeroa)²²⁵ y sumaban el respaldo de los diferentes funcionarios públicos (se dividían entre las dos candidaturas). Estos debían realizar aportes en dinero, especies y trabajo por una u otra candidata. Finalmente, la reina era elegida mediante venta de votos, lo que permitía recaudar fondos para financiar alguna actividad comunitaria. La candidata que lograba un mayor número de votos vendidos (por lo tanto, más dinero) se consagraba como reina de la fiesta. De esta manera se pudo financiar, por ejemplo, la construcción del mercado artesanal junto a la plaza Libertad en la década de 1970 (Abarca, 2010).

Entonces aportaban y se generaba un pozo y con ese pozo la municipalidad, en esos años construía alguna obra de beneficencia por ejemplo la feria, el mercado artesanal que hoy día está al lado de la Iglesia, el primer mercado, el que está ahora es nuevo, relativamente nuevo... entonces el primer mercado se construyó con ese fondo de la Tapati íntegramente y con la mano de obra voluntariosa de la gente. (Entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

También desde el inicio hubo desfile con carros alegóricos, pero esto no era parte de la competencia sino que estaba orientado al divertimento. Los carros eran preparados por algunas instituciones públicas presentes en la isla tales como Carabineros, Obras Públicas, CORFO, el Servicio de Salud o la Escuela, y aludían a diversos motivos ajenos a la tradición rapanui (e.g. los Reyes Magos). Sin embargo, desde el comienzo pudieron verse en algunos carros expresiones de las artes tradicionales rapanui.

¿Qué se podía hacer? «Hagamos desfile de carros alegóricos». Los carabineros dijeron «Ya, nosotros tenemos caballos, vamos a desfilas como [...] los Reyes Magos, nosotros nos vestimos de los Reyes Magos» dijeron los carabineros, porque tenían caballos, ellos llegaron con caballos y todo. [...] Había un tío mío, un tío abuelo que se llamaba Timoteo Paté y dijo:

²²⁵ No era necesario que las candidatas a reina vivieran en dichos sectores.

«¿Sabe? Obras Públicas –dijo– hay un funcionario, un obrero de nosotros que dice que él quiere pintarse a la usanza primitiva y nosotros vamos a hacer un carro alegórico con los trailers que tenemos, con las rampas que tenemos, y él va a salir así parado». «Ya, listo. ¿Y CORFO?» CORFO dijo: «mira, nosotros vamos a sacar un tráiler con cantores rapanui», porque tenía muchos más obreros. Y así puh. El Servicio de Salud dijo... Inventó otra cosa, la escuela inventó otra cosa con niños cantores y así nació. (Entrevista a Alfredo Tuki Pate, 2 de marzo de 2014).

Ya desde comienzos de la década de 1970 –tal vez desde antes– la fiesta comenzó a nombrarse como “Semana Rapa Nui” y se trasladó a los primeros días de noviembre.²²⁶ La Gobernación lideró su realización hasta 1975, año en que fue traspasada su organización al Municipio, cuando era alcalde Juan Edmunds Rapahango –designado por el régimen militar que se extendió en Chile entre 1973 y 1990. Ese año, en que la celebración adquirió muchas de las características que mantiene hasta hoy, se considera formalmente como el inicio de la Tapati Rapa Nui.²²⁷ Entonces asumió Alfredo Tuki Paté como Secretario Ejecutivo de la fiesta, quien introdujo algunos cambios en el programa de actividades: la fecha de su realización se estableció entre fines de enero y comienzos de febrero, para que los funcionarios públicos pudieran comprometerse con mayor facilidad en la organización del evento sin interrumpir sus labores habituales, más concentradas en el resto del año, y para que el espectáculo pudiera ser visto por veraneantes. A su vez, dado el carácter competitivo que adquirió la fiesta desde sus inicios, a propósito de la elección de una reina, se incorporaron contiendas deportivas y pruebas de destreza, algunas de origen continental (palo encebado, tirar la cuerda, carreras en sacos, captura de chancho embadurnado, regata en bote, carreras de 100 y 200 mts. planos, jabalina) y otras de origen local (e.g. surf rapanui, nado, talla de moai). Por otro lado, se mantuvo la relación de las candidatas con los dos principales barrios rivales del pueblo; y la competencia de conjuntos. Así lo recuerdo Rodrigo Paoa, quien fue entrenador y competidor de la Tapati en esos años.

La Tapati se empezó a tomar riendas por ahí por el año pongámosle setenta y tanto, '76... El '78 se fue afirmando con las actividades deportivo culturales. Estaba un profesor acá, a mí me mandaron a becar con la condición de que tenía que volver a ayudar aquí a la isla. [...] cuando venía de vacaciones o cuando estuve un año acá me tocó entrenar a jóvenes que

²²⁶ Se puede ver ese nombre y esa fecha en un impreso relativo a la presentación que iba a hacer el grupo Tararaina en la fiesta del año 1971 (Tararaina, 1971).

²²⁷ Al ser organizada por el Municipio, la fiesta pasa a tener autoría rapanui, con un alcalde de los principales clanes de la isla. Sale así de la gobernación, que es considerada como extensión del gobierno central en la isla.

participaban en deportes, en una decatión, son 10 pruebas, pruebas ancestrales y pruebas convencionales. Ciertas pruebas son, qué se yo, 100 metros planos las convencionales, salto largo, maratón, lanzamiento de la jabalina, lanzamiento de la bala... lo otro sería tallar un moai, lanzamiento del tronco, buceo con lanza en el mar, natación y carrera en caballo con esquivar palos. (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

En 1979, el diseñador César Aguilera estaba a cargo de elaborar un afiche para la fiesta del año siguiente y, luego de preguntar cómo se decían diversos conceptos en idioma rapanui, propuso bautizar el evento como Tapati Rapa Nui (semana rapanui) para diferenciarlo de las celebraciones que se realizaban en Chile.²²⁸ De acuerdo con su relato, el nuevo nombre tuvo una inmediata acogida, ya que era coherente con el proceso de apropiación y “rapanización” de la fiesta que venía haciendo la comunidad local.

En 1984, Rodrigo Paoa, que se había titulado como profesor de educación física con una tesis sobre deportes y juegos tradicionales rapanui —para lo cual entrevistó a personas de avanzada edad en la isla—, propuso la incorporación en la Tapati de competencias deportivas pertinentes a su pueblo. En su tesis, Paoa señala su objetivo: “Por medio de las manifestaciones recreativas y lúdicas, lograr la vinculación del pascuense actual con los valores histórico-culturales de su sociedad” (Paoa, 1983, p. 5). Esta idea fue acogida por el municipio y el mismo Paoa asumió como coordinador de la Tapati.

[...] lo que hice para la Tapati es tratar de revitalizar, de volver a hacer, reconstruir todo lo que yo tenía en mi tesis, llevarlo a la práctica, volver a vivirlo, yo... Yo me sentía emocionante cuando veía que la cosa estaba funcionando. Nunca pensaba, por lo menos en esa época, que iba a haber un éxito total de parte de la aceptación de la comunidad hacia las cosas que iba a revivir. Haka Pei por ejemplo [incluido en la Tapati de 1985], eso de las embarcaciones que vio en fotos, eso tratando de imitar como llegó Hotu Matu’a, venían con su gallo, con su ñame, con los taros y con todo eso [...] salida de Hanga Piko, donde está el muelle de la descarga y llegaba a Hanga Roa Otai, a la caleta de acá. (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

²²⁸ El diseñador César Aguilera, que trabajaba para la Universidad de Chile, señala que autoridades militares comenzaron a tildarlo de “comunista” por el diseño de sus afiches.

Imagen 31: Desfile de disfraces durante el día de farándula en una Tapati de los '80s.



Fuente: Archivo digital MAPSE.

Imagen 32: Recreación de la llegada de Hotu Matu'a a Rapa Nui durante una Tapati en la década de 1980. Se puede ver que es una mujer la que llega en la embarcación.



Fuente: Archivo digital MAPSE.

En esta nueva fase, “dejan de vestirse de astronautas, de Hänsel y Gretel, de Superman, de Batman, que desfilaban pa’ las primeras Tapati” (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014) y se eliminó la mayoría de los deportes foráneos, quedando sólo aquellos que ya tenían arraigo entre los isleños, a la vez que se retomaron antiguos deportes rapanui como el nado con ‘pora’ (flotador de totora), carreras con racimos de plátano sobre los hombros, deslizamiento con tronco de plátano por ladera (haka pei), pesca de anguilas con trampas, pesca de alta mar, caza submarina, etc. A su vez, se mantuvieron deportes como el fútbol y las carreras a caballo.

[...] ahí se convierte en una fiesta tradicional de la Isla, de la etnia. Tratan de revalorarse... A cargo de esos impulsos estaba el Kahu Kahu O’Hera, que es dirigido hasta el día de hoy por Rodrigo Paoa Atamu, el ‘Pata’e Fondo’. Rodrigo, profesor de educación física que hizo su tesis sobre deportes y fiestas tradicionales de la isla de Pascua, se le pone al frente de organizar la Tapati rapa Nui. [...] Y él, a través de sus opciones y opiniones políticas culturales, decide que la Tapati tome un giro hacia el rescate de lo tradicional. De hacer competencias como tirarse en tronco de plátano, o acarrear plátanos al hombro, de tirarle el palito [lanza] al banano... todas esas cosas que tenían que ver con los antiguos entrenamientos pa’ los guerreros... (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Rodrigo Paoa explica que en las bases de la Tapati Rapa Nui que él contribuyó a elaborar, las competencias eran solamente para que participasen personas rapanui “porque eran tradiciones nuestras que nosotros mostramos” e incluso durante el desfile de carros alegóricos (la llamada Farándula o Nari Nari) no se hacía participar gente de afuera.

Otro actor que incidió fuertemente en la rapanuización de la Fiesta de la Tapati Rapa Nui fue el grupo cultural Tu’u Hotu’iti, relacionado con la familia Huke Atán, “ellos se hacen un grupo donde nombran ‘hombre pájaro’, ‘A’riki’... a determinadas personas del grupo, y ellos encabezan los primeros desfiles vestidos al estilo de los *mata moa*, al estilo antiguo, con *hami*, con capa, pintados, con plumas...” (entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014). También en la década de 1980 recrearon la llegada del Rey Hotu Matu'a desde el mar durante la Tapati.

[...] el Tu’u Hotu’iti se presentaba en Ovahe o en Anakena, en Anakena... Y dramatizaban la llegada del rey Hotu Matu’a. Y ahí no estaba invitado todo el mundo. Ahí era pa’ que nosotros fuéramos, no era pa’ los turistas. De hecho en algunas Tapati ellos cerraron el lugar, e impidieron el acceso a turismo, porque no era algo hecho para el turismo. Tanto así que no había amplificación, no había iluminación, estaba hecho con antorchas, gente

que baja de un bote y dice “soy tanto, hijo de tanto, que vengo por el mar...” y cuenta la historia de los exploradores que llegaron antes que Hotu Matu’a y después llegaba el rey. Llegaba el rey, se bajaba y se acababa la ceremonia, se comían así un curanto y se iban todos. (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

En 1985 asumió la señora Lucía Tucki Macke como última alcaldesa de Isla de Pascua designada durante la dictadura (hasta 1990) y, de acuerdo con el actual alcalde Pedro Edmunds, ella fue la que incorporó la entrega de premios a los competidores.

Entonces se premiaba una casa, se premiaba el primer premio se premiaba un auto, se premiaban refrigeradores... dependiendo el tamaño de la competencia. Hasta se premiaba una bolsa con dos tarros de duraznos y un tarro de crema por decirte para las competencias menores. Se premiaba con especies. [...] Y el municipio siempre buscando recursos... el municipio no tiene recursos para estas actividades entonces busca auspiciadores tanto locales como fuera de la isla. (Entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

Durante este período también se incluyeron distintas categorías de bailarines (niños, jóvenes, adultos y adultos mayores) en la prueba de grupos artísticos que interpretaban y representaban música y danzas consideradas rapanui. Entretanto, las candidatas comenzaron a surgir de la propia comunidad. Jovencitas rapanui les señalaban a sus familias que querían competir para ser reinas, y, si contaban con el apoyo familiar, inscribían sus candidaturas en el Municipio, como sigue siendo actualmente. Cuando no se presentan por iniciativa propia, el propio Municipio debe buscar posibles candidatas y proponerles que se inscriban.

Una vez que se ha elegido a las candidatas, sus respectivas familias comienzan a establecer alianzas para contar con buenos exponentes en las distintas competencias. De antemano, cuentan con el respaldo de su familia ampliada (parientes hasta tercer grado, es decir, cuyos bisabuelos eran hermanos), pero deben convocar a otras familias y personas para confeccionar trajes, bailar, tocar instrumentos y/o cantar, así como para competir en las diversas pruebas.

Rodrigo Paoa explica (entrevista, 07 de marzo de 2014) que a través del tiempo en que le correspondió coordinar la Tapati, fue dejando de lado algunas pruebas, por distintas razones, ya sea porque tomaban mucho tiempo y eso las hacía poco atractivas, entonces “cambia por otra cosa más novedosa”; porque no logró conseguir auspicio para el premio respectivo, porque la

prueba era muy riesgosa o porque dejaba otros tipos de impactos negativos, como basura o daño ambiental. Por ejemplo, antes hubo una competencia de pesca en alta mar con una técnica ancestral, que no era atractiva para la gente que miraba desde la orilla, pero ese no era su fin, “se hacía, no para disfrutar mirando, sino que para el kai kai, para comer ¿ya? Se hace la competencia para sacar”; sin embargo, se sacaban muchos peces y terminaban siendo regalados o pudriéndose. Otras actividades dejaron de realizarse porque resultaban muy caras para el Municipio (entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

También van cambiando las bases del concurso debido a que constantemente surgen discusiones entre los bandos rivales respecto de las exigencias y el rigor con que se debe cumplir la prueba, lo que lleva a generar nuevas reglas o a detallarlas con mayor profundidad, apelando a una mayor autenticidad de la representación. Por ejemplo, que se utilicen elementos originarios de la isla en las escenografías de los carros alegóricos.

[...] sobre todo en las bases es en lo que se pone complicado la cosas. Hasta una piña por ejemplo, problemas de piña a veces si no le pones piña de acá y aparece piña Hawái ya es polémico, o piña de Ecuador, o sea que eso en las bases hay que confirmarlo yo creo. Por eso a veces hay problema de conflicto entre los competidores o entre los apoderados de las candidatas, empiezan a cambiar la actividad. (Entrevista a Rodrigo Paoa, 07 de marzo de 2014).

Así también, Alfredo Tuki Paté, presidente del jurado en la Tapati 2014, restó puntos a la candidata Vaiaarupe en el *Koro Haka Opo* (competencia donde grupos musicales rivales deben interpretar temas en forma alternada, sin repetir ni equivocarse en las letras) porque una de las canciones interpretadas era adaptación de un tema moderno, lo cual muestra el tipo de precisiones que se van incorporando a las bases.

Porque en la calle, el grupo de la Vaiaarupe me cantó la siguiente canción:

Máha tuíti tié / a-a kué re / e tiá ki mai koe / irá roíte morí...

Solamente una vez / Amé en la vida / Solamente una vez / Y nada más...

(Entrevista a Alfredo Tuki Pate, 2 de marzo de 2014).

En opinión de Rodrigo Paoa (07 de marzo de 2014), todos los años es necesario “revisar las bases, en qué fallaron, evaluar bien el año anterior para poder ver los defectos en años pasados para poder hacer bien las bases y la selección por sobre todo de los que tienen que evaluar”.

Personas entrevistadas señalaron que, antes, las candidatas a reina y sus familias hacían algo similar a un “puerta a puerta” en la comunidad, buscando apoyo en distintos hogares. Después —que es lo que ocurre en la actualidad— se estableció que los padres y apoderados de cada candidata conversaran con los jefes de familia (personas mayores) para sumar a toda su descendencia sin tener que ir casa por casa.

Quienes asumen como apoderados de las candidatas son personas que ejercen un rol de liderazgo dentro de alguno de los principales grupos artísticos de Rapa Nui (que a su vez están ligados a ciertas familias y a los barrios). Desde hace algunos años, el Municipio en conjunto con los apoderados de las candidatas, revisan y afinan las bases de cada Tapati, lo que implica concordar lo que deben evaluar los jueces en cada prueba para establecer a los vencedores.

En esas instancias de coordinación entre el municipio y las familias se propuso en algún momento que los carros alegóricos y el desfile también fueran parte de la competición. En consecuencia, los mejores carros entregan mayores puntos a la candidata respectiva, a la vez que se hace un conteo de personas que desfilan ataviadas con trajes tradicionales por cada una de las candidatas y obtiene más puntos aquella que convoca a más gente vestida como rapanui.

Ha habido versiones de la Tapati en las cuales se presentaron tres o más candidatas, sin embargo, de acuerdo con lo señalado por fuentes orales, la competencia tiende a centrarse en las dos candidatas más fuertes de clanes distintos. La relación de las candidatas con los barrios de Moeroa y Hanga Roa no siempre está presente, pero cuando opera es un incentivo adicional para competir.

Por su parte, quienes integran o lideran grupos artísticos comenzaron a viajar por Polinesia y tomaron prestados elementos culturales presentes en otras islas, tales como estilos de música, baile y vestuario.²²⁹ Esto puede entenderse, no necesariamente como el reemplazo de la cultura propia por otra ajena, sino más bien como revitalización de la propia dinámica cultural, a partir de la apertura y la conectividad hacia el resto de Polinesia, con la cual, como se ha explicado, se comparte la identidad *ma’ohi* (ser polinésico).

²²⁹ Entre ellos se cuenta Pascual Pakarati (nieto de los hermanos Pakarati) y Lynn Rapu.

En 1993 gran parte de los rapanui residentes en la isla se comprometieron laboralmente con el rodaje de la película 'Rapa Nui', de modo que el alcalde de la época, Alberto Hotus, decidió no hacer la Tapati. "El interés mío que vaya a trabajar la gente, a ganar plata"²³⁰ (entrevista a Alberto Hotus, 25 de marzo de 2014), y en cambio se realizaron unas ramadas junto a la cancha de Hanga Roa y "se hizo una actividad deportiva nomás, muy corta, porque no teníamos recursos" (entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

[...] ese año no se hizo Tapati porque estábamos todos trabajando, con mucha pega, y las grandes lukas que pagaron los gringos, casi 20 millones de dólares que se gastaron en la Isla ese año, y de esos 20 millones 5 palos pa' la municipalidad, 5 pa' CONAF... (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Con los ingresos que generó la película, el municipio pudo volver a organizar la Tapati al año siguiente. A su vez, durante la filmación, los rapanui se familiarizaron con la elaboración de trajes y objetos de utilería estilo polinésico. Esta experiencia les ha servido posteriormente para montar las escenografías y coreografías con gran cantidad de gente durante la Tapati, logrando una estética que cada vez tiene una apariencia más típicamente polinésica. Hubo "toda una forma visual tomada desde la película, desde los trajes de la película hecho al estilo antiguo pero confeccionados por vestuaristas gringas [...] con velcro que te poníay aquí otra weá, que te colgabas unas ramas, otra... todo 'prêt-à-porter'" (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

En 1994 asumió como alcalde Pedro Edmunds Paoa, con 33 años de edad, quien impulsó desde el inicio de su gobierno la gestión de la siguiente versión de la fiesta, a la vez que en los años siguientes promovió que ésta durase el doble de tiempo y que algunas de sus pruebas se realizaran en los sitios arqueológicos como forma de reapropiación de aquellos espacios de los que habían sido despojados durante tanto tiempo de confinamiento en Hanga Roa.

[...] la Tapati '95, que me tocó a mí ya, incorporé recursos porque tuve tiempo para entender la problemática y empezar con un año de antelación a buscar los recursos correspondientes, armar un plan de búsqueda de sponsors, tanto locales como nacionales y así partimos con una Tapati ya con actividades en los sitios. [...] observé el entusiasmo y una cosa para la comunidad, algo novedoso volver a los sitios, porque por muchas décadas se nos prohibió

²³⁰ Este sería el único año en que no se ha realizado la Tapati, desde su creación como "Fiesta de la Primavera".

hacer actividades en nuestros propios sitios arqueológicos, en nuestra cultura material como dicen algunos. Se vio ese entusiasmo entonces decidimos subirlo a dos semanas. Y a partir del año '96 la Tapati subió a dos semanas porque es mucho lo que hay que hacer, es mucha la carga, el estrés sobre las familias porque siempre han sido las familias las que organizan. (Entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

La extensión de la Tapati Rapa Nui a dos semanas fue, de acuerdo con el alcalde, con la intención de “hacer un guiño hacia el turismo”, pero se trataría, según él, de “un cambio de forma, el fondo no tiene nada que ver con el turismo, la forma un poquito” (Entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

En 1998, Rodrigo Paoa dejó la coordinación de la Tapati (cuando ésta estaba finalizando) y desde entonces se ha dedicado a promover competencias con identidad rapanui entre los estudiantes de la Aldea Educativa, lo cual ha servido para ir renovando la dotación de competidores que pueden llegar a la Tapati. A la vez, los torneos que organiza el profesor Paoa en la Aldea sirven como laboratorio para ir probando nuevas competencias que luego pueden ser incorporadas a la Tapati Rapa Nui.

Algunos consideran que en la década del 2000 comenzó una nueva etapa de la Tapati Rapa Nui, en que se habría mercantilizado, convertida en un producto más del gusto de los turistas y con la incorporación de ciertos estereotipos en cuanto al formato que debe tener un festival.

[...] yo te diría la última gran Tapati de ese sistema tuvo que haber sido la del 98, 99. La del 2000 estuvo buena pero ya era como de la época nueva. Hasta los 90 a cargo de Rodrigo Paoa, se hacía una Tapati que era muy distinta. [...] no se quedaron conformes con sacarnos de los espacios del campo y tratar de desarrollar la Tapati en su mayoría aquí dentro del pueblo, sino que además, la forma cambió completamente y nos convertimos en un pequeño festival de Viña donde hay un locutor que saluda a la gente, y pide aplausos y nombra a los jurados y a los sponsors [...] cuando se copia esa forma que es a partir del 2000 p'adelante... (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

En esta nueva etapa pasa a ser muy destacado el rol de los auspiciadores privados, entre los que se cuentan: LAN (actual LATAM), la compañía de teléfonos Entel, el Banco Estado, la cadena chilena de farmacias Cruz Verde, los hoteles Explora y Hangaroa, los viñedos chilenos

Montes y Casillero del Diablo, Pisco Capel, ING, Coca Cola, Philips y Peugeot. Mediante este apoyo, las empresas que obtienen beneficios a partir del turismo en Isla de Pascua, devuelven capital a la economía local (Delsing, 2009).

La ‘espectacularización’ de la Tapati Rapa Nui ha traído complicaciones a los miembros del jurado para las pruebas artísticas, ya que, al ser sus evaluaciones parte de la puesta en escena al tener que dar los veredictos en público, temen ser sancionados por la comunidad si evalúan a unos mejor que a otros, ya que se les puede acusar, bien de favorecer a sus parientes, o bien de traicionarlos. Quienes asumen como jurados deben ser rapanui y conocer en profundidad su propia cultura para evaluar el desempeño de los competidores, de modo que son parte de la comunidad local y tienen vínculos más o menos cercanos con las candidatas y sus apoderados. Esto hace que su objetividad, pero también su lealtad, queden en tela de juicio durante las competencias, con consecuencias sociales para ellos en un mundo tan pequeño como la isla.

Beatriz Rapu nos habla de la influencia que puede haber tenido en la Tapati Rapa Nui Pascual Pakarati, nieto de los hermanos Pakarati, que se presentó en las versiones de 1998, 1999 y 2000 de la fiesta. Él

[...] trajo de Tahití el pareo, parima, aotea. Trabajaba desde los '80 con el conjunto Polinesia. Desde el Valihai [escenario de Santiago] trajo el baile imitación Polinesia a Isla de Pascua. Hizo una puesta en escena de distintos tipos de traje Rapa Nui y polinésico. Introdujo el cambio de traje en los intermedios de la presentación. Fue él quien llevó la estética de las flores y las palmeras. En la última Tapati trajo el grupo de los marquesianos. [...] La gente lo criticaba por traer estilos de Tahiti pero se maravilló con su puesta en escena. (Entrevista a Beatriz Rapu, 31 de marzo, 2014).

Beatriz Rapu agrega que Marcos Rapu (que tenía el grupo Moana Nui) con el chileno Arturo Alarcón y su esposa Oro Rapu, crearon el destacado conjunto artístico y Ballet de folclore rapanui Kari Kari. Luego surgió, y forma parte de ese conjunto, el músico Lynn Rapu, vinculado como apoderado o como parte del Kari Kari a numerosas reinas de la Tapati.

Para la transformación de la Tapati Rapa Nui en un evento de atracción turística, hubo una mejora constante en la calidad técnica y la profesionalización de la puesta en escena, que implica una cuantiosa inversión –por parte del municipio y los auspiciadores– en el montaje del

escenario, la iluminación, el sonido, los artistas invitados y los premios para los competidores.²³¹ Pedro Edmunds, que se mantuvo como alcalde entre 1994 y 2008 (luego ha sido reelecto desde el 2012 hasta el 2018 y con posibilidades de seguir), fue eliminando gradualmente los premios en especies y desde el año 2001 sólo se asignan premios monetarios a los competidores de la Tapati.

[...] hasta el año 2000 premiábamos con especies, en algunos casos dinero en otros casos especies. Entonces se cambió definitivamente por dinero y hasta los días de hoy se premia con dinero. La Tapati invierte 280 millones, es lo que cuesta hoy la Tapati. [...] Eso es lo que nosotros gastamos y son recursos que recogemos vía auspiciadores. Auspiciadores nacionales, internacionales, locales, de todo un poco, hasta el propio gobierno, el propio Estado aporta también. (Entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

Paralelamente, ha habido una creciente preocupación de parte de los equipos competidores, en especial de los conjuntos artísticos, por lograr presentaciones más estilizadas²³², para lo cual comprometen cada vez una mayor cantidad de recursos, trabajo, colaboración y creatividad. Deben incurrir en gastos para preparar cientos de trajes de estilo polinésico, ofrecer refrigerios a quienes participan en los ensayos de los conjuntos artísticos, pagar eventualmente a quienes elaborarán las esculturas de los carros alegóricos, e incluso ofrecer algunos incentivos para reclutar a los mejores exponentes de ciertos rubros o pruebas. Esos gastos son cubiertos con los aportes voluntarios de los propios familiares, subvenciones públicas y los premios que se entregan a los ganadores de las competencias, a la reina y a su acompañante.

De todos modos, las familias que se comprometen con una candidata por un vínculo familiar o barrial, destinan enormes esfuerzos para que ésta salga victoriosa --según expresan--, no por la expectativa de obtener un beneficio económico sino por el deseo de ganar e incrementar su prestigio. Esto incluso ha llevado a peleas entre familias que trascienden el contexto de la fiesta.²³³

²³¹ Entre el municipio y los auspiciadores invirtieron aproximadamente 500 mil dólares en la última Tapati. Los organizadores señalan que si se cuantifica económicamente el aporte de las familias, esa cantidad se duplica, es decir, si se pagara toda la puesta en escena de la Tapati costaría un millón de dólares aproximadamente.

²³² Beatriz Rapu, directora del canal de televisión local, señala que los conjuntos artísticos desde hace algunos años se preocupan por reclutar cada vez más hombres y mujeres que en lo posible tengan un físico como el de quienes se dedican al modelaje (Beatriz Rapu, 31 de marzo, 2014).

²³³ Es recordada la Tapati de 2000 como aquella donde ha aflorado mayor agresividad entre los equipos rivales: “hay una niña que hasta el día de hoy le dicen reina a las 5 porque a las 5 de la tarde ella fue declarada reina y

Hoy en día, la Tapati Rapa Nui involucra a gran parte de la sociedad local y también a los turistas²³⁴. Cientos de rapanui compiten en diversos quehaceres, artes y deportes tradicionales de su pueblo, para respaldar a una de las candidatas a reina. En las competencias (más de cincuenta) participan niños, jóvenes, adultos y ancianos, hombres y mujeres. En varias pruebas compiten las candidatas y sus respectivos acompañantes masculinos (Aito), debiendo mostrar – entre otras cualidades— un manejo integral de tradiciones rapanui. La formación que reciben niños y jóvenes en sus colegios los prepara para participar en el evento, aunque esto no basta. Deben, además, convertirse en cultores experimentados de las distintas disciplinas, lo que implica mucha práctica y aprender de maestros.

En suma, la Tapati es una fiesta que requiere una enorme preparación, dado que se ponen en juego las capacidades adquiridas por los competidores a lo largo de su vida, a la vez que cada versión de la fiesta requiere todo un año de trabajo, tanto de las familias de las candidatas y sus apoderados, como de personal municipal. Sin embargo, le sucede a la Tapati algo similar a lo que ocurre con los museos locales: la población va perdiendo interés. Pese a los cambios que se han ido incorporando gradualmente, y a que cada año hay una candidata distinta a reina con su respectivo Aito, la mayoría de los elementos se repite año a año, incluidos muchos de los protagonistas que son los conjuntos artísticos, los competidores en las distintas pruebas y los apoderados. Pese a que, en teoría, esta repetición es una característica estructurante de las tradiciones, aunque sean inventadas (Hobsbawm, 2002), al parecer, y de acuerdo con la percepción de distintos informantes, por esta razón una parte de la población rapanui hoy participa poco de la fiesta, vinculándose sólo como espectadores en algunas competencias. Así, Leo Pakarati el año 2014 se fue de la isla durante la Tapati y cuenta que el año anterior

[...] me paré a orilla de la calle a mirarlo. Me encuentro con la sorpresa de que los que estamos parados a orilla de la calle mirando el desfile somos los rapanui y los que están desfilando son los turistas... sí, con rapanui entremedio, pero hay muchos en la orilla, no están todos adentro. Antes era al revés, están todos adentro y hay muchos turistas en la

a las 10 de la noche le dijeron «sabíh que no, nos equivocamos» (entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014). En la Tapati 2014 los equipos rivales, entre los cuales había algunas relaciones de parentesco cruzadas, resolvieron terminar en empate, para compensar el esfuerzo de ambas familias y evitar un mayor conflicto entre familias emparentadas. Pero el público involucrado en las competencias, dividido entre los barrios de Mohe Roa y Hanga Roa, esperaba que hubiera una ganadora ya que es el premio simbólico al enorme esfuerzo que implica apoyar a una de las candidatas.

²³⁴ La Tapati, al igual que los carnavales medievales, permite el encuentro entre personas que habitualmente mantienen una distancia infranqueable. Distintos clanes rapanui, residentes continentales y extranjeros, turistas, tienen la posibilidad de superar las brechas que les separan y participar en grupos de baile o en el desfile, todos vestidos como rapanui, disfrutando de la misma fiesta.

orilla, ahora es todo al revés. Entonces, pa' mí pasa por decirse «ya, este es un producto pa'l turismo, hagámoslo pa'l turismo (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Quienes han sido durante más años coordinadores de la Tapati (Rodrigo Paoa en las décadas de 1980 y 1990; Jovino Tuki en la década del 2000), sueñan con una festividad cada vez más parecida al Tanjata Manu: como un torneo con duras pruebas físicas para los competidores (hopu manu), conectadas con la tradición, y a su vez con pruebas que midan destreza en el manejo de la cultura heredada, y habilidades productivas que implican una larga adaptación al medio local. Todo ello para elegir a una neru (reina elegida) y un Tanjata Manu (ganador de las pruebas físicas). Para el alcalde, la Tapati Rapa Nui debe ir mejorando siempre, en función de las observaciones que hacen a la fiesta los propios rapanui, sin considerar las críticas de los turistas o de instituciones que no tienen pertinencia respecto de la cultura rapanui.

Todas las Tapati hacemos 'focus group', en todas las Tapati. Y a través de los 'focus group'... y los 'focus group' son personas que invitamos de distintos ámbitos, locales por supuesto y familiares, que tienen que ver con la etnia misma. Nosotros no invitamos al capitán de la Marina por ejemplo porque, qué va a aportar a la Tapati... (Entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

Para los observadores externos, la Tapati es considerada un evento relevante de Polinesia, con expresiones artísticas muy valoradas, tanto por turistas occidentales como por los propios polinésicos.

[...] la Tapati claramente es un evento importante, está considerada como una de las fiestas más importantes de la Polinesia, junto con el Festival de Artes del Pacífico, el Heiva en Tahití, el mini Heiva que se hace en Marquesas... Porque hay bastantes polinesios, porque hay bastantes ma'ohi, que se lleva adentro, pero al igual que el Heiva, es un producto que se está haciendo pa'l visitante. Yo no conozco ningún festival masivo de arte que sea exclusivamente pa' la gente del lugar. (Entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014).

Imagen 33: Enayo grupo artístico adultos, Tapati 2014.



Fuente: Roberto Concha, enero de 2014.

Imagen 34: Presentación de Aito o acompañante de una de las candidatas a reina de la Tapati Rapa Nui 2014.



Fuente: Roberto Concha, febrero de 2014.

Imagen 35: Carro alegórico de una de las candidatas a reina, Tapati Rapa Nui 2014.



Fuente: Roberto Concha, febrero de 2014.

Imagen 36: Turista europea conversando con marquesanos, Tapati Rapa Nui 2014.



Fuente: Roberto Concha, febrero de 2014.

Imagen 37: Fibras de totora para confección de trajes, Tapati Rapa Nui 2014.



Fuente: Roberto Concha, febrero de 2014.

Imagen 38: Trajes confeccionados para la Farándula por una familia, Tapati Rapa Nui 2014.



Fuente: Roberto Concha, febrero de 2014.

8.2 Viejos y nuevos usos.

La revisión diacrónica de la Tapati Rapa Nui, permite relacionar distintos momentos de la historia reciente rapanui con diversos usos de la fiesta. Ésta, en un principio, fue impulsada por autoridades chilenas para la recreación de los rapanui y su integración a Chile, pero rápidamente adquirió nuevos usos, determinados por los propios rapanui.

En sus inicios se organizó en consonancia con una ‘tradición’ que se extendió en Chile durante los inicios del siglo XX, la Fiesta de la Primavera, que cumplía la función de divertir a la población y probablemente también de generar un sentido de unidad nacional, con un concurso de reinados locales que podían culminar con la elección de una reina de la Primavera a nivel nacional. Así ocurrió con la reina de la Primavera rapanui en 1976, según aparece en el medio digital Chilean Charm:

El 15 de octubre de 1976 la ganadora fue la representante de Isla de Pascua, Irene Teave, y el segundo lugar lo obtuvo Carolina Carmona, en una final realizada en el Teatro Municipal y transmitida a todo Chile por televisión Nacional. (chileancharm.cl)²³⁵

Pero rápidamente los rapanui se apropiaron de esta fiesta y la cargaron de sentido en clave local, incorporándole elementos de la propia cultura, aportados desde la memoria de los mayores. Esto se dio primero en el ámbito de las artes, cuando diversos conjuntos de música rapanui formados a fines de la década de 1960 comenzaron a indagar acerca de las distintas expresiones artísticas de su pueblo. Posteriormente, en la década de 1980, personas rapanui investigaron los deportes y juegos tradicionales, los cuales no sólo fueron incorporados en la Tapati sino también en los colegios. De esta manera, las tradiciones rapanui recordadas por las personas mayores, fueron traídas al presente y difundidas entre los jóvenes.

También se implementaron pruebas que miden el desempeño de los competidores en actividades productivas tradicionales de la isla. Estos tres niveles en los cuales se compete –artes, deportes, producción- recogen el acervo cultural que opera como diacrítico de la identidad rapanui moderna; de esta forma, la selección de manifestaciones culturales que son incorporadas a la Tapati, no debe ser reducida solamente a remembranza de costumbres fosilizadas, inviables u

²³⁵ <http://chileancharm.com/PRIMAVERA/REINA.htm>

obsoletas, ya que buen número de las actividades representadas durante la fiesta se practican habitualmente, a lo largo del año. Las expresiones culturales que emergen en la Tapati.

Se realizan cada día del año. Los rapanui esculpen en piedra, hacen tallas de madera, tallan la escritura roño roño en tabletas de madera, y ensamblan collares en la feria, el mercado y en la casa. Los niños y adultos bailan y cantan en conjuntos culturales como el Kari Kari y en lugares específicos, como el Topatangi y las discotecas Piriti y Toroko. Los niños realizan kai kai en la escuela y en la casa y el takona se practica en muchas ocasiones. La gran cantidad de estas representaciones culturales impregna la vida cotidiana en Rapa Nui.²³⁶ (Delsing, 2009, p. 319-320)

Pero también la Tapati es una oportunidad para traer a la vida elementos de la cultura rapanui que no están tan presentes en la vida cotidiana pero que interesan por su capacidad para fijar valores en la comunidad —especialmente en los más jóvenes—, como ciertos estilos de música tradicional rapanui, comidas que se han vuelto menos frecuentes, y deportes ‘ancestrales’ que definitivamente surgen sólo en el marco de la fiesta. Se han ido rescatando competencias “a partir de un proceso ya moderno de recopilar, de recordar, de reinventar en ciertos casos, pero siempre de reinterpretar un poco lo que se entienden como conocimientos antiguos y como prácticas antiguas...” (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017).

Por su parte, el antropólogo Pablo Andrade considera que la Tapati Rapa Nui es “el escenario donde los rapanui vuelcan sus experiencias, aprendizajes y conocimientos, el buen uso y manejo de éstos les permitirá un mayor estatus, mayor jerarquía; por eso la Tapati es la gran vitrina de su cultura, aquí se exagera al ser rapanui” (Andrade, 2004, p. 64). Los rapanui utilizan la Tapati para mantener una relación con sus tradiciones —su pasado— y mostrar sus particularidades culturales, en un contexto de permanentes cambios derivados de la modernización y el contacto con otras poblaciones, particularmente de Chile.

