



TE MA'U HATU O TE KA'INGA:
ELS SOBIRANS DE LA TERRA

La fricció patrimonial al Parc Nacional Rapa Nui

Carles Jornet Agualeles
Tutora: Camila Del Màrmol

Curs 2017-2018 (2^a convocatòria: juny)
Màster d'Antropologia i Etnografia
Departament d'Antropologia Social
Universitat de Barcelona

A la Mercè, la Lola, en Frederic i en Servando

AGRAÏMENTS

He maururu atu ki a korua e te hua'ai Teao te anga nei kia korua tatou, hai hanga hai here. He maururu atu tako'a kia Neka e ki a Singa, mo tatou anga i te me'e arqueológico. He maururu ki te atua tako'a he vaai mai te hanga mo anga, mo hapi i te mahana ta'ato'a.

Agraeixo als professors i professores del departament d'antropologia, així com els companys, amb qui he tingut l'oportunitat d'aprendre. Especialment a la professora Camila del Màrmol per la paciència i dedicació, i per la seva virtut de motivar en el treball i donar confiança.

A totes aquelles persones amb qui he compartit nombroses converses, sense les quals tot això no hagués agafat forma. Agraeixo també a la família, en especial a la Maria Eugènia per la seva col·laboració en les tasques de transcripció d'entrevistes.

Agrair al Burkhard Vogt, a l'Annette Kühlem i al Nikolaus Schlütter, els membres de l'Institut Arqueològic Alemany pel seu suport i per haver estat qui em va motivar a cursar els estudis de Màster.

ÍNDEX

1. Introducció.....	1
1.1. Metodologia.....	6
2. La fricció patrimonial i els usos polítics del patrimoni: Un preàmbul teòric.....	9
3. Preàmbul etnogràfic.....	16
3.1. L'experiència de camp a Rapa Nui	16
3.2. Una reflexió crítica sobre l'etnografia.....	22
4. Àmbit de recerca.....	26
5. Antecedents històrics	31
5.1. Te ma'u hatu o te kainga: Els sobirans de la terra.....	32
5.2. Esclavistes, missioners i comerciants: Dels primers impactes del colonialisme.....	35
5.3. El Acuerdo de Voluntades: De l'annexió a la República de Xile.....	37
5.4. Entre xais i capatassos: De l'explotació a mans de la Companyia Williamson & Balfour.....	38
5.5. Revelació divina i sacrificis rituals: De l'aixecament d'Angata.....	39
5.6. Els nous ciutadans de la República: De les rebel·lions de 1966 i la conseqüent inclusió a la societat civil xilena.....	40
5.7. La tensió continua: De la conflictivitat al segle XXI.....	42
6. La patrimonialització a Rapa Nui: Una procés postcolonial.....	44
6.1. El naixement del Parc Nacional Rapa Nui.....	45
6.2. El patrimoni mundial: L'impacte del discurs patrimonial autoritzat.....	46
6.3. Traçant límits: La configuració territorial del Parc Nacional Rapa Nui.....	50
7. Te mana'u rapanui: Discurs local i usos sobre el territori.....	55
7.1. Tatou kainga: La nostra terra.....	55
7.2. La badia Hanga Ho Onu: Els usos locals de l'espai dins del Parc Nacional.....	56
8. El patrimoni com a estratègia contrahegemònica: La fricció patrimonial al Parc Nacional Rapa Nui.....	73
8.1. La consulta indígena: cap a nous horitzons	76
8.2. Reconfigurant el passat: Ma'uHenua i la nova gestió patrimonial.....	78

8.3.	La Llei 21.070: Una resposta a l'assumpte de la migració.....	79
8.4.	Un episodi de fricció patrimonial: El patrimoni com a estratègia de lluita contrahegemònica a Rapa Nui.....	80
9.	Conclusions.....	89
11.	Annexos.....	94