La Tapati Rapa Nui, a su vez, podría responder a estructuras subyacentes que se remontan a la organización social y cosmovisión rapanui de tiempos pre-modernos, las cuales determinan un orden dual y oposición entre las facciones. Además, esta fiesta opera como medio de integración social, tanto a nivel de familias como de la comunidad rapanui en su conjunto, acercando a personas que cotidianamente no se encuentran. Por todo lo anterior, estamos de acuerdo con Pablo Andrade

²³⁶ Traducción libre desde el inglés.

(2004) en que esta festividad puede ser considerada como ‘reproducción cultural’. El autor, aludiendo a Eliade, señala que la Tapati sería expresión del ‘eterno retorno’ a antiguas prácticas y formas de pensar, constituyendo una adaptación a los tiempos modernos de la función que cumplía el rito del Tanjata Manu, no sólo por la elección de un rey/reina, sino por su relación con la fertilidad. Antes era el gaviotín manutara que llegaba con la primavera a anidar en los islotes frente a Orongo; con la Tapati sería “el turismo y el turista que anida en forma masiva durante los meses de verano” (Andrade, 2004, p. 63).

Por otro lado, se puede ver en la biografía cultural de la Tapati una creciente mercantilización de la fiesta, al adecuar su forma para que participen los turistas y al generar importantes beneficios económicos para la isla. Sin embargo, dicha mercantilización turística no ha impedido que la fiesta mantenga su sentido para quienes participan en sus actividades, con la intención de que su clan o su barrio logren el triunfo con la coronación de su candidata a reina. Aunque la Tapati efectivamente se ha turistificado, ésta tiene un programa de actividades que responde a los ritmos locales y que puede llegar a incomodar a los visitantes, dada la gran cantidad de tiempo que toman algunas pruebas. A su vez, casi la totalidad de los contenidos durante el festival se presentan en idioma rapanui, lo cual también, en cierta medida, excluye a los turistas, pues les impide conocer detalles de lo que va aconteciendo. Estos son indicios de que la Tapati es una celebración cuyos destinatarios todavía son los propios rapanui, y es por eso que no se consideran –por decisión de los organizadores– las críticas de los turistas al momento de diseñar su programación.

A su vez, la mercantilización turística de la Tapati ha contribuido en cierta medida a la continuidad cultural Rapa Nui, ya que los jóvenes –instruidos en las artes tradicionales– y los conjuntos artísticos, cuentan con público que anima la calidad de las presentaciones y constituye una fuente de ingresos que facilita la consecución de los espacios, materiales y demás medios e insumos que se requieren para la reproducción de las prácticas. Por su parte, los pescadores y agricultores venden sus productos a los turistas, además de destinarlos al autoconsumo. El turismo, finalmente, opera como catalizador de procesos reflexivos a través de los cuales el pueblo rapanui se mira a sí mismo, identifica sus rasgos distintivos y selecciona su patrimonio, sin que el fin se agote en la obtención de los réditos económicos que el mismo turismo aporta ni la selección esté vacía de “lazos afectivos” (Comaroff & Comaroff, 2012). Podemos decir que, tanto la Tapati en sí misma, como su uso turístico, hacen parte de las estrategias para asegurar un “etnofuturo” en el que los rapanui tengan mayor control sobre todas las dimensiones de su existencia que el que tuvieron en tiempos pasados.

Queremos destacar, por ahora, que la fiesta ha jugado un rol relevante en la construcción de la identidad rapanui contemporánea, desde sus primeras versiones hasta el presente. Esta idea ya fue planteada en 2004 por Pablo Andrade: “pensamos que la Tapati es fundamental en la definición de etnicidad y de identidad Rapanui de hoy en día. Nos dice quiénes son los otros, cual es la visión de quienes visitan la isla de los rapanui, como también cual es la visión que tienen de sí mismos...” (Andrade, 2004, p. 61).

En el proceso de construcción de identidad, es relevante el papel del otro, del observador externo, que reconoce al rapanui como polinésico, similar a otros habitantes del Pacífico, distinto a los habitantes del continente. El forastero es invitado a participar en momentos de la Tapati que le permiten palpar esa identidad distinta del rapanui y solidarizar con ella. Así, los visitantes foráneos y los residentes no rapanui en Isla de Pascua pueden involucrarse en 2 actividades relevantes de la fiesta: la presentación de los conjuntos artísticos (para lo cual se requiere un mes de ensayo previo a la puesta en escena) y el desfile junto a los carros alegóricos, al cual se le llama “Farándula” o “Nari Nari” (disfraces), donde todos deben usar atuendos y pintura corporal al estilo rapanui tradicional. El turista:

[...] se incorpora a la isla y observa esto y dice «oiga pero, me gusta pintarme también». Entonces se pinta. «Ah, pero también me quiero sacar la ropa igual que usted», se saca la ropa. «Y también quiero bailar» y se pone a bailar. ¿Qué provoca eso? Provoca una incorporación a tu cuerpo, a tu alma de alguien que viene de Alemania, que viene de Tokio, que viene de Quito, que viene de Punta Arenas o de cualquier parte del mundo, y cuando concluye aquella actividad y se va de vuelta a su hogar, a su casa, se va como un amigo del lugar. (Entrevista a Pedro Edmunds, 06 de marzo de 2014).

Dada su contribución al fortalecimiento identitario de los rapanui, la Tapati les fue útil para distanciarse de Chile y su penetración cultural, así como para recuperar tradiciones y espacios locales, y acercarse a Polinesia. Es decir, la Tapati adquiere nuevos usos en el ámbito de lo político, a la vez que mantiene su sentido social y cultural, y su función económica.²³⁷ En este sentido, estamos de acuerdo con las palabras de María Riet Delsing:

²³⁷ De acuerdo con R. Foerster (s.f.), frente a la naturaleza esquizoide del Estado chileno, que dice valorar pero a la vez discrimina a los pueblos indígenas, que afirma y a la vez niega el valor de la cultura y de la identidad, los rapanui han utilizado como estrategia la ‘etnoeconomía’, “la identidad constituida como empresa, o para usar los términos de los Comaroff: la vía de la ‘Etnicidad S.A.’”. La identidad étnica se transforma en industria, se fortalece con la mercantilización y se posiciona en la lucha por la autodeterminación.

[...] la Tapati Rapanui anual tiene varias funciones: contribuye a la integración social de la isla, estimula su economía y se utiliza políticamente para enfrentar al Estado chileno. También se ha convertido en un elemento vital de la vida cultural de Rapa Nui y un marcador de identidad. (Delsing, 2009, p. 315).

Delsing considera a la Tapati Rapa Nui como parte de la política cultural impulsada en Isla de Pascua por los propios rapanui para fortalecer su identidad, que de paso tiene consecuencias económicas y políticas. La Tapati contribuiría a fortalecer las raíces e identidad rapanui, así como a revitalizar el patrimonio cultural y a aumentar la industria turística en Isla de Pascua. Al enfatizar su identidad, los Rapanui desafían la presencia dominante de Chile en la isla (Delsing, 2009, p. 319).

El resultado visible de todo ello es un pueblo orgulloso de su identidad cultural, que continuamente pone en escena sus tradiciones así como su ser actual, conectado con la Polinesia, que cohabita espacios de vida moderna y tradicional. Algunas personas entrevistadas señalaron que la Tapati Rapa Nui, al igual que la sociedad rapanui, se está ‘metalizando’ y en consecuencia resulta habitual que las aportaciones a la fiesta se hagan esperando una contraprestación económica. Por ejemplo, los artistas invitados esperan pagos cada vez mayores, los escultores que preparan los carros alegóricos también desean cobrar por su trabajo, lo mismo que algunas personas especializadas en la confección de trajes. Sin embargo, la fiesta sigue siendo por excelencia una gran obra autogestionada, que depende principalmente de aportes propios. Finalmente, la Tapati Rapa Nui y sus usos son reflejo de la modernización de la Isla.

8.4 Percepción de los Turistas durante la Tapati

Durante los días 15, 16 y 17 de abril de 2014, justo después del final de la Tapati Rapanui (que se extendió entre el 1° y el 15 de febrero), se aplicó un cuestionario en el aeropuerto de Isla de Pascua a los turistas que se marchaban en dos vuelos. El cuestionario incluía preguntas abiertas y cerradas que tomaban entre 15 y 20 minutos para ser respondidas y fue aplicado en la sala de espera antes de que los pasajeros abordaran el avión. Participaron en el ejercicio 31 turistas, 19 extranjeros y 12 chilenos; 18 mujeres y 13 hombres. Los extranjeros debieron responder preguntas en inglés.

Los extranjeros eran de Europa (8), Norteamérica (7), Asia (2) y Polinesia (1) (además de una persona que no señaló su lugar de origen). Por su parte, los chilenos eran de las regiones Metropolitana (5), Valparaíso (4), O'Higgins (1), Los Ríos (1) y Magallanes (1). Esta muestra evidentemente no es representativa del universo de turistas que estaba partiendo de la isla en esas fechas, ya que la elección de informantes dependió de quiénes mostraron disposición a responder la encuesta-cuestionario. En consecuencia, quedaron sub-representados los asiáticos, más renuentes a responder, probablemente por la brecha idiomática.

El promedio de días que estuvieron los turistas extranjeros en la isla fue de 4,3 noches, mientras que los turistas chilenos permanecieron un promedio de 8,6 días (exactamente el doble). De los visitantes extranjeros, sólo una persona había venido antes a Isla de Pascua (ya que trabaja acompañando a grupos de turistas). En cambio, de los turistas chilenos, 2 habían visitado antes a la Isla. El total de los turistas declaró haber hecho excursiones fuera de Hanga Roa y haber visitado sitios de interés cultural, y sólo un turista (chileno) declaró que su actividad predominante en la isla fue ir a la playa.

Ante la pregunta ¿Hubo lugares y/o actividades a los cuales te hubiera gustado acceder pero no pudiste? Esta fue respondida por 28 personas, de las cuales solo 8 dijeron que sí, refiriéndose a lugares de interés cultural que estaban cerrados (museo, fundación), a lugares de difícil acceso (Maunga Tere Vaka) y lugares no encontrados o no incluidos en paquetes turísticos. Sólo una persona se quejó por el excesivo control y las elevadas multas por salirse levemente del sendero dentro de los sitios protegidos, agregando además que queda a discreción de los guarda-parques el mayor o menor rigor con que se trata a los visitantes. Otra persona, en cambio, señaló que por el contrario, debería haber más restricciones a los turistas para que por ejemplo, no saquen fotos en la misa.

A su vez, quienes visitaron familiares o conocidos durante su visita fueron 4, de 29 que respondieron la pregunta, todos ellos chilenos. Sólo una de esas personas se quedó a alojar en casa de conocidos (amigos rapanui).

En cuanto al lugar de alojamiento, el total de los turistas extranjeros consultados que se refirió a este tema (18) se quedó en hoteles durante su estadía. En cambio, de los 12 turistas chilenos consultados, 7 se quedaron en hoteles, 4 en cabañas y hostales y 1 en casa de amigos.

Parte de la encuesta consistió en que los turistas señalaran en qué medida estaban de acuerdo o en desacuerdo con frases respecto de la calidad de la experiencia vivida en distintos aspectos. Los resultados fueron los siguientes.

Tabla 16: Tabla con promedio de respuestas de turistas chilenos y extranjeros por t3pico

(1) Muy en desacuerdo /Full disagreement (2) En desacuerdo / Disagreement	(3) Neutral	(4) De acuerdo / Agreement	(5) Muy de acuerdo / Full agreement	
	Promedio Extranjeros	Promedio Chilenos	Diferencia	
Mi experiencia en Rapa Nui fue positiva	4,8	4,6	0,2	
Pude vivir experiencias muy variadas	4,6	4,7	0,1	
El pueblo estaba bien abastecido	3,9	3,7	0,2	
Tuve buenas experiencias de inmersi3n en la cultura local	4,4	4	0,4	
Hab3a buenos objetos de artesan3a y recuerdos disponibles	4	4,5	0,5	
Tuve la ocasi3n de probar las comidas locales	4,4	3,7	0,7	
La comida era de calidad	4,2	4,1	0,1	
Tuve la ocasi3n de participar en actividades culturales	3,9	4,7	0,8	
Participar en esas actividades fue una experiencia 3nica	4,3	4,5	0,2	
Durante la Tapati pude conocer aut3nticas tradiciones rapa nui	4,4	4,7	0,3	
El alojamiento era de calidad	4,2	4,2	0	
Me molest3 el ruido	2	1,3	0,7	
Me molest3 la basura en los lugares p3blicos	2	1,1	0,9	
Me result3 f3cil llegar a Isla de Pascua	3,9	4,6	0,7	
Me sent3 protegido y seguro durante mi visita	4,4	4,6	0,2	
La relaci3n calidad-precio fue buena	3,8	3,3	0,5	
Recomendar3a Isla de Pascua a mis amigos	4,6	4,7	0,1	
Volver3a de nuevo a Isla de Pascua	4,2	4,6	0,4	

Fuente: Elaboraci3n propia a partir de aplicaci3n de cuestionario.

Se puede apreciar que en la gran mayor3a de los aspectos consultados relativos al turismo, hay alto nivel de acuerdo (sobre 4) con las sentencias positivas y alto nivel de desacuerdo (bajo 2)

respecto de sentencias negativas. Sólo tuvieron una evaluación levemente inferior los ítems relacionados con el abastecimiento del pueblo y con la relación precio-calidad. Por otro lado, donde hubo mayor diferencia de apreciación entre chilenos y extranjeros es en lo que tiene que ver con nivel de basura (los chilenos estaban más en desacuerdo con la afirmación “Me molestó la basura en los lugares públicos”). La segunda mayor diferencia se dio respecto de la frase “Tuve la ocasión de participar en actividades culturales”, lo que parece indicar que los turistas chilenos tuvieron más oportunidades de participar en dichas actividades. La tercera mayor diferencia se dio en 3 temas: la facilidad para llegar a Isla de Pascua (se percibe como más fácil desde Chile), el nivel de ruido (los chilenos expresaron mayor desacuerdo respecto de la frase “me molestó el ruido”) y la posibilidad de probar comidas locales (los europeos están más de acuerdo con que tuvieron esa posibilidad).

Aunque no quedó expresado en las encuestas, varias personas señalaron que esperaban algo mejor del hotel, aludiendo a publicidad engañosa en cuanto a las estrellas y la calidad del alojamiento.

En las respuestas abiertas aportadas por algunas de las personas encuestadas (15) respecto de la información y las expectativas que tenían antes de viajar, se puede apreciar que los turistas extranjeros manejaban información relativa a la historia y el patrimonio arqueológico de la isla (ver anexo). Por su parte, los turistas chilenos expresaron tener mayores referencias previas acerca de la Tapati. En cuanto a lo más disfrutado por los turistas, aparece recurrentemente la Tapati, en particular el día de la “Farándula” (nari nari) en que los turistas son integrados a la fiesta y pueden por unas horas “convertirse” en rapanui, al sacarse la ropa occidental y pintar sus cuerpos con tierras de colores.

En cuanto a los disgustos, son muy variados: el estado de los moai, el mal trato del público a uno de los jurados de la Tapati, el ritmo lento de la Tapati, la falta de taxis y de comercio el domingo, atención lenta en restaurantes, calidad deficiente de comida, la impertinencia de los turistas, y el monopolio de LAN. Se reitera una desilusión frente a la calidad de los hoteles respecto de las expectativas, el exceso de autos, el carácter impredecible de los rapanui, y la no traducción de la Tapati.

Por último, cabe resaltar que los turistas extranjeros muestran en sus respuestas un menor grado de comprensión de lo que es la Tapati.

En síntesis, el cuestionario aplicado permite reforzar algunas ideas ya esbozadas respecto del turismo en Isla de Pascua, con sus matices entre chilenos y extranjeros. Por ejemplo, se corrobora la percepción que tienen los rapanui respecto de que una parte de los turistas chilenos, llega a casas

de amigos o familiares, de modo que no gastan en alojamiento ni en restaurantes. A su vez, mientras los europeos (que en su mayoría van por primera vez a la isla y no tienen conocidos allí) optan por un turismo más institucionalizado, los turistas chilenos (algunos de los cuales ya han estado antes en la Isla y tienen allí familiares o amigos) acceden a una oferta más variada de alojamientos. También se recoge un mayor interés e involucramiento de los turistas chilenos en la cultura viva local y en particular en las actividades de la Tapati, lo cual puede haber incidido en el hecho de que los chilenos durante la fiesta permanecieron, en promedio, el doble de tiempo que los extranjeros, siendo que, a lo largo del año, los turistas extranjeros tienden a quedarse un tiempo levemente mayor que los chilenos, en promedio.²³⁸ Sin embargo, esta variación también puede deberse a que, eventualmente, una parte de los turistas chilenos no se registran en hospedajes y son los que permanecen más días.

²³⁸ En 2012, el 41% de los turistas que llegaron a la isla eran chilenos, mientras que del total de pernoctaciones a lo largo del año, el 40,8% correspondieron a chilenos. Estos porcentajes los calculamos a partir de datos proporcionados por DNA-Chías Marketing, 2014b.

IX. La disputa por el patrimonio en Isla de Pascua

En este capítulo se aborda el proceso de disputa por la administración del Parque Nacional Rapa Nui, que por décadas ha estado incorporado en el Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas del Estado (SNASPE) y por lo tanto, bajo la gestión de la Corporación Nacional Forestal. La etnia rapanui asume como uno de sus principales reclamos ante el Estado de Chile que la administración del parque le sea traspasada, lo que se fundamenta en intereses políticos y económicos. A su vez, la estrategia sostenida para concretar el traspaso de la administración, las acciones tomadas y los resultados alcanzados por parte de los rapanui dan cuenta de usos políticos y económicos en distintos momentos. A continuación, se reconstruye el camino recorrido en la disputa por la administración del Parque y se analizan dichos usos, desde la perspectiva de la economía política de la etnicidad.

9.1 Crisis con el Estado y toma del Parque Nacional Rapa Nui.

En los diálogos desarrollados en el marco de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Originarios, implementada en 2001 durante el gobierno del ex presidente Ricardo Lagos, quedó expresada la idea de que Isla de Pascua debía ser reconocida como territorio especial. En las sesiones de la Comisión se llegó a la conclusión de “que las particularidades de Isla de Pascua hacían necesario que la misma fuera exceptuada del régimen administrativo imperante en el resto del país, por lo que pasó a adquirir la calidad de «territorio especial» [...]” (Moraga, 2014, p. 3).

En 2002, Francesco Di Castri auguraba que sin un reglamento para reducir o detener la inmigración desde Chile continental hacia Isla de Pascua, ésta sería ‘inundada’ por chilenos pobres. Esto porque la isla se ha vuelto, en proporción, mucho más rica —económicamente hablando— que Chile continental y se espera que la diferencia de ingresos entre población rapanui y chilenos continúe aumentando a favor de los primeros (Di Castri, 2002). Paralelamente, Chile se caracteriza por tener una enorme brecha entre ricos y pobres, de modo que —de acuerdo con Di Castri (2002)— es esperable que muchos chilenos con bajos ingresos opten por mejores condiciones de vida en la isla, lo cual ya estaría ocurriendo, porque hay diversos trabajos allí que no son cubiertos por personas rapanui y pueden absorber mano de obra foránea. Para este autor, la migración redundaría en un proceso de chilenización de Isla de Pascua, en que los “sistemas de valores, la organización

familiar, las costumbres y aspiraciones sociales, e incluso los alimentos, son cada vez más los de Chile continental”²³⁹ (Di Castri, 2002, p. 46).

El tema del control migratorio implicó un intenso debate durante la tramitación parlamentaria del proyecto de Ley de Reforma Constitucional para el reconocimiento de territorios especiales, ya que se confrontaban dos derechos: “Por una parte está la libertad de desplazamiento por el territorio de la República y por el otro el derecho de los habitantes de Isla de Pascua de vivir en un entorno libre de contaminación” (Moraga, 2014, p. 85). Esto último, bajo el argumento de que el creciente número de personas foráneas que fijan su residencia en Isla de Pascua está generando el grave riesgo medioambiental de que se sobrepase la capacidad de carga. Finalmente se dejó fuera la temática del control migratorio y en el año 2007 se promulgó la Ley de Reforma Constitucional N°20.193, que introdujo en el Capítulo XIV de la Constitución Política de la República, el párrafo "Disposiciones especiales" y, dentro del mismo, el artículo 126 bis, que señala:

Son territorios especiales los correspondientes a Isla de Pascua y al Archipiélago de Juan Fernández. El Gobierno y Administración de estos territorios se regirá por los estatutos especiales que establezcan las leyes orgánicas constitucionales respectivas.

Pero el tema migración fue cobrando cada vez mayor relevancia en Isla de Pascua, lo que quedó expresado en una protesta realizada en 2009, en la cual un grupo de personas rapanui se tomó el aeropuerto de Hanga Roa. La protesta era por la llegada masiva de chilenos continentales y turistas extranjeros, muchos de los cuales se asientan de manera permanente en Isla de Pascua (Moraga, 2014).

En respuesta, el año 2012 se llevó a cabo otra reforma constitucional relativa al tema migratorio en los territorios especiales. Mediante la Ley de Reforma Constitucional N° 20.573, se agregó el inciso 2° al artículo 126 bis que dispone lo siguiente:

Los derechos a residir, permanecer y trasladarse hacia y desde cualquier lugar de la República, garantizados en el numeral 7° del artículo 19, se ejercerán en dichos territorios en la forma que determinen las leyes especiales que regulen su ejercicio, las que deberán ser de quórum calificado.

²³⁹ Traducción libre desde el inglés.

Es decir, esta segunda reforma abrió la puerta a que se puedan generar leyes especiales respecto del tránsito de personas y su permanencia en Isla de Pascua. Ambas reformas requieren de una Ley Orgánica Constitucional (LOC) que precise sus respectivos alcances conceptuales. El proyecto de LOC relativo a la primera reforma, que fue ingresado al congreso en 2008 y hasta 2017 sigue en trámite legislativo, establecerá el Estatuto de Administración y Gobierno de Isla de Pascua a partir de sendas negociaciones con el pueblo rapanui, sus autoridades e instituciones representativas. A su vez, la LOC relativa a la segunda reforma regulará el ejercicio del derecho a residir y permanecer en Isla de Pascua.

Mientras tanto, el problema de la migración en la isla siguió agudizándose y la ausencia de una pronta solución llevó a un malestar generalizado entre los rapanui respecto de este tema. Lo anterior se hizo evidente en múltiples entrevistas y conversaciones sostenidas con personas rapanui durante el trabajo de campo de esta investigación, entre enero y abril de 2014, en las cuales se coincidía en una visión crítica respecto de la radicación excesiva de chilenos en Isla de Pascua. Las principales ideas planteadas respecto de este tema fueron las siguientes: la isla tiene una capacidad de carga limitada (desde un punto de vista ambiental, social y cultural), por lo tanto no puede acoger a todos quienes deseen quedarse indefinidamente; se debe privilegiar la migración de personas que desempeñan profesiones u oficios necesarios para la isla; muchos inmigrantes chilenos tienen conductas que son desaprobadas por los rapanui (se dice que lucran con la cultura rapanui, venden artesanías falsas, como guías cuentan mentiras a los turistas, roban, violan, ensucian, introducen droga, quitan oportunidades de trabajo y negocio a los rapanui, los *tire* son maleza que se reproduce y traen a otros continentales a la isla...). Sin embargo, también hay quienes se gratifican por el hecho de que los chilenos en la isla son empleados de los rapanui, por lo tanto, permiten evidenciar jerarquía social de estos últimos. Por otra parte, muchos rapanui tienen vínculos de afecto y aprecio con continentales, sin embargo, también ven necesaria una ley de migración.

Un ejemplo del malestar respecto a la migración lo encontramos en una declaración del Parlamento Rapa Nui difundida en 2013, y publicada en la edición chilena de Le Monde Diplomatique versión digital, donde éste es uno de los temas abordados:²⁴⁰

[...] la falta de reacción del Estado chileno frente a la sobrepoblación de la isla y sus irremediables consecuencias para la notable cultura nativa, debido al inminente colapso medioambiental y social de Rapa Nui, además del progresivo deterioro de las condiciones de vida y de la integridad cultural de sus habitantes, ha venido creando una creciente

²⁴⁰ <https://www.lemondediplomatique.cl/Documento-del-Parlamento-Rapanui.html>

inseguridad entre la comunidad. Este sentimiento ha sido alimentado, además, por el importante aumento de la delincuencia proveniente desde Chile. Es esto último lo que ha llevado a Rapa Nui a reivindicar, desde el año 2003, la instauración de un mayor control de la migración y el turismo hacia la isla, esto con el fin de que toda persona que ingrese o permanezca en Rapa Nui deba acudir, de manera obligatoria, a una comisión de derecho indígena que legalice su situación migratoria y que sea capaz, además, de decidir respecto a la situación de los residentes permanentes, temporales y de los turistas.

Durante el Gobierno del ex presidente Sebastián Piñera (2010-2014) se conformó una comisión para elaborar un proyecto de LOC relativa al tema migración en Isla de Pascua pero éste nunca fue ingresado al Congreso. Posteriormente, al comenzar el segundo gobierno de la presidenta Michelle Bachelet (marzo de 2014) se traspasó a los propios rapanui la responsabilidad de formular una nueva propuesta sobre control migratorio. Consuelo Labra²⁴¹, abogada de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA)²⁴², relata cómo fueron los primeros meses de trabajo para cumplir con esa misión en 2014:

[...] empezamos a trabajar en Migración, agosto, septiembre, octubre... Ah, nos dieron 60 días me acuerdo [...] Presentamos las propuestas, se trabajó con los distintos ministerios, todos nombraron representantes para trabajar esa propuesta, en Santiago, ¿ok? Cuando se trabajó con todos los ministerios dijeron «ya, esto requiere organización política de La Moneda, Hacienda, etc.» y ahí todos se dieron cuenta que los que habían ido a las reuniones, de los ministerios, en el fondo no tenían los pesos políticos necesarios y que no tenía aprobación política finalmente esa ley. Pero nadie se atrevió a enfrentarlo. Y fue diciembre, nos dijeron «lo vamos a revisar», enero, «lo vamos a revisar», febrero, y a marzo... En el fondo sin ninguna propuesta, sin nada, y llega y se sienta un funcionario de gobierno en marzo en la reunión y dice «bueno, nosotros... Ustedes entienden que les reconocemos que la migración es algo

²⁴¹ Consuelo Labra, una de las fuentes orales principales de este capítulo, fue entrevistada el día 25 de noviembre de 2016, en dependencias de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, sede Isla de Pascua. Es abogada contratada por la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua en 2014, para asesorar en la elaboración del proyecto de Ley de Reforma Constitucional sobre Estatuto Especial, pero se avocó al tema migración.

²⁴² Órgano creado en función de la ley 19.253 (de 1993), cuyo reglamento fue dictado recién en el año 2000, año en que dicha Comisión comenzó a operar. De acuerdo con sus funciones (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008), debe proponer al presidente de la República la desafectación, transferencia y uso de tierras en la Isla de Pascua; formular y ejecutar planes programas y proyectos de desarrollo, protección del medio ambiente, protección de los recursos naturales y preservación del patrimonio cultural de Rapa Nui; y colaborar con los órganos del Estado correspondientes en la administración del patrimonio arqueológico de la isla. La comisión está integrada por ocho representantes de gobierno, más el alcalde de Isla de Pascua, 5 representantes electos de la comunidad rapa nui y el presidente del Consejo de Ancianos.

distinto del Estatuto...» Y ahí Anakena Manutomatoma rompió la mesa. «Perdón, ¿la migración es algo distinto del Estatuto? O sea, eso nosotros ya aprobamos una reforma constitucional el año 2012. Pasamos por el Congreso con la reforma constitucional entonces... [...] esto es una falta de respeto». Golpeó la mesa, se paró y la mesa se quebró. Porque en el fondo ellos deshicieron el trabajo (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Fue en ese momento cuando se produjo la toma del Parque Nacional Rapa Nui por parte de los rapanui y las conversaciones con el gobierno derivaron hacia la construcción de un acuerdo sobre la futura administración de dicha área protegida. Este tema acaparó la atención de los medios de comunicación durante los meses siguientes y condicionó el diálogo CODEIPA-Estado, aunque se siguió avanzando, más silenciosamente, en los otros temas de la agenda: Migración y Estatuto Especial.

El tema de la administración del Parque venía siendo destacado por diversos actores de la Isla, en función de 3 argumentos principales: i) las deficiencias en la gestión del Parque y su patrimonio por parte de la Corporación Nacional Forestal (CONAF); ii) la fuga de los ingresos del PNRN hacia el Estado de Chile, al ser recaudados por Hacienda y redistribuidos para la gestión del Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas del Estado (SNASPE); y iii) el derecho ancestral de los rapanui a administrar el territorio y patrimonio de la isla, en especial el Parque, donde se concentran los sitios sagrados, enajenado y entregado a la administración CONAF.

Sobre el primer punto, es decir, las críticas a la deficiente gestión del patrimonio arqueológico dentro del Parque, Marcos Rauch,²⁴³ arqueólogo y Encargado de Recursos Culturales de CONAF (gerencia de áreas silvestres protegidas, departamento de administración de las áreas silvestres protegidas), da la siguiente explicación:

Cuando llegamos a la conservación dura, consolidación química, tratamiento de la estatuaria, esa área no era nuestra pega, era una pega de otras instancias dentro del Estado chileno que debieron haber hecho eso. Nosotros por tanto estuvimos subsidiando a esas instancias que tenían mayores competencias dentro del Estado. Y nosotros, claro, como CONAF asumimos ese rol pero no era nuestro papel fundamental. Nuestro papel fundamental era la protección del patrimonio, regular los flujos turísticos, todo eso. Y sin lugar a dudas, claro, los isleños sienten que estamos al debe y que no hicimos la pega, pero la pega era del Estado chileno

²⁴³ Como ya se señaló, Marcos Rauch es funcionario de CONAF especialista en Isla de Pascua. Fue entrevistado el día 2 de diciembre de 2016.

pues ¿te das cuenta? O sea, nosotros hicimos lo mejor que pudimos con presupuestos precarios. (Entrevista a Marcos Rauch, CONAF).

Imagen 39: Letrero que llama a la descolonización, promovida por el Parlamento Rapa Nui.



Fuente: Roberto Concha, marzo de 2014.

Imagen 40: Punto de control en Vaitea durante la toma del Parque Nacional Rapa Nui.



Fuente: Roberto Concha, septiembre de 2015.

Sobre este tema de la deficiente gestión del patrimonio arqueológico que hacía CONAF, Alfonso Rapu,²⁴⁴ primer Alcalde de Isla de Pascua, menciona algunos de los estragos en cuanto al patrimonio arqueológico dentro del PNRN, provocados por la propia gente de la isla, y la incapacidad de CONAF, que en todo caso está liderada por personal rapanui, para frenar el deterioro.

[...] están construyendo casas encima de los ahu, y no casas sino que media aguas. Y Parques Nacionales, que es el que administra, no tiene la suficiente capacidad para controlar eso. [...] está la caleta La Perouse y ahí tú ves las casas al lado, incluso hay una parte que está casi... a medio metro del ahu. [...] Hay gente que saca piedras de las ruinas para hacer un fuego, entonces saca de ahí. Pero eso ya es falla del cuidado que tiene la administración del Parque en este caso... Y es una rapanui la que está puh [de directora] y con un equipo de rapanui, así que estamos con un conflicto de cuidado bastante fuerte (Entrevista a Alfonso Rapu, 26 de marzo 2014).

Las otras críticas a la administración del Parque, en cuanto a que no deja las ganancias en la isla y atenta contra la soberanía de los rapanui respecto de su patrimonio, quedan expresadas en los siguientes testimonios de Leviante Araki²⁴⁵, presidente del Parlamento Rapa Nui:

[...] estamos en plena recuperación de nuestro patrimonio, para que nosotros administremos nuestra... en conjunto. Paralelo a que hemos ido trabajando con los políticos el asunto de la demanda, la recuperación de las tierras, todo eso, y la administración también. Por tanto, ya partimos con la administración de nuestro Parque, quién lo va a administrar [...] Hoy día, todos los ingresos Chile se los lleva. Para nosotros hoy día, por favor, que no venga mucho turista porque Chile se lleva todos los ingresos de aquí, no nos deja nada. [...] El beneficio y el control tiene que ser controlado por los rapanui (Entrevista a Leviante Araki, 10 de marzo de 2014).

Dados los cuestionamientos a la administración del Parque ejercida por CONAF, la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA), principal órgano de gobierno en la isla con participación

²⁴⁴ Alfonso Rapu llegó a ser el primer alcalde de Isla de Pascua luego de liderar la rebelión rapanui que permitió la instalación de un gobierno civil en la Isla, así como la llegada de servicios y la consagración de derechos fundamentales que hasta ese entonces (1964) no eran respetados. Entrevistado el 26 de marzo de 2014.

²⁴⁵ Entrevistado el 10 de marzo de 2014.

rapanui, hizo una visita en marzo de 2014 a la Reserva Nacional Los Flamencos, para conocer la experiencia de asociatividad entre el pueblo Licanantay y CONAF implementada en esa área protegida.

Licanantay es como bien singular porque de alguna manera, claro, lo que se entrega es el uso público al pueblo Licanantay, ellos cobran entradas, administran los sectores en forma de dar un proyecto etnoturístico, pero también tienen un control territorial, o sea, ellos tienen un control territorial sobre lo que es la actual superficie de la reserva Los Flamencos, y eso está apoyado por un comité de gestión (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

CODEIPA le planteó a la presidente Bachelet al inicio de su segundo mandato (2014-2018) que la administración del PNRN era un tema prioritario en su agenda y como consecuencia, CONAF comenzó a trabajar en un modelo que diera respuesta a la demanda rapanui.

Cuando la Presidenta Bachelet se sienta en abril de 2014 con la CODEIPA, le dice a la CODEIPA «ya, ¿cuál es la agenda?». Le dijeron «la agenda es Migración, Parque y Estatuto». Entonces [...] se empezaron a hacer herramientas en todos los ítems. Entonces con CONAF lo que se acordó fue que se iba a trabajar en la administración del Parque con los rapanui (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

El primer resultado fue la propuesta Gobernanza Sustentable de Parques Nacionales (GOSPAN), que fue presentada por CONAF a la CODEIPA en noviembre de 2014, e implicaba un modelo de administración donde se delegaban ciertas facultades a un ente de representación del pueblo Rapa Nui, mientras que otras se mantenían como privativas de CONAF. Consuelo Labra, abogada de la CODEIPA, explica su visión de la controversia provocada por la propuesta GOSPAN.

La CONAF presentó un documento que se llamaba el GOSPAN, que era la Gobernanza Sustentable y en el fondo era incluir un poco de participación indígena ¿te fijas? Y no le gustó a nadie. Y ahí me acuerdo que le dijimos a la CONAF, le dijimos «pero ¿por qué se enredan tanto, por qué no hacen lo mismo que en la Reserva Nacional Los Flamencos? hacemos un convenio de asociatividad y listo». Y la CONAF dijo que no, que en el fondo no podían hacer un convenio de asociatividad como el que tienen en la Reserva Nacional Los Flamencos porque éste es un Parque Nacional y la convención de Washington no les autorizaba para respecto de un Parque delegar la función... delegar ese tipo de funciones, cuestión que a mí no me pareció jurídicamente. (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Por su parte, Marcos Rauch explica su visión, como funcionario de CONAF, acerca de las razones por las cuales el GOSPAN fue rechazado por los rapanui:

Yo encuentro que [el GOSPAN] es un documento que de alguna manera ofrecía una vía para avanzar en la co-administración, a mi modo de ver siempre muy apegada a la legalidad, a la legalidad vigente que tenemos nosotros, considerando todo lo que son los instrumentos o leyes que resguardan todo lo que es la conservación del país, la conservación de los sitios naturales y culturales del país, incorporaba elementos del Convenio 169... Pero sin lugar a dudas, yo creo que —me parece— que faltó tener un poquito más de visión, en términos de proyectar más lo que sería esta co-administración con los isleños [...] Los isleños sienten que el GOSPAN, más que entregar competencias y la administración completa, no avanza mucho en las aspiraciones del pueblo rapanui, de tener un control completo de la administración del Parque... (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

Dado el rechazo del GOSPAN en la Isla, la CODEIPA encargó la elaboración de una propuesta rapanui para la administración del Parque Nacional Rapa Nui, la cual fue presentada en marzo de 2015. El documento resultante, titulado Ma'u Henua, fue desarrollado por el Ingeniero Comercial rapanui Camilo Rapu, mientras que Nancy Yáñez, abogada del Observatorio Ciudadano, formuló la propuesta jurídica derivada de dicho documento, ambos contratados con fondos de CONAF. En dicha propuesta se establecen diversas etapas, la última de las cuales supondría que el directorio de la Corporación encargada de la administración del Parque quedaría integrado exclusivamente por miembros del pueblo rapanui, mientras que los representantes estatales que hasta ese momento integraban la Corporación se constituyen en unidad asesora.

Fue la propuesta rapanui para administrar el Parque y eso ellos no se lo esperaban, nunca se lo esperó la CONAF, nunca. Llegó un día la Comisión de Desarrollo y dice «ahí está». Y era un documento progresivo... [...] Lo que hace es entregar la completa administración, consolida la administración rapanui del Parque en 10 años, 10 años... «Finalmente, la presión de 5 años se viene así que —le dijimos a la CONAF— acéptenlo, es lo más razonable que ustedes pueden tener». Y la CONAF «no, porque eso está contra nuestras facultades, porque nosotros estaríamos superados en nuestras posibilidades, porque no podemos entregarlas...» etc. etc. (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

El mismo mes de marzo en que se concluyó la propuesta Ma'u Hanua, se realizó una reunión en Santiago donde el gobierno debía expresar a representantes del pueblo rapanui su respuesta al proyecto de ley sobre migración, fruto del trabajo de abogados de la CODEIPA con funcionarios de diversos ministerios. Dicho proyecto había sido entregado en octubre de 2014 y después de 5 meses, la reacción del gobierno dejó ver que no había respaldo político. En la reunión, además de los abogados y los funcionarios de gobierno, estaban presentes Pedro Edmunds, Alcalde de Isla de Pascua, Anakena Manutomatoma, presidente de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, y Mario Tuki, representante del Parlamento Rapa Nui.