1. Introducció

Era un dilluns de l'última setmana de març del 2015, els treballadors de l'expedició arqueològica, dirigida pel Deutsches Archäologisches Institut, pujàvem cap a Ava Ranga Uka per a culminar la feina de la temporada d'excavació anual. Tan sols ens faltava cobrir de terra tot allò que havíem destapat durant les setmanes d'excavació. Al cotxe, que conduïa el capatàs, hi anàvem set: tots rapanui, excepte jo. L'ambient dins el grup transmetia cert caràcter de festivitat, atès que estàvem a punt de posar fi a una àrdua etapa de treball. Quan estàvem apropant-nos al camí de terra que porta a l'excavació, ens sorprengué una escena inèdita fins a llavors, que va causar uns instants de tensió en aquell entorn animat. La carretera havia estat tallada per membres del Parlamento Rapanui amb una corda ben gruixuda, i no deixaven passar cap cotxe que dugués gent que no fos d'allà. A ambdós costats de la via, havien establert un punt de control per a regular qui tenia accés a la carretera que conduïa a gran part del Parc Nacional Rapa Nui. En aturar-se el cotxe, s'apropà una persona que, després d'observar a través de la finestra, va dir: - 'Ina kōrua e ko uru mai. 'I roto i te pere'oa e ai rō 'ā e tahi kape ta'e rapanui'¹ ².

L'any 2015, Rapa Nui va ser escenari d'un episodi transcendent dins la història contemporània que conduiria cap a un canvi sense precedents. Diversos membres de la població local van protagonitzar l'ocupació del Parc Nacional Rapa Nui (PNRN) com a reivindicació d'una sèrie de raons polítiques. Entre aquestes, el reclam sobre la gestió del Parc Nacional va ser el principal detonant de les mobilitzacions. Després d'un procés de mediació entre les autoritats xilenes i la població local, es va celebrar una consulta sobre la gestió del Parc Nacional. Com a resultat, l'1 d'octubre de 2016 l'entitat indígena polinèsia *Ma'u Henua* signà un conveni d'associativitat amb CONAF³ per a emprendre una etapa de coadministració, que culminaria amb el traspàs total de responsabilitats el setembre de 2017 cap a l'organització polinèsia. Aquest episodi de conflictivitat marca un abans i un després tant a nivell patrimonial com sociopolític. De la mateixa manera, s'obren nombrosos interrogants sobre la realitat del patrimoni a Rapa Nui. Lluny de ser la prototípica imatge de museu a l'aire lliure en un paradís estàtic, ens trobem davant d'un territori de confrontació de forces i discursos oposats, que insinua el rerefons sociopolític existent darrere d'uns processos de patrimonialització originats en el passat colonial.

¹ "No podeu passar. A dins del cotxe hi ha un noi que no és rapanui."

³ Corporación Nacional Forestal, entitat estatal encarregada de gestionar els parcs nacionals a Xile

En aquest context, la meua recerca pretén analitzar com el poble rapanui ha fet ús del patrimoni (en aquest cas, el Parc Nacional Rapa Nui) com una eina política per a la reivindicació de la sobirania sobre el territori. La conflictivitat al voltant del Parc Nacional reflecteix la tensió sociopolítica entre l'Estat Xilè i la comunitat polinèsia. Per a entendre aquest context, com a objectiu general em proposo analitzar els processos de patrimonialització a Rapa Nui (Frigolé i Roigé 2010: 12; Del Marmol 2012: 22), entesos com a processos diacrònics dinàmics i complexos que, com a producció cultural, creen nous usos socials sobre elements culturals o naturals als quals s'atorga un valor identitari, sovint vinculat al passat. En aquests processos conflueixen discursos globals i locals, que es materialitzen en unes polítiques i legislacions administratives concretes i que, tanmateix, condicionen la configuració del territori i el patrimoni. Com a objectius concrets proposo:

- Descriure el rerefons sociopolític darrere dels conflictes a Rapa Nui i posar de relleu la vinculació amb el patrimoni.
- Descriure els principals esdeveniments històrics des de l'arribada d'Occident i les conseqüències sobre el territori
- Constatar com les activacions patrimonials impulsades per les autoritats xilenes responen a una retòrica occidental sobre el patrimoni, el *discurs autoritzat* (Smith 2006).
- Examinar l'aplicació de lleis estatals vinculades al patrimoni i el territori, i posar de relleu la repercussió a nivell sociopolític.
- Descriure el vincle de la població rapanui amb el territori ancestral i la concepció sobre el patrimoni arqueològic. Tanmateix, analitzar la influència del *discurs autoritzat* sobre el discurs local.

L'etnografia és un pilar fonamental en aquesta recerca. Entre el 2013 i el 2016 vaig residir en el si d'una família tradicional rapanui durant dues etapes que sumen, en total, gairebé dos anys. Aquesta experiència és imprescindible tant per a conèixer la realitat sociocultural rapanui i la seva llengua, com per a descriure el discurs local i els usos sobre el territori durant el període històric en què van tenir lloc els esdeveniments conflictius al Parc Nacional.