El retroceso que implicaba la respuesta del gobierno en el tema prioritario de la agenda – control migratorio—, sumado a la renuencia de CONAF para acoger la propuesta Ma'u Henua, derivó en que las autoridades rapanui consideraran la mesa quebrada, lo cual fue comunicado inmediatamente a la población de la isla. Como consecuencia, el día 26 de marzo de 2015 el Parlamento Rapa Nui, liderado por Leviante Araki, efectuó la toma del Parque a través del despliegue de puntos de control en los principales accesos, inhabilitando a la CONAF en su función de administrar el Parque y cobrar entradas.

La ocupación del Parque nace de un llamado, porque se quebró la mesa de la negociación de la residencia, de la Ley de Residencia en una mesa con el gobierno, que nos estaban dando vueltas hace 6 meses, y se quiebra la mesa. Y la Comisión de Desarrollo junto con el Alcalde [...] llamaron por teléfono a la isla y salieron por la radio, todo esto en rapanui. Desde la oficina del Ministerio del Interior se llamó [...] dicen al pueblo rapanui «ustedes hagan lo que estimen pertinente». Todos sabíamos lo que era «lo que estimen pertinente», todos sabíamos, yo estaba sentada en esa mesa de diálogo. En ese mismo minuto fueron a levantar las cuerdas al parque (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

De acuerdo con la prensa, previo a la toma del parque ya existía un acuerdo de que “los cerca de 1.200 millones de pesos que ingresan al año por concepto de entradas iban a poder ser reinvertidos totalmente en el parque y no ser repartidos entre las demás áreas silvestres que protege CONAF” (Harz, J. 2015). Sin embargo, las aspiraciones de los rapanui iban mucho más allá de invertir en la isla los ingresos del Parque; se pretendía presionar para lograr prontas soluciones al problema de la migración y de paso comprometer el traspaso de la administración del Parque al pueblo rapanui. A su vez, estas demandas tenían un respaldo de los distintos liderazgos en la isla, por eso “al minuto en que se ocupó [el Parque] el acuerdo era transversal, estaban todos de

acuerdo [...] fue todo el pueblo, fue mucha gente, y muchos estaban de acuerdo” (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016). Esta jugada fue un medio de presión que dio resultado ya que inmediatamente se constituyó un nuevo equipo de negociación donde estaba involucrado el propio Ministro del Interior.

El mismo día que fue la ocupación del Parque, la CODEIPA llamó a la Moneda y le advirtió a personeros de arriba y les dijo «oye, se ocupó el Parque, se va a ocupar el Parque pero vean ustedes cómo van a hacerlo, o sea, ¿van a quebrar toda relación con el Pueblo Rapa Nui o qué?» Y yo me acuerdo que en ese momento llegó el Jefe de la CONADI y ahí designaron a representantes del Ministerio, cambiaron a todo el equipo de negociación, designaron a representantes del Ministerio del Interior pero en el fondo la mano derecha de Peñailillo, el Ministro del Interior de ese momento, y Peñailillo nos llamó en el fondo... Y les dijo «nosotros vamos a poner un equipo de negociación con ustedes, aun cuando —y esto es una cosa excepcional para el Estado chileno— aun cuando estén en toma, nosotros vamos a seguir negociando con ustedes...» [...] la CODEIPA estuvo disponible para eso y el Parlamento también, porque esos funcionarios vinieron, viajaron... (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

El día 14 de abril de 2015 se realizó una reunión plenaria de la CODEIPA en la que, de acuerdo con un comunicado de CONADI, “sus miembros acordaron una propuesta legislativa que considera las expectativas de los representantes Rapa Nui, relativa a una ley de regulación de residencia, permanencia y tránsito en la isla, así como un nuevo régimen de coadministración del parque nacional que responde a una demanda que por años se ha reclamado” (El Mostrador/Agencias, 2015).

En función de dichos acuerdos, CONADI anunció que el Gobierno presentaría a la CODEIPA el 4 de mayo de 2015 una propuesta respecto de la Ley de Control Migratorio, que implicaría “la creación de un consejo autónomo, con participación de la autoridad pública y las organizaciones de representación de la isla [...] para establecer las condiciones generales e implementar políticas públicas en materia de la carga máxima poblacional de la isla” (El Mostrador/Agencias, 2015). A su vez, respecto de la administración del Parque Nacional Rapa Nui, “se acordó constituir un Consejo de Administración Provisorio conformado por la Gobernadora Provincial, 5 comisionados electos de CODEIPA, el alcalde de Isla de Pascua, el consejero de CONADI, el presidente del Consejo de

Ancianos, el presidente del Parlamento Rapa Nui, un representante de CONAF y un representante del Ministerio del Interior" (El Mostrador/Agencias, 2015).

Estos aparentes avances en la solución del conflicto no tuvieron el eco deseado en la Isla, de modo que las negociaciones continuaron. Mientras tanto, los puestos de control instalados en Orongo, Ranu Raraku y Vaitea, camino a Anakena, permitían o negaban el paso de personas, a discreción de los miembros del Parlamento Rapa Nui instalados allí, y de acuerdo con ciertas directrices fijadas por dicha organización.

Llegaron a un acuerdo con la CODEIPA [...] que toda la plata que se juntara, se iba a juntar para la futura administración rapanui durante todo ese tiempo y que se iba a trabajar en una consulta para definir la futura administración del Parque. [...] Había un comité intercultural de administración compuesto por CONAF, Parlamento y CODEIPA. Eso se firmó a nivel de Ministerio del Interior, pero el Parlamento nunca lo firmó y la CONAF tampoco. La CODEIPA e Interior estaban y la CONAF y el Parlamento no se sentaron a la mesa. [...] los dos querían todo... (Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

9.2 La Toma del Parque se debilita

Después de los primeros meses de la toma del Parque, el Parlamento Rapa Nui comenzó a perder respaldo en la isla, lo que se expresó en la elección de Comisionados para la CODEIPA (7 de junio de 2015). No fue elegido nadie del Parlamento Rapa Nui y, por el contrario, la organización perdió a Mario Tuki como Comisionado. A su vez, Leonardo Pakarati (comunicación personal s/f) señala que el Parlamento Rapa Nui realizó una consulta para preguntar acerca de la administración del Parque, en la que participaron cerca de 400 personas y sólo 40 votaron a favor. Dice que él votó en contra y lo señaló en voz alta: "¡un voto en contra, para validar la consulta!". A su parecer, ganó el 'no' porque la opción "administrado por los rapanui" en realidad significaba "administrado por el Parlamento Rapa Nui".

[...] con el tiempo fue perdiendo el Parlamento apoyo en su gestión de la ocupación del Parque, porque hubo diferencias, respecto de los tratos sobre todo. [...] Y la cosa pasó no necesariamente porque era el trato al residente, a los tire que vivimos acá, sino que el trato entre los mismos rapanui. Y ahí empezaron a llegar a CODEIPA la gente a decirles «¿sabes qué? Porque soy Pont no puedo entrar» ¿te fijas? Gente de la edad mía, de 30 años, 25 años

que estuvieron estudiando en el continente entonces dicen «¿por qué? Llega cualquiera me dice quién soy yo, de donde salí, que hija de quién soy...» Y ahí hubo... empezaron a generarse problemas internos en la ocupación, en la toma del Parque en el fondo. [...] Llegó un minuto en que también, claro, estaba la mitad del pueblo golpeándole la puerta a la Comisión de Desarrollo [...] que fuera a pedir la Fuerza Pública para sacar al Parlamento, para sacar al resto del Parque (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

El día 23 de julio de 2015, la CODEIPA en Sesión Plenaria acordó llevar a cabo un proceso de Consulta sobre la co-administración del PNRN entre agosto y diciembre de ese año, el cual estaría a cargo de CONAF y el Ministerio de Agricultura, con la asesoría del Ministerio de Desarrollo Social. La votación final se haría el día 6 de diciembre. Sin embargo, este compromiso no llevó a que se depusiera la toma del Parque.

El 10 de agosto de 2015, el Parlamento Rapa Nui formó la comunidad indígena “Jefes de Clanes Ancestrales Territoriales Rapa Nui”, con el fin de disponer en la Isla de una organización que pudiera hacerse cargo eventualmente de la administración del Parque. Así, esta comunidad tiene entre sus funciones la “administración, protección y preservación de la totalidad del Patrimonio Arqueológico existente en Isla de Pascua, tierras y aguas, incluyendo todos aquellos recursos que subyacen en el subsuelo del territorio y en subsuelo del mar” (INDH, 2016, p. 2). A su vez, constituyó la asamblea de Clanes Rapa Nui “Honui o te Mata Rapa Nui”.

Los líderes del Parlamento habían anunciado que, a partir del sábado 15 de agosto de 2015, iban a comenzar a cobrar entradas a quienes quisieran visitar los principales atractivos arqueológicos del Parque Nacional Rapa Nui, y las autoridades, en respuesta, habían señalado que no iban a permitir dicho cobro. Entonces, estaba la duda en cuanto a qué iba a ocurrir llegada esa fecha. Finalmente, el Parlamento cumplió con su agenda y el día señalado comenzó a solicitar adhesiones en dinero a los turistas, quienes con un comprobante podría ingresar al Parque, lo que derivó en una inmediata intervención policial.

[...] no se podía cobrar la entrada entonces la presión se empezó a hacer insostenible porque estaban todos los chicos en las entradas trabajando pero no se les podía pagar y el Estado [...] dijo «si empiezan a cobrar la entrada nosotros vamos a caerles encima». Y eso pasó en el fondo. Y fueron súper eficientes en eso porque en el fondo... porque metieron a dos presos, etc., pero lo que hicieron fue ‘cagar’ a don Matías Riroroko que en el fondo es la única fortuna

que hay aquí en la Isla y lo metieron preso en una cárcel chilena... (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

El mismo 15 de agosto de 2015 fueron detenidos en Orongo, Leviante Araki y Mario Tuki, líderes del Parlamento Rapa Nui, y fue allanada por carabineros la sede de la organización. El lunes siguiente, 17 de agosto, CONAF anunció una querrela contra los detenidos: "La acción de exigir el pago de dinero a cualquier persona que desee ingresar al Parque Nacional Rapa Nui, y en particular, la acción cometida por Leviante Araki y Mario Tuki, quienes impidieron a turistas el ingreso a un determinado sector del mismo, por no haber pagado el dinero exigido, constituyen el delito de exacción ilegal, pues no tienen derecho ni facultad legal para exigir tales cobros", explicó la Corporación a través de un comunicado de prensa (CONAF, 2015).

El 26 del mismo mes, día exacto en que se cumplían 5 meses de toma del Parque Nacional Rapa Nui, fue detenido en el aeropuerto de Santiago de Chile Matías Riroroko, importante empresario hotelero que tiene inversiones en San Pedro de Atacama y el Cusco, descendiente directo del último rey de la isla, Riro Kainga y vinculado al Parlamento Rapa Nui. Había llegado ese día junto a su hija Elisabet Riroroko, quien también fue detenida por haber opuesto resistencia a la entrega de documentación en la sede del Parlamento unos días antes. Ambos fueron acusados de asociación ilícita, desacato, atentado contra la autoridad, obstrucción a la investigación y estafa.

Las detenciones de la gente del Parlamento no desviaron la agenda de la CODEIPA y el día 28 de agosto de 2015, sesión plenaria de la Comisión, se acordó lo siguiente (INDH, 2015):

- 1: Se acuerda la siguiente pregunta para el proceso de Consulta: Tomando en consideración que en abril de 2016, se presentará al Congreso el Proyecto de Estatuto Especial de Isla de Pascua: ¿Está usted de acuerdo con la coadministración del Parque Nacional Rapa Nui hasta la entrada en vigencia del Estatuto Especial?*
- 2: Se acuerda avanzar en la elaboración de un Convenio de Asociatividad con el Pueblo Rapa Nui, con el fin de desarrollar la ejecución de funciones de acceso, orientación turística y educación ambiental. Estas funciones implican que el 100% de los fondos generados por los ingresos de acceso o uso del parque y relacionados con éste, podrán ser administrados por un ente rapa nui, con personalidad jurídica.*

3: *La consulta indígena sobre la administración conjunta del PNRN se realizará en un menor plazo, para lo cual se iniciará el respectivo proceso, cuya etapa de dialogo, culminará con una votación el 25 de octubre de 2015.*

En consecuencia, la Consulta sobre la co-administración del Parque se adelantó para el 25 de octubre de 2015. Finalmente, se bajó la toma del Parque, en parte porque la CODEIPA llegó a un acuerdo con el gobierno para someter a consulta el tema de la administración, y en parte por un debilitamiento en la posición del Parlamento.

[...] la toma bajó un poco porque se ordenó bajarla, porque Leviente iba con menos puntos y eso fue porque también habíamos llegado al acuerdo. O sea, ellos tampoco lo dicen, pa' ellos como que los bajamos [la CODEIPA] pero fue todo pacífico, aquí no hubo ninguna guerra para sacar a nadie (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

9.3 Nueva Institucionalidad Rapa Nui para la administración del Parque

Durante el mes de septiembre de 2015 se llevó a cabo la planificación del proceso de Consulta que culminaría el 25 de octubre con una votación acerca de la co-administración del Parque. Se diseñó un proceso que se basaba principalmente en reuniones con familias rapanui para las etapas de entrega de información, reflexión y análisis interno, y diálogo. Dichas reuniones fueron complementadas con talleres, entrega de material y difusión a través de medios.

Las 37 familias con las que se trabajó se determinaron “a partir de orientaciones e información entregada por los Comisionados electos de la CODEIPA y la asesoría de profesionales del área social con conocimiento en la configuración del pueblo, contratados por CONAF” (INDH, 2015, p. 9-10).

Un funcionario rapanui de la CONAF le dijo al funcionario encargado de la consulta de la CONAF que trajeron de Temuco: «oye, lo podrías hacer con las familias, que si es con las familias es mejor para entregar la información». Y este funcionario que venía de Temuco, con muy buena fe lo planteó así, me lo plantearon a mí, que yo era la encargada [de la Consulta] de la CODEIPA [...] y le hicimos una planificación de todo en base a las familias. Y fue un jueves [día en que son las sesiones locales] y yo se lo planteé a la CODEIPA y la CODEIPA estuvo de acuerdo (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Esta forma de planificar el proceso de consulta tuvo un gran impacto al interior del pueblo rapanui, no sólo porque marcó una pauta a replicar en futuras consultas sino que además, porque implicó poner a funcionar e ir consolidando una forma de organización basada en las familias, con participación de todas ellas, con procesos internos de debate para llegar a decisiones como pueblo.

[...] en las reuniones participaron muchos, y fue súper interesante porque esa consulta va a ser yo creo que el acto así... A futuro probablemente sea el acto inicial de la reorganización política del pueblo rapanui, si todo camina. Pero va a ser esa consulta, porque fue la primera vez en mucho tiempo que los rapanui hicieron una consulta sobre la base de las familias (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

De acuerdo con el informe emitido por el Instituto Nacional de Derechos Humanos relativo a la Consulta, “durante el proceso de información a las familias, fueron planteadas dudas sobre la medida a consultar, y se debatió la posibilidad de decidir respecto de una administración total del PNRN por parte de la comunidad (teniendo como ejemplo la situación del pueblo Likan Antay y su modelo de administración territorial)” (INDH, 2015, p. 14). Numerosas familias querían que se preguntara por la administración del Parque en plenitud, ya que “si un rapanui te dice que no quiere la co-administración, no es [solamente] porque no quiere la co-administración, es porque quiere la administración” (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016). Sin embargo, el “no” en el voto implicaba seguir con la administración de CONAF. El proceso de Consulta siguió con la pregunta pre-definida y la CODEIPA intentó sin éxito incluir la cuestión de la administración total.

[...] todos decían «no queremos la co-administración queremos la administración, no queremos un par de funciones, lo queremos todo», y en realidad, la demanda rapanui dejó a la CONAF fuera. Algunos dijeron que querían la co-... pero en realidad... Y entonces, por principio de flexibilidad lo que se le pidió, y era súper claro, entonces le pedimos al Gobierno que incluyera la pregunta de la administración en un voto y el gobierno no estuvo disponible. Y le pedimos ampliación de plazo y tampoco estuvo disponible. Entonces ellos insistieron en un voto de «quieren la co-administración, sí o no» [...] Anakena [presidenta del Consejo Local de la CODEIPA] le dice «perdón pero en el voto yo tenía 3 preguntas que yo podía incorporar como Comisión, porque también siempre como Comisión... En una de esas debe decir ‘quiero la administración’ porque estaba en no sé cuántas form...» Entonces dicen «no, es que esa pregunta no es complementaria a la Consulta por lo tanto no está considerada en la sistematización y usted no la puede incluir eso en un voto». Y ahí quedo la... Pero eso fue a

dos días de la consulta, del plebiscito. Y ahí es donde sacamos un documento en donde de las 32 familias 23 pedían la administración, entonces fue súper... Y se hizo la consulta finalmente y la CODEIPA no la validó porque no le cambiaron, no le incluyeron la pregunta... (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

La Consulta terminó siendo desacreditada por el Alcalde, la CODEIPA y el Parlamento Rapa Nui, quienes llamaron por la radio u otros medios a abstenerse de votar en la consulta, señalando que ésta no cumplía con los principios de buena fe y flexibilidad exigidos por el Convenio 169 de la OIT para toda consulta indígena. Pese a la campaña en contra, el 25 de octubre de 2015 se llevó a cabo la votación y participaron 319 personas, de las cuales el 86,6 % optó por el Sí a la co-administración. Hubo reclamos, “presentan un recurso judicial para invalidar la consulta, entiendo que la Corte de Apelaciones de Valparaíso falló en contra de la apelación por lo tanto le dio validez a la consulta” (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016). Esto se leyó como una afrenta contra el pueblo rapanui en su lucha por el control de su patrimonio y su territorio, ya que CONAF seguiría involucrado en la administración del Parque y la mera participación de una entidad rapanui en la co-administración parecía ser el techo.

Luego de la consulta sobre la co-administración del PNRN en octubre de 2015, al haber sido deslegitimados los resultados, en principio ninguno de los referentes políticos rapanui se esforzó por implementar dicha co-administración y el tema quedó en un punto muerto. Sin embargo, se seguía avanzando en el tema migración, a tal punto que el día 24 de enero de 2016 se llevó a cabo la consulta sobre este tema, con una masiva participación.

Dentro de esos 5 meses de ocupación [del PNRN] nosotros igual avanzamos... Con Peñailillo ya habíamos avanzado en una propuesta de medida legislativa. Después nos cambiaron a Burgos y seguimos avanzando y ya teníamos propuesta de medida legislativa pa’ presen... O sea, sí habíamos avanzado con la Ley de Migraciones, entonces chao, se cayó el Parque y tiramos migración nomás a consulta, con familias de nuevo y votación al final y votaron 1400 personas [...] eso nos dio el tremendo respaldo con la presidencia. O sea, el problema no es del pueblo rapanui, ni de la participación, ni de nadie. El problema aquí es de la CONAF (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Posteriormente, en febrero de 2016 se realizó en Isla de Pascua un seminario para informar y dar seguimiento al Proyecto de Ley que crea el Servicio de Biodiversidad y Áreas Protegidas, con expositores del Observatorio Ciudadano y del Consorcio ICCA, en coordinación con la CODEIPA.

José [Aylwin] contó todo lo del proyecto de Ley, cómo se había venido discutiendo, que no se había hecho consulta y todas las falencias que tiene desde nuestro punto de vista: que ni siquiera mencionaba a las comunidades, cuando hay mucha relación entre comunidades y áreas protegidas [...] yo hablé más bien de las ICCA, de los ‘territorios y áreas conservadas por comunidades indígenas y locales’, y presentamos ahí también qué es lo que está pasando en otros países. [...] lo que creo que pudo haber pasado un poco era sentir que era posible que las comunidades se hicieran cargo de la gestión de un área protegida o de un área de conservación y que en el fondo no es algo que se les ocurriera por primera vez o que estuvieran solos en eso sino que es algo que se está discutiendo a nivel global y que hay experiencias. (Entrevista a Lorena Arce, 23 de febrero de 2017).

Dicho seminario fue una oportunidad para que la CODEIPA invitase a la comunidad a reflexionar sobre cómo proseguir respecto de la oportunidad de co-administrar el Parque Nacional Rapa Nui: “la co-administración igual está, hay que hacerlo, la Comisión de Desarrollo no lo va a hacer” (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016). Entonces surgieron distintas voces: las que proponían aprovechar las figuras ya creadas por el Parlamento Rapa Nui (Consejo de clanes y comunidad indígena); las que proponían crear una Corporación (Organización no Gubernamental sin fines de lucro); las que proponían conformar un Consejo de Familias representativo, o una nueva comunidad indígena con todos y todas. En el desenlace de esta discusión puede haber influido la charla que ofreció el consorcio ICCA, ya que, como se verá más adelante, optaron finalmente por la figura de una comunidad indígena representativa de todos los residentes rapanui en Isla de Pascua.

[...] dentro de los marcos internacionales como el Convenio [169 de la OIT], como de la UICN y todo, cuando se habla de áreas conservadas por comunidades se respetan las formas tradicionales de organización y gobernanza de cada pueblo o comunidad entonces no se... en ningún caso se busca exigir, o que las comunidades creen formas de gobernanza que son más bien del mundo occidental, o del gobierno del país donde están, sino que se les respeten sus formas tradicionales. (Entrevista a Lorena Arce, 23 de febrero de 2017).

El 20 de marzo 2016 hubo elecciones CONADI y los líderes del Parlamento Rapa Nui obtuvieron una baja votación, aunque influyó en ello la dispersión de votos. En cambio, fue reelecto Rafael Tuki, quién, aunque comparte el discurso de descolonización del Parlamento Rapa Nui, tiene vías comunicación expeditas con el Estado, como Consejero de la CONADI.

El 30 de abril de 2016, la presidente de la república Michell Bachelet, de visita en la isla para firmar el proyecto de Ley sobre Migración —que luego de la consulta debía ser ingresado al Congreso—, después de recoger antecedentes de parte de los comisionados rapanui de la CODEIPA, ofreció un discurso a la comunidad en el que explicó que la co-administración del Parque Nacional Rapa Nui desde ya podía ser ejercida y que pasaría a ser plena administración rapanui en el corto plazo, si es que se constituía una entidad representativa en la isla que pudiese cumplir con dicha labor. El traspaso en plenitud de la administración podría hacerse efectivo en septiembre de 2017, si es que se evaluaba como factible a esa fecha. Y apenas se conformara dicha entidad competente, podría firmar un convenio de asociatividad con CONAF para ejercer la co-administración, recibiendo, a contar de ese momento, la totalidad de los ingresos por entradas al PNRN.

[...] cuando viene la presidenta con la Ley de Residencia en Tahai dice «esto es la ley de residencia, vengo a firmarla, etc. y además sabemos que tenemos visiones encontradas en algunas cosas... Aquí se hizo una consulta, la co-administración es inmediata apenas ustedes tengan la figura para poder celebrar el ‘convenio de asociatividad’ para hacer efectiva la co-administración, y en el plazo de [...] 6 meses antes de que yo deje mi mandato, o sea, en septiembre de 2017, vamos a evaluar el traspaso de la administración, y CONAF se dedica a sus funciones, que es cortar el pasto y el control de incendios». Llorábamos todos [de felicidad]... (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Estos compromisos finalmente lograron que los propios rapanui validaran la consulta realizada en octubre de 2015, ya que cambiaba radicalmente la implicancia de los resultados. Ahora la co-administración tenía fecha de término y permitía el traspaso de cuantiosos recursos a una entidad rapanui en el trayecto, si es que ésta lograba constituirse de manera sólida, con capacidad para realizar las tareas encomendadas a través del tiempo. Entonces se aceleraron las gestiones al interior del pueblo rapanui, organizados por familias, para conformar la organización que los representaría al momento de asumir tareas administrativas. Se fueron descartando las entidades políticas existentes por diferentes motivos: la CODEIPA porque tiene miembros designados por el Estado en su Consejo Pleno; el Municipio porque representa no sólo a los rapanui sino que también

a los chilenos residentes en la Isla; el Parlamento Rapa Nui porque no han sido las propias familias las que han elegido a sus representantes miembros; el Consejo de Ancianos por su falta de representatividad...

[...] uno de los requisitos que establece el Estado chileno es que los rapanui tenían que generar una instancia, una organización, un ente para llegar a conducir la co-administración, porque se encontraban con todo el pueblo rapanui. Podría haber sido la CODEIPA, pero [...] muchos isleños cuestionan la representatividad de la CODEIPA porque sienten... es una instancia creada por el Estado, no por ellos. En cambio para otros, sí los 5 miembros elegidos en votación popular que participan en la CODEIPA... Pero la CODEIPA tiene instancias colegiadas donde no tan solo están los representantes isleños sino también hay representantes de los distintos ministerios del Estado y ese fue el instrumento que se da en el marco de la Ley Indígena para regular y dar cumplimiento a la Ley Indígena en este territorio especial, como es Isla de Pascua (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

Entonces las familias optaron por elegir cada una un representante que participaría en un Consejo de Familias, al cual se le llamó Hōnui o te Rapa Nui (Asamblea de Familias Rapa Nui). Esta organización no sólo fue alimentada por el trabajo realizado en las consultas de octubre de 2015 y enero de 2016, sino que también hereda el trabajo impulsado por el Parlamento Rapa Nui en su intento de conformar un Consejo de Clanes.

También el Parlamento venía trabajando sobre base a los jefes de las familias. [...] El problema es que ellos estaban, y fue lo que siempre se le criticó al Parlamento también, es que ellos definían quién era... En el Parlamento ellos definían quienes eran los representantes [...] y si tú miras en los estatutos [de la comunidad indígena que constituyeron] eran 24 personas y ellos designaron quién era el jefe de cada familia, no tenía mucha legitimidad. (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Aunque la figura del Hōnui como Consejo de Familias fue adquiriendo fuerza como espacio para la toma de decisiones relativas a todo el pueblo rapanui, no cumplía con ciertas características en cuanto a formalización, necesarias para la firma del acuerdo de asociatividad con CONAF. CODEIPA comenzó a presionar al Hōnui para que avanzara con más rapidez y eso tensionó la relación entre ambas entidades.

[...] empezaron a pelear entremedio porque el Hōnui se demoró [...] porque a la CODEIPA el Estado le dice «ya puh, con quién firmo» y «no me firmái y no sé qué», y entre medio entonces el Estado «se nos va a ir el Parque, se nos va a ir el Parque»... Pero ahí se demoraron dos meses en refundar políticamente y los otros desesperados porque encontraban que se estaban demorando mucho [...] la Comisión se empezó a desesperar porque el Hōnui no se armaba y habíamos llegado a un acuerdo y la cuestión y la CODEIPA ahí se peleó con el Hōnui y ahí la CODEIPA con el Hōnui hasta el día de hoy tienen cierta fricción porque efectivamente no es fácil entregar poder. Efectivamente no es fácil que otros estén tomando decisiones al lado tuyo (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Entonces CODEIPA comenzó a desarrollar una propuesta que implicaba crear una organización formal representativa y a la vez funcional para desempeñar las labores de en principio co-administrar el PNRN.

La propuesta de la Comisión era hacer una corporación. Ahí discrepábamos porque yo siempre pensé en una comunidad indígena y el otro abogado pensaba en una corporación pero, en el fondo yo cedí porque los comisionados prefirieron... viendo los dos argumentos prefirieron corporación. La propuesta fue una corporación y al final se discutió con el pueblo y hubo diversas propuestas. Estaba la propuesta de la Comisión que era una Corporación conformada por todos los rapanui. Había otra propuesta que era la del Parlamento [...] «tenemos esta comunidad indígena que podemos perfectamente administrar [el Parque], tenemos personalidad Jurídica». [...] empiezo a revisar los estatutos y les digo «no puh, los miembros son puro 24, no son ni siquiera 36...» (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Se optó entonces por conformar una comunidad indígena, figura que tiene “muchas más condiciones y yo creo que es un instrumento que no ha sido bien utilizado en Chile” (entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016). De acuerdo con la Ley Indígena, las comunidades indígenas son organizaciones territoriales basadas en vínculos familiares y de consanguinidad. La CODEIPA asumió el rol de impulsar la conformación de dicha comunidad, consignando en sus estatutos que debía rendirle cuentas al Hōnui como Consejo representativo de las familias. La nueva organización se llamó Ma’u Henua, igual que el documento elaborado un año antes con la propuesta rapanui de Administración del PNRN.

[...] la función ancestral, el Hōnui que se armó y se empezó a juntar y de todo [...] son tradicionales, no tienen personalidad jurídica formal. [...] la CODEIPA es un organismo mucho más articulado que tiene asistencia técnica, tiene agenda, tiene seguimiento, que tiene las ideas mucho más claras... Y ahí entraron en fricción. La CODEIPA se desesperó porque tenía que tener la administración del Parque, llamó a hacer la comunidad indígena Ma'u Henua y le pusimos Ma'u Henua porque lo votamos en una asamblea, llamamos a los... Porque los Hōnui tenían que hacer el trabajo [...] la CODEIPA, ya, sacó su propuesta de estatuto [de la comunidad indígena] que lo trabajó con los abogados de la CODEIPA, lo llevaron a asamblea, llamamos al Hōnui, se llamó a los Hōnui a una reunión acá arriba, se les dijo «esta es la propuesta de la CODEIPA, ustedes no entreguen su propuesta, no se puede seguir esperando, nosotros tenemos que viajar a la plenaria que es el 7 de julio y vamos a llevar esta propuesta»... Y el día 2 de julio se llamó a todo el pueblo a ser parte de la comunidad indígena Ma'u Henua, que en los estatutos reconoce que la institución representativa del pueblo rapanui, y al cual le debe rendir cuenta el Ma'u Henua es al Hōnui. [...] se llamó a elecciones provisorias para llegar a Santiago con... porque en el fondo teníamos plenaria y la CONAF estaba para decirnos «ustedes no son capaces de organizar, no tienen comunidad, no vamos a firmar nada porque ustedes nanananá» y llegamos con comunidad indígena constituida, 150 socios, con directiva, toda la cuestión (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

La Comunidad recién formada tenía un directorio provisorio que duraba 30 días, entonces, se llamó a elecciones del directorio definitivo, y se abrió la posibilidad de que se inscribiera más gente para poder votar. Entre los candidatos al nuevo directorio el propio Hōnui presentó una lista, a la vez que Anakena Manumatoma, presidente del Consejo Local de la CODEIPA, apareció también como aspirante.

[...] a los rapanui les gustan las elecciones entonces les ponen unas elecciones y van a ir a participar, entonces de directorio provisorio a definitivo. Estaba la Anakena también, al final la Anakena decidió no ir al directorio. [...] ella hizo todo el esfuerzo, todo el esfuerzo de una campaña y se levantó mucha gente para sacarla, otros para apoyarla y una guerra entre la CODEIPA y el Hōnui... Finalmente... pero para poder votar tú tenías que inscribirte en la comunidad puh, entonces se inscriben, se inscriben, se inscriben, se inscriben en la comunidad, el último día hicieron una gran elección... igual fue súper lindo. Porque al final

hicimos una gran elección en el Lorenzo Baeza, donde votaron como 800 personas y eso es un ejercicio de autodeterminación. Es una elección de una comunidad organizada por los rapanui. Lo organizaron la CODEIPA, pero participó el Hōnui al final, lo organizamos nosotros y el Hōnui iba a ir a pelearnos pero al final el Hōnui terminaron llevando ellos agua para apoyar, ¿te fijas? Y ahí se eligió el directorio del Ma'u Henua y la comunidad terminó con 1070 socios, es la comunidad indígena más grande de todo Chile (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Fue elegida la lista del Hōnui, compuesta por Camilo Rapu (Presidente); Tavake Hurtado Atán (Vice presidente); Pepe Tuki Hito, (Secretario); y Petero Hey Icka (Tesorero). La directiva electa ratificó el diseño de los estatutos de la comunidad, que consideraban la subordinación de la comunidad Ma'u Henua respecto del Consejo de familias Hōnui.

Al Hōnui le van a rendir cuentas, el Ma'u Henua lo respeta [...] La directiva que salió electa fue la directiva que el Hōnui dijo que se iba a elegir ¿se entiende? El Hōnui levantó una propuesta de candidatos y esa fue la que salió íntegra (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

Este proceso no estuvo exento de complicaciones legales ya que hasta este momento CONADI no permitía que una misma persona pudiese estar inscrita en 2 comunidades, lo cual era una limitante en la creación del Ma'u Henua, dado que existen en la isla comunidades familiares y a sus miembros se les restringía la posibilidad de integrarse a la nueva comunidad.

[...] a los de la CONADI, les dijimos desde la CODEIPA «nos abren el sistema con el Ma'u Henua o les ponemos un recurso de protección porque es una discriminación ilegal», y nos abrieron el sistema [...] porque si alguien pertenecía a la comunidad de su familia no se podía meter a la comunidad del Ma'u Henua. [...] No es un tema legal es un tema de... administrativo. Entonces, como abrieron el sistema, ahí se permite la doble militancia sólo para efectos del Ma'u Henua en Rapa Nui (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

De esta manera, a partir de una masiva participación del pueblo rapanui, se validó al Ma'u Henua como instancia para desarrollar el proceso de co-administración, como contraparte del Estado, en este caso de CONAF. Esto permitió que el 18 de agosto de 2016 se firmara el Convenio

de Asociatividad entre CONAF y Ma'u Henua y el 1° de octubre de 2016 comenzó a regir la co-administración. En un plazo de un año debiera dar paso a la administración plena del Parque por parte de la comunidad indígena rapanui.

[...] el convenio de asociatividad estamos en eso, está en curso, o sea estamos... de hecho, ayer o antes de ayer mandamos todo lo que tiene que ver... se sustenta en dos instrumentos fundamentales de planificación que son el Plan de Manejo, que está terminado, está en proceso de revisión el nuevo Plan de Manejo, y el otro, es otro instrumento que se llama el Plan de Uso Público, que el Plan de Uso Público regula todo lo que va a ser el funcionamiento y control del Ma'u Henua de los sectores de uso público. Nosotros estamos delegando ese control, de hecho no sé si viste que están instalados los Ma'u Henua en la Isla, con deficiencias sin lugar a dudas, con mucha crítica porque falta algo clave que es el Plan de Uso Público. Va acompañado de todo un programa de capacitación que tiene que implementarse ya, el cual debería ser desarrollado en los próximos meses. Las labores de conservación siguen estando en manos de la CONAF pero también se va a hacer en forma conjunta con Ma'u Henua. [...] En este momento estamos como en una especie de transición muy forzada. A mi modo de ver muy forzada, con grandes complejidades [...] porque es un proceso de largo aliento, imagínate, formar un guardaparque son 5, 6 años, 7 años (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

Una vez que se cumpla el plazo dado por la presidente Bachelet para evaluar la ejecución del Convenio de Asociatividad (septiembre de 2017), si se cumple con el total traspaso de la administración del Parque al Ma'u Henua, CONAF puede pasar a cumplir otros roles dentro de la isla, los cuales ya están siendo imaginados por sus funcionarios:

[...] nosotros estamos pensando en la CONAF del futuro en Rapa Nui. Yo veo que lo más probable es que los espacios de decisión, los espacios de control territorial van a ser cada vez más traspasados, es decir, los isleños van a ir adquiriendo cada vez más dominio sobre la conservación del patrimonio arqueológico, sobre los temas que tienen que ver con la gestión turística de la isla y por tanto, la CONAF o la institución que siga en la isla representando a CONAF debe emigrar hacia los temas de conservación natural, y esa es nuestra apuesta: que nuestros guardaparques se conviertan en especialistas en temas de conservación de avifauna, en temas de conservación, de restauración ecológica, sean especialistas en contraturación ¿te das cuenta? En temas de recuperación de plantas nativas, en regenerar todo lo que

signifique un gran centro de conservación en la isla para estos temas ambientales y naturales. Estamos pensando por ejemplo en la creación de un banco de germoplasma para la isla, todo esto son ideas que estamos tirando para formular el próximo año en vislumbrar lo que va a ser un Servicio Forestal Ambiental para la isla [...] esto te lo adelanto como primicia porque creo que para allá va un poco la gestión nuestra, lo que estamos vislumbrando, visualizando... (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

Ma'u Henua cuenta con una Unidad de Arqueología, y el encargado de Patrimonio es el licenciado en arqueología Rafael Rapu, en proceso de titulación como arqueólogo, quién fue designado como contraparte de la Comisión Asesora de Monumentos Nacionales Rapa Nui (CAMN) y su Secretaría Técnica del Patrimonio. Aunque Ma'u Henua logre la administración plena del PNRN a contar de septiembre de 2017, deberá seguir solicitando la autorización del Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) para cualquier intervención sobre el patrimonio en dicha área protegida, ya que toda la Isla de Pascua está declarada como Monumento Histórico por el Estado de Chile. Sin embargo, la figura de la CAMN Rapa Nui se ha ido configurando como ente resolutivo cuyas decisiones parecen vinculantes, en el sentido de que las decisiones que se toman en la isla son validadas de manera expedita por el CMN. La Secretaría Técnica del Patrimonio Rapa Nui (STP) ya está trabajando con Ma'u Henua en definir lineamientos y prioridades de conservación, que incidirán en la cartera sobre la cual se trabajará técnicamente para formular proyectos y conseguir los financiamientos. Así, se debieran establecer lineamientos comunes sobre los proyectos más estratégicos, de amplia envergadura, y sobre los más urgentes, las emergencias arqueológicas. Jimena Ramírez²⁴⁶, coordinadora de la STP, explica cómo se proyecta la relación con el Ma'u Henua.