Amb aquest estudi de cas, la recerca pretén ser una aportació al debat actual sobre l'ús polític del patrimoni i el paper de les comunitats en contextos postcoloniais, cedint especial èmfasi als episodis de conflictivitat.

La pugna, com a eina amb un gran potencial per a convertir la consciència de la injustícia en una estratègia de canvi (Smith 2012: 199), és de gran interès en l'àmbit acadèmic ja que posa de manifest les relacions de força existents en contextos que, sense un conflicte aparent, potser mai no s'haguessin

exhibit com a espais de disputa. És el cas de la conflictivitat al voltant del Parc Nacional Rapa Nui, que remet a la pugna per la sobirania indígena polinèsia dins d'un escenari, en aquest cas, patrimonial.

El patrimoni és una *construcció social*. No és un element propi de la naturalesa, no és universal a totes les societats, canvia al llarg de la història i s'origina de la mà d'algun individu o resulta d'un procés col·lectiu (Prats 1997: 19). Com a tal, és inevitable la presència d'una hegemonia social i cultural que incideix en la realitat per a modificar-ne alguns elements i originar, així, aquest *constructe*. En d'altres paraules, els discursos hegemònics impulsen la revalorització d'elements de la realitat mitjançant una feina de descontextualització i recontextualització (Prats 1997: 20). Aquesta revalorització dels elements no és instantània, sinó que es contempla en una seqüència temporal diacrònica que inclou contextos extensos més enllà del patrimoni (Del Marmol 2012: 20), en què els conceptes de poder i hegemonia reben una rellevància central.

Parlar d'hegemonia i discurs és parlar de política. Darrere de les activacions patrimonials, de la declaració de parcs naturals o de la creació de museus, hi ha l'escenari on s'estructuren les relacions de força i es perpetua la dissensió entre els diferents discursos que obeeixen a concepcions i interessos particulars (Prats 1997: 34). Sovint, aquesta divergència es tradueix en conflicte, indicador d'aquesta tensió política i econòmica que hi ha darrere dels processos patrimonials i que, de fet, els impulsa (Conget, Roigé i Van Geert 2016: 10) .

A nivell global, els discursos al voltant del patrimoni es troben principalment a dos nivells: Per un costat es troba el discurs autoritzat (Smith 2006) com a versió hegemònica creada a Occident i imposada arreu a través de polítiques estatals i supraestatals. D'altra banda, trobem els discursos que responen a les lògiques conceptuals dels contextos locals, però en una relació dialèctica permanent amb el discurs autoritzat imperant.

El discurs autoritzat té els seus orígens en els anys 20 i 30 quan sorgeixen els conceptes de patrimoni comú i cooperació internacional, en un moment quan es comença a gestar la diplomàcia internacional en el marc de la Societat de Nacions (Titchen, citat a Cameron 2016: 322). Amb la creació de la UNESCO anys més tard, el 1945, s'inicien tot una sèrie d'iniciatives per a promoure el discurs internacional sobre el patrimoni, a través de la creació de convencions, recomanacions i de diferents organismes internacionals, com ara el Centre Internacional d'Estudis per a la Conservació i Restauració de Béns Culturals (ICCROM) i el Consell Internacional dels Monuments i Llocs Històrics (ICOMOS). Cal destacar la importància de la Convenció sobre Patrimoni Mundial Cultural i Natural realitzada per la UNESCO, l'any 1972, on es van definir els criteris per a la inscripció de llocs al llistat de Patrimoni Mundial. Aquests paràmetres correspondrien a valors de tall eurocèntric propis del segle XIX i XX: Monumentalitat, universalitat, tangibilitat i grandiloqüència (Smith 2006: 27). Sent aquests criteris les bases del discurs autoritzat, sovint divergeixen amb els discursos locals en contextos postcoloniais, en

espais comuns de disputa amb interessos polítics i econòmics.

Rapa Nui està immersa en un sistema interètnic (Cardoso 2007:101, 102) de tipus postcolonial. En aquest context, les relacions de força imperants no només es donen en l'àmbit sociopolític i econòmic, sinó que també desencadenen una forta tensió en entorns patrimonials. El conflicte és un indicador que explicita la *fricció interètnica* (Cardoso 2007:117, 