[...] hasta el año pasado sólo existía la CONAF y nosotros, y no estaba Ma'u Henua. Ahora que acaba de aparecer como tercer actor Ma'u Henua estamos trabajando como en lineamientos para definir prioridades de conservación ¿ya? En esa línea hasta ahora quien había priorizado o había establecido cuál era la cartera sobre la que nosotros teníamos que trabajar había sido sólo la CAMN, entonces los proyectos de Vaitea, Tepeu, Hiva Hiva, como esas urgencias emanan desde la CAMN y nosotros nos ponemos a trabajar técnicamente para formular los proyectos para conseguir los financiamientos. Pero en teoría ahora se debieran establecer como lineamientos comunes, incorporando a Ma'u Henua por cierto y no sólo sobre los proyectos más estratégicos, que son como proyectos de amplia envergadura, sino que

²⁴⁶ Entrevistada el 27 de noviembre de 2016.

probablemente sobre los de urgencia, las emergencias arqueológicas. Porque en rigor eso debieran ser resorte sólo del administrador de sitio, pero obviamente tienen que pasar por el Consejo de Monumentos porque la ley exige que al momento de hacer intervenciones sobre monumentos arqueológicos tienen que pedir permiso, entonces la idea, obvio, es trabajar desde aquí en conjunto las unidades técnicas para que cuando lleguen allá [Santiago] no se entraben ni estén 6 meses antes de que se aprueben (Entrevista a Jimena Ramírez, 27 de noviembre de 2016).

Se espera que la administración por parte de Ma'u Henua no sólo mejore la gestión del Parque sino que además permita una mayor recaudación por entradas, al asegurar un mayor control de los sitios y una menor evasión.

[...] con el sistema de captación que tiene el Mau Henua las cifras históricas de 1.200, 1.300 millones sin lugar a dudas se van a incrementar mucho más. Probablemente superen los 1.500 millones de pesos [...] porque hay mayor control del ingreso, porque antes existía mucha evasión. La evasión nosotros la estimábamos entre un 20, un 30%, que no es menor. Ahora a ti, en todos los sectores te exigen el 'ticket', y antes el 'ticket' solamente se exigía en Orongo [y en Ranu Raraku]. [...] Tú podías ir a esos sectores antiguamente después de las 8 [de la tarde] y podías entrar gratis. Hoy por hoy eso no va a suceder. En ese sentido ahí hay un acierto de Ma'u Henua en tener un mayor control sobre los sectores, es importante. Lo que hay que hacer, sí, es mejorar todos los servicios de interpretación, de guiaje, habilitar infraestructura, mejorar todo lo que tiene que ver con la estadía de la gente Ma'u Henua en los sectores. [...] [Mayor recaudación] implica más dinero pa' Ma'u Henua y con eso financias todo lo que son la contratación de personal, los gastos de operación, comprar bienes de capital, ¿te das cuenta? O sea, se tiene que reforzar todo lo que es... en el fondo darle cuerpo al Ma'u Henua. Si hoy día fundamentalmente tienen contratado personal y habilitaron una sede en área de Hanga Roa... Tienen que desarrollarse como entidad gestora (Entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016).

Se le consultó a uno de los miembros de la mesa directiva del Hōnui²⁴⁷ cómo se proyectaba la administración de un conjunto patrimonial que está fuera del PNRN, y que no corresponde a patrimonio arqueológico ni está entre los principales atractivos de la isla. La respuesta del dirigente da a entender que se pueden crear otras organizaciones subordinadas al Hōnui, que administren elementos patrimoniales más acotados:

Esta participación mía en el proceso que participo, en la creación de una organización que se llama Honui y de ahí nace una agrupación que se llama Ma'u Henua para la administración, co-administración del Parque Rapa Nui, así como nace eso va a nacer todas las necesidades de todos los grupos que se necesita para administrar algún punto de la isla. (Entrevista a Ernesto Tepano, diciembre de 2016).

Al momento de terminar este capítulo, se encuentran en un alto estado de avance la tramitación de los proyectos de Ley Orgánica Constitucional relativa a la propuesta de Estatuto Especial de administración de Isla de Pascua, habiendo pasado ya por procesos de consulta indígena en el marco del Convenio 169 de la OIT. Paralelamente, al proyecto de LOC relativo al tema de la migración, el Ejecutivo le dio suma urgencia el día 18 de enero y ya fue aprobado por la cámara de diputados con 104 votos a favor y ninguno en contra, con lo que resta solamente su aprobación en el Senado.

9.4 Usos del Parque Nacional Rapa Nui

Como ya hemos señalado, el PNRN es un conjunto de polígonos que abarcan aproximadamente el 40% de la superficie de Isla de Pascua (unas 7 mil hás.), definidos de tal manera que quedan en su interior todos los sitios arqueológicos que son representativos de las construcciones megalíticas de la isla y despiertan el mayor interés tanto de investigadores como de turistas, principalmente por su complejidad técnica y sus cualidades paisajísticas. Es reivindicado por el pueblo rapai como espacio propio de alta significación cultural, constitutivo de su identidad. En palabras del Parlamento Rapa Nui,

²⁴⁷ Ernesto Tepano, es Coordinador de la Comisión Asesora de Monumentos Nacionales Rapa Nui, además de miembro del directorio del Consejo de Familias Hōnui y empresario. Entrevista realizada por el equipo Poloc en diciembre de 2016.

[...] dicho parque, junto con los mencionados islotes con el que la isla y sus habitantes mantienen una relación sagrada, al igual que las cuevas y otros sitios significativos como Orongo (sitio de culto en donde se veneraba al dios Make Make y que constituye un muy importante centro de ceremonia), son partes indivisibles de la relación que existe entre los rapanui, la isla y sus más antiguas tradiciones; en otras palabras, conforman partes integrales de su propia identidad originaria (Parlamento Rapa Nui, 2013).

Como vimos en el Capítulo VII, los rapanui se involucraron en la protección del patrimonio arqueológico en la década de 1960, con la conformación de un Consejo Local de Monumentos Rapa Nui. Así mismo, ha habido una revitalización del vínculo de los Mata (clanes) con las tierras (kaija) las cuales en su conjunto reciben el nombre de *henua*, que significa mundo y, a la vez, útero. En la última década, la versión actual del Consejo Local de Monumentos (la CAMN Rapa Nui), estableció un protocolo según el cual los sitios funerarios deben ser excavados por arqueólogos rapanui; a su vez, con la ratificación del Convenio 169 de la OIT por parte del Estado de Chile en 2008, cualquier intervención externa que afecte las plataformas ceremoniales en la isla tendría que ser consultada al pueblo rapanui.²⁴⁸ Hoy, el Parque es considerado como un espacio sagrado usurpado por CONAF, institución que además es acusada de llevar a cabo un manejo deficiente del patrimonio. De acuerdo con el Parlamento Rapa Nui, ellos son un pueblo de ultramar y por lo tanto tendrían derecho a la descolonización e independencia. Esto implica un estándar mayor al derecho de los pueblos indígenas que están dentro del territorio nacional.

[Los miembros del Parlamento Rapa Nui] hablan de independencia, pero no se sientan a aclarar que la descolonización, en el fondo, es un proceso que se inicia, que puede ser una integración voluntaria del pueblo. Porque perfectamente el pueblo quiere estar en integración con el Estado o quiere estar en libre asociación o quieren buscar una independencia o alguna figura intermedia. O sea, hay hartas posibilidades. (Entrevista a Consuelo Labra, 25 de noviembre de 2016).

²⁴⁸ Las últimas reconstrucciones se llevaron a cabo hace más de una década y es frecuente escuchar en Isla de Pascua, tanto de parte de los habitantes como de los turistas, que es mejor apreciar los vestigios arqueológicos dispuestos como fueron dejados en el pasado, de tal manera que sirvan como testimonio el colapso que vivió la isla.

Otros discursos en la isla apelan más bien a una mayor autonomía o a la autodeterminación, en el sentido de que las decisiones sobre el territorio las deben tomar los propios rapanui, sin llegar a hablar de descolonización o independencia. En consecuencia, el traspaso de la administración del Parque a los propios rapanui (uso económico-turístico) pasó a ser bandera de lucha (uso político) en la disputa que mantiene el pueblo rapanui con el Estado de Chile por el control sobre su territorio y su patrimonio.

Pero también hubo un uso político con la toma del Parque, como medio de presión para que otras demandas del pueblo Rapa Nui avanzaran: los proyectos de LOC del Estatuto Especial y de control migratorio para Isla de Pascua. La toma del PNRN era útil en ese sentido por dos razones: ponía en la vitrina del turismo internacional los problemas de la isla, con consecuencias negativas para la imagen de la administración chilena; a la vez que implicaba una pérdida económica para CONAF y el Estado, ya que el Parque seguía generando gastos pero dejó de generar ganancias al no cobrarse las entradas. La institución que asumió el desgaste de esa maniobra política fue el Parlamento Rapa Nui, mientras que la CODEIPA —entidad híbrida, que representan en parte a los rapanui y en parte al Estado—apoyó la toma del Parque hasta que lograron los objetivos que buscaba: avanzar en las Leyes Orgánicas Constitucionales recién mencionadas y comprometer una Consulta sobre la administración del Parque.

Otro uso político de dicho espacio, se dio a partir de la distinción entre quiénes podían ingresar y quienes no, según la decisión tomada por quienes estaban destacados en los puntos de control. De acuerdo con testimonios recogidos en la isla, se autorizaba la entrada al Parque sólo a personas rapanui y a turistas u otras personas llevadas por un rapanui. Es decir, los chilenos residentes en la isla ya no podían entrar con turistas a las áreas custodiadas por los puntos de control, ni tampoco podían ir allí solos. Pero también hay testimonios que señalan el bloqueo a personas rapanui por el hecho de ser cuestionada su pertenencia étnica en los puntos de control. Por ejemplo, por ser personas rapanui que nacieron en el continente o que vivieron mucho tiempo allá, o por pertenecer a familias cuyo apellido no es de origen rapanui, a pesar de que está presente durante varias generaciones en la isla (se menciona el apellido Pont como ejemplo). Solo a algunos rapanui se les reconocía el derecho a la herencia del patrimonio contenido en el Parque, constitutivo de identidad

Finalmente, a propósito del posible traspaso del Parque al pueblo rapanui, se constituyó un órgano político representativo de las 37 familias rapanui que existen en la isla: el Hōnui. Se trata de una organización de tipo tradicional, sin persona jurídica, que debiera tener incidencia no sólo en

lo relativo al PNRN sino también sobre cualquier decisión que afecte a la isla. Podría incluso llegar a simplificar los reiterados procesos de Consulta que se llevan a cabo en Isla de Pascua, que terminan en votaciones plebiscitarias y que implican elevados costos cada vez.

Por otro lado, el órgano creado específicamente para la gestión del Parque fue la comunidad indígena Ma'u Henua. Esta última, que en febrero de 2017 tenía 1314 socios activos (García 2017) —personas mayores de edad— equivale prácticamente a la totalidad de la población adulta rapanui en la isla y de acuerdo con sus estatutos debe rendirle cuentas al Hōnui, a la vez que cuenta con una directiva que fue propuesta por el Hōnui.

Al momento de concluir este capítulo (abril de 2017), Ma'u Henua cumplió 6 meses co-administrando el Parque Nacional Rapa Nui (PNRN), en función del acuerdo de asociatividad firmado con CONAF el 18 de agosto de 2016, lo que ha implicado que el acceso de visitantes a los distintos puntos de mayor atractivo arqueológico en la isla sea controlado por personal contratado por dicha organización. De acuerdo con una entrevista concedida por el presidente del Ma'u Henua al diario El Mercurio de Valparaíso (García, 2017), la organización cuenta con 112 funcionarios, y subió de 15 a 70 guardaparques. Para cubrir un mayor costo en la gestión y obtener una mayor recaudación por concepto de entradas, Ma'u Henua duplicó el valor de las entradas a la vez que aumentaron los puntos donde se exige tiquete (pasaron de 5 a 25) así como las horas de control (hoy es de 8 am a 9 pm, mientras que antes era de 9 am a 6 pm). Las entradas subieron de 10 mil a 20 mil pesos para los chilenos —que representan alrededor del 40% de los turistas— y de 27 mil a 54 mil pesos para los extranjeros (Galarce, 2014).

El Presidente Ejecutivo de CONAF, Aaron Cavieres, consideró que Ma'u Henua no debió haber abierto 20 nuevos sitios a los visitantes sin antes haber presentado “un plan de usos”, lo cual da cuenta de una disputa por la legitimidad en la gestión de los sitios (Galarce, 2014). Visto al revés, es posible entender la apertura de esos 20 sitios y las medidas de resguardo tomadas a criterio propio por Ma'u Henua, como un acto de soberanía, en cuanto a la toma de decisiones respecto del patrimonio y su gestión.

Ahora bien, pasando del plano político al económico, tenemos que, mientras antes poco menos del 60% de los turistas pagaban entradas (ver capítulo V) para visitar los atractivos del parque (datos del 2012), y el total de los ingresos monetarios por venta de entradas al PNRN ascendían a un máximo aproximado de 1300 millones de pesos (unos 2,3 millones de dólares) anuales aproximadamente bajo la administración de CONAF (entrevista a Marcos Rauch, 02 de diciembre de 2016), es probable que hoy en día casi la totalidad de los turistas compren la entrada

al Parque, ya que de lo contrario no podrán acceder a los lugares icónicos de la isla (salvo durante la noche). En consecuencia, si se considera que a la isla pueden llegar alrededor de 100.000 turistas al año, las entradas vendidas a chilenos aportarían cerca de 800 millones de pesos, y las vendidas a extranjeros otros 3200 millones aproximadamente, lo que daría en total unos cuatro mil millones de pesos, algo así como 6 millones de dólares anuales, sólo por venta de entradas. De acuerdo con Camilo Rapu “en el periodo de administración de Conaf, de cada 10 pesos que entraban sólo 3 volvían a la Isla, mientras que ahora todos los ingresos quedarán en Rapa Nui” (Prensa Rapa Nui, 2017). En consecuencia, todo ese dinero se retrotrae a la isla, donde viven 3000 rapanui aproximadamente.

Pero Ma’u Henua es una comunidad indígena, es decir, una organización sin fines de lucro. Dado que no puede repartir excedentes entre sus asociados, debe tener al final del ciclo contable un balance cero (el total de sus ingresos y el total de sus gastos deben ser equivalentes). A su vez, el gasto prioritario de la organización debiera ser el financiamiento de la gestión del patrimonio arqueológico existente al interior del PNRN. Sin embargo –haciendo ficción– Ma’u Henua podría llegar a contratar a una gran cantidad de población rapanui para que se involucre en los múltiples roles que implica dicha gestión (obras de resguardo, adecuación de sitios, atención de público, vigilancia, etc.). A su vez, la comunidad indígena, de acuerdo con sus estatutos, debiera orientar su gestión de acuerdo con los lineamientos que establezca el Hōnui, organización tradicional que representa los intereses de las familias rapanui. En tal sentido, si es que la comunidad contara con presupuesto para invertir discrecionalmente, su uso podría ser definido por el consejo de familias.

Ma’u Henua realizó el 8 de abril de 2017, en el colegio Lorenzo Baeza Vega, su primera cuenta pública, para explicar a los miembros de la comunidad el manejo de los recursos económicos que se han generado transcurridos 6 meses, como muestra de una gobernanza transparente. Una nota del diario La Tercera, en su versión digital del día 15 de abril, relativa a la cuenta pública ofrecida por Camilo Rapu, señala que Ma’u Henua ha recaudado casi \$2.000 millones en cobros de *ticket* durante los primeros 6 meses de co-administración del Parque Nacional Rapa Nui y se ha informado a la Contraloría General de la República respecto de la gestión (Galarce, 2017). Habría hasta ese momento ochocientos millones de pesos en gastos operacionales, y se habría invertido en la adecuación de sectores para su visitación. A su vez, en los sitios Vaihu, Ura Uranga o Te Mahina (sector Akahanga) y Mata Ngarahu (sector Orongo), se están llevando a cabo, respectivamente, un proyecto de cierre perimetral con pirkas (muros de piedra), otro de restauración de una plataforma de moais y otro de reinstalación de una pieza lítica. Rapu señala que la organización seguirá

invirtiendo en esas tareas de restauración arqueológica y de adecuación de los sitios para acceso del público (Galarce, 2017).

Todo esto se logró, en gran medida, como resultado de las acciones del Parlamento Rapa Nui, que primero ejerció un acto de presión y protesta al tomarse el PNRN, luego conformó un consejo de clanes, y también inscribió una comunidad indígena con la intención de que se le traspasara la administración del Parque. Además, las instituciones que se crearon para representar a las familias y para administrar el Parque fueron bastante similares a las propuestas por el Parlamento Rapa Nui, aunque constituidas de manera más representativa, a través de decisiones al interior de cada familia rapanui en la isla (para el caso del consejo de familias) y de una elección masiva y democrática (para el caso de la comunidad Ma'u Henua).

De todos modos, distintas personas en la isla, a través de comunicaciones personales, señalaron que el Parlamento Rapa Nui tenía la intención de obtener una retribución económica por el esfuerzo que implicó llevar a cabo la toma del PNRN durante 5 meses, con personas destinadas en los puntos de control, a partir de las ganancias que está generando para el Ma'u Henua rapanui la administración del Parque.

Todo esto hace pensar que se cumple la máxima de la tía Sonia Haoa: «la única industria en la isla es la historia» (Entrevista a Camila Zurob, 22 de febrero de 2017), es decir, los testimonios acerca del pasado rapanui, de su patrimonio arqueológico, huella del esplendor de sus ancestros. Todo el patrimonio arqueológico monumental *in situ* de Isla de Pascua está dentro del PNRN y los rapanui constituyeron una persona jurídica para administrarlo, lo que implica resguardarlo, conservarlo, restaurarlo preventiva y curativamente, interpretarlo y gestionar el flujo de público, lo que incluye cobrar por el ingreso de visitantes.

Por nuestra parte, podríamos decir que esa industria de la historia de la que habla Haoa es la misma “industria de la etnicidad” a la que se refieren J. y J. Comaroff (2012). Si repasamos el proceso descrito en los dos últimos capítulos en cuanto a los usos de la Tapati y el Parque Nacional Rapa Nui, encontramos señales importantes de que Isla de Pascua está, desde hace un buen tiempo, en el camino de la etnicidad como empresa, es decir, la Etnicidad S.A. Incluso las acciones más políticas, observadas en la evolución de la fiesta y en la disputa por la administración del Parque,²⁴⁹ parecen dar cuenta del levantamiento de un horizonte en el que el “etnofuturo”

²⁴⁹ La dimensión política es más evidente en el proceso de traspaso del Parque Nacional hacia una administración rapanui ya que implica reivindicación de propiedad y control del territorio y sus recursos, especialmente el etnopatrimonio; aspiraciones de soberanía en contraposición al Estado; delimitación más

(Comaroff & Comaroff, 2012) se soporta en la capacidad de los rapanui de rentabilizar económicamente su identidad y su patrimonio a través de su mercantilización mediante el turismo y la producción de “etnomercancías”. Concordamos con Camila Bustos (2014) —quien analiza la relación entre la gestión turística del patrimonio por parte de los atacameños, y su etnogénesis—, en que este camino de la entoempresa es lógico en un contexto de instauración del multiculturalismo neoliberal en Chile:

El multiculturalismo neoliberal [...] en Chile, ha creado una serie de derechos para los pueblos indígenas, dentro de los cuales las comunidades indígenas tienen derecho por ley a convertirse en personas jurídicas y, por lo tanto, a convertirse en empresas y emprendedores, a auto-sustentarse. A su vez, esta misma lógica impulsa la creación de etno-empresas y la necesidad de que ellas sean rentables, para lo cual deben hacer usos de sus recursos naturales y culturales. (Bustos, 2014, p. 74).

estricta de la pertenencia étnica y los derechos derivados; y todo ello a través de vías jurídicas y mediante conformación de entidades con reconocimiento jurídico.

X. Conclusiones

10.1 Dinámica del turismo en Isla de Pascua

A partir de fines de la década de 1960, cuando el turismo se masificaba y se extendía hacia lo que Turner y Ash llamaron “la periferia del placer” (1991[1975]), comenzaron a llegar a Isla de Pascua vuelos comerciales de manera regular, con lo cual se dio inicio a una nueva economía local basada en el turismo. El número de vuelos y de personas que viajan a la isla desde entonces ha ido aumentando, con un fuerte incremento a fines de la década de 1980, luego, de nuevo, a fines de la década de 1990, y luego en la presente década. Hoy en día, el total de turistas que llega a Isla de Pascua a lo largo del año está cerca de los cien mil, un 40% de los cuales proviene de Chile.

No es posible hacer una relación directa entre la designación de Isla de Pascua como Patrimonio de la Humanidad y el crecimiento del turismo, pues otros factores como el aumento de la frecuencia de los vuelos y la accesibilidad al transporte aéreo, la realización de producciones de cine y televisión en el escenario Rapa Nui, o incluso el final de la dictadura de Augusto Pinochet en Chile, parecen haber tenido tanta o más relevancia en este sentido. No obstante, Isla de Pascua se ha consolidado como un destino de turismo cultural, y, en términos de Calle Vaquero (2013), se trata de un destino de base cultural, es decir que el patrimonio tiene una funcionalidad turística primaria (Fernández, 2006) y la conservación y exposición de los bienes patrimoniales ha sido fundamento del desarrollo turístico. El imaginario asociado a Isla de Pascua en el mercado global del turismo tiene que ver sobre todo con la arqueología, a diferencia del resto de Polinesia. Ahora bien, aunque la isla no dispone de condiciones para desarrollar una oferta de sol y playa, característica en los paraísos del Pacífico, los rapanui han incorporado en su oferta elementos del imaginario turístico relativo a Polinesia, que en general atrae a visitantes en busca de exotismo. Tempranamente se incorporó, por ejemplo, el recibimiento a los turistas estilo polinésico a la bajada del avión en Mataverí.

Poco a poco, la isla ha incorporado la “cultura viva rapanui” en su oferta, sumando al “turismo patrimonial” un “turismo de las culturas”, en términos de Donaire (2008, p. 29-37), es decir, un turismo étnico. Esta oferta se ha visto estimulada por una demanda que, para el caso del turismo doméstico, parece haber crecido debido a elementos mediadores como la teleserie “Iorana”, transmitida en la televisión nacional chilena y cuyo marco era la Rapa Nui actual. Así, además de la posibilidad de recorrer los atractivos arqueológicos del Parque Nacional Rapa Nui, existe actualmente una oferta nocturna permanente de representaciones de la cultura rapanui realizadas por los conjuntos artísticos isleños en sus sedes, y un calendario de eventos y festivales

tradicionales, como la Tapati Rapa Nui, que se constituyen en atractivos turísticos. Además, las agencias locales de turismo ofrecen paquetes y excursiones que incluyen actividades y experiencias propias del mundo polinésico, como el *surf*, la pesca artesanal y *takona* (pintura corporal), y son complementadas por experiencias gastronómicas, como la observación de la elaboración y la degustación del *Umu*, o la asistencia a shows y eventos programados. Sumado a ello se ha engrosado la oferta de actividad propias del turismo de naturaleza como el *trekking* y senderismo, cabalgatas, buceo tipo *snorkeling* o *scuba*, montain bike, canotaje, espeleismo, tours fotográficos, u observación de flora y fauna.

Con base en planteamientos de Richards (2001, citado por Calle Vaquero, 2013, p. 90) sobre la clasificación de atractivos culturales, puede decirse entonces que Isla de Pascua pasó de ser un destino fundamentado exclusivamente en atractivos en los que primaban el pasado y la educación, a presentar una oferta muchos más variada basada en atractivos que ponen en relevancia la cultura rapanui actual, el entretenimiento, las experiencias y la creatividad. Eventos como la Tapati Rapa Nui permiten rebasar la barrera de asistir a un festival tradicional, y tener unas vacaciones creativas para aquellos que se animan a participar en los cursos de baile, se vinculan a la competencia de grupos artísticos y participan en el *Nari-Nari* (farándula) elaborando su propio traje. También, a las motivaciones intelectuales se suman intereses por vivir experiencias contemplativas o espirituales, como presenciar el amanecer en Ahu Tonkariki o intentar presenciar fenómenos paranormales en el marco del llamado turismo *New Age* (Olivera, 2011).

A pesar del peso que ha tenido la puesta en valor e interpretación del patrimonio arqueológico con base en los discursos científicos elaborados por exploradores e investigadores desde el siglo XIX hasta el presente, no se puede decir que Isla de Pascua haya adquirido como estrategia la “tematización” (González & Antón, 2007b, p. 91; Tresserras, 2003). Si bien las agencias venden Isla de Pascua como arqueología, los rapanui (es decir, los empresarios, operadores y guías locales) la presentan como cultura viva, y también hacen parte de la oferta la naturaleza, los deportes, la aventura y, aunque sea en pequeña proporción, el sol y playa. El territorio insular, pese a su poca extensión, tiene una oferta variada, no exclusiva para ningún segmento de mercado, y que responde a los intereses tanto de turistas institucionalizados como de no institucionalizados (Santana, 1997), lo cual se ha facilitado por la presencia generalizada del sector turístico local en la Red 2.0. y la contratación por esta vía (DNA-Chías Marketing, 2014a). Además, aunque históricamente los costos de desplazamiento a la isla hicieron de ella un destino exclusivo, el mayor acceso al transporte aéreo facilitó la llegada de visitantes con menor capacidad adquisitiva. Ahora bien, LATAM, como aerolínea que mantiene la exclusividad sobre el destino,

incide directamente en la segmentación del mercado por la vía de la creación o supresión de rutas aéreas, especialmente las rutas directas. Aun así, LATAM es miembro de la Cámara de Turismo, entidad que busca establecer límites basados en la autorregulación, pues es de su interés fomentar en la isla un turismo institucionalizado y de alta capacidad adquisitiva.

Mathieson y Wall (1990, 2006), en lo que denominan el “elemento consecuencia” de su estructura conceptual del turismo, evidencian cómo los impactos en la sociedad anfitriona son generados por procesos o secuencias de hechos ocurridos a partir de las interacciones entre los agentes del cambio y los subsistemas que han de satisfacer sus necesidades. El fenómeno resultante retroalimenta el proceso turístico mediante ajustes a la gestión. A su vez, las repercusiones del turismo pueden derivar en cambios permanentes en la zona de destino. Las personas rapanui entrevistadas, consideran que el turismo es favorable, necesario o, al menos, la mejor opción para Isla de Pascua, frente a otras actividades productivas. En el pasado se probaron diversas alternativas silvoagropecuarias, sin embargo, la lejanía de los mercados hace difícil que productos locales puedan tener un precio competitivo fuera de Isla de Pascua (el atún es uno de ellos). El turismo se ha consolidado entonces como la principal actividad económica, evidenciando una tendencia a su “monocultivo” (Santana, 1997, p. 72).

Como señalan diversos autores (Gascón & Cañada, 2005; Nash, 1992; Santana, 1997), en un contexto de desarrollo turístico la oferta de productos y servicios se va adaptando a la demanda turística, de modo que aparecen nuevas actividades y se van abandonando aquellas que son menos rentables (en espacios en vías de desarrollo, especialmente el sector primario) o que implican mayor esfuerzo o riesgo, o que compiten con el turismo y sus recursos, que en el caso de la isla es principalmente el patrimonio arqueológico. El “efecto multiplicar” (Nash, 1996, p. 24) del turismo se ha hecho sentir en Isla de Pascua, y las divisas que inyecta esta economía han permitido que la población tenga cada vez mayor poder adquisitivo, lo cual ha dinamizado el mercado local, generando un progresivo crecimiento económico. Es de resaltar que existe también una redistribución de los beneficios que deja el turismo, gracias a la cooperación entre parientes y amigos para ofrecer hospedaje y servicios complementarios a los turistas que no llegan a hoteles ni compran paquetes turísticos.

Nash (1996) y Santana (1997) advierten que, en los modelos convencionales de turismo, éste suele desarrollarse con capitales extranjeros que explotan el destino como enclave y se produce la “reversión económica”, es decir que los beneficios obtenidos vuelven en gran medida a la fuente de donde proceden. Así mismo, los impactos socioculturales y ambientales se maximizan y el

desarrollo turístico suele ser controlado por los poderes centrales en detrimento de los locales (*top-down*). En el caso de Isla de Pascua, la legislación chilena impide que las propiedades inscritas en el registro de tierras indígenas sean traspasadas a privados no indígenas, lo cual en la isla se traduce en que los rapanui son los exclusivos dueños de los terrenos e inmuebles donde físicamente se pueden desarrollar negocios. A su vez, han podido acumular capital, lo que les permite controlar gran parte de los medios de producción en su territorio y hace posible que el turismo esté casi por entero bajo control de los locales, lo cual ha hecho destacar el caso de Isla de Pascua en el contexto de Polinesia y Oceanía (McCall, 1996). Los rapanui también se asocian con inversionistas externos para desarrollar empresas turísticas, o simplemente les arriendan sitios e inmuebles, de tal manera que, aunque sea indirectamente, reciben beneficios económicos del turismo.

El trabajo de campo ha permitido observar que la oferta turística existente en Isla de Pascua, en general, no responde a directrices establecidas por entidades foráneas públicas o privadas, sino a las decisiones de los propios emprendedores y empresarios rapanui, los cuales van adaptando sus espacios, productos y servicios a lo que suponen es el requerimiento de los turistas. Sin embargo, a través del tiempo han contado con apoyo de instituciones y programas públicos, así como de agencias de turismo presentes en la Isla, los cuales aportan recursos e información, a la vez que facilitan procesos de toma de decisiones. Los actores más relevantes del sistema turístico de Isla de Pascua son, además de los empresarios rapanui y la comunidad local, el Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR), el Municipio (aunque no tiene una oficina específica para el ámbito), la Corporación Nacional Forestal (CONAF, que ha sido la encargada del Parque Nacional Rapa Nui), la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), la Gobernación provincial, y la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA). En cuanto al ámbito privado, destacan como actores relevantes la aerolínea LATAM y la Cámara de Turismo de Isla de Pascua, esta última conformada, por supuesto, por empresarios rapanui, en su mayoría.

Los actores del sistema turístico de Isla de Pascua cuentan con espacios de coordinación como el Comité Asesor de la Gobernación Provincial, denominado Subcomité de Turismo, y la Mesa de Turismo. Pero estas instancias no solo sirven para la coordinación entre los actores del sector turísticos sino también con entidades de los ámbitos cultural y ambiental. Esto propicia el desarrollo de un “ecosistema turístico” (Pulido, 2013, p. 145), en el sentido de una participación, cooperación y colaboración de todos los actores interesados (*stakeholders*) en todas las fases de desarrollo turístico, lo cual se ve fortalecido por el cultivo de intereses y narrativas comunes, basados en la identidad y la construcción de proyectos de futuro compartidos (Maldonado, 2016). No obstante, la consolidación de este ecosistema se ha encontrado con importantes obstáculos. Uno de los

principales es que las planificaciones en Chile, salvo algunas excepciones, cumplen un rol orientativo, no normativo, de modo que lo que en ellas se declara no es vinculante con las acciones que finalmente se implementan. Otro obstáculo es la dificultad para contar con capital humano avanzado, debido, por una parte, a las limitaciones de acceso a estudios superiores de calidad para los rapanui, y, por otra, la de retener especialistas en las temáticas del turismo debido a que no existe en la isla una estructura con presupuesto para ello. Además, información diagnóstica señala que el crecimiento del turismo no ha ido acompañado de un desarrollo de competencias proporcional para la gestión del turismo (ONG Poloc, 2011).

Vale decir que, a pesar de los espacios de coordinación existentes, la isla no ha podido consolidar una estructura de soporte a la gestión, no obstante que se impulsó la conformación de una Organización de Gestión de Destino (OGD). Esta dependía de voluntades coyunturales y no contó con un sistema de financiamiento de largo plazo que asegurara su permanencia en el tiempo (CODEPRA, 2013). No obstante, debido a que gran parte de los prestadores de servicios y operadores turísticos en Isla de Pascua son rapanui, tienen lazos con la comunidad local y, en consecuencia, son vecinos que pueden escuchar el sentir de la población con la que conviven, lo cual favorece un turismo más pertinente o menos disruptivo que los modelos donde los empresarios son foráneos y operan con lógicas de enclave. Los propios empresarios organizados en la Cámara de Turismo, así como instrumentos públicos, intentan promover un turismo sostenible, que, por ejemplo, implique la optimización en el uso de agua y energía eléctrica, uno de los aspectos más críticos en cuanto a impactos medioambientales del turismo (Gascón y Cañada, 2005). A su vez, existen ciertas restricciones a la expansión del turismo establecidas por el Plan Regulador, así como por las leyes y normas que protegen al patrimonio declarado en la isla.

Sin embargo, las limitaciones del Plan Regulador —el cual es desbordado por asentamientos fuera del área urbana—, el carácter no vinculante de otras planificaciones y, en general, la escasez de regulaciones que ordenen la evolución del turismo en Isla de Pascua, permiten caracterizar el modelo turístico local en cierto modo como *laissez-faire* o “libre albedrío”, como le llamó una entrevistada (Entrevista a Cecilia Guldman, 03 de febrero de 2014). En cambio, desde el ámbito del patrimonio sí operan restricciones, dado que toda la isla es Monumento Histórico y está bajo custodia del Consejo de Monumentos Nacionales, representado por la Comisión Asesora de Monumentos Rapanui y la Secretaría Técnica del Patrimonio Rapa Nui. A su vez, la Comunidad Ma’u Henua en colaboración con CONAF, asumió las labores de resguardar del uso del Parque Nacional Rapa Nui. La Gobernación provincial, CODEIPA y el Municipio son las instituciones que deben velar por la aplicación de las normas, pudiendo solicitar la intervención de la fuerza pública y de tribunales.

Los informantes transmiten el deseo de empresarios y habitantes de la isla de no ser receptáculos de turistas con bajo poder adquisitivo, ya que se considera que estos generan pocos beneficios y grandes impactos en un ecosistema frágil que puede ver superada su capacidad de carga. Sin embargo, también es usual escuchar que los propios rapanui fomentan la llegada de ese tipo de turistas, al arrendarles cabañas o habitaciones de manera informal. En definitiva, aunque se trata de un turismo menos lucrativo, permite repartir entre mayor número de actores los beneficios del turismo.

En cuanto al plano social, un aspecto fundamental respecto al desarrollo turístico es la distribución de los beneficios. Algunos autores como Nash (1992) y Simonicca (2007) consideran que lo más probable, especialmente en países en vías de desarrollo, es que el turismo incremente desequilibrios económicos y refuerce asimetrías sociales, en lugar de brindar más oportunidades igualitarias de beneficio. Gascón & Cañada (2005), por su parte, consideran que el turismo favorece cambios de dos maneras principales: dando oportunidades para la movilidad social y propiciando cambios en los cánones de poder y reconocimiento. No obstante, señalan también que los factores que marcan una distribución diferenciada de los beneficios del turismo son, frecuentemente, factores preexistentes. Nash (1992) recalca que cuando los beneficios económicos no son redistribuidos para favorecer a grupos excluidos, se acentúan fenómenos como la segregación espacial (Nash, 1992).

En este sentido, pese a que el turismo parece beneficiar de manera directa o indirecta a todos en la isla, los informantes dan cuenta de una concentración de la riqueza y una cierta segregación socioespacial. De acuerdo con información diagnóstica incorporada en el documento “Medida Legislativa a Consultar Estatuto Especial Isla de Pascua” (SUBDERE, 2016), que fue sometido a Consulta en la isla en el marco del Convenio 169, se ha verificado la concentración de propiedad de la tierra en una decena de personas. Entrevistados hablaron del surgimiento de clases, que se refleja, por ejemplo, en los colegios que los rapanui escogen para sus hijos (el colegio católico estaría asociado a la élite).

Simonicca (2007) advierte que la afluencia permanente de turistas puede mercantilizar las relaciones e instalar la lógica del beneficio. En este sentido, testimonios recogidos reiteran una y otra vez que la población rapanui se está “metalizando”, es decir que las personas esperan cada vez más una compensación económica por sus servicios a otras personas en la isla, de modo que operan con menor frecuencia prácticas solidarias como el *Umaña* o ‘vuelta de mano’. Sin embargo, es difícil

adjudicar este fenómeno al turismo como causa, ya que puede ser parte del proceso más general de modernización de la isla, acelerado a partir de fines de la década de 1960.

Otra crítica recogida respecto de los efectos del turismo es la creciente dificultad que tiene la población residente para acceder a ciertos productos que antes eran de consumo cotidiano. Por una parte, se ha ido abandonado el cultivo de productos locales debido a que los rapanui, en general, prefieren dedicarse al turismo antes que mantener cultivos. A su vez, quienes desarrollan actividades agropecuarias con fines comerciales han optado por una menor variedad de productos, en su mayoría exóticos, como las sandías y los tomates. Otro producto que se ha vuelto caro y escaso para la población residente es el atún, que, de acuerdo con la información recabada, se destina mayoritariamente a los restaurantes y también a exportación. Quienes siguen consumiendo estos productos habitualmente en sus casas, son aquellas familias rapanui que tienen entre sus integrantes a personas que cultivan productos tradicionales para el auto consumo, o que se dedican a la pesca y reservan una parte para ese fin. Más allá de que se mantengan algunas actividades productivas complementarias al turismo, es evidente que han disminuido la soberanía alimentaria de Isla de Pascua, ya que existe una alta dependencia de los alimentos traídos desde fuera para la subsistencia.

No obstante lo dicho anteriormente, el análisis general de la gestión del turismo en Isla de Pascua permite plantear que se cumplen la mayoría de las recomendaciones que se realizan desde la bibliografía especializada respecto a cómo debe ser la gestión del turismo sostenible: existen estudios de capacidad de carga y de impacto *ex ante*; existe alta participación en la toma de decisiones de actores locales interesados/afectados, quienes a su vez se involucran en el cuidado del destino; parte importante de las ganancias que genera el turismo beneficia a la población local y permite financiar la conservación y aprovechamiento de su patrimonio; y se aprecia un alto grado de satisfacción de los visitantes, así como una alta aceptación del turismo como principal alternativa económica por parte de los residentes. Los aspectos débiles de la gestión, como ya se ha señalado, son la falta de soporte institucional, de planificaciones vinculantes con sus respectivos mecanismos de seguimiento y la brecha de competencias frente a los desafíos del sector turismo en la isla. A su vez, la gestión no está logrando impedir o revertir los impactos negativos del turismo antes mencionados, como la pérdida de soberanía alimentaria y la dificultad creciente de la población local para acceder a ciertos productos que son consumidos por los turistas. Existe la percepción de que el destino se está deteriorando desde un punto de vista medioambiental, pero no se culpa de ello al turismo sino al exceso de población migrante. Los casi cien mil turistas que llegan a la isla en un año y se quedan en promedio entre 3,4 días, equivalen a una población flotante diaria de unas

932 personas, bastante menos que los 3000 residentes no rapanui que permanecen todo el año en la isla y otras tantas personas que se quedan por períodos prolongados, ya sea como trabajadores temporales o en visitas a familiares. Ahora bien, como señalan Gascón & Cañada (2005), los efectos demográficos del turismo comprenden la posibilidad de que el dinamismo económico del destino atraiga, más allá del espacio local, a mano de obra, emprendedores y, en general, nuevos residentes, generando población flotante e inmigración. Es decir, el impacto ambiental generado por el crecimiento demográfico de la isla puede considerarse un efecto indirecto del turismo, aunque cualquier otra actividad económica que supusiera tal dinamismo tendría consecuencias similares.

Como resultado de lo anterior, se está tramitando una ley de migración que va a acotar el tiempo de estadía de personas foráneas en la isla, con lo cual ésta tendría un estatus similar al de otras islas como Fernando de Noronha en Brasil, Galápagos en Ecuador o San Andrés en Colombia. Adicionalmente, una vez que se apruebe la Ley de Estatuto Especial de Isla de Pascua, que otorga autonomía administrativa a esta unidad territorial, la nueva institucionalidad local debiera hacerse cargo de la gestión turística del destino. Idealmente, se podría contemplar la creación de una unidad de gestión del destino como existe en Machu Picchu (Perú), que ejerza una suerte de curaduría general de toda la isla. Como se dijo, ya existió en la isla la figura de gerente de destino, pero asociado presupuestariamente a un proyecto limitado en el tiempo y que no implicaba autoridad para tomar decisiones vinculantes. Por otro lado, las entidades locales que representan al Consejo de Monumentos Nacionales, cumplen una importante labor en la gestión del patrimonio material, pero no tiene entre sus competencias el ordenamiento del turismo.

Si comparamos Isla de Pascua con Te Puia, Nueva Zelanda, podemos ver que la gestión turística del patrimonio realizada por los rapanui con la figura de Ma'u Henua, podría replicar algunos aspectos de la experiencia maorí. En particular, la inversión de ganancias en el funcionamiento de una Escuela de Artes y Tradiciones rapanui, oferta formativa que hoy no existe en Isla de Pascua. Una escuela de este tipo traería diversos beneficios tales como retener a los jóvenes en la isla con una oferta educativa alternativa a la formación universitaria o técnica que se ofrece en el continente. Contribuiría a la reproducción y dinamización de la cultura y las artes rapanui, así como a poner en valor la producción artístico cultural y las tradiciones locales, a la vez que aportaría a la diversificación de productos turísticos, con oferta de turismo creativo donde los visitantes puedan participar en los procesos de aprendizaje. Por el otro lado, parece no recomendable que el sostenimiento de la gestión dependa de la mercantilización de patrimonio

inmaterial. En tal sentido, resulta favorable que para Ma'u Henua los ingresos provengan de entradas al Parque Nacional Rapa Nui y no de la exhibición de tradiciones.

En cuanto a la experiencia Lickanantay, ésta sirvió de ejemplo para el proceso que se impulsó en Isla de Pascua para el traspaso de la administración del Parque Nacional Rapa Nui, como había ocurrido con la Reserva Los Flamencos en San Pedro de Atacama. Sin embargo, en este destino del norte de Chile son varias comunidades las que administran distintos elementos patrimoniales, a la vez que no todas cuentan con atractivos turísticos, por lo tanto, sólo algunas se benefician del turismo. Los rapanui, en cambio, formaron una única comunidad que representa a toda la etnia y permite beneficiar a todas las familias. Más adelante nos detenemos en algunas conclusiones al respecto de estos temas.

10.2 Construcción del patrimonio y la identidad rapanui

Hasta mediados del siglo XX, el patrimonio de Isla de Pascua era definido como tal por fuentes externas de patrimonialización, que con el imaginario del orientalismo (Said, 2008), ponían en valor ciertos elementos y ocultaba otros. Los libros, los misioneros, el Estado y organismos intergubernamentales, los museos y colecciones privadas, el turismo, los discos y producciones audiovisuales contribuyeron fuertemente en la selección de aquellos elementos a los que se les asignaba mayor valor: básicamente las huellas de una antigua y misteriosa civilización supuestamente extinta, que en condiciones de aislamiento extremo y con escasas herramientas pudo tallar, trasladar, erguir y ensamblar enormes bloques de piedra. Se trata eminentemente de elementos tangibles, líticos (*moai, ahu*, petroglifos), propios de otro tiempo. También se construyó un imaginario de mujeres exóticas altamente erotizadas, a partir de relatos de los navegantes que pasaron por la isla entre el siglo XVIII y el siglo XIX (Galilea, 2013). En cuanto a la cultura rapanui, las descripciones etnológicas se centraban en aquello original de los antiguos habitantes de la isla, herencia de un pasado remoto (Campbell, 1988; Englert, 1948; Métraux, 1971; Routledge, 1920). No les asignaban valor a las prácticas actuales sino a aquellas consideradas como reminiscencias del pasado. A su vez, la población rapanui actual era despojada de valor, considerada meramente como medio para acceder a información acerca del pasado.

Pero las fuentes de patrimonialización poco a poco dejaron de ser exógenas y los propios rapanui se fueron apropiando de ellas, haciendo publicaciones en distintos formatos, promocionando turísticamente su isla y asumiendo el cuidado de los bienes y manifestaciones

patrimoniales. Así por ejemplo, en la década de 1960, se conformó el Consejo de Monumentos Rapa Nui integrado por personas de la etnia y el padre Sebastián Englert (Ramírez, 2009). Simultáneamente, comenzó en la isla un proceso de progresiva recuperación y puesta en valor de elementos culturales, impulsado por profesores y artistas rapanui, entre ellos Alfonso Rapu, Kiko Pate, Alfredo Tuki, la familia Huke Atan, entre otros.

Las representaciones construidas a partir de las diferentes fuentes externas de patrimonialización influyeron significativamente en la imagen que actualmente se tiene del patrimonio existente en Isla de Pascua, pero en las últimas décadas el propio pueblo rapanui ha aportado sus representaciones para redefinir esa imagen, seleccionando y poniendo en valor nuevos elementos de su patrimonio cultural. A su vez, aporta contenidos y narrativas en torno a los elementos arqueológicos e históricos ya patrimonializados, en el proceso de apropiación de los mismos. En este paso de las fuentes externas de patrimonialización a la construcción de etnopatrimonio, los énfasis pasan de lo fósil a lo vivo, de lo material a lo inmaterial, del erotismo femenino al masculino, del pasado al presente.

Hoy en día, aunque el patrimonio de Isla de Pascua reconocido por los visitantes y el Estado de Chile sigue siendo principalmente la piedra esculpida, los rapanui ponen de relieve su idioma y sus tradiciones —como cultura viva—, así como a los cultores o portadores de dichas manifestaciones. A su vez, los elementos que han sido incorporados al canon patrimonial rapanui, operan como referentes de su identidad, que refuerzan un sentido de pertenencia y sirven de diacríticos respecto de otras culturas. Cabe aquí recordar que el patrimonio comenzó a ser reivindicado en las últimas décadas como referente de identidades excluidas (Quintero, 2009) y de los pueblos indígenas (Onciul, 2015).

En la década de 1960, la llamada rebelión de Alfonso Rapu buscaba el reconocimiento de derechos de primera generación para la población rapanui, como ciudadanos chilenos. Es decir, en ese momento el foco de la lucha no estaba en la diferencia étnica entre población rapanui y chilena sino al contrario, en la inclusión. Pero, en las décadas siguientes comenzó un proceso en que se mezcla la creciente llegada de turistas con la recuperación de elementos de la cultura tradicional, originada en la percepción de que dichos elementos se estaban perdiendo, de modo que debían ser rescatados. A su vez, los rapanui comenzaron a reivindicar una identidad cultural propia, diferenciada de la nación chilena, mientras simultáneamente se iba instalando en la isla una versión de la historia que revelaba atropellos y el abandono por parte del Estado de Chile durante las primeras 6 décadas en el marco del acuerdo de voluntades.

Hacia mediados de la década de 1980 parece ser que cobra mayor fuerza la etnicidad en Isla de Pascua, lo que es descrito como un *revival* cultural (entrevista a Leonardo Pakarati, 01 de marzo de 2014), expresión de la búsqueda de lo propio en cuestiones como la vestimenta, la apariencia, la música, el baile y sobre todo, la lengua y la sangre. Esto último se vio reflejado en un incremento en la tramitación de cambios de apellidos para que quedase primero aquel denominativo de alguno de los clanes originarios de Isla de Pascua (Santa Coloma, 2004). A su vez, estudiantes universitarios rapanui, para titularse como profesores de educación física realizaron sus tesis sobre deportes ancestrales de Isla de Pascua (i.e. Rodrigo Paoa en 1983; Angela Tuki Pakomio y Christian Madariaga Paoa en 1991), lo que implicó indagar en los recuerdos de las personas rapanui de mayor edad. Las tradiciones rescatadas en el ámbito de las artes y los deportes rapanui, fueron incorporadas en las actividades escolares y en la Tapati Rapa Nui, de modo que son aprendidas por estudiantes y competidores, a la vez que operan como marcadores étnicos.

Por otro lado, la conexión aérea permitió una mayor vinculación de los rapanui con otras islas de Polinesia, mediante estadías que podían ser más o menos prolongadas en lugares como Hawái, Tahití, Islas Marquesas o Nueva Zelanda. En dichas estancias, los rapanui adaptaron elementos culturales que luego se difundieron en Isla de Pascua, pero no como réplica sino como síntesis, variante local de un grupo cultural mayor pan-polinésico, cuya filiación, calidad y originalidad son reconocidas en las demás islas del Pacífico. Se puede entender como una reactivación de vínculos que habían permanecido rotos dentro del triángulo polinésico, la cual estimuló el dinamismo de la cultura rapanui como parte de un grupo cultural mayor, sin perder su identidad y sus particularidades. Esa síntesis cultural producida en Isla de Pascua también cuenta con aportes provenientes principalmente de Chile así como de migrantes y viajeros de diversos orígenes (en un comienzo, misioneros y negociantes provenientes de Francia; funcionarios ingleses de la CEDIP, la larga estadía de un sacerdote alemán, funcionarios de una base aérea de Estados Unidos, etc.).

Simultáneamente, la pertenencia rapanui a la familia cultural *ma'ohi* (polinésico) ha servido para enfatizar la diferencia étnica respecto de los *tire* (Chile) o *mauku* (maleza), como se les llama a los chilenos. Pero también se puede distinguir una diferenciación interna entre los rapanui en cuanto a densidad de rasgos identitarios que poseen las personas, valorándose elementos como i) el tipo de matrimonio que establecen (entre rapanui tiene mayor valoración, luego entre rapanui y polinésico, porque son uniones que permiten reproducir la diferencia étnica); ii) la permanencia en la isla (porque se mantiene y valora el vínculo familiar con el territorio); iii) manejo del idioma y tradiciones (comportamiento y conocimiento que se espera de un rapanui).

Queda en evidencia un proceso de autorepresentación reflexiva que implicó seleccionar como diacríticos de la identidad manifestaciones culturales revitalizadas y nuevas tradiciones (como la bandera rapanui, el día de la lengua, la Tapati Rapa Nui o el día de Riro Kaiŋa), así como elementos más substanciales como la filiación sanguínea y la relación con el territorio insular, determinada por la pertenencia a un *mata* o clan y por haber permanecido en la isla. Parte de este proceso es la construcción de patrimonio, que implica reconocer qué elementos constituyen la herencia de los ancestros, los valores del paisaje habitado como pueblo, los hitos y personajes de la historia compartida. Como ya se ha señalado, la selección de la herencia que constituye el patrimonio ocurre en el presente, de acuerdo con intereses y problemáticas actuales (Davallon, 2010).

10.3 Usos del patrimonio en Isla de Pascua: la Tapati y el Parque Nacional Rapa Nui

El PNRN y la Tapati Rapa Nui representan tipos de patrimonio bastante distintos: el primero engloba principalmente elementos de un paisaje fósil (con yacimientos arqueológicos) mientras que la fiesta es una manifestación de patrimonio inmaterial con casi 50 años de vida, que a su vez recoge elementos culturales más antiguos. El Parque fue utilizado primero económicamente por el Estado, luego los propios rapanui le dieron un uso político para finalmente incluir un uso económico en beneficio de la etnia y su patrimonio. La Tapati Rapa Nui, en cambio respondió inicialmente a un interés político del Estado, luego los propios rapanui le dieron un uso económico y paulatinamente agregan un uso político a esta fiesta, en su afán de exhibir las diferencias culturales que justifican su autonomía como pueblo.

En el caso del PNRN, hasta el año 2016 generaba ingresos cercanos a los 2 millones de dólares anuales, los cuáles eran recaudados por la Hacienda Pública (gobierno central de Chile) que a su vez, financia la gestión de CONAF en Isla de Pascua. En la Isla surgieron cuestionamientos a la administración del Parque por parte de CONAF, a la vez que el Parlamento Rapa Nui expresó que dicha área protegida tenía un carácter sagrado para los rapanui, y junto con otros elementos de alta significación cultural en la isla eran “partes integrales de su propia identidad originaria” (Parlamento Rapa Nui, 2013). En consecuencia, el Parque pasó a ser un símbolo de la lucha por la autodeterminación, y el Parlamento Rapa Nui inició una disputa con el Estado por su administración. Pero al conversar en 2014 con el presidente de dicha organización, Leviante Araki,

éste reclamaba que los ingresos del Parque debían quedar en la isla, de modo que se proyectaba un uso económico.

Con la toma del Parque durante 5 meses, quedó más en evidencia el uso político del Parque. Por un lado, turistas de todo el mundo, en general de alto poder adquisitivo y posiblemente muchos de ellos personas influyentes, se encontraban con puntos de control del Parlamento Rapa Nui en las principales entradas al Parque, lo cual tenía un impacto comunicacional, como acto de soberanía y cómo señal de ineficiencia del Estado chileno. Por otro lado, la toma implicaba importantes pérdidas económicas ya que impedía llevar a cabo la recaudación de ingresos por venta de entradas al Parque, a la vez que éste seguía generando gastos. Estas consecuencias de la toma servían como medio de presión para negociar la agenda planteada al gobierno por la CODEIPA, principal órgano de gobierno en la isla con participación rapanui, que incluía 3 temas: Ley de Estatuto Especial, Ley de Migración y traspaso de la administración del Parque.

Finalmente, la toma del Parque sirvió para que las negociaciones con el gobierno rindieran frutos y se pudo avanzar de manera significativa en los 3 temas. Para la administración del Parque se debió constituir una nueva persona jurídica rapanui representativa de toda la población rapanui adulta, con atribuciones como para recaudar los ingresos por venta de entradas y para disponer discrecionalmente de ellos en la contratación de personal, gastos de operación e inversiones. Es una comunidad indígena (Ma'u Henua), sin fines de lucro, por lo tanto, no puede generar ni repartir excedentes, y sus gastos deben ir orientados a la gestión del PNRN, incluyendo la conservación y – en algunos casos— restauración de patrimonio arqueológico allí existente. Las primeras medidas de la comunidad indígena estuvieron orientadas a multiplicar por 3 la recaudación y por 5 el personal.

Se trata de un proceso que está en pleno desarrollo, en su fase inicial de co-administración con CONAF, de modo que todavía no es posible sacar mayores conclusiones acerca de los usos del Parque. Sin embargo, además de generar beneficios económicos que se traducen en empleo para personas rapanui (personal estable y por obras), debiera tener consecuencias políticas adicionales a las ya mencionadas, ya que se constituyó una institución que representa a todo el pueblo rapanui, independiente del aparato público, con poder de decisión respecto de un presupuesto que va a llegar a ser bastante significativo (del orden de los 6 millones de dólares), aunque incorporada al ordenamiento jurídico del Estado chileno como comunidad indígena regida por leyes. Pero dicha persona jurídica está subordinada a otra institución rapanui de tipo tradicional, que es representativa de las 37 familias rapanui. Estas instituciones adquieren una jerarquía que les

permite dialogar con entidades del Estado, en representación del pueblo rapanui, estatus que no tienen las otras instituciones locales que hasta ahora tenían mayor incidencia en las decisiones que afectan a la isla (CODEIPA, Gobernación, Municipio, Consejo de Ancianos y Parlamento Rapa Nui).

En el caso de la Tapati Rapa Nui, tenemos que en su origen fue impulsada por funcionarios del gobierno con el interés de que se realizara en la isla una Fiesta de la Primavera como las que se celebran en distintas ciudades y pueblos de Chile. En dichas fiestas se eligen reinas locales que en algunas ocasiones culminan con la elección de una reina a nivel nacional. Esta celebración puede estar relacionada en su origen con las elecciones de reina durante el carnaval, que en el hemisferio norte tiene lugar a fines del invierno (un poco antes de Semana Santa). Las reinas elegidas en los pueblos finalmente se congregan en un desfile un mes después del carnaval, cuando comienza la primavera.

En Isla de Pascua se realizó este tipo de fiestas en relación con una agenda nacional hasta mediados de la década de 1970. Incluso, en 1976 la ganadora rapanui fue elegida reina de la primavera a nivel nacional. Pero desde un inicio la fiesta en Isla de Pascua tuvo características distintivas que se fueron acentuando con el tiempo. Los primeros años en que se celebró la fiesta coincidieron con el desarrollo inicial del turismo en Isla de Pascua, sin embargo, no se trataba de un evento turístico sino eminentemente recreativo, que buscaba la diversión de los isleños. Para los rapanui además se convirtió en una oportunidad para recordar tradiciones y lógicas de organización social que permanecían en estado latente, las cuales fueron reinterpretadas y enriquecidas con nuevas síntesis culturales. Los rapanui finalmente se apropiaron de la fiesta y plasmaron en ella sus propias estructuras, contenidos y formas culturales cuyos antecedentes se remontan en el tiempo.

La fiesta abre progresivamente espacios para que se exprese la cultura rapanui, sin que todavía haya un afán político en ello, sino más que nada el interés de manifestar elementos de la propia identidad. Paralelamente, el número de turistas que llegaba a la isla fue aumentando y la fiesta fue trasladada al verano, de modo que hacia fines de la década de 1970 puede haber comenzado un uso económico. A partir de 1979 cambió de nombre a Tapati Rapa Nui y se elaboraron atractivos afiches que destacaban el carácter étnico de la celebración.

Es posible que la progresiva etnificación de la fiesta y su creciente uso económico a través del turismo se fueron potenciando mutuamente, por las interrelaciones ya señaladas en el modelo teórico propuesto en esta tesis. Como señala Escobar (1995), la autonomía económica y la inserción en el mercado les permite a los grupos sostener sus modos de vida, lo que no ocurre en condiciones

económicas adversas. Por otro lado, la etnificación de la Tapati responde a un proceso reflexivo, que implicó para los rapanui investigar, seleccionar y recrear elementos de la tradición, para incorporarlos a la fiesta. Se incluyeron también expresiones culturales que surgieron a lo largo del siglo XX, como el tango rapanui, a la vez que se crearon competencias concordantes con la autorepresentación de la identidad rapanui. Como ya vimos, dicha identidad se asocia a una apariencia, a un conocimiento, a destrezas adquiridas en la isla y a la sangre, y las competencias ponen en juego todo eso. A tal punto que las personas ajenas a esa identidad sólo pueden participar en 2 competencias de la Tapati: el *nari nari* o farándula (desfile de disfraces y carros alegóricos) y en las competencias de conjuntos artísticos (en un escenario con cientos de bailarines). En ambos casos, las personas que no son rapanui toman prestados elementos externos o superficiales de la identidad: vestimenta, pintura corporal, coreografías... Se disfrazan de rapanui y son incorporados al grupo de una u otra candidata. Pero, en general, dicha incorporación es anónima ya que son cientos de personas extrañas las que participan y principalmente importan como número para la victoria de una de las candidatas (compiten por quién congrega más gente y la calidad de sus *performances*). Es interesante porque el desfile con disfraces, común en los carnavales y fiestas de la primavera, en Isla de Pascua implica, por el lado rapanui, expresar sus múltiples marcadores étnicos, compartir un sentido de unidad como pueblo (superando diferencias sociales), y reforzar vínculos familiares. Por el lado de los no rapanui (residentes y turistas) que participan en la competencia de conjuntos artísticos y en la farándula, implica la posibilidad de traspasar algunas de las barreras étnicas y pasar a ser, al menos momentáneamente, aliados de una de las parcialidades.

Al compartir con una familia durante el proceso de confección de atuendos estilo rapanui que serían usados durante la farándula,²⁵⁰ el autor de esta tesis pudo comprobar el enorme compromiso de la familia con una de las candidatas, no sólo porque era pariente sino también porque eran todos del sector Hanga Roa, a diferencia de la otra candidata. La confección de trajes implicó muchas horas de trabajo, durante 3 días, para tener varios atuendos estilo rapanui que se usarían durante el desfile. El objetivo era obtener la máxima puntuación por cada persona, lo que implicaba usar sólo prendas confeccionadas en la isla estilo tradicional y con pintura corporal. Los turistas que no pudieron confeccionarse o adquirir un traje utilizaron sólo un *hami* (taparrabo) y pintura corporal, pero así no obtuvieron la máxima puntuación. Las familias que apoyaban a cada

²⁵⁰ En esos días de trabajo se me pidió no hacer investigación (hay una muy mala imagen de los antropólogos), de modo que sólo me limité a la observación participante, evitando hacer muchas preguntas y por supuesto, sin usar la grabadora. Las notas de campo tuve que hacerlas en un momento posterior a la participación.

candidata se esmeraron en proveer al menos lo básico como para sumar más puntos a través de los turistas que llegaron a apoyar. Los turistas que se arrimaron a la caravana de una candidata con prendas occidentales tuvieron el menor puntaje.

La motivación para todo ese esfuerzo es el triunfo, ya que no hay retribución económica para las familias que desfilan o que aportan para que los turistas se disfracen. Pero, en general parece no haber una verdadera integración, sostenida en el tiempo, de las personas que no son rapanui, aunque éstas sí se sientan acogidas, de manera aparentemente gratuita, por los locales. Lo cierto es que hay una contraprestación: la oportunidad de disfrazarse a cambio de puntaje para el triunfo de una candidata y de todo su grupo.

El desfile o farándula, se asemeja en muchos sentidos al momento liminal del viaje descrito por Graburn (1992), o a la fase animación de Jafari (2007): locales y turistas salen de la vida ordinaria, desnudos pero a la vez ocultos tras la pintura corporal; abunda el consumo de alcohol y psicotrópicos, fluye el erotismo, el baile se prolonga hasta el anochecer, hay comportamiento de masa, desinhibición, es el último día de la fiesta... Durante ese momento desaparecen o dejan de importar las diferencias dentro de una misma caravana, tanto étnicas como sociales, pero después de la Tapati la vida ordinaria retorna, con sus tensiones y grietas.

La Tapati tiene consecuencias políticas, ya que otorga profundidad histórica e inmemorial a la identidad rapanui, revinculándola con elementos denominados “ancestrales” que a la vez operan como marcadores étnicos. Permite consagrar como rapanui a los jóvenes que se han venido formando como cultores de la tradición en las artes, los deportes, los cultivos, el idioma y los conocimientos heredados. En tal sentido, hace recordar la función del turismo como rito de pasaje (Graburn, 1992), en que el sujeto sale del cuerpo social al que pertenece, para luego, después del rito, reincorporarse en otra condición. Pero la Tapati también es un espacio para que los *koro* y *nua* (la gente mayor) pongan en juego sus recuerdos y experiencia sobre la cultura heredada de los ancestros. Es un espacio de diálogo cultural intergeneracional.

Por otro lado, como complemento a las competencias, durante la Tapati hay presentaciones de conjuntos provenientes de otras islas del Pacífico y también de artistas rapanui contemporáneos, de modo que hay un diálogo entre culturas polinesias y entre tradición y producción cultural moderna. Todo esto conecta el pasado con el presente y proyecta una identidad *ma’ohi* hacia el futuro. Permite, a su vez, un uso político de la Tapati por parte de los propios rapanui, entendido dicho uso como producción de diferencia a partir de referentes

simbólicos que operan como diacríticos, con el fin, en este caso, de avanzar desde una condición de colonia hacia la autodeterminación y la autorepresentación.

La observación participante llevada a cabo durante los ensayos y la celebración de la Tapati, así como en los días posteriores permiten describir atisbos de estructuras subyacentes al comportamiento, principalmente en lo que tiene que ver con el sistema de alianzas que opera durante la confrontación entre las dos reinas y sus parientes. Hoy en día las redes de parentesco se entremezclan en distintos sentidos a tal punto que muchas personas pueden tener un vínculo de consanguinidad simultáneamente con dos oponentes en la competencia por el reinado de la Tapati, e incluso las candidatas pueden ser parientes entre sí. ¿Por qué una persona que es familiar de las dos candidatas elige respaldar a una y no a la otra? ¿Hay un patrón en ello más allá de la residencia en uno u otro sector del pueblo? ¿Hay algún patrón de distribución de las familias respecto de los sectores de Moeroa y Hanga Roa? Son preguntas que requieren de otra investigación para ser respondidas.

Cabe agregar que una parte de la población rapanui no se involucra en las competencias por una candidata y tampoco se interesa en presenciar la Tapati como torneo o espectáculo. Los argumentos de quienes se excluyen de la fiesta es que ésta ya no es como antes, que se ha turistificado, que es siempre lo mismo, que los mismos competidores se repiten año a año, que ha perdido originalidad y se parece cada vez más al Festival de Viña (principal evento de este tipo en Chile) pero que a su vez no se ha profesionalizado lo suficiente... A su vez, muchos turistas no sabían de la Tapati antes de viajar a la Isla, y algunos critican el hecho de que las competencias no estén diseñadas como *performances* turísticas, es decir, para que sean comprensibles, agradables y memorables a los visitantes. Esto porque las actividades muchas veces son extensas, sin interpretación y sin hacer partícipes a los turistas. En consecuencia, la Tapati parece ser una manifestación cultural que originalmente era para la recreación de la comunidad rapanui en su conjunto, que pasó a tener un uso político y económico, paulatinamente dejó de interesarle a una parte de la población local –mientras otra parte se involucra fervientemente cada año—, sin llegar a convertirse en un producto para los turistas.

10.4 ¿Rapa Nui S.A.?

Como se ha señalado en términos de hipótesis, la revitalización de la identidad rapanui parece estar asociada a una potenciación entre los usos político y económico del patrimonio, y presenta una serie de señales que indican la pertinencia de analizar Isla de Pascua considerando las implicaciones del contexto neoliberal en el proceso identitario local y las dimensiones de la etnicidad-empresa que proponen Comaroff y Comaroff (2012).

La “pertenencia”, en el proceso de constitución de la etnicidad como empresa en el caso de Isla de Pascua se observa claramente. Las preocupaciones por la definición de “las fronteras” de lo rapanui comienzan a ser notorias en la década de 1980 con los cambios de apellido y luego en los ‘90, con el advenimiento de la llamada “Ley Indígena”, que reconocía a los rapanui como una de las ocho etnias existentes en el territorio chileno, dictaba disposiciones sobre la propiedad y tenencia de la tierra, y traía consigo instancias de representación ante el Estado, subsidios, subvenciones y otros beneficios a personas con calidad de indígenas. Los rapanui se esforzaron para que la Ley considerada excepciones en el caso de Isla de Pascua y lograron promover la Ley 19.587 (1998) que modifica la Ley Indígena respecto del “Dominio en Isla de Pascua para los miembros de la comunidad Rapa Nui” y establece que sólo la consanguinidad determina la pertenencia étnica, descartando la posibilidad de “ser rapanui” a través de la identificación cultural o el matrimonio. Este hecho evita que, por ejemplo la propiedad de la tierra, a la muerte de un rapanui, pueda pasar a manos de su pareja no rapanui.

No obstante, para que los propios rapanui reconozcan la pertenencia de una persona, operan otros diacríticos de identidad que también han ido ganando fuerza con el tiempo. Como se ha dicho, los más importantes son la lengua, la permanencia en el territorio y el actuar como rapanui (ejercer las prácticas que han permanecido, se han “recuperado” o se han creado más recientemente), por lo que los jóvenes, y aquellos que han vivido fuera de la isla, deben esforzarse para cumplir con los requisitos que les permiten ser reconocidos plenamente como rapanui, más allá de tener el apellido que los identifica como tales.

La “obsesión por la pertenencia y sus fronteras” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 216) queda en evidencia en la isla con la disputa por el Parque Nacional y el control del acceso a lugares arqueológicos por parte del Parlamento Rapa Nui, entidad que ha sido una de las más enfáticas en reivindicar fronteras étnicas entre rapanui y chilenos. Como hemos expuesto, el trabajo etnográfico reveló que el acceso sólo era permitido a personas consideradas plenamente rapanui y a turistas.

Mientras tanto, a chilenos residentes en la isla y personas rapanui cuya pertenencia étnica era cuestionada, se les negaba el acceso. Esto trajo consigo tensiones al interior de la propia sociedad rapanui y el debilitamiento del apoyo al Parlamento en la toma del Parque Nacional. No obstante, los criterios biológicos, los diacríticos de identidad y las categorías sociales siguen operando, más cuando se han constituido figuras jurídicas de base étnica para la administración del territorio y sus recursos. También, los artistas y guías rapanui intentan poner trabas a que personas ajenas a su etnia realicen sus oficios y se beneficien de la etnoeconomía. Ponen de relieve la necesidad de que operen derechos de propiedad intelectual respecto de sus distintos tipos de patrimonio (material e inmaterial, natural), como demandan en general los pueblos indígenas respecto de su patrimonio.

En cuanto a la etnogénesis, otra de las dimensiones de la etnicidad-empresa que identifican Comaroff y Comaroff (2012), es posible hipotetizar que en Isla de Pascua, las operaciones comerciales en el contexto del turismo han contribuido a lo que podríamos denominar una “etnorregeneración” y construcción de la identidad rapanui, a partir de un proceso reflexivo, de tal manera que los descendientes de los primeros habitantes “cuajan” como pueblo, o mejor como “etnia” —como ellos mismos prefieren denominarse— ante *otros* de interés, en particular el Estado chileno.

Pero el proceso es complejo: las expediciones esclavistas, los abusos de algunos agentes coloniales; las epidemias, el éxodo de isleños guiado por los misioneros y presionado por el negociante Dutrou-Bornier durante el siglo XIX; las deportaciones y las “fugas” durante el siglo XX, que muchas veces terminaron en muerte, tuvieron como consecuencia la pérdida masiva de personas, muchas de las cuales eran portadoras de la tradición. A ello se suman procesos de aculturación y modernización.

En consecuencia, algunos investigadores plantean que la población rapanui sólo pudo retener “fragmentos” de la cultura desarrollada en Isla de Pascua en tiempos de la antigua civilización megalítica (Cristino et al., 1984, p. 3). ¿Cómo es posible entonces que de ese pueblo diezmado se proyecte con vitalidad cultural hacia el siglo XXI? Para Comaroff y Comaroff (2012) contribuye “el poder mutuamente constitutivo del capital financiero, el capital cultural y el capital humano para producir un futuro” (p. 114); con la promesa de “etnofuturos” es posible que los brotes de identidad étnica cristalicen en entidades sociológicas. A esto hay que agregar un relativo éxito económico en un contexto de relaciones interétnicas, la distancia respecto de la influencia y la coerción del Estado chileno, así como un escenario global de debilitamiento en la capacidad cohesionante del Estado/nación y en el flujo centro/periferia, que ha favorecido el posicionamiento de los espacios locales.

A inicios de la década de 1950, la población rapanui seguía confinada en Hanga Roa, privada de su territorio y con satisfacción precaria de sus necesidades básicas, es decir, como ya hemos destacado en capítulos anteriores, con escasas posibilidades de reproducir su antiguo modo de vida (Fischer, 2001). Con la llegada efectiva de la administración por parte del Estado chileno, las condiciones en que vivía la población rapanui mejoraron significativamente y se abrió la puerta a la autorrepresentación. Vemos, por ejemplo, la pronta apropiación por parte de los rapanui de la entonces llamada Fiesta de la Primera (hoy Tapati Rapa Nui), un evento cuyo único público era la población local de la isla, pero a la que se fueron incorporando rápidamente elementos que traían de nuevo a la vida a recuerdos y componentes de un sistema de vida “latente”.

Luego, poco a poco los rapanui fueron tomando conciencia del pasado, de la situación desventajosa en que habían permanecido cuando corrían los tiempos de la CEDIP, con la complicidad o indiferencia del Estado chileno. La década de 1980 los rapanui la recuerdan como un período en que comenzaron a acentuar su diferencia respecto de Chile. Finalmente, la consolidación del turismo trajo consigo posibilidades de que esa conciencia que se incubaba comenzara a cristalizar en la identidad rapanui moderna, no solo porque reforzó las motivaciones para reapropiarse de su pasado, sino porque su rendimiento económico facilitó medios materiales para la reproducción de prácticas culturales y para los intercambios con Polinesia. Pero también, porque había unos “otros” en cuya conciencia se podía alojar la existencia de los rapanui como etnia viva y porque la isla tomaba una creciente importancia en el panorama internacional, lo cual allanaba el camino para avanzar en materia de derechos.

Así, como señalan los Comaroff (2012), los productores de la cultura-mercancía rapanui han sido también consumidores, y al verse y escucharse han ido estableciendo mayores lazos de afecto con aquello que representan y se han ido haciendo ‘más rapanui’. Por eso la valoración de los recursos que trae el turismo para la reproducción cultural; por eso el testimonio de Leonardo Pakarati cuando dice que “si hay que ponerlo en una balanza”, el turismo le “hace más un favor que un mal”, a la sociedad rapanui, pues desde un punto de vista económico genera recursos que facilitan que haya un “*revival* del ser rapa nui”, ya que permite “pagarle al profesor de idioma rapa nui”, o sostener un diario escrito en clave local (Pakarati, L., 2011).

El “nexo contraintuitivo” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 216) entre la empresa y la etno-regeneración se aprecia claramente en Isla de Pascua con la constitución de la comunidad indígena Ma’u Henua para la co-administración —y posterior traspaso pleno de administración— del Parque Nacional Rapa Nui. Si bien se trata de una organización sin fines de lucro, es el ánimo empresarial

rapanui el que se concreta en una entidad que ahora podrá proveerles un futuro gestionando sus intereses y administrando sus recursos. Como se ha explicado, el gasto prioritario de la organización debiera ser el financiamiento de la gestión del patrimonio arqueológico existente al interior del parque, pero la administración en pleno de este recurso hace posible que en un futuro la comunidad cuente con un presupuesto que se pueda invertir discrecionalmente según fines determinados por el consejo de familias Hōnui.

Si bien la creación de organizaciones rapanui ha tenido diversos fines, el valor simbólico y económico que han adquirido los recursos turísticos de Isla de Pascua —en especial la identidad y el patrimonio— podría seguir alentando la creación de entidades jurídico-étnicas orientadas a la gestión de elementos patrimoniales, como ocurrió con los Lickanantay en San Pedro de Atacama. Así, Ernesto Tepano, miembro de la mesa directiva del Hōnui, proyecta que se pueden crear todas las organizaciones que se necesiten para administrar puntos de la isla que lo requieran. Sin embargo, también es posible que las organizaciones de mayor representatividad que ya han sido creadas puedan asumir la administración de otros bienes patrimoniales fuera del Parque Nacional Rapa Nui.

En cuanto al Capital, Isla de Pascua presenta particularidades a las que hemos hecho referencia en capítulos anteriores: los rapanui tienen participación prácticamente en todas las empresas allí existentes. No obstante, está claro que en la situación en la cual se encontraba la población rapanui en la década de 1960 era necesaria la llegada de capitales foráneos para que cobrara forma el turismo a través de emprendimientos que pudieran aprovechar económicamente el patrimonio cultural y natural del territorio. Por una parte, cabe resaltar la importancia de la apuesta por la isla como destino turístico que hicieron la compañía aérea LAN, con vuelos chárter, y Lindblad Travel, empresa que ofreció los primeros paquetes turísticos a la isla, encargándose tanto de la promoción como de la comercialización. Estas apuestas se complementaron con la infraestructura provista por el Estado chileno para que Isla de Pascua fuese algo más accesible a los viajeros. Entre estas infraestructuras, algunas fundamentales para el desarrollo del turismo, se cuentan la pista de aterrizaje y las instalaciones del primer hotel de la isla, con 120 camas de capacidad. Este último, perteneciente a la Hotelera Nacional Sociedad Anónima (HONSA), que era una empresa pública, estaba ubicado donde actualmente se encuentra el Hotel Hanga Roa.

En un primer período (1967-1973) los isleños iniciaron un rápido programa de adecuación de viviendas para la oferta de camas a los turistas y para mediados de la década del 70, a la oferta de 300 camas que sumaban las casas, habían añadido un nuevo hotel de 20 camas (Porteous, 1981). Con el golpe de Estado de 1973 se produjo un retroceso en el flujo de turistas y posteriormente,

hasta la década de 1980 el turismo aumentó de manera gradual (ver capítulo V). Los altos costos que implicaba el desplazamiento hasta este territorio insular y el escenario político desfavorable para el turismo por la dictadura militar en Chile, hacían presagiar que dicho destino no llegaría a recibir un número masivo de visitantes (Porteous, 1981). Sin embargo, en los '90, cuando ya había retornado la democracia, se produjo un fuerte crecimiento del turismo hacia la isla y los rapanui debieron responder con una oferta adecuada. Esto fue favorecido por el rodaje de la película hollywoodiense "Rapa Nui", en 1993, que dejó en la isla importantes ganancias las cuales fueron capitalizadas por los rapanui en parte para desarrollar negocios.

Una vez que Isla de Pascua se fue consolidando como destino, apareció el interés de inversores foráneos que, para poder operar en la isla, debían asociarse con personas rapanui. Destaca, por ejemplo, la alianza entre la cadena de hoteles Explora y el empresario local Mike Rapu, que permitió la instalación de un hotel 5 estrellas en la isla, con un modelo de asociación, capitalización y traspaso de la propiedad. Desde un comienzo Mike Rapu es dueño del hotel y recibe un sueldo por su explotación, pero el usufructo es para Explora —que realizó la inversión— por un período de tiempo definido. Sin embargo, la oferta turística de Isla de Pascua ha sido desarrollada en gran medida con capital de los propios rapanui y se traduce, en general, en pequeñas empresas.

En cuanto a la dimensión Cultura, la población rapanui apenas comenzó a consagrar derechos de primera y segunda generación (ciudadanía plena y mejora en las condiciones materiales), casi simultáneamente inició un proceso de recuperación cultural por iniciativa de Alfonso Rapu y Luis Paté. La diferencia étnica (constituida en parte por el patrimonio) comenzó a tomar mayor valor cuando se vio la posibilidad de su uso para dos fines principales: el aprovechamiento económico a través del turismo, y la obtención de un estatus y unos derechos especiales frente al Estado de Chile. Ambos usos se reforzaban mutuamente porque el desarrollo de la economía de la identidad proveía un sustrato para una mayor autonomía y una mayor visibilidad, y el avance en la obtención de derechos permitía, además de garantías sociales, la reproducción de esa economía de la identidad mediante nuevos derechos como la propiedad de la tierra, exenciones tributarias o acceso a capital mediante fondos, subsidios y/o crédito, gracias a la Ley Pascua primero (1966), y a la Ley Indígena después (1993).

Personas rapanui y antropólogos plantean que existe una continuidad en la cultura rapanui —especialmente en los espacios íntimos— más allá de los contenidos que se perdieron, y la diferencia con los chilenos se fue acentuando con la revitalización de tradiciones que se mantenían "latentes" en la memoria de los mayores; la (re)creación de "tradiciones" con base en diversidad

de materiales provistos por estudios, libros, memoria, imaginarios, etc.; y la incorporación de elementos de la cultura polinésica, especialmente de Tahiti; todo lo cual pasó a ser representado permanentemente en el espacio público. Los renovados vínculos con Polinesia, como hemos explicado, sirvieron para que los rapanui se sintieran parte de un grupo cultural mayor denominado ma'ohi. Así, la diferencia se fue marcando respecto a Chile, lo cual parece haber resultado un factor positivo para la afluencia de turismo.

En la década de 1980 parece cobrar fuerza la etnicidad en Isla de Pascua, potenciada por una capacidad reflexiva de autorepresentación en un contexto de influjo colonial y modernización. Ese proceso sirvió para revertir la “petrificación” o “fossilización” de la isla que las fuentes externas de patrimonialización habían promovido. Hoy, el cultivo de la diferencia trasciende usos políticos y económicos colectivos deliberados y se ejerce de manera individual en la cotidianidad ya que, comportarse como rapanui, como se ha dicho, es un complemento ineluctable a la consanguinidad para ser reconocido como rapanui por los demás miembros de la etnia. Así también, este cultivo de la diferencia ha facilitado la continuidad de la segregación espacial que desde los tiempos de la CEDIP separó a foráneos y rapanui, pues los chilenos, al ser conscientes de las categorías sociales que operan en la isla, prefiere ocupar el espacio de Mataverí. Igualmente opera en temas como el control migratorio, pues recordemos las palabras del Parlamento Rapa Nui (2013), según las cuales la migración trae “irremediables consecuencias para la notable cultura nativa”, como “el progresivo deterioro de las condiciones de vida y de la integridad cultural de sus habitantes”.

Finalmente, como ha señalado Delsing (2009), el cultivo de la diferencia, su mercantilización por medio del turismo y la consecuente fascinación del mundo con Rapa Nui, ha permitido “aflojar” los vínculos con Chile. Esto, a su vez, ha dado cabida al surgimiento de la personificación jurídica de la etnicidad, como ha sucedido con la figura de la comunidad indígena para la administración del Parque Nacional. De esta forma, el surgimiento de la etnoempresa en Isla de Pascua parece tener mucho que ver con el contenido cultural de la diferencia y los protagonistas del proceso se apoyan en gran medida en las prácticas culturales que operan como diacríticos identitarios, para la búsqueda de caminos hacia la soberanía.

De este modo, llegamos a otra dimensión de la etnoempresa: el discurso de la autodeterminación y la existencia soberana. Los rapanui, en general, cuestionan la subordinación jurídica y política de Isla de Pascua frente al Estado chileno, establecida a partir del acuerdo de voluntades que se firmó en 1888. Se argumenta que dicho acuerdo no fue firmado por verdaderos representantes del pueblo rapanui, que no contemplaba la sesión de territorio y que no fue

respetado ni ratificado por el Estado de Chile, ya que este último incumplió su compromiso de impulsar el desarrollo de la isla. Además, los rapanui de hoy tienen claro que su territorio fue prácticamente abandonado a su suerte por parte del Estado chileno durante varias décadas, mientras los interesados en su explotación hacían y deshacían a su antojo, a la vez que inscribió en 1933 toda su superficie como propiedad fiscal, desconociendo la propiedad rapanui.

Con la rebelión de Alfonso Rapu y la consecuente promulgación de la llamada Ley Pascua (1966), los rapanui obtuvieron plenos derechos como ciudadanos chilenos y poco a poco fueron avanzando hacia una mayor autonomía, con la conformación del Consejo de Ancianos de Rapa Nui (1980) y la designación o elección de personas rapanui en cargos públicos de jerarquía a nivel local. Posteriormente, en 1993 la “Ley Indígena” reconoce a los rapanui como una de las ocho etnias existentes en el territorio chileno y plantea una serie de beneficios a personas con calidad de indígenas. Para Andueza (2000), como ya se señaló, estos cambios en los ’90 suponen la implantación en Isla de Pascua del modelo de administración intercultural, que avanza hacia la co-gestión del territorio. A estos cambios se sumó el advenimiento del Convenio 169 que ha derivado en la aplicación regular de consultas indígenas. Además, los rapanui cuentan con la posibilidad de posicionar sus diversos intereses a través de estamentos como el Parlamento Rapa Nui, la CODEIPA, el Municipio, el ya mencionado Consejo de Ancianos y el recientemente creado consejo de familias Hōnui.

Pero, a todas luces, parte de las aspiraciones rapanui sigue estando más allá de los logros alcanzados. De acuerdo con el Parlamento Rapa Nui, ellos son un pueblo de ultramar y por lo tanto tendrían derecho a la descolonización e independencia. Para otros, no es necesario llegar a tales extremos, pero se requiere mayor autonomía o autodeterminación. Así por ejemplo, en el “tira y afloja” por la administración del Parque Nacional, sectores del pueblo rapanui tratan de sacudirse las limitaciones del marco legal chileno y al Estado en sí, buscando el reconocimiento de su soberanía y proponiendo instancias que les permitan consolidar el control que ejercen sobre la Isla. Cuando la situación parecía estar en un punto muerto —el de una coadministración no deseada por los rapanui—, la Presidente Bachelet abrió la puerta al traspaso pleno de la administración, si es que se constituía una entidad representativa en la isla que pudiese cumplir con dicha labor. Así, la etnicidad-empresa revela su susceptibilidad a la intervención del Estado, el cual a su vez va adaptándose a la nueva situación (Comaroff y Comaroff, 2012).

Otra dimensión de la etnicidad-empresa es el territorio, característica que en el proceso de los rapanui, requiere también un repaso de algunos hechos relevantes. A fines del siglo XIX, ya en tiempos de la explotación ovejera, observamos a los rapanui confinados al sector de Hanga Roa,

mientras sus antiguas tierras pasaban a manos de misioneros, negociantes y al Estado de Chile. Ante estos atropellos, el rey elegido por los rapanui viajó al continente para realizar la denuncia al Presidente de Chile, sin embargo, murió en extrañas circunstancias que hacen suponer la intervención dolosa de los explotadores de la isla en aquel entonces (Fischer, 2001). Así, pese a algunas rebeliones que lograron captar parcialmente la atención de las autoridades y la sociedad chilena, los rapanui permanecerán privados de su territorio hasta la década de 1960, cuando la Ley Pascua contempla la entrega de títulos de dominio.

La dictadura militar de Pinochet, de tendencia neoliberal, impulsó la parcelación y privatización de la tierra indígena en todo Chile con el fin de que entrara en el mercado, lo que atentaba contra la tenencia colectiva de predios. El Consejo de Ancianos se opuso a dicha privatización y promovió el reconocimiento de los rapanui “como únicos y legítimos dueños de las tierras de la Isla” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p. 261). Posteriormente, la “Ley Indígena” de 1993 determinó la creación de un registro de tierras indígenas, las cuales no pueden ser vendidas a personas no indígenas. Para el caso de Isla de Pascua, la Ley ha tenido como resultado que todos los terrenos privados hoy en día tienen como propietarios legítimos a personas rapanui. Esta misma Ley creó la CODEIPA, que a fines de los '90 comenzó el proceso de desafección de terrenos del Parque Nacional para ser entregados a familias rapanui y de esa manera responder a la demanda de tierras. Sin embargo, el loteo de terrenos fiscales ha tenido detractores entre los propios rapanui, que cuestionan la modalidad de la asignación porque no es consecuente con nociones de propiedad colectiva, favorece la concentración de tierras en pocas manos, atenta contra usos comunitarios y, por ende, prefieren que grandes superficies como el Fundo Vaitea y el Parque Nacional Rapa Nui se mantengan fuera del mercado pero administrados por el pueblo rapanui.

Así, no obstante que el tema de la propiedad y el manejo del territorio ha generado diferencias al interior de la misma sociedad rapanui, se pasó de la expropiación total de sus tierras a una legislación que garantiza la propiedad del territorio exclusivamente por personas o familias de la etnia, salvo los grandes predios de propiedad pública que son el antiguo Fundo Vaitea y el Parque Nacional Rapa Nui. Pero la regularización de la propiedad rapanui fue acompañada de un proceso de reapropiación de todo el territorio insular y su entorno, a través de actividades culturales, productivas y recreativas. Así por ejemplo, los rapanui volvieron a ocupar los sitios arqueológicos en actividades turísticas o de la Tapatí, a la vez que reconstruyeron la relación de los clanes con los distintos sectores de la isla, todo lo cual permitió “saturar” simbólicamente el territorio, intensificar la identificación étnica, “condensar la memoria histórica” y crear un “apego cargado de emociones” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 131).

Luego de la regularización de la propiedad y de la reapropiación y resignificación del territorio, vino la preocupación por el control de los terrenos fiscales, específicamente del Parque Nacional, que es donde se concentra la mayor cantidad de patrimonio arqueológico, lo cual se ha traducido en un prolongado debate jurídico. Aunque, por ahora, el foco está en la administración del Parque, el Parlamento Rapa Nui aduce que mantienen una “relación sagrada” con estos lugares, que “son partes indivisibles de la relación que existe entre los rapanui, la isla y sus más antiguas tradiciones”; en otras palabras, que “conforman partes integrales de su propia identidad originaria” (Parlamento Rapa Nui, 2013). Con base en esta relación, los rapanui argumentan su derecho ancestral a administrar este territorio y el patrimonio allí existente. No obstante, a estos argumentos se han agregado otros que tiene que ver con las deficiencias en la gestión que venía realizando CONAF, y con la fuga de los ingresos del parque hacia el Estado de Chile. Así, la disputa adquiere tintes más “empresariales” y, para darle solución, fue necesaria la creación de una organización con capacidad de sortear las problemáticas de gestión del Parque.

En resumen, en el caso de Isla de Pascua observamos cómo el reclamo en cuanto a propiedad y control de todo el territorio insular ha sido permanente en el proceso de cristalización como “nación” o etnia. Específicamente, la constitución en persona jurídica de la comunidad indígena Ma’u Henua estuvo asociada al reclamo sobre el control del Parque Nacional Rapa Nui, porción del territorio que reviste la mayor importancia tanto simbólica como económica para los rapanui. No obstante, para que este logro se sostenga en el tiempo, los rapanui, a través de las organizaciones que han creado (con personería jurídica y sin ella) deben desplegar toda su capacidad gestora y empresarial, toda su capacidad para participar de la economía mundial del patrimonio y el turismo, mientras conservan un pie en la tradición, mientras resguardan su diferencia y su identidad.

Finalmente, la última dimensión de la etnoempresa es la dialéctica entre constitución de identidad y transformación de la cultura en mercancía. Ya se han revisado antecedentes que muestran cómo en Isla de Pascua ciertas manifestaciones culturales rapanui paulatinamente se convirtieron en mercancía a través del turismo y, posteriormente, en un proceso reciente, se concretaron las aspiraciones de control de uno de los recursos turístico-patrimoniales más importantes de la Isla, el Parque Nacional, mediante la conformación de una comunidad indígena con pleno reconocimiento jurídico por parte del Estado chileno, para ejercer la administración del parque. En líneas generales, podemos decir que la relación dialógica entre los usos político y económico del patrimonio en Isla de Pascua, es parte constitutiva del surgimiento de la etnicidad-empresa en el caso del pueblo rapanui.

10.5 En cuanto a la pregunta de investigación

La pregunta que guió esta tesis doctoral en un principio era la siguiente: ¿Qué transformaciones se pueden identificar en los usos del patrimonio rapanui en Isla de Pascua, asociadas al progresivo aumento del turismo en las últimas décadas? La hipótesis propuesta era que “el incremento sostenido del turismo ha favorecido procesos de activación de patrimonio cultural inmaterial (PCI) de carácter polinésico, lo cual está asociado a un uso no solamente económico del patrimonio, sino también político, ya que permite contrapesar simbólicamente la relación colonial que existe entre la identidad rapanui y el Estado de Chile”.

La investigación nos permitió visualizar interrelaciones entre el fortalecimiento de la identidad rapanui con una recuperación endógena de elementos culturales que habían dejado de expresarse pero que aun estaban en la memoria de personas mayores, ya sea por vivencias directas o a través de relatos. La revitalización identitaria y cultural podría entenderse, en un principio, como un proceso de ascenso en la consagración de derechos, ya que vino primero el reconocimiento de ciudadanía a la población rapanui, así como a la llegada de servicios públicos y el desarrollo económico asociado al turismo arqueológico en Isla de Pascua. En ese contexto de satisfacción de necesidades más urgentes, comenzó la regeneración de la identidad cultural, acompañada de la selección de elementos patrimoniales como referentes y diacríticos identitarios (entre otros marcadores étnicos). A los ya reconocidos íconos arqueológicos se sumaron las manifestaciones de patrimonio inmaterial, en un comienzo como rememoranza de aquello que permanecía vivo en los recuerdos pero podía perderse con el paso a la siguiente generación.

Luego, desde nuestra perspectiva, comenzó un proceso de potenciamiento cruzado entre el fortalecimiento de la identidad cultural rapanui y su uso económico a través del turismo. Finalmente, al uso económico se sumó el uso político de la identidad y el patrimonio, en el proceso de diferenciación respecto de Chile y de revinculación con Polinesia por parte de los rapanui, pueblo que busca avanzar hacia la autodeterminación.

Bibliografía

- ACCU (Asia/Pacific Culture Centre for UNESCO). 2009- 2010. *Case Study Report: New Zealand. Safeguarding of the Traditional Maori Arts, Te Puia*. International Partnership Programme for Safeguarding of Intangible Cultural Heritage 2009-2010.
- Abarca, A. 2010. Tapati Rapa Nui (Primera Parte). Los Inicios de una Gran Fiesta Cultural. *El Correo del Moai, Enero*, p. 10.
- Agudo, J. & Gil, C. 1993. «Comunidad simbólica» e identidad local en Palos de la Frontera. En Martín, E. (Coord.), *Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales: [selección de] actas del VI Congreso de Antropología, Tenerife, 1993*, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Canaria de Antropología, 8-23
- Altés, C. 2006. *El turismo en América Latina y el Caribe y la experiencia del BID*. Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, D.C. Serie de informes técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible.
- Álvarez, P. 2017. El negocio de globos aerostáticos que tiene en pie de guerra a las comunidades de San Pedro de Atacama. Diario digital *El Desconcierto*, 21 de marzo de 2017. <http://www.eldesconcierto.cl/2017/03/21/el-negocio-de-globos-aerostaticos-que-tiene-en-pie-de-guerra-a-las-comunidades-de-san-pedro-de-atacama/>
- Ámbar (Ámbar Consultoría e Ingeniería Ambiental). 2001. *Estrategias y acciones para la conservación, uso y aprovechamiento de los recursos patrimoniales de Isla de Pascua*. Resumen Ejecutivo, Gobierno de Chile (Corporación de Fomento de la Producción –FDI– / Ministerio de Planificación – Corporación Nacional de Desarrollo Indígena).
- Anderson, B. 1993. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en inglés, 1983.
- Andrade, P. 2004. *Artífices del imaginario: La Puesta en Escena, una Aproximación a la Construcción de Identidad Rapa Nui*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social y al Grado de Licenciado en Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Escuela de Antropología.
- Andueza, P. 2000. Hacia el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos originarios: El modelo de cogestión en Isla de Pascua. *Estudios Atacameños* (19), 113-120.
- Appadurai, A. (ed.) 1991. *La vida social de las cosas; Perspectivas culturales de las mercancías*. México, D.F: Editorial Grijalbo.
- Appadurai, A. 1991. Introducción. Las mercancías y la política del valor. En A. Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas; Perspectivas culturales de las mercancías*. México, D.F.: Editorial Grijalbo, 17-87.

- Arizpe, L. 2008. El patrimonio cultural inmaterial y el futuro. En Ruf Riba, M.A. (Coord.), *L'ànima de la humanitat, el patrimoni cultural inmaterial*. Andorra: Universitat d'Estiu d'Andorra, Ministeri d'Educació i Cultura, Govern d'Andorra, 103-115.
- Arnstein, Sh. 1969. A Ladder of Citizen Participation. *Journal of the American Institute of Planners*, 35(4), 216-224.
- Arrieta, I. 2010. The rationale of tourism, learning and local identity underlying the process of patrimonialization: local agents, political institutions and cultural businesses. En Roigé, X. & Frigolé, J. (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Catalonia: ICRPC, 171-181.
- Ashworth, G. J. 1995. Heritage, Tourism and Europe: a European Future for a European Past? En Herbert, D. (ed.), *Heritage, tourism and society (Tourism, Leisure & Recreation Series)*. London: Mansell Publishing Limited, 68-84.
- Ashworth, G. J.; Graham, B. & Tunbridge, J. E. 2007. *Pluralising Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*. London: Pluto Press.
- Avocat, Ch. 1984. Essai de mise au point d'une méthode d'étude des paysages. En Université de Saint-Etienne (ed.), *Lire le paysage, lire les paysages: Acte du colloque des 24 et 25 novembre 1983*, 11-23.
- Ayllón, M. T. 2001. Algunos Retos para las Próximas Décadas: Planificación Turística Sostenible y Perspectiva de Género. En Cebrián, A. (Coord.), *Turismo Cultural y Desarrollo Sostenible Análisis de Áreas Patrimoniales*. España: Universidad de Murcia, 71-100.
- Bahamóndez, M. & L. González, 2007. Principios de conservación y prospección arqueológica de Rapa Nui. En Unesco (Ed.), *Rapa Nui: Pasado, Presente, Futuro*. Santiago de Chile: Salvat, 55-62.
- Bahamóndez, M.; Sawada, M.; Inohue, S.; Araki Y. & Valenzuela, P. 2007. Ahu Tongariki: trabajos de conservación de sus 15 moai. *Conserva* (11), 55-64.
- Ballart, J. & Tresserras, J. 2008. *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel Patrimonio.
- Balsach, M. J. 2002. Memòries de viatgers i fenomenologia del viatge. *Revista de Girona* (212), mayo – junio, Dossier, 88-89 [320-321].
- Barretto, M. & Otamendi, A. 2010. Introducción. En Barretto, M. (Coord.), *Turismo, reflexividad y procesos de hibridación cultural en América del Sur austral*, Tenerife-España: Pasos.
- Barretto, M. 2007. *Turismo y Cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas*. Tenerife: ACA y PASOS, RTPC.

- Barth, F. (comp.) 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en noruego, 1969].
- Barthel-Bouchier, D. 2001. Authenticity and identity: Theme-parking the Amanas. *International Sociology*, 16(2), 221-239.
- Batisse, M. 1971. Man and the biosphere: An international research programme. *Biological Conservation*, 4(1), 1-6.
- Batisse, M. 1982. The biosphere reserve: A tool for environmental conservation and management. *Environmental Conservation*, 9(2), 101-110
- Bauman, Z. 2003. De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En Hall, S. y du Gay, P. (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores, 40-68 (Primera edición en inglés 1996).
- Bascom, G. 1976. Changing African Art. En Graburn, N. (Comp.), *Ethnic and tourist arts: cultural expressions from the fourth World*. University of California Press, 303-319.
- Baudrillard, J. 1991. La transparencia del mal: Ensayo sobre los fenómenos extremos. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Beltran, O. & Vaccaro, I. 2010. From scenic beauty to biodiversity. The patrimonialization of nature in the Pallars Sobirà (Catalan Pyrenees). En Roigé, X. & Frigolé, J. (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Catalonia: ICRPC, 91-104
- Beltran, O., Pascual, J.J. & Vaccaro, I. (Coords.), 2008. *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales*. País Vasco: ANKULEGI antropologia elkartea.
- Bhabha, H.K. 2002. *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Manantial (Primera edición en inglés, 1994).
- Bhabha, H.K. 2003. El entre-medio de la cultura. En Hall, S. y du Gay, P. (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores, 94-106 (Primera edición en inglés, 1996).
- Blancas, F. et al. 2010. Indicadores Sintéticos de Turismo Sostenible: Una Aplicación para los Destinos Turísticos de Andalucía. *Revista Electrónica de Comunicaciones y Trabajos de ASEPUMA* (11), 85-118.
- Boisier, S. 2005. ¿Hay espacio para el desarrollo local en la globalización? *Revista de la Cepal* (86), agosto, 47-62.
- Boltanski, L. & E. Chiapello 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Editorial Akal (Primera edición en francés, 1999).

- Bonet, L. 2007. Aproximación al análisis económico de la oferta y la demanda cultural. En Rubio, J.A. (Ed.), *Fundamentos de ciencias sociales aplicados a la gestión cultural*, Madrid: Comunidad de Madrid; AGETEC, 75-109.
- Bonfil, G. 1982. El Etonodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En Rojas, F. (Ed.), *América Latina: Etonodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica: Flacso Ediciones, 131-146.
- Boorstin, D. 1992. *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Vintage Books (Primera edición en 1961).
- Bourdieu, P. 1980. L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de región. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (35), 63-72.
- Bourdieu, P. 1988. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. España, Edit. Taurus.
- Bridgewater, P. B. 2002. Biosphere reserves: Special places for people and nature. *Environmental Science Policy*, 5(1), 9-12.
- Bruner, E. 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Bunten, A.C. 2010a. More like Ourselves. Indigenous Capitalism through Tourism. *The American Indian Quarterly*, 34 (3), 285-311.
- Bunten, A.C. 2010b. Indigenous tourism: the paradox of gaze and resistance. *La Ricerca Folklorica* (61), 51-59.
- Burns, P. 1999. *An Introduction to Tourism and Anthropology*. London and New York: Routledge.
- Bustos, C. 2014. *Gestión turística del patrimonio y etnogénesis en el territorio atacameño*. Tesis para optar al grado de Doctor en Gestión de la Cultura y el Patrimonio, dirigida por Llorenç Prats, Universidad de Barcelona.
- Butler, C.F. & Menzies, Ch. 2007. Traditional ecological knowledge and indigenous tourism. En Butler, R. & Hinch, T. (eds.), *Tourism and indigenous peoples. Issues and implications*. Oxford: Elsevier, 15-27.
- Butler, R. & Hinch, T. (eds.) 2007. *Tourism and indigenous peoples. Issues and implications*. Oxford: Elsevier.
- Byrne, M. 1992. Roles de género en el turismo indigenista: las molas de los kuna, kuna *Yala* y la supervivencia cultural. En Smith, V. (comp.) *Anfitriones e invitados Antropología del Turismo*. Madrid: Ediciones Endymion, 139 – 169 (Primera edición en inglés, 1989).
- Calle Vaquero, M. 2013. Los recursos del turismo cultural. En Pulido, J. (Coord.), *Turismo cultural*. España: Editorial Síntesis, 143-170.
- Campbell, R. 1988. Etnomusicología de la Isla de Pascua. *Revista Musical Chilena*, 42(170), 5-47.

- Cañada, E. y Gascón, J. 2016. Urbanizar el paisaje: turismo residencial, descampenización, gentrificación rural. Una introducción. En Gascón, J. y Cañada, E. (Coords.), *Turismo residencial y gentrificación rural*. La Laguna: Tenerife; Xixón: Pasos Edita; FTR, 5-36.
- Charola, A. E. 1997. *Isla de Pascua: el patrimonio y su conservación*. New York: World Monuments.
- Castells, M. 2001. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: el poder de la identidad*. México: Siglo XXI Editores (Primera edición en inglés, 1997).
- Castree, N. 2003. Commodifying what nature? *Progress in Human Geography* 27(3), 273–297.
- Castro, H. 2008. Patrimonialización de la naturaleza y construcción de la atractividad turística. Criterios y tensiones en torno al Parque Natural Ischigualasto (San Juan, Argentina). En Bertonecello, R. (Comp.), *Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, 43-61.
- Castro, N. 2011. Ariki, catequistas y profetismo milenarista. Rapa Nui, 1882-1914. En Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora de isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*, Santiago: Ediciones Escaparate, 91-120.
- Chaparro Ortiz de Cevallos, A., 2008. Los yagua en el contexto del turismo étnico. La construcción de la cultura para el consumo en el caso de Nuevo Perú. *Anthropologica*, XXVI(26), 113-142.
- Chaumeil, J.-P. 2009. El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38(1), 61-74
- CNCA (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes) 2012. Estudio diagnóstico del desarrollo cultural del pueblo RAPANUI. En www.cultura.gob.cl/estudios/observatorio-cultural. (Consultado: febrero 2014).
- CNCA-DCC (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Departamento de Ciudadanía y Cultura) 2011. Conociendo la cultura Rapanui. Santiago de Chile. En <http://www.cultura.gob.cl/libro-guias-de-dialogo-intercultural-conociendo-la-cultura-rapanui/>. (Consultado: marzo 2015).
- Coca, A. 2009. Medio Ambiente y Turismo Comunitario. En Ruiz, E. & Vintimilla, M. (Coord.), *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 117-140.
- Coca, A., & Zaya, R. 2008. Protección Ambiental, Turismo Cinegético y Colectivos Locales. En Beltran, O., Pascual, J.J. & Vaccaro, I. (Coord.), *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales*. País Vasco: ANKULEGI antropologia elkarte, 115-130.
- CODEPRA (Corporación de Desarrollo y Protección del Lago Rapel) 2013. *Propuesta de Plan de Acción para Fortalecer el Desarrollo Turístico del Destino Lago Rapel. Rapel, un Polo de Atracción Turística. Segunda parte*.

- Cohen, E. 1988. Authenticity and Commoditization in Tourism. *Annals of Tourism Research*, 15, 371-386.
- Cohen, E. 1993. The heterogeneization of a tourist art. *Annals of Tourism Research*, 20, 138-163.
- Cohen, E. & Cohen, S. 2012. Current sociological theories and issues in tourism. *Annals of Tourism Research*, 39(4), 2177–2202.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. 2012. *Etnicidad*, S.A. Buenos Aires: Katz Editores.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2008. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial de Asuntos Indígenas.
- CONAF, 2015. CONAF presenta querrela contra líderes del autodenominado Parlamento Rapa Nui. En <http://www.conaf.cl/conaf-presenta-querrela-criminal-contra-lideres-del-autodenominado-parlamento-rapa-nui/> (consultado octubre 2015).
- Concha, R. 2012. *Aproximación a la Gestión Turística del Patrimonio en Reservas de Biosfera de América Latina y El Caribe. Percepción de los Gestores de las reservas*. Tesis de Máster en Gestión del Patrimonio Cultural, Universitat de Barcelona.
- Consejo de Europa 2000. Convenio Europeo del Paisaje. Florencia. En http://www.cultura.mecd.es/legislacion/patri/pdf/convenio_euro_protec_2000.pdf (Consultado octubre 2013).
- CONAF (Corporación Nacional Forestal) 2002. *Marco de Acción, Participación de la Comunidad en la Gestión del Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas del Estado*.
- Crispino, D.T. 2007. Reflexiones sobre el Distanciamiento Brechtiano. *Revista Colombiana de las Artes Escénicas*, 1(1), 21-24
- Cristino, C. 2011. Colonialismo y neocolonialismo en Rapa Nui: una reseña histórica. En Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora de isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*. Santiago: Ediciones Escaparate, 19-52.
- Cristino, C., & Fuentes, M. (Eds.) 2011. *La Compañía Explotadora de isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*. Santiago: Ediciones Escaparate.
- Cristino, C.; A. Recasens, P. Vargas, E. Edwards y L. González. 1984. *Isla de Pascua. Procesos, Alcances y Efectos de la Aculturación*. Isla de Pascua: Instituto de Estudios de Isla de Pascua, Universidad de Chile.
- Dannemann, M. 1971. La Herencia Musical de Rapanui. *Revista Musical Chilena*, pp 66-68.

- Davallon, J. 2002. Comment se fabrique le patrimoine?, Sciences humaines, Qu'est-ce que transmettre? *Spec. Issue* (36), 74-77.
- Davallon, J. 2010. The Game of Heritagization. En Roigé, X. & Frigolé, J. (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Catalonia: ICRPC, 39-62.
- Davallon, J. 2014. El juego de la patrimonialización. En Roigé, X.; J. Frigolé & C. del Mármol (eds.), *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*. Valencia: Editorial Germania y Asociación Valenciana de Antropología (AVA), 47-76.
- De Kadt, E. 1991. *Turismo: ¿Pasaporte Al Desarrollo? Perspectivas sobre los Efectos Sociales y Culturales del Turismo en los Países en Vías De Desarrollo*, Madrid: Ediciones Endymion (Primera edición en Inglés, 1979).
- Decreto Supremo 213 Ministerio de Agricultura.
- Deitch, L. 1992. El impacto del turismo en el arte y la artesanía de los indios del suroeste de los Estados Unidos. En Smith, V. (comp.), *Anfitriones e invitados: Antropología del Turismo*, Madrid: Ediciones Endymion, 335-356.
- del Barrio, M.J.; Devesa, M. & Herrero, L. C. 2012. Evaluating intangible cultural heritage: The case of cultural festivals. *City, Culture and Society*, 3, 235–244.
- Del Campo, A. & Mandly, A. 2002. Conclusiones reflexivas, reflexiones inconclusas. En ICA, *Actas de IX Congreso de Antropología: Cultura y Política, Barcelona, 4, 5, 6 y 7 de septiembre de 2002*. CD editado por MEDDIA.
- Del Campo, A. 2009. La autenticidad en el turismo comunitario. Tradición, exotismo, pureza, verdad. En Ruiz, E. & Vintimilla, M. (Coord.), *Cultura, comunidad y turismo: Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 41-116.
- Delgado Ruiz, M. 2000. Trivialidad y trascendencia. Usos sociales y políticos del turismo cultural. En Larrosa, J. y Skliar, C. (Eds.), *Habitantes de Babel. Política y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, 245-276.
- Delsing, M.R. 2009. *Articulating Rapa Nui: Polynesian Cultural Politics in a Latin American Nation-State*. Tesis para optar al grado de doctor de Filosofía en Antropología, Universidad de California.
- Descola, Ph. & Pálsson, G. (coord.) 2001. *Naturaleza y Sociedad perspectivas antropológica*. México: Siglo veintiuno (Primera edición en inglés, 1996).
- Di Castri, F. 2002. The dynamic future of Rapa Nui. *Rapa Nui Journal*, 17(1), 44-48.
- Diamond, J. (2006). *Colapso. Por qué unas sociedades perduran v otras desaparecen*. Barcelona: Random House Mondadori, S. A.

- DIBAM-CMN (Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos-Consejo de Monumentos Nacionales) 2015. Manu iri: Guardianes por el Patrimonio. Rapa Nui, Secretaría Técnica del Patrimonio. En http://www.monumentos.cl/consejo/606/articles-55454_doc_pdf.pdf (consultado abril 2016).
- DNA y CHIAS Marketing, 2014a. *Bien Público Turismo Rapa Nui. Fase I: Análisis y Diagnóstico. 2. Diagnóstico de la situación actual del turismo en Isla de Pascua. 2.1. Recopilación de los estudios existentes sobre el turismo en el Destino Análisis y Diagnóstico Territorial.* Proyecto ejecutado por CODESSER con financiamiento Corfo (julio, 2014)
- DNA y CHIAS Marketing, 2014b. *Bien Público Turismo Rapa Nui. Fase I: Análisis y Diagnóstico. 2.4. Opinión interna y externa sobre el destino turístico relevada. Opinión de la Demanda Turística que visita Isla de Pascua.* Proyecto ejecutado por CODESSER con financiamiento Corfo (agosto, 2014).
- DNA y CHIAS Marketing, 2014c. *Bien Público Turismo Rapa Nui. Fase I: Análisis y Diagnóstico. 2.3. Benchmarking Destinos de Referencia para Isla de Pascua.* Proyecto ejecutado por CODESSER con financiamiento Corfo (septiembre, 2014).
- Donaire, J. 2008. *Turisme cultural. Entre l'experiència i el ritual.* Bellcaire d'Empordà: Edicions Vitel·la.
- Dower, M. 1974. Tourism and conservation: working together. *Architects Journal*, 18(159), 938-963.
- Doyon, S. 2008. La Construcción Social del Espacio: El caso de la Reserva de la Biosfera de Ría Lagartos, Yucatán, México. En Beltran, O., Pascual, J.J. & Vaccaro, I. (Coord.), *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales.* País Vasco: ANKULEGI antropologia elkartea, 289-306.
- El Ciudadano, 2017. Proyecto que crea Servicio Nacional Forestal ingresa a la Cámara de Diputados, 5 de abril. En <http://www.elciudadano.cl/2017/04/05/372768/proyecto-que-crea-servicio-nacional-forestal-ingresa-a-la-camara-de-diputados/> (consultado abril 2017).
- El Correo del Moai. 2010. Parlamento Rapa Nui. *El Correo del moai*, junio, p. 7.
- El Mercurio de Valparaíso, 1900. *Príncipes Juan Araki, Juan Tepalo & José Pisibato.* 8 de abril de 1900. [Fotocopia de diario facilitada por Leviante Araki].
- El Mostrador, Cultura+Ciudad, 2017. A través del canto ancestral pianista Mahani Teave lidera proyectos de protección de la lengua rapa nui por, diario El Mostrador versión digital, 1 febrero, 2017. En <http://www.elmostrador.cl/cultura/2017/02/01/consejo-de-la-cultura-financiara-proyectos-para-fortalecer-la-lengua-rapa-nui/> (consultado marzo de 2017).

- El Mostrador/Agencias, 2015. Conadi asegura que “se ha logrado un acuerdo histórico” tras conflicto con la comunidad de Rapa Nui. Diario digital El Mostrador, 17 de abril. En <http://m.elmostrador.cl/noticias/pais/2015/04/17/conadi-asegura-que-se-ha-logrado-un-acuerdo-historico-tras-conflicto-con-la-comunidad-de-rapa-nui/> (consultado abril 2017).
- Elbers, J. (ed.) 2011. *Las Áreas Protegidas de América Latina. Situación actual y perspectivas para el futuro*. UICN.
- Englert, 1948. *La Tierra de Hotu Matu'a: Historia, Etnología y Lengua de la Isla de Pascua*. Padre Las Casas (Chile): Imprenta y Editorial San Francisco.
- Eriksen, T. 1993. *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Escobar, A. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Escobar, A. 2000. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: Globalización o Postdesarrollo. En Lander, E (comp.), *La colonialidad del saber; eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Espinosa, S.; Llancaman, L. & Sandoval, H. 2014. Turismo de intereses especiales y parques nacionales. Compatibilidad entre turismo de intereses especiales y gestión de parques nacionales. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 23, 115 – 130.
- Estrella, M. 2009. Turismo comunitario, la gestión de destinos y el desarrollo local. En Ruiz, E. & Vintimilla, M. (Coord.), *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 141-163.
- Europarc-España, 2012. *El patrimonio inmaterial: valores culturales y espirituales. Manual para su incorporación en las áreas protegidas*. Madrid: Ed. Fundación Fernando González Bernáldez.
- Evans, N. 1976. Tourism and cross cultural communication. *Annals of Tourism Research*, 3, 189-198.
- Eyraud, E. 2008. *Isla de Pascua. Carta del Hermano Eugenio Eyraud al Superior General de la Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús, en París*. Santiago: Adaptada al castellano moderno por el P. Pablo Scaratti (original en francés, 1864).
- Faba, P. 2012. De Valparaíso à Hanga Roa. Du XIXe au XX siècle: Trajectoires de la patrimonialisation missionnaire de Rapa Nui (Île de Pâques), Chili. *Histo.art* (4), 321-342.
- Faria, I.F. 2005. Ecoturismo: etnodesenvolvimento e inclusão social no Amazonas. *Revista Pasos*, 3(1), 63-77.
- Fernández, A. 2006. *Turismo y Patrimonio Cultural, Diseño de un modelo: San Andrés de Jaén y su entorno urbano*. Jaén: Universidad de Jaén.

- Figuerola, E. & Rotarou, E. 2013. Impactos ambientales y desafíos del desarrollo turístico en Isla de Pascua. *Gran Tour: Revista de Investigaciones Turísticas* (7), 39-59.
- Fischer, H. 2001. *Sombras sobre Rapanui*. Santiago de Chile: LOM.
- Florido Del Corral, D. & Clavero, J. 2008. La Reserva de la Biosfera Intercontinental del Mediterráneo (RBIM). Nuevas herramientas para viejos problemas. En Beltran, O., Pascual, J.J. & Vaccaro, I. (Coord.), *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales*. País Vasco: ANKULEGI antropologia elkarte, 265-287.
- Foerster, R. & Montecino, S. 2012. Rapa Nui: la lepra y sus derivados (estado de excepción, cárcel...), *Escrituras Americanas* (1), 161-207.
- Foerster, R. 2012. Isla de Pascua e Isla Grande de Tierra del Fuego: Semejanzas y diferencias en los vínculos de las compañías explotadoras y los «indígenas». *Magallania*, 40 (1), 45-62.
- Foerster, R. 2013a. Rapa Nui 1903-1953 la Compañía Explotadora de Isla de Pascua, una aproximación a su economía. En Fuentes (Ed.), *Rapa Nui y la compañía explotadora 1895-1953*. Rapa Nui: Rapanui Press, 196-241.
- Foerster, R. 2013b. ¿Viaje voluntario o deportación del rey Riroroko en 1897? Política de deportación en Pascua: 1897-1916. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Debates*, publicada el 13 de febrero de 2013. En <http://nuevomundo.revues.org/65004> (Consultado junio de 2016).
- Foerster, R. s.f. Utopías y contra utopías en las relaciones interétnicas.
- Fowler, P. J. 2003. *World Heritage Cultural Landscape, 1992-2002*. París: UNESCO World Heritage Center.
- Frigolé, J. & Roigé, X. (coords.) 2006. *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona: Publicacions i Edicions UB.
- Frigolé, J., 2010. Patrimonialization and the mercantilization of the authentic. Two fundamental strategies in a tertiary economy. En Roigé, X. & Frigolé, J. (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Catalonia: ICRPC, 27-38.
- Fuentes, M. y Rovano, F. 2011. Conformación del paisaje industrial a partir de la ocupación territorial de la Compañía Explotadora (1895-1953). Una aproximación desde la arqueología industrial y la arquitectura. En Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora de isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*. Santiago: Ediciones Escaparate, 225-254.
- Fullana, P. & Ayuso, S. 2002. *Turismo sostenible*. Barcelona: Rubes Editorial, S.L.

- Galarce, J. 2017. La nueva administración del Parque Rapa Nui. Diario La Tercera versión digital, cuerpo Nacional, 15/04/2017, En <http://www.latercera.com/noticia/la-nueva-administracion-del-parque-rapa-nui/> (Consultado abril de 2017).
- Galilea, M. 2013. *Isla de Pascua en la poesía de Pablo Neruda: Idealización y Desencanto*. Haz tu tesis en cultura. Santiago. En <<http://www.observatoriocultural.gob.cl/haz-tu-tesis-en-cultura/203/>> (Consultado abril de 2016).
- Galilela, M. 2015. Isla de Pascua en la poesía de Neruda. *A contracorriente*, 12(2), 90-100.
- García, F. 2017. Camilo Rapu Riroroko, ingeniero comercial: Cuatro mases a cargo del parque Rapa Nui. El Mercurio de Valparaíso versión digital, cuerpo Domingo, 12 de febrero, p. 16. En <http://www.mercuriovalpo.cl/impres/2017/02/12/full/cuerpo-reportajes/16/> (Consultado marzo de 2017)
- García, M. & Calle Vaquero, M. 2012. Los hitos patrimoniales en dimensión turística. Castilla y León y la Real Colegiata de San Isidoro. *Polígonos*, 23, 113-145.
- García Canclini, N. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editor Nueva Imagen/Grijalbo.
- García Canclini, N. 1999. Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En Aguilar Criado, E. *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Junta de Andalucía: Consejería de Cultura, 16-33.
- García, J.L. 1998. De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, 27, 9-20.
- García, L. 2006. El uso de marcas como herramienta para apoyar estrategias competitivas en turismo comunitario. *Serie Red de Turismo Sostenible Comunitario para América Latina (REDTURS), Documento de trabajo (78)*, Ginebra: OIT.
- Gascón, J. y E. Cañada. 2005. *Viajar a todo tren. Turismo, desarrollo y sostenibilidad*. Barcelona: Icaria.
- Gatica, S.; Soto, W. y Vela, D. 2015. *Ecosistemas de Innovación Social: El caso de las Universidades de América Latina*. Santiago de Chile: COLAB-ASHOKA-SURA.
- Geertz, C. 1995. *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa (Original en inglés, 1973)
- Giddens, A. 1996. Modernidad y Autoidentidad. En Beriain, J. (Comp.), *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad, Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- CONAF-CMN (Corporación Nacional Forestal - Consejo de Monumentos Nacionales) 2010. *Propuesta de Declaración Retrospectiva de Valor Universal Excepcional, Parque Nacional Rapa Nui*, Gobierno de Chile.

- Godelier, M. 1998. *El Enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. 1997. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Ed. Amorrortu (Primera edición en inglés, 1959).
- González, F. & Antón, S. 2007a. Introducción. La naturaleza del turista. De la turismofobia a la construcción social del espacio turístico. En González, F. & Antón, S. (Coords.), *A propósito del turismo. La construcción social del espacio turístico*. Barcelona: Editorial UOC, 11-34.
- González, F. & Antón, S. 2007b. Los turistas. En González, F. & Antón, S. (Coords.), *A propósito del turismo. La construcción social del espacio turístico*. Barcelona: Editorial UOC, 35-102.
- Goodwin, H. 2007. Indigenous tourism and poverty reduction. En Butler, R. & Hinch, T. (eds.), *Tourism and indigenous peoples. Issues and implications*. Oxford: Elsevier, 84-94.
- Graburn, N. (ed.) 1976. *Ethnic and Tourist Arts, Cultural Expressions from the Fourth World*. University of California Press.
- Graburn, N. 1992. Turismo: el viaje sagrado. En Smith, V. (comp.), *Anfitriones e invitados Antropología del Turismo*. Madrid: Ediciones Endymion, 45-68 (Primera edición en inglés, 1989).
- Greenwood, D. 1992. La cultura al peso: Perspectiva antropológica del turismo en tanto proceso de mercantilización cultural. En Smith, V. (comp.), *Anfitriones e invitados Antropología del Turismo*. Madrid: Ediciones Endymion, 257 - 279.
- Grossberg, L. 2003. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En Hall, S. y du Gay, P. (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores (Primera edición en inglés 1996).
- Guerra, A. 2014. Moai y Rongorongo de Rapa Nui por el mundo: Historia de un expolio. *Glyphos: revista de arqueología* (3), 5-13.
- Guevara, S. & Laborde, J. 2009. El Enfoque Paisajístico en la Conservación: Rediseñando las Reservas para la Protección de la Diversidad Biológica y Cultural en América Latina. *Environmental Ethics*, 30, 33-44.
- Gusinde, M. 1920. Bibliografía de la Isla de Pascua, *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile Tomo II* (2), Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 201-260.
- Hall, S. 2003. Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En Hall, S. & du Gay, P. (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores, 13-39.
- Hall, S. & du Gay, P. (comp) 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores (Primera edición en inglés 1996)

- Hardin, G. 1995. La Tragedia de los Comunes. *Gaceta Ecológica* (37) (Primera edición en inglés, 1968).
- Harz, J. 2015. La enérgica voz del empresario Rapa Nui que se enfrenta al Estado de Chile. *Emol*, 31 de agosto de 2015. En <http://www.emol.com/especiales/2015/actualidad/nacional/parques-nacionales-2015/parques/isla-de-pascua.asp> (Consultado febrero de 2017).
- Hassan, R. 1975. International tourism and intercultural communication. *Southeast Asian Journal of Social Sciencies*, 3(2), 25-37.
- Hernández, A.S. 2012. *Turismo y Patrimonio Cultural. Manual Docentes Grado en Turismo 14*. Gran Canaria: Universidad de las Palmas.
- Hiwasaki, L. 2006. Community-Based Tourism: A Pathway to Sustainability for Japan's Protected Areas. *Society & Natural Resources*, 19(8), 675-692.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.) 2002. *La invención de la Tradición*. Barcelona: Ed. Crítica, 7-21 (Primera edición en inglés, 1983).
- Holling; C. S. 1973. Resilience and Stability of Ecological Systems. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 4, 1-23.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. 1998. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Valladolid: Editorial Trotta (Primera edición en alemán, 1945).
- Horley, P. 2012. Rongorongo tablet from the Ethnological Museum, Berlin. *Journal de la Société des Océanistes* 135 (2), 243-256.
- CMN (Consejo de Monumentos Nacionales), 2013. Parque Nacional Rapa Nui. En http://www.monumentos.cl/consejo/606/articles-22596_doc_pdf.pdf (Consultado marzo de 2017).
- ICOM, 1984. Declaración de Quebec: principios básicos de una nueva museología. En <https://ilamdocs.org/documento/2872/> (Consultado marzo de 2017).
- ICOMOS, 1994. *Documento de Nara*. Elaborado en el marco de la Conferencia de Nara sobre Autenticidad 1994.
- IMIP (Ilustre Municipalidad de Isla de Pascua) 2013. *Plan de Desarrollo Comunal 2013 - 2016*. Rapa Nui con A.M.O.R.
- INDH (Instituto Nacional de Derechos Humanos) 2015. Informe de Observación sobre el proceso de Consulta Previa desarrollado por la Corporación Nacional Forestal (CONAF) referido a la Coadministración del Parque Nacional Rapa Nui, Instituto Nacional de Derechos Humanos, diciembre 2015, En <http://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/929/Informe-rapa-nui.pdf?sequence=1> (Consultado febrero de 2017).

- INDH (Instituto Nacional de Derechos Humanos) 2016. Informe Misión de Observación Rapa Nui Septiembre de 2015, Instituto Nacional de Derechos Humanos. En <http://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/959/Informe-2015.pdf?sequence=1> (Consultado en febrero de 2017).
- INE Valparaíso, 2013. Minuta Ejecutiva Censo 2012. En: <http://www.inevalparaiso.cl/archivos/files/pdf/Censo2012/Minuta%20Ejecutiva%20Censo2012.pdf> (consultado abril de 2014).
- INE Valparaíso, 2013. Boletín Grupos Etarios, Censo 2012. En <http://www.inevalparaiso.cl/archivos/files/pdf/Censo2012/Boletin%20Grupos%20Etarios.pdf> (Consultado abril de 2014).
- Ingold, T., 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.
- Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 2004. *Guía del paisaje de la Ensenada de Bolonia, Cádiz. Avance. Patrimonio Histórico Cuadernos 16*. Sevilla: Consejería de la Cultura.
- INE (Instituto Nacional de Estadísticas) 2011. Proyección estadística, www.ine.cl.
- Ishwaran, N., Persic, A. & Tri, N., 2008. Concept and practice: The case of UNESCO biosphere reserves. *International Journal of Environment and Sustainable Development*, 7(2), 118-131.
- Jackson, J., 1995. Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia. *Cultural Anthropology*, 10(3), 302-329.
- Jafari, J. 2007. Modelos del turismo: los aspectos socioculturales. En Lagunas, D. (coord.), *Antropología y turismo: claves culturales y disciplinares*. México: Plaza y Valdes.
- Jiménez, A. 1997. Modelos descriptivos del desarrollo turístico en el marco de la sustentabilidad. En Fundación Miguel Ángel Alemán (Ed.), *Temática turística de Vanguardia*, Tomo II, 59-79.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 2001. La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 19, 44-61.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 2004. El patrimonio inmaterial como producción metacultural, *Museum international*, 56(221-222), 52-65.
- Kjellgren, E. 2001. *Splendid Isolation. Art of Easter Island*. New Haven, London: The Metropolitan Museum of Art, New York; Yale University Press.
- Kopytoff, I. 1991. La Biografía Cultural de las Cosas: la Mercantilización como Proceso. En A. Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas; Perspectivas culturales de las mercancías*. México, D.F: Editorial Grijalbo, 89-122 (Primera edición en inglés, 1986).

- Lagunas, D. (Coord.) 2007. *Antropología y Turismo: claves culturales y disciplinares*. México: Plaza y Valdés.
- Lee, V. 2012. Awakening the Giant. En *Rapa Nui Journal*, 26(2), 5-16.
- Lefevvre, J. 1990. De la protection de la nature à la gestion du patrimoine naturel. En Henri Pierre Jeudy (dir.), *Patrimoines en folie*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 29 - 75.
- Lengkeek, J. & Steen, J. 2016. Theory. En Jafari, J. & Xiao, H. (Eds.), *Encyclopedia of tourism*. Suiza: Springer International Publishing, 941-944.
- Ley 16.441. Sitio web Ley Chile
- Ley N° 19.253. Sitio web Ley Chile
- Ley N° 20.193. Sitio web Ley Chile
- Lindblad, L.-E. 1983. *Passport to Anywhere. The Story of Lars-Eric Lindblad*. New York: Times Books.
- Loncon, E. 2014. Diversidad y Lenguas indígenas en el Censo año 2012, periódico digital Mapuexpress, 04 de febrero de 2014. En <http://mapuexpress.org/diversidad-y-lenguas-indigenas-en-el-censo-ano-2012-por-elisa-loncon-antileo/> (Consultado abril de 2014)
- López, F.J. 2012. Introducción General, en Vidargas, F. (Coord.), *40 años de la Convención de Patrimonio Mundial: Patrimonio Mundial, Cultura y Desarrollo en América Latina y el Caribe*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 12-21.
- López, Y. & Pulido, J. 2013. Productos de turismo cultural. En Pulido, J. (Coord.), *Turismo cultural*. España: Editorial Síntesis, 171-202.
- MacCannell, D. 1977. Tourist and the New Community. *Annals of Tourism Research*, IV(4), 208-215.
- MacCannell, D. 2003. *El Turista*. Barcelona: Editorial Melusina (Primera edición en inglés, 1976).
- Mahautua, 2010. Entrevista a Leviante Araki, miembro del Parlamento Rapanui. *El correo del moai*, junio, 7-8.
- Maillard, C. 2012. Construcción social del patrimonio. En Marsal, D. (Comp.), *Hecho en Chile. Reflexiones en torno al patrimonio cultural*. Santiago de Chile: Fondart.
- Maldonado, C. 2008. Red de Turismo Comunitario Sostenible de América Latina (REDTURS). Gobiernos locales, turismo comunitario y sus redes. En *MEMORIA V Encuentro consultivo regional (REDTURS) Sector del empleo Documento de Trabajo (12)*. Suiza: OIT, 14-17.
- Maldonado, L. 2016. Las seis estrategias para acelerar el crecimiento de un ecosistema. 05/15/2016. En <http://acelerandoecosistemas.com/es/las-seis-estrategias-para-acelerar-el-crecimiento-de-un-ecosistema> (Consultado abril de 2017).

- Malinowski, B. 1993. *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Planeta de Agostini (Primera edición en inglés, 1948).
- Mallarach, J. (Coord). 2008. Valores culturales y espirituales de los paisajes protegidos. *Valores de los Paisajes Terrestres y Marinos Protegidos, 2*, Sant Joan les Fonts: UICN, GTZ y Obra Social de Caixa Catalunya.
- Marsal, D. 2012. Aproximaciones críticas al poder y el patrimonio. En Marsal, D. (Comp.), *Hecho en Chile. Reflexiones en torno al patrimonio cultural*. Santiago de Chile: Fondart.
- Martínez de Pisón, E. 2003. *Significado cultural del paisaje* (Ponencia presentada en el I Seminario Internacional sobre Paisaje organizado por el Observatori del Paisatge de Catalunya y el Consorci Universitat Internacional Menéndez Pelayo), Barcelona, España, noviembre 13-15.
- Mathieson, A. & Wall, G. 1990. *Turismo: Repercusiones económicas, físicas y sociales*. México: Editorial Trillas (Primera edición en inglés, 1986).
- Mathieson, M. & G. Wall. 2006. *Tourism. Change, impacts and opportunities*. England: Pearson Education Limited.
- Matthei, J. s.f. *Primeros pasos de LAN hacia isla de pascua*. En <http://www.pilotosretiradoslan.cl/conicas/PrimerospasoshacialsladePascua.html> (Consultado agosto de 2014).
- McCall, G. 1996. El pasado en el presente de Rapanui (Isla de Pascua). En Hidalgo, J., Schiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate, C. & Mege, P. (Eds.), *Etnología: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 17-46.
- McIntosh, A. 2004. Tourists' appreciation of Maori culture in New Zealand. *Tourism Management* (25), 1–15.
- Meersohn, S. 2016. El inédito proyecto de asociatividad que dará ganancias a comunidades. *Revista digital Area Minera, 28 Junio 2016*. <http://www.aminera.com/2016/06/28/inedito-proyecto-asociatividad-dara-ganancias-comunidades/> (Consultado marzo de 2017).
- Merico, L. 2011. Áreas protegidas: contribución hacia una nueva economía. En Elbers, J. (ed.), *Las Áreas Protegidas de América Latina. Situación actual y perspectivas para el futuro*. UICN, 205 - 208.
- Métraux, A. 1971. *Ethnology of Easter Island*. Hawai: Bernice P. Bishop Museum—Bulletin 160 (Primera edición en inglés, 1940).
- Métraux, A. 1995. *La Isla de Pascua*. Barcelona: Laertes Ediciones (Primera edición en francés, 1941).
- Millenium Ecosystem Assessment, 2003. *Ecosystems and human well-being: a framework for assessment*. Millenium Ecosystem Assessment. Word Resources Institute.

- Millenium Ecosystem Assessment, 2005. *Ecosystems and Human Well-being: Current State and Trends, 1*.
- MINEDUC (Ministerio de Educación) 2011. PEIB-ORÍGENES: Estudio sobre la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe. En http://portales.mineduc.cl/usuarios/intercultural/doc/201111041303130.Estudio_PEIB.pdf [Consultado abril de 2017]
- Miskovic, M. 2011. La Planificación Estratégica para un Turismo Sostenible en el Destino Rapa Nui. En UNESCO (Ed.), *Rapa Nui: Pasado, Presente, Futuro*. Santiago de Chile: Oficina Regional de Santiago, 139-150.
- Montecino, S. & Foerster, R. 2015. Feminización y etnificación: La Reina de Rapa Nui de Pedro Prado, *Revista Chilena de Literatura Departamento de Literatura - Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile (90)*, versión on-line, sin numeración de páginas. (Consultada abril de 2016).
- MOP (Ministerio de Obras Públicas) 2009. *Manual de Participación ciudadana para iniciativas del ministerio de obras públicas*. Gobierno de Chile.
- Moraga, D. 2014. *Gobierno y Administración del Territorio Especial de Isla de Pascua*. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Profesor guía: Cristián Román Cordero.
- Moragues, D. 2006. *Turismo, cultura y desarrollo*. Madrid: AECI.
- Moreno, C. 2011a. El poder político nativo en Rapa Nui tras la muerte de los últimos 'Ariki Mau. En Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora de isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*. Santiago: Ediciones Escaparate, 53-73.
- Moreno, C. 2011b. Rebelión, sumisión y mediación en rapa nui (1898-1915). En Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora de isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*. Santiago: Ediciones Escaparate, 75-89.
- Moreno, C. 2013. La importancia de la arqueología histórica en Rapa Nui: el caso de la explotación ovejera y la domesticación del poder colonial. En Fuentes, M. *Rapa Nui y la compañía explotadora*. Rapa Nui: Rapanui Press, 284-293.
- Moreno, C. 2014. *Patrimonio Arquitectónico Industrial de Rapa Nui Estancia «Fundo Vaitea»*. Santiago: Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile.
- Munjeri, D. 2009. The concepts of tangible and intangible heritage and connections and linkages to natural heritage. En Ruf Riba, M.A. (Coord.), *L'ànima de la humanitat, el patrimoni cultural immaterial*. Andorra: Universitat d'Estiu d'Andorra, Ministeri d'Educació i Cultura, Govern d'Andorra, 120-134.

- Muñoz, D. 2014. Kinship predicaments in Rapa Nui (Easter Island): Autochthony, Foreign and Substantial Identities, *Rapa Nui Journal*, 28(2), 25-34.
- Muñoz, D. 2014. Más allá de Isla de Pascua: Migración e identidad en la sociedad rapanui contemporánea. *Revista Antropologías del Sur* (2), 31-54.
- Nash, D. 1992. El turismo considerado como una forma de imperialismo. En Smith, V. (comp.), *Anfitriones e invitados Antropología del Turismo*. Madrid: Ediciones Endymion, 69-91 (Primera edición en inglés, 1989).
- Nash, D. 1996. *Anthropology of Tourism*. New York: Pergamon.
- Nettekoven, L. 1991. Mecanismos de Interacción Intercultural. En De Kadt, E. *Turismo: ¿Pasaporte Al Desarrollo? Perspectivas sobre los Efectos Sociales y Culturales del Turismo en los Países en Vías De Desarrollo*. Madrid: Ediciones Endymion, 211-224 (Primera edición en inglés, 1979).
- Niding, M. 2001. Turismo Sostenible, Comunidad Local y Competencias para el Desarrollo, en Cebrián, A. (Coord.) *Turismo Cultural y Desarrollo Sostenible Análisis de Áreas Patrimoniales*. Universidad De Murcia - Servicio de Publicaciones, 101-128.
- Nogués-Pedregal, A. 2009. Genealogía de la difícil relación entre antropología social y turismo. *PASOS*, 7(1), 43-56.
- Noticias DIBAM, 2010. Finaliza proceso de consulta al pueblo rapa nui para sacar moai y exhibirlo en París. En <http://www.monumentos.cl/consejo/606/w3-article-21591.html> (Consultado marzo de 2017).
- Núñez, T. 1992. Los estudios del turismo dentro de una perspectiva antropológica. En Smith, V. (comp.), *Anfitriones e invitados Antropología del Turismo*. Madrid: Ediciones Endymion, 397 - 413 (Primera edición en inglés, 1989).
- NZMACI (New Zealand Maori Arts and crafts Institute), 2012. Te Puia. New Zeland. (Guía en español). En http://www.transon-translation.com/tepuia-traditional/content/library/2012_Product_Manual_Spanish_FULLL.pdf (Consultado marzo de 2017).
- OCDE, 2001. *Participación ciudadana. Manual de la OCDE sobre información, consulta y participación en la elaboración de políticas públicas*. Redactado por Marc Gramberger.
- OECD, 1996. *Responsive Government, Service Quality Initiatives*. Printed in France.
- OIT, 1989. *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*.
- Olivera, A. 2011. Patrimonio inmaterial, recurso turístico y espíritu de los territorios. *Cuadernos de Turismo*, 27, 663-677.
- OMT, 1997. *Guía para el Desarrollo y uso de Indicadores de Turismo Sostenible*.

- OMT, 2000. *Taller de indicadores de sostenibilidad en turismo para los países de Sudamérica (Informe Final)*, Villa Gesell, Argentina, 25-27 de octubre de 2000.
- OMT, 2003. *El Turismo Rural en las Américas y su contribución a la creación de empleo y a la conservación del patrimonio*. Madrid.
- OMT, 2004. *Indicators of sustainable development for tourism destinations: a guidebook*.
- OMT, 2005a. *Indicadores de desarrollo sostenible para los destinos turísticos - Guía práctica*. Impreso en Madrid, España.
- OMT, 2005b. *Taller Regional para Países Andinos sobre Indicadores de Sostenibilidad en Destinos Turísticos (Informe Final)*, Rurrenabaque – San Buenaventura, Bolivia, 10 – 14 de julio de 2005.
- OMT, 2013. *Turismo y Patrimonio Cultural Inmaterial*. Madrid: OMT.
- Onciul, B. 2015. *Museums, Heritage and Indigenous Voice: Decolonising Engagement*. Londres y Nueva York: Routledge.
- ONG Poloc, 2011. *Plan de Gestión de Recursos a Mediano Plazo para Iniciativas Turísticas Sostenibles en Isla de Pascua, Informe Final*. Estudio encargado por la Oficina Regional de Educación de UNESCO para América Latina y el Caribe.
- ONG Poloc, 2017. Memoria estudio de alternativas de uso, con participación ciudadana y modelo de gestión básico. Correspondiente a la “Ejecución proyecto de emergencia y diagnóstico para diseño de conservación y puesta en valor de las instalaciones históricas del Fundo Vaitea, Monumento Histórico, comuna de Isla de Pascua”, Licitación N° 4650-1-LP15 del Consejo de Monumentos Nacionales-Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos.
- ONU, 2007. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.
- OTCA, 2010. *Agenda Estratégica de Cooperación Amazónica*.
- Oviedo, G. 2011. Áreas protegidas y territorios indígenas: reflexiones sobre escenarios futuros. Una mirada desde la conservación. En Elbers, J. (ed.), *Las Areas Protegidas de América Latina. Situación actual y perspectivas para el futuro*. UICN, 212-215.
- Pacheco, G.; Henríquez, C. & Fuentes, H. 2012. Del Recurso Humano al humano con recursos: una propuesta en el estudio de encadenamientos socioproductivos para el Turismo de intereses especiales en el territorio Patagonia Verde Chile. *El Periplo Sustentable* (23), 7-26.
- Pakarati, F. 2011. Destruyendo mitos en torno a la Williamson & Balfour. En Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora de isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*. Santiago: Ediciones Escaparate, 287-299.

- Pakarati, L. 2011. Conflictos y Oportunidades en Rapa Nui Hoy. Coloquio en espacio Conversistas de ONG Poloc. En <http://poloc.org/portfolio-items/leo-pakarati/> (Consultado julio de 2016).
- Paoa, R. 1983. *La Recreación en Isla de Pascua*. Seminario de Tesis para optar al Título de Profesor de Estado en Educación Física, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso.
- Parlamento Rapanui, 2013. Documento del Parlamento Rapanui. Le Monde Diplomatique edición chilena, 16/06/2016. En <http://www.lemondediplomatique.cl/Documento-del-Parlamento-Rapanui.html>.
- Paunero, X. 2001. Misiones Jesuíticas, Patrimonio de la Humanidad. Algunos Planteamientos para la Ordenación del Turismo. En Cebrián, A. (Coord.), *Turismo Cultural y Desarrollo Sostenible Análisis de Áreas Patrimoniales*. Universidad De Murcia - Servicio De Publicaciones, 131-148.
- Pearce, D. 1992. Alternative Tourism: Concepts, Classifications, and Questions. En Smith, V. y Eadington, W. R. (eds.), *Tourism Alternatives: Potentials and Problems in the Development of Tourism Publication of the International Academy for the Study of Tourism*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 15-30.
- Pearce, D. 2012. *Frameworks for tourism research*. Uk: CABI.
- Pedersen, A. 2005. *Gestión del turismo en sitios del Patrimonio Mundial. Manual práctico para administradores de sitios del Patrimonio Mundial*. París: Centro del Patrimonio Mundial de la UNESCO.
- Pérez de las Heras, M. 2004. *Manual de turismo sostenible. Cómo conseguir un turismo social, económico y ambientalmente responsable*. España: Ediciones Mundi-Prensa.
- Plog, S. 1991. *Leisure Travel: Making it a growth market... again!* New York: John Wiley & Sons, Inc.
- PNUMA, 1992. *Convenio sobre la Diversidad Biológica*.
- PNUMA, 1999. *Convenio sobre la Diversidad Biológica. Enfoque por ecosistemas: ulterior elaboración conceptual*. Montreal: Órgano subsidiario de asesoramiento científico, técnico y tecnológico, quinta reunión.
- Pomian, K. 2007. *Sobre la historia*. Madrid: Ediciones Cátedra (Primera edición en francés, 1999).
- Porteous, J. D. 1981. *The Modernization of Easter Island*. Victoria, British Columbia: University of Victoria.
- Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J. 1995. *Théories de l'ethnicité*. Presses Universitaires de France.
- Prats, Ll. & Santana, A. (Coords.) 2011. *Turismo y Patrimonio, entramados narrativos*. Tenerife: Pasos.
- Prats, Ll. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Prats, Ll. 1998. El concepto de patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, 27, 63-76.

- Prats, Ll. 2005. Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social* (21), 17-35.
- Prats, Ll. 2006. Investigación La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias. *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico* (58), mayo 2006, 72-80.
- Pratt, M.L. 2003. *Imperial Eyes Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Taylor & Francis e-Library (Primera edición en inglés, 1992).
- Prensa Rapa Nui, 2017. Exitoso debut de Ma'u Henua administrando Parque Nacional Rapa Nui. jueves, 26 de enero de 2017. En <http://prensarapanui.blogspot.cl/> (Consultado febrero de 2017).
- Price, M.; Park, J.J. & Bouamrane, M. 2010. Reporting progress on internationally designated sites: The periodic review of biosphere reserves. *Environmental Science & Policy*, 13, 549 - 557.
- Puertas, I. 2007. *Ecoturismo en las Reservas de la Biósfera*. Editorial Universidad de Granada.
- Pulido, J. 2013. Los actores del Turismo cultural. En Pulido, J. (Coord.), *Turismo cultural*. España: Editorial Síntesis, 171-202.
- Quintero, M.; Valcuende, J. M. & Cortés, J. 2008. Contemplar o vivir. Símbolos y legitimaciones en un espacio protegido. En Beltran, O., Pascual, J.J. & Vaccaro, I. (Coord.), *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales*. País Vasco: Editado por ANKULEGI antropologia elkarte, 65-82.
- Quintero, V. 2005. *El patrimonio intangible como instrumento para la diversidad cultural ¿una alternativa posible?* Cuadernos IAPH, Patrimonio Inmaterial, Multiculturalidad y Gestión de la diversidad, 15-29.
- Quintero, V. 2009. *Los sentidos del patrimonio: Alianzas y conflictos en la protección del patrimonio etnológico andaluz*. Sevilla: Ed. Fundación Blas Infante.
- Ramírez, J.M. 2004. *Turismo y Patrimonio en Rapa Nui: Necesidad de una Política de Estado*. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.
- Ramírez, J.M. 2007. Restauración Ahu Tongariki. En Unesco (Ed.), *Rapa Nui: Pasado, Presente, Futuro*. Santiago de Chile: Impreso por Salvat, 63-80.
- Ramírez, J.M. 2008. *Rapa Nui: El Ombligo del Mundo*. Museo de Arte Precolombino.
- Ramírez, J. M. 2009. Cronología Rapa Nui. En <http://chiwulltun.blogspot.cl/2009/08/cronologiarapanui.html>

- Rauch, M. & Marambio, P. 2007. Tendencias y desafíos bio-culturales: una mirada hacia el futuro de Rapa Nui. En Unesco (Ed.), *Rapa Nui: Pasado, Presente, Futuro*. Santiago de Chile: Impreso por Salvat, 89-99.
- Rausell, P. 2007. *Cultura: estrategia para el desarrollo local*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación.
- Richards, G. (ed.) 1996. *Cultural Tourism in Europe*. Wallingford: CABI.
- Richards, G. 2011. Creativity and tourism. State of the art. *Annals of Tourism Research*, 38(4), 1225–1253.
- Richards, G. & Marques, L. 2012. Exploring Creative Tourism: Editors Introduction. *Journal of Tourism Consumption and Practice*, 4(2), 1-11.
- Richards, G. & Raymond, C. 2000. Creative Tourism. *ATLAS News*, 23, 16-20.
- Richards, G. & Wilson, J. 2006. Developing creativity in tourist experiences: A solution to the serial reproduction of culture? *Tourism Management*, 27, 1209–1223.
- Roa, C. 2011. La alimentación en tiempos de la compañía explotadora en Isla de Pascua (1893-1953). En Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora de isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*. Santiago: Ediciones Escaparate, 213-224.
- Rodrigues, K. & Pascual, J. 2008. Patrimonialización de la Naturaleza y Turismo: a propósito del diseño institucional de las Reservas Marinas en Tenerife (Islas Canarias, España). En Beltran, O., Pascual, J.J. & Vaccaro, I. (Coord.), *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales*. País Vasco: ANKULEGI antropologia elkarte, 245-264.
- Rodríguez, E.A.; de Andrade, D.A.P.; Pires, B.C.C & Víctor, R.A.B.M. 2007. El enfoque ecosistémico en la gestión de áreas urbanas y peri-urbanas: contribución de la reserva de la biosfera del cinturón verde de la ciudad de São Paulo para la gestión integrada de las ciudades y de sus servicios ambientales. En Halffter, G.; Guevara, S. & Melic, A. (Eds.), *Hacia una cultura de conservación de la diversidad biológica*. Zaragoza: Monografías Tercer Milenio, 6, 337-353.
- Roigé, X. & Frigolé, J. 2010. Introduction. En: Roigé, X., Frigolé, J. (Eds.), *Constructing cultural and natural heritage: parks, museums and rural heritage*. Catalonia: ICRPC.
- Roigé, X. & Frigolé, J. (eds.) 2010. *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage*. Catalonia: ICRPC.
- Roigé, X.; Frigolé, J. & del Mármol, C. (eds.) 2014. *Construyendo el patrimonio cultural y natural: Parques, museos y patrimonio rural*. Valencia: Editorial Germania y Asociación Valenciana de Antropología (AVA).

- Rosen, M. 2006. Benjamin, Adorno, and the decline of the aura. En Rush, F. (Ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press, 40-56.
- Rossetti, P. 2014. Un Plan de Desarrollo Turístico para Rapa Nui. *El Correo del Moai Digital*, 10 de octubre.
- Routledge, K. 1920. *The mystery of Easter Island: the story of an expedition*. London and Aylesbury: Impreso por el autor.
- Rudolf, M. 2008. *Ritual Performances as Authenticating Practices: Cultural Representations of Taiwan's Aborigines in Times of Political Change*. Berlín: LIT Verlag Münster.
- Ruiz, E. & Vintimilla, M. (Coord.) 2009. *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Ruiz, E. 2009. El turismo comunitario desde la perspectiva de la resiliencia socio-ecológica. En Ruiz, E. & Vintimilla, M. (Coord.), *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 165-190.
- Ruiz, J. 2003. *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ruiz, E.; Hernández, M.; Coca, A; Cantero, P. & P. Del Campo. 2008. Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad. *Pasos*, 6(3), 399-418.
- Ryan, C. 2002. Tourism and cultural proximity. Examples from New Zealand. *Annals of Tourism Research*, 29 (4), 952–971.
- Ryan, C. & J. Crofts. 1997. Carvin and tourism. A maori perspective. *Annals of Tourism Research*, 24 (4), 898-918.
- Ryan, C. & O. Higgins. 2006. Experiencing Cultural Tourism: Visitors at the Maori Arts and Crafts Institute, New Zealand. *Journal of Travel Research*, 44, 308-317.
- Sabaté, X. (Coord.) 2007. *Turisme sostenible: experiències europees aplicables a Catalunya*. Generalitat de Catalunya.
- Said, E. 2008. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo, Cultura Libre (Primera edición en inglés, 1978).
- Salazar, N. 2006. Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa*, 5, 99-128.
- Sánchez, C. & Noyes, D. (eds.) 2000. *Performance, Arte Verbal y Comunicación: Nuevas Perspectivas en los Estudios de Folklore y Cultura Popular en USA*, Gipuzcoa. País Vasco: Sendoa Editorial.
- Santa Coloma, M. E. 2001. *Transición demográfica y social en Rapa Nui (Isla de Pascua)*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona.

- Santa Coloma, M.E. 2004. La Sociedad Rapa Nui tras las huellas del Colonialismo. *Illes i Imperis*, 7, 157-175.
- Santamarina, B. 2006. *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Catarata.
- Santamarina, B. 2008. Patrimonialización de la naturaleza en la Comunidad Valenciana. Espacios, ironías y contradicciones. En Beltran, O., Pascual, J.J. & Vaccaro, I. (Coord.), *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales*. País Vasco: ANKULEGI antropologia elkarte, 27-44.
- Santana, A. 1997. Antropología y Turismo ¿Nuevas hordas viejas culturas? Barcelona: Ariel Antropología.
- Santana, A. 2003. Mirar y leer: autenticidad y patrimonio cultural para el consumo turístico. En Nogués, A.M. (Coord.), *Cultura y Turismo*. Andalucía: Signatura Demos, 55-82.
- Santana, A. 2003. Turismo cultural, culturas turísticas. *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre* 9(20), outubro 31-57.
- Santana, A. & Prats, Ll. 2005. Reflexiones libérrimas sobre patrimonio, turismo y sus confusas relaciones. En: Santana, A. & Prats, Ll. 2005, (Coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio: concepciones, teorías y modelos de aplicación*. Sevilla: Fundación el Monte, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Andaluza de Antropología, 9-26.
- Secretariat of the Convention on Biological Diversity. 2004. *Akwé: Kon Guidelines*. Montreal, Canada.
- SERNATUR (Servicio Nacional de Turismo). 2008. Glosario de turismo. *Boletín Turístico* (1).
- SERNATUR (Servicio Nacional de Turismo). 2015. Isla de Pascua lanza nueva marca turística y plan estratégico sustentable a 2025. 22 de Julio. En <https://www.sernatur.cl/isla-de-pascua-lanza-nueva-marca-turistica-y-plan-estrategico-sustentable-a-2025/> (consultado agosto 2015).
- Serra, F. 2016. System. En Jafari, J. & Xiao, H. (Eds.), *Encyclopedia of tourism*. Suiza: Springer International Publishing, 926-927.
- Simonica, A. 2007. Conflicto(s) e interpretación: problemas de la antropología del turismo en las sociedades complejas. En Lagunas, D. (coord.), *Antropología y turismo: claves culturales y disciplinares*. Madrid: Plaza y Valdés, 27-46.
- Simpson, T. 1997. *Indigenous Heritage and Self-Determination. The Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenous Peoples*. Publicado por The Forest Peoples Programme & IWGIA.

- Siniscalchi, V. 2010. Economy and power within the Écrins National Park (France). Thinking nature, defining space. En Roigé, X. & Frigolé, J. (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Catalonia: ICRPC, 105-120.
- Smith, V. (comp.) 1992. Anfitriones e invitados Antropología del Turismo. Madrid: Ediciones Endymion (Primera edición en inglés, 1989).
- Steadman, D., Vargas P. & Cristino, C. 1994. Stratigraphy, Chronology and Cultural Context of an Early Faunal Assemblage from Easter Island. En *Asian Perspectives*, 33(1), 79-96.
- Stoll Kleemann, S., Schliep, R., & Nolte, C. 2009. The global research centre for biosphere reserve advancement A new emphasis on social dynamics and exchange in UNESCO's world network. *Gaia*, 18(3), 270-272.
- Stronza, A. 2001. Anthropology of tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives *Annu. Rev. Anthropol*, 30, 261–283.
- SUBDERE (Subsecretaría de Desarrollo Regional), 2016. Medida Legislativa a Consultar Estatuto Especial Isla de Pascua. Disponible en <http://consultaestatorapanui.subdere.gov.cl/wp-content/uploads/2016/08/MEDIDA-LEGISLATIVA-ESTATUTO-ESPECIAL-ISLA-DE-PASCUA-2016.pdf> (Consultado marzo de 2017).
- Subercaseaux, B. 2012. Identidad, Patrimonio y cultura. En Marsal, D. (Comp.), *Hecho en Chile. Reflexiones en torno al patrimonio cultural*. Santiago de Chile: Fondart.
- Tararaina. 1971. *Semana Rapa Nui. 2-7 noviembre 1971*. Isla de Pascua: Imprenta de Carabineros.
- Taylor, S.J. & Bodgan, R. 1994. Introducción a los métodos cualitativos de investigación; la búsqueda de significados. Barcelona: Ediciones Paidós (Primera edición en inglés, 1984).
- Throsby, D. 2001. *Economía y Cultura*. Madrid: Cambridge University Press.
- Tilley, C. 1997. Performing culture in the global village. *Critique of Anthropology* 17(1), 67-89.
- Toro, P.P. 1892. Isla de Pascua. En *Memoria de Relaciones Exteriores, Culto I Colonización*, 187-216.
- Tovar, A. & Guerrero, E. 2011. Chile. De los lagos del sur a los extremos de la Polinesia. En Elbers, J. (ed.), *Las Areas Protegidas de América Latina. Situación actual y perspectivas para el futuro*. UICN, 124-130.
- Trauer. B., 2006. Conceptualizing special interest tourism-framework for analysis. *Tourism Management*, 27, 183-200.
- Tresserras, J. 2003. La tematización cultural de las ciudades como estrategia de desarrollo a través del turismo. *Boletín GC*, 6. En: http://www.gestioncultural.org/ficheros/1_1316768545_JJuan.pdf (consulta febrero de 2017).

- Tresserras, J. 2006. *Gestión pública privada del turismo cultural y el desarrollo comunitario*. VIII Congreso Nacional de Turismo II Congreso Internacional de Investigación Turística, Monterrey (NL, México) – junio.
- Tresserras, J. 2013. *El uso del patrimonio cultural para el turismo cultural: una mirada desde la comunidad para el desarrollo endógeno basado en un turismo sostenible y responsable*. Ponencia. Seminario Internacional "El patrimonio cultural, un aporte al desarrollo endógeno" – Universidad Andina Simón Bolívar – UASB – Quito, noviembre 2013.
- Tresserras, J. 2014. El turismo naranja, el color del turismo cultural y creativo. *Revista de Economía Creativa*, 1, 51-52. En: http://issuu.com/santiagocreativo/docs/revista_cscl_ed1 (consultado febrero de 2017).
- Trilling, L. 1972. *Sincerity and Authenticity*. London: Oxford University Press.
- Troitiño, M. & Troitiño, L. 2010. Patrimonio y turismo: una complementariedad necesaria en un contexto de uso responsable del patrimonio y cualificación de la visita. *Patrimonio Cultural de España*, 3, 89-108.
- Turner, L. & Ash, J. 1991. *La Horda Dorada*. Madrid: Endymion (Primera edición en inglés, 1975).
- UICN, 2008. *Resoluciones y Recomendaciones Congreso Mundial de la Naturaleza*, Barcelona, 5-14 de octubre.
- UNEP, 1999. *Convenio sobre la Diversidad Biológica. Enfoque por ecosistemas: ulterior elaboración conceptual*. Órgano subsidiario de asesoramiento científico, técnico y tecnológico, quinta reunión, Montreal, Canadá.
- Unesco (Ed.) 2007. *Rapa Nui: Pasado, Presente, Futuro*. Santiago de Chile: Salvat.
- Unesco (Ed.) 2011. *Rapa Nui: Pasado, Presente, Futuro*. Santiago de Chile: Oficina Regional de Santiago.
- UNESCO 1972. *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*.
- UNESCO, 1995. *World Heritage List: Rapa Nui NO 715*. En: <http://whc.unesco.org/en/list/>
- UNESCO. 2001. *Informe Mundial sobre la cultura 2000-2001: diversidad cultural, conflicto y pluralismo*. Madrid [etc.]: Mundi-Prensa; París: UNESCO.
- UNESCO, 2003. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París.
- UNESCO, 2011. *Operational guidelines for the implementation of the World Heritage Convention*. Intergovernmental Committee for the protection of the World Cultural and natural Heritage, World Heritage Centre.

- UNESCO-GGN, 2010. *Guidelines and criteria for National Geoparks seeking UNESCO's assistance to join the Global Geoparks Network (GGN)*.
- UNESCO-MaB, 1984. Action plan for biosphere reserves. *Nature & Resources*, 20(4), 11-22. Retrieved from SCOPUS database.
- UNESCO-MaB, 1996. *Reservas de biosfera: La Estrategia de Sevilla y el Marco Estatutario de la Red Mundial*, Paris.
- UNESCO-MaB, 2001. Seville + 5. International Meeting of Experts. *MAB Report Series*, 69, París.
- UNESCO-MaB, 2008. *Plan de Acción de Madrid para las Reservas de Biosfera (2008–2013)*, París.
- UNESCO-MaB, 2011. *World Network of Biosphere Reserves 2010: Sites for Sustainable Development*, París.
- Unidad de Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2006. *Colombia Parques Naturales*. Bogotá: Villegas Editores.
- Universidad de los Lagos. 2014. *La gestión de destinos en la región de Los Lagos. Una guía para el Turismo de Intereses Especiales*. Chile: Patagonia Los Lagos. CORFO. Universidad de los Lagos.
- Urry, J. 1990. *The Tourist Gaze, Leisure and Travel in Contemporary Societies*. Londos: SAGE Publications.
- Vaccaro, I. & Beltran, O. 2010. Turning nature into collective Heritage: The social framework of the process of patrimonialization of nature. En Roigé, X. & Frigolé, J. (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Catalonia: ICRPC, 63-74.
- Vaccaro, I. & Beltran, O. 2008. Consumiendo espacio, naturaleza y cultura. Cuestiones patrimoniales en la hipermodernidad. En Beltran, O., Pascual, J.J. & Vaccaro, I. (Coord.), *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales*. País Vasco: ANKULEGI antropologia elkartea, 45-64.
- Vacheron, F. 2007. *La UNESCO y el patrimonio inmaterial: estado de la cuestión*. En *Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura. Relaciones interétnicas y multiculturales*. VIII encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de países iberoamericanos, Santa Cruz de la Sierra, 21-27.
- Valcuende del Río, J. 2003. Algunas paradojas en torno a la vinculación entre patrimonio cultural y turismo. En *Andalucía & Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (Eds.), Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*. Comares: Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, 96-109.

- Van Geert, F. y Roigé, X. 2016. De los usos políticos del patrimonio. En Van Geert, F.; X. Roigé y L. Conget (Coords.), *Usos Políticos del Patrimonio Cultural*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 9-26.
- Van Geert, F.; X. Roigé y L. Conget (Coords.) 2016. *Usos Políticos del Patrimonio Cultural*. Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona.
- Vanhove, N. 2016. Tourism. En Jafari, J. & Xiao, H. (Eds.), *Encyclopedia of tourism*. Suiza: Springer International Publishing, 953-955.
- Velasco, M. 2013. Conceptos en evolución: Turismo, cultura y turismo cultural. En Pulido, J. (Coord.), *Turismo cultural*. España: Editorial Síntesis, 15-46.
- Vidargas, F. (Coord), 2012. *40 años de la Convención de Patrimonio Mundial: Patrimonio Mundial, Cultura y Desarrollo en América Latina y el Caribe*. México, D.F.: INAH, 12-21.
- Villena, S. 1995. Reviewed Work: The Quest for the Other, Ethnic Tourism in San Cristobal, Mexico by Pierre L. Van der Berghe. *Revista Mexicana de Sociología*, 57(2), 195-199.
- Waite, G. 2000. Consuming heritage: Perceived historical authenticity. *Annals of Tourism Research* 27(4), 835-862.
- Wang, N. 1999. Rethinking authenticity in tourism experience. *Annals of Tourism Research* 26(2), 349-370.
- WHC 1988. *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.
- WHC 1992. *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.
- WHC 1994. *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. WHC/2/Revised.
- Wiles, C. & G. Vander, 2007. *Consideration of Historical Authenticity in Heritage Tourism Planning and Development*, Proceedings of the 2007 Northeastern Recreation Research Symposium, 292-298.
- Xibillé, J. 1997. Las ciudades inmateriales y la invasión de simulacros. *d'Art 23, Revista del Department d'Història de l'Art Universitat de Barcelona*, 53-68.
- Zúñiga, G. 2000. La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra. *Alteridades*, 10 (19), 55-67.

Páginas web:

www.sigpa.cl/region-provincia/valparaiso/isladepascua

www.lonelyplanet.com/chile/rapa-nui-easter-island

<http://portalpatrimonio.cl/>

<http://reportescomunales.bcn.cl>

www.leychile.cl/

www.ine.cl

www.feriachilenadellibro.cl/index.php/las-aventuras-de-mampato-mata-ki-te-rangui.html

Anexos

Anexo 1: Personas Entrevistas

Personas Rapanui

N°	Apellido	Nombre	Fecha	Cargo
1	Hotus	Alberto	25 de marzo de 2014	Presidente Consejo de Ancianos
2	Tuki	Alfredo	02 de marzo de 2014	Líder cultural
3	Madariaga	Cristian	17 de marzo de 2014	Profesor de rapanui en colegio publico
4	Teave	Hugo	18 de marzo de 2014	Cantante y profesor de música en colegio particular básico
5	Hotus	Julio	18 y 27 de febrero de 2014	Funcionario municipal
6	Rapu	Alfonso	26 de marzo 2014	Fue profesor y líder de las primeras movilizaciones
7	Tuki	Jovino	28 de marzo de 2014	Encargado de deportes en la Isla (Corporación de deportes municipio)
8	Hotus	Juliet	11 de marzo de 2014	Coordinadora de Tapati Rapa Nui
9	Pakarati	Leo	01 de marzo de 2014	Realizador audiovisual
10	Araki	Leviante	10 de marzo de 2014	Presidente de Parlamento Rapa Nui
11	Edmunds	Pedro	06 de marzo de 2014	Alcalde I. Municipalidad de Isla de Pascua
12	Paoa	Rodrigo	07 de marzo de 2014	Profesor de enseñanza media, experto en deportes y ceremonias tradicionales rapanui
13	Paoa	Sebastian	27 de febrero de 2014	Guía turístico y funcionario de Sernatur
14	Tuki	Vero	Conversaciones permanentes	Aliada local
15	Tepano	Pedro	30 de enero de 2014	Concejal I. Municipalidad de Isla de Pascua; practica deporte y danza rapanui
16	Rapu	Beatriz	31 de marzo, 2014	Directora Canal de TV
17	Tepano	Pantu	Diciembre de 2016	Coordinador CAMN, miembro del directorio de Ho Nui
18	Tuki Icka	Ema	Noviembre de 2016	Miembro del directorio del Ho Nui

Expertos fuera de la Isla

N°	Apellido	Nombre	Fecha	Cargo
1	Zúñiga	Gerardo	11 de noviembre de 2013	Antropólogo, vivió en Isla de Pascua
2	Foerster	Rolf	12 de noviembre de 2013	Antropólogo, especialista en Isla de Pascua
3	Hernández	Pamela	15 de noviembre de 2013	Académica del área turismo, ha desarrollado proyectos en I. de Pascua
4	Calderón	Carlos	07 de noviembre de 2013	Consultor Sociólogo, ha desarrollado proyectos en I. de Pascua
5	Cabeza	Angel	06 de enero de 2014	Vicepresidente del Consejo de Monumentos Nacionales
6	Rauch	Marcos	02 de diciembre de 2016	Funcionario de Conaf, especialista en Isla de Pascua
7	García	Miguel	03 de enero de 2014	Académico del área paisaje y turismo, ha desarrollado proyectos en Isla de Pascua
8	Arce	Lorena	23 de febrero de 2017	Experta en áreas de conservación indígena, ha desarrollado asesorías en I. de Pascua.
9	Serra Galve	M. Àngels		Chía Marketing, ha desarrollado consultoría en I. de Pascua

Expertos locales no rapanui

N°	Apellido	Nombre	Fecha	Cargo
1	Torres	Francisco	05 de marzo de 2014	Ex Director del MAPSE
2	Ramírez	Jimena	27 de noviembre de 2016	Coordinadora STP Rapa Nui
3	Labra	Consuelo	25 de noviembre de 2016	Abogada CODEIPA
4	Pérez Ayala	Rodolfo	10 de febrero de 2014	Coordinador Secplac I. Municipalidad de Isla de Pascua
5	Guldman	Cecilia	03 de febrero de 2014	Empresaria turística, integrante de Cámara de Turismo de Isla de Pascua
6	Grant	James	06 de marzo de 2014	Migrante inglés, lingüista, animador de la Tapati
7	Velasco	Ana María	Enero de 2014	Directora de CODESSER Isla de Pascua
8	Astudillo Basulto	Bernardo	18 de marzo de 2014	Párroco Pbro. Iglesia Católica Isla de Pascua
9	Zurob	Camila	22 de febrero de 2017	Antropóloga STP Rapa Nui
10	Oñate	Macarena	13 de abril de 2017	ex funcionaria de la Oficina de Enlace Rapa Nui, CNCA

Anexo 2: Cuestionario Tapati

Respuestas de en torno a 5 preguntas abiertas:

Nº	¿Qué sabías de isla de Pascua antes de venir?	¿Qué esperabas encontrar en la Isla?	¿Qué lugares y actividades disfrutaste más?	¿Qué te desagradó en la isla?	Si tus amigos te preguntaran “qué es la Tapati” ¿Qué les responderías?
1	A lot. Have read books about the island. T Heyerdahl is very known in my country, Sweden - neighbour country to Norway where he comes from.	It was definalty the stone statues I’ve been travelling a lot all around the world but this stone statues are so unique that i just had to see them.	Places: defintly in front of the stone statues and where they made them. I vas very lucky as I spend my week there when they had this carneval, which was a great attraction to watch.	Thou the guides were very sad that the British Museum had stolen many statues, I think in the future the inhabitans should be glad because as the erosion goes by the statues vill be lost -at least the surface- but the stolen ones, which are kept indoors, vill be good as new ones. And there are statues enough on the island to keep tourists coming!	If a remember right it is the name of the festival
2	I had studied Easter Island since I was about 8 years old and read my first book on the subject by Richard Halliburton (around 1952). I find the archeology and anthropology fascinating. But I had not read very much about the island and people currently. So I was very happily surprised to find such a joyous place.	The island was far more interesting than I imagined. I planned my trip to coincide with the February festival. Amazing! The food was my biggest surprise. I had so many wonderful meals.	[Tapati, meals]	There was nothing I disliked. Oh, I forgot. I did not like that woman judge who voted last at every Tapati event and determined every outcome. Next year, I hope she votes first so other judges get a chance to determine the outsomes of events. She seems so sullen and dour. Get a judge who smiles once in a while.	Tapati is a festival that should be seen by every visitor. The dancing is the best they will ever see. And the athletic events are lots of fun. Try to take in every aspect. But be sure not to miss the parade. And take off your shirt and get painted. They put on a grass skirt or wrap and join in the the fun. I am coming back just for Tapati. I have been to the Palio in Italy, the running of the bulls in

					Pamplona, Spain, and dozens of other festivals, and Tapati is the best.
3	Before I got a travel guide, I only knew about the Moai statues. From the travel guide, I learned about the beaches and about the people and history of the island.	Long, sandy beaches and Moai statues.	I really enjoyed snorkeling at Moto Nui, riding a mountain bike along the dirt road to Te Peu, and going to Anakena beach. We had an outstanding tour guide for Orongo. I also got to see the Tapati singing competition on Friday night.	I didn't like how there are so many cars.	When people ask me about my trip, I tell them that Tapati is a native arts festival with lots of music and dancing. I also tell them about the competition where the men slide down the hill on banana trunks.
4	J'étais fascinée depuis bien longtemps par cette île et ses fabuleux Moaï et j'avais lu tout ce que je pouvais trouver à leur propos ! Un auteur de ma région (Pierre Loti) avait fait en janvier 1872 de merveilleux dessins des Moaï .	J'y ai trouvé tout ce que j'attendais de la rencontre avec les Rapa-Nui et de l'explication de leur Patrimoine culturel . Nous avions un excellent guide , marié depuis 35 ans à une Rapa Nui et connaissant parfaitement leur histoire .	Toutes les visites ont été très "fortes" mais la découverte du premier ahu vu , l'Ahu Akivi avec ses 7 Moaï tournés vers les Marquises a été marquante comme ensuite l'Ahu Tongariki , la carrière de Rano Raraku et la découverte des magnifiques cônes volcaniques .	J'ai aimé l'ensemble des visites et notre seul problème a été l'hôtel médiocre "Chez Joseph" , sans clim et avec un service déplorable !	C'est un festival qui se tient tous les ans début février à Rapa Nui et qui voit les clans ou familles élargies se confronter au niveau musiques , chants et danses pour être de façon symbolique sacrés " les meilleurs de l'île " pour 1 année ! C'était festif et nous sommes ravis d'avoir pu en profiter ! J'ai fait un blog , si vous désirez le consulter , voici le lien : http://revelation-chilienne.blogspot.com
5	Me decían que era chico, y que era... con dos o tres días era suficiente para estar en la isla. O sea, no como muy buenas referencias. Y lo encontré al contrario,	Pensé, por eso, que era como más fome. Me gustaba la misma que... La encontré muy bonito que eran tan apasionados por la cultura. O sea ellos eran... Cuando me	De esta parte, la... de cuando uno se pintó puh. Del folclore, del carrito, que todos cantaban... Por eso me gustaba [...] la farándula, que lo hacían con tantas	En general todo bien	Yo quería venir a la Isla de Pascua, no tenía idea de la Tapati ni nada entonces cuando la niña nos empezó a buscar la fecha, que sé yo, y ahí dijo "oye, les coincide justo con la

	<p>o sea, hay muchas partes donde ir... Yo creo que uno necesita más de los 8 días que uno estuvo.</p>	<p>dijeron fiesta, uno piensa fiesta así "ah, música, a a á..." y era todo cultural, sus bailes, las canciones... Me gustó que todo lo hablaban en su idioma. Eso me extrañó y me gustó hartito. O sea que ojalá sigan ahí conservando y amando su cultura porque eran todos muy apasionados. Encuentro muy bonito eso.</p>	<p>ganas, con tanta... Que no se ven cosas así. Eso es lo que más disfrutamos.</p>		<p>Tapati". Y yo "¿Qué es lo que es la Tapati?" Entonces me dijo "fiesta". Y yo pensé que era "tucu tucu tucu" (ríe). "Ya", le dije "sí a la fiesta". Y ahí ella me dijo algo que era muy bonito pero no especificó. Por eso, nadie especifica qué es lo que es la fiesta. Entonces cuando vimos todo eso, las canciones... Igual me encantaron.</p> <p>Nos contaron en qué consistía [la "Farándula"] entonces fuimos y nos metimos a las tinas... Porque yo creo que son cosas que no se van a hacer nunca más y que no se ve. Eso de pintarse, que te hagan todo, de andar más pilucho, cosas que tampoco uno está acostumbrado, ellos sobre todo, que andan como más desnudos que las mujeres. Pero eso fue espectacular, o sea, estar ahí, compartiendo con su carroza, es muy bonito.</p>
6	Visita previa	Ir a la Tapati	A mí en lo particular la farándula.	los horarios. Las actividades son muy lentas. Muchas horas en un lugar esperando que pase algo digamos. Eso	

				<p>creo molesta a uno, como... no que viene por pocos días y no querih perder tiempo digamos. Pero bonito...</p> <p>El genio de los isleños no es muy... Es muy cambiante se puede decir. Un rato yo estaba hablando super bien con alguien y en otro lado como que se molestan...</p>	
7	<p>Mohai, las bellezas, las playas, el agua, la temperatura del agua, el clima tropical, pero eso en general. Leí un poco más antes de venir pero nada muy...</p>	<p>Me llamó la atención lo caro que es. Me habían dicho que era caro pero no me imaginaba tanto. Y no, bonito, hermoso...</p>	<p>El agua, las playas</p>	<p>Este calor es como un poco insoportable. Viste que estay en la playa y estay 10 minutos máximo, tenih que meterte de nuevo, meterte de nuevo (ríe). O sea, el cambio de bajarte del avión acá fue impresionante.</p>	<p>Fuimos a la Tapati a una actividad... de estas cosas... Era obra de teatro, había una que estaba traducida, la otra no estaba traducida. Entonces ya, chao, nos aburrimos porque no entendíamos nada. [...]La obra de teatro no era así como para entenderse tampoco (ríe). Hay algunas cosas que se entienden pero...</p>
8	<p>Visita anterior; la historia completa por lo menos había leído yo, de Hotu Matua, de cómo llegó, la tierra de Hiva, etc., las leyendas... Eso lo había leído yo desde mi niñez.</p>	<p>quería profundizar un poquito más el conocimiento de la isla que siempre es un misterio pa' todo el mundo digamos. La gente que somos del continente ¿Te fijas? Y yo quería conocerla de todas maneras, desde hace muchos años.</p> <p>De repente hay ciertos mitos fijate. Que el</p>	<p>Conocer la vida, las costumbres, Ranu Raraku, la plataforma de los 15, la Tapati</p>	<p>Hoteles muy básicos</p>	<p>la fiesta que es muy de ellos, que es la Tapati, oy, participamos, nos pintamos, llegamos con las figuras medias típicas, étnicas, no, espectacular...</p>

		<p>pueblo rapa nui es un poco hosco, en sus representaciones ancestrales, que no se siente identificado con la chilenidad o con el patrimonio cultural... Y fijate que no encontramos nada de eso. Que eran poco deferentes... Había un montón de mitos. Ahora, esos los borramos absolutamente...</p>			
9	<p>A ver, con mis amigas que me informaron que era muy lindo, que tenía lindos lugares como para recorrer, saber un poco la historia.</p>	Turismo	Orongo, Anakena	Hotel (se veía mejor en fotos, mala atención)	<p>A ver, por lo poco y nada que... A ver, una fiesta, una farándula que le llaman acá, donde hacen como un reinado y, me da la impresión, hacen una competencia las niñas, o sea, aparte que todos aquí se visten... Se visten y se pintan y como que participan, me da la impresión que aquí hay como dos clanes, como dos tribus, una cosa así. Después sacan una reina... Pero yo no... No sé, será por mi forma de ser, no me llamó tanto la atención, porque ya me tenían como aburrida los mismos bailes, la misma música... no sé puh. No soy de acá yo puh, no me llama mucho la atención. O puede ser también mi forma de ser, porque</p>

					no todos los seres humanos somos iguales. Hay gente que vibra y se pinta... Por ejemplo, nos llamaba mucho la atención a nosotros con mi hija que había un japonés y llegó con xxx pintado (6:20). Como que vibraba con esta cosa. Yo, no sé puh, a lo mejor soy más fome en mi forma de ser pero yo no..., para nada. Sí lo encontré interesante las pinturas, la forma en que llegan pintados y todo, pero yo pintarme personalmente no, ni tampoco ir a participar, no. Mirar de lejitos nomás.
10	Bueno, todo lo que se estudia, lo que se ve, eso...	Ah, no, superó todas mis expectativas. Es que es maravillosa, es precioso.	Ranu Kau	Faltó tiempo, falta explicar actividades de tapati en castellano	Es una fiesta para elegir reina que dura dos semanas, con presentaciones muy lindas, muy bonitas, las de danzas, canto... Y los chiquillos, mis hijos participaron en la farándula, que se pintaron, se pintaron el cuerpo y todo eso.
11	No tenía muchos antecedentes. Sí sabía que existía la fiesta acá en la isla y los moai, pero muy poco. O sea, en relación a todo lo que supimos y nos informamos estando	Especialmente a mi por lo menos me pasaba que la cultura me llamaba la atención y sabía que existía la Tapati, entonces veníamos a la Tapati, a ver eso.	Farándula, Ranu Kau, seguridad A mí como visitante la seguridad [...] sin temor de nada y que no sientas que te van a ro... Porque nosotras somos de Santiago entonces	Pueden ser un poco bruscos para decir las cosas pero probablemente eso tiene que ver con su tradición y su cultura. Pero nada que llegue a ser ni molesto ni uno se sienta	Una fiesta tradicional de Isla de Pascua, donde participa toda la comunidad, donde se ven todas las destrezas deportivas, artísticas, culturales y tradiciones ancestrales. El respeto incluso que tienen por

	<p>en la Isla es enorme en comparación con lo que sabíamos estando allá en donde veníamos.</p>		<p>siempre estás como pre alerta que alguien puede venir y te puede hacer algo. Acá no. Podías caminar hasta tarde sin problemas y no ves tú... No te sientes amenazado en absoluto.</p>	<p>intimidada ni nada. O sea, para la edad de mi mamá sí. Para ella es molesto, ella resiente mucho...</p>	<p>sus ancestros, incluso por su tierra. Te transmiten todo. Eso. En materia de su cultura, su lengua, ellos la tratan de mantener a través de los años, eso es super lindo, los hijos, los niños...</p>
12	<p>7 visitas anteriores a la Isla.</p> <p>Libros (ahora está leyendo a Katherine Roulledge)</p>	<p>Nosotros no venimos a ver moais ya. Nosotros vacacionamos acá. No somos turistas.</p>	<p>Nosotros sentimos que acá somos muy felices.</p>	<p>Poco apoyo de Chile (debiera ser como Galápagos). Muchos autos, turistas no respetan la misa</p>	<p>Mira, yo tengo la sensación de que es una competencia, que no sé en qué minuto salió, surgió, porque eso no lo he leído digamos... Una competencia entre familias que de alguna manera... Yo lo asocio a la cosa de Orongo digamos, de quién tiene el cetro por un año digamos... ¿Te fijas? Y que hacen estas competencias donde todos los talentos de las distintas familias tienen... Salen a competir. Unos cantan, los otros hacen fuerza, los otros se tiran... muestran su coraje, los otros muestran... Y se finaliza con una gran... con un gran carnaval. ¿Te fijas? Entonces tiene que ver con muchas cosas de ellos, de las cosas que son talentos de ellos digamos, que son talentos del pescar, el</p>

					remar, el... la fuerza bruta, así la cosa como varonil que tiene, el coraje, y la cosa suave. Representación de todo eso digamos.
13	<p>Nos habían dicho que era caro acá el sistema de comida y todo eso.</p> <p>Había leído algo porque tenía una amiga que vivió, en este caso muchos años acá un tiempo. Ella nos había comentado algo.</p>	<p>Tenía una amiga que viajó el año pasado y me había dicho que era como muy misteriosa la isla, es maravillosa, que todo era muy como místico y realmente es así, o sea, quedamos pero fascinadas así. Nos faltó bucear, que dicen que eso es maravilloso, eso nos faltó. Sí.</p>	<p>Paisaje, manejo de basura, Tapati</p> <p>Lo que más me gustó... Bueno, aparte del paisaje, la gente... Igual es como super reacios acá. Como que uno le hablaba y que tenía que sacarle las palabras como para consultar algo. Lo otro que en la fiesta, los días de la Tapati ellos... Bueno, hacen su show y todo, es mucho que ellos hablan en su lengua, entonces no se entiende. Para el turista de repente traducían un poco, pero había obras de teatro que un día fuimos, que no entendíamos de qué se trataba. Así que igual eso es como... Yo creo que deberían traducir...</p>	<p>La no traducción de la Tapati</p> <p>Carácter de los rapa nui</p>	<p>La Tapati es una fiesta típica de ellos y la hacen pero muy... Son como muy unidos en esta época y... Bueno, aparte de las familias que se separan por las reinas, de ahí... No, que es una fiesta maravillosa. Estaba muy lindo todo</p>
14	<p>Sabía sobre el Rani Kau, Ranu Raraku, las distintas culturas que se sucedieron en la isla, leyendas</p>	<p>Esperaba más del hotel</p>	<p>el paseo a caballo tiene su magia especial de andar a caballo y esa lentitud en que tú ves las cosas y no era tanto como el tour. En el</p>	<p>Hotel no tenía aire acondicionado para nosotros fue como bastante evidente que están en un proceso de crecimiento muy</p>	<p>No me queda muy claro (ríe). Una competencia entre dos... Bueno, nos explicaron que partió con una reina de la primavera en Santiago,</p>

			<p>tour que te llevan a un lado y “ya, vamos, vamos, vamos” (ríe).</p>	<p>fuerte y explosivo, entonces por ejemplo nos pasaban cosas divertidas como que el domingo en la tarde no teníamos taxi para tomar y estaban todos los negocios cerrados, lo cual, desde el punto de vista de la isla puede ser super razonable un domingo en la tarde no abrir... Pero uno que viene del continente y más encima en pinta turista es como “cómo cierran un domingo en la tarde”.</p> <p>la cantidad de autos que se ven en el centro.</p> <p>Fuimos un día a un restaurante y era sólo con reserva... Son como pequeños detalles.</p> <p>En general, la atención es lenta.</p>	<p>que llegó acá y le hicieron una recepción muy grande y de ahí empezaron todos los años, desde el año '76 si mal no recuerdo. Pero es como una elección de reina, es como la fiesta de la primavera en el fondo. Es lo más parecido digamos, pero con tradiciones de acá de la isla, pero es eso, con elección de reina y con shows, con competencias de nado, competencias de... Eso.</p>
15	Antecedentes vagos	Conocer	<p>la gente, la playa, el clima</p> <p>la atención [en el hotel] de la gente estupenda, sobre todo la gente de recepción, la gente del desayuno</p>	<p>Caro, falta desarrollo turístico</p> <p>Llegamos [al Hotel] y tenía pelos en la tasa del baño, pelos en la tina...</p> <p>Tiran más pa arriba las estrellas que lo que es realmente.</p>	<p>No te integra al turista. Por lo menos, parece que la vez que integraron fue cuando no fuimos, que fue los carros alegóricos. El resto del tiempo es su música, su música, su música...</p>

				<p>Aquí los restaurantes son ahí nomás ¿ya? Podrían tener un poco más de variedad. Aquí prácticamente la comida principal es el atún. Uno ve gente que ofrece mucho el atún que se prepara acá... Yo no puedo comer mariscos ni pescado pero mi señora sí. A ella le encanta el pescado y el atún no le agradó como lo preparan. A lo mejor la parte donde fuimos no lo preparaban bien, no sé, pero...</p> <p>nos comimos una cuestión en Anakena y nos cayó pésimo porque no hay agua potable, no hay electricidad... entonces yo creo que la manipulación de los alimentos no es la adecuada, me da la impresión.</p> <p>hay un monopolio de LAN, que cuesta mucho encontrar pasajes. Y pa más remate, cuando habíamos hecho la reserva, botaron la reserva.</p>	
--	--	--	--	---	--

Anexo3: Lista de personas a las cuales se le aplicó cuestionario durante la Tapati Rapa Nui

ID	Edad	Procedencia	Ocupación	Noches	Sexo	Visita anterior
1	54	Sheffield, UK	Doctor	2	F	No
2	71	Francia		3	F	No
3	36	Beijing China	Lawer	3	M	No
4	38	Tahiti	Navy	4	M	No
5	66	Francia		3	F	No
6	58				F	No
7	58	New York, USA	Housewife, retirada	3	F	No
9	30	Sacramento, CA, USA	Engineer, Therapist	9	MF	No
10	52	Dk	Psykolisist	3	F	No
11	72	Chhilliwack, B.C., Canada	Retirado	4	M	No
12	50	Suecia	guía	5	F	Si
13	30	East Hampton, NY, USA	Teacher	3	M	No
14	65	Suecia	BDS	7	M	No
15	55	Philadelphia, P.A., USA	Doctor	4	M	No
16	71	Wigton, England	Retirado		M	No
17	75	Houston, TX, USA	Retirado	4	F	No
18	42	Hong Kong	Cleric	5	F	No
19	72	New York, USA	Journalist retired	7	M	No
20	35	London, U.K.	Town Planning Consultant	4	M	No
8	18	Rancagua, Chile	Estudiante	7	F	No
21	45	Valparaíso, Chile	Contadora pública	8	F	No
22	47	Villa Alemana, Valparaíso	Ingeniero en empresa de telecomunicaciones	16	F	Si
23	38	Santiago	Educadora de párvulos	15	F	No
24	47	Valdivia	Oficial de ejército	7	M	No
25	49	Quilpué, Valparaíso	Educadora de párvulos	4	F	No
26	60	Santiago	Profesora	6	F	No
27	37	Santiago	Psicóloga	7	F	No

ID	Edad	Procedencia	Ocupación	Noches	Sexo	Visita anterior
28	56	Santiago	Psicóloga	15	F	Si
29	26	Punta Arenas	Paramédica	9	F	No
30	44	Viña del mar	Ing. Electrónico operador de telescopios	4	M	No
31	64	Santiago	Jubilado, trabajaba en ventas	5	M	No

Lugares Visitados por los turistas encuestados.

ID	Espacios Naturales	Cumbres	Senderos	Lugares de Interés Cultural	Playa	Aguas circundantes	Lagunas
1	Si	Si	Si	Si	Si	Si	No
2	Si	Si	Si	Si	Si	No	No
3							
4	Si	Si	Si	Si	Si	No	No
5	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si
6	Si	Si	Si	Si	Si	No	Si
7	Si	Si	Si	Si	Si	No	No
9	Si	Si	Si	Si	Si	Si	No
10	Si			Si	No	Si	Si
11	Si	Si	Si	Si	No	No	No
12	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si
13	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si
14	No	Si	Si	Si	Si	No	Si
15	Si	Si	Si	Si	Si	No	No

ID	Espacios Naturales	Cumbres	Senderos	Lugares de Interés Cultural	Playa	Aguas circundantes	Lagunas
16	Si	Si	Si	Si	No	No	No
17	Si	Si	Si	Si	Si		
18	Si	No	Si	Si	Si	No	No
19	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si
20	Si	Si	Si	Si	Si	Si	No
8	Si	Si	Si	Si	Si	Si	No
21		Si	Si	Si	Si		
22				Si			
23		Si	Si	Si	Si	Si	Si
24			Si	Si	Si	No	
25				Si			
26		Si	Si	Si	Si		Si
27		Si	Si	Si	Si	No	
28	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si
29	Si	Si	Si	Si	Si		Si
30	No	No	Si	Si	Si	No	No
31	No	No	No	Si	Si	No	No

Actividades realizadas por los turistas encuestados

ID	Participación en Evento	Visita a conocidos	Excursiones	Investigación	Negocios	Actividades culturales	Compra de artesanía
1	No	No	Si	No	No	Si	No

ID	Participación en Evento	Visita a conocidos	Excursiones	Investigación	Negocios	Actividades culturales	Compra de artesanía
2	Si	No	Si	No	No	Si	Si
3			Si				
4	No	No	Si	No	No	Si	Si
5	Si	No	Si	Si	No	Si	Si
6	No	No	Si	No	No	Si	Si
7	Si	No	Si	No	No	No	No
9	Si	No	Si	No	No	Si	Si
10	No	No	Si	No	No	Si	No
11	No	No	Si	No	No	No	Si
12	Si	No	Si	No	No	Si	Si
13	No	No	Si	No	No	Si	Si
14	No	No	Si	No	No	No	Si
15	Si	No	Si	No	No	Si	Si
16		No	Si	No	No	Si	Si
17			Si			Si	Si
18	Si	No	No	No	No	Si	Si
19	No	No	Si	No	No	Si	Si
20	Si	No	Si	No	No	Si	No
8	Si	No	Si	Si	No	Si	Si
21		No	Si	No	No	Si	Si
22	Si	Si	Si			Si	
23	Si	Si	Si			Si	
24	Si	No	Si	No	No	Si	Si

ID	Participación en Evento	Visita a conocidos	Excursiones	Investigación	Negocios	Actividades culturales	Compra de artesanía
25	Si	No	Si			Si	
26	Si	Si	Si	No	No	Si	
27	Si	No	Si			Si	
28	Si	Si	Si	No	No	Si	
29	Si	No	Si	No	No	Si	
30	Si	No	Si	No	No	Si	No
31	Si	No	Si	No	No	No	Si

Restricciones, lugar de alojamiento y gasto diario por persona en dólares de EEUU.

ID	Restricciones	Cuáles	Lugar de alojamiento	Gasto (USD\$)
1	No		Hotel	
2	No		Hotel	
3	No		Hotel	1000
4	Si	Museo, cerrado por desfile	Hotel	140
5	No		Hotel	
6	Si	Foundation of Easter Island, Cerrado por Sábado	Hotel	700
7	No		Hotel	400
9	No		Hotel	200
10	No			
11	No		Hotel	
12	No		Hotel	100
13	Si	Cráter en lado NE (couldn't arrange a tour), cueva, dos ventanas (couldn't find)	Hotel	125
14	No		Hotel	80
15	Si	Museo, cerrado por el festival	Hotel	100
16	No		Hotel	

ID	Restricciones	Cuáles	Lugar de alojamiento	Gasto (USD\$)
17	No		Hotel	
18	No		Hotel	300
19	No		Hotel	300
20	Si	Maunga Terevaka	Hotel	
8	No		Hotel	140
21	No		Hotel	60
22	Si	Volcán Terevaka. Había que subir a caballo, era muy caro	Cabaña	
23	Si	Salirse del sendero	Conocidos	50
24	No		Hotel	230
25	No		Hotel	130
26	No		Cabaña	140
27	No		Hostal	300
28	No		Cabaña	300
29			Cabaña y Hostal	80
30	Si	Laguna de Ranu Raraku (el tour no lo incluyó, sólo cantera), Terevaka (faltó tiempo)	Hotel	80
31			Hotel	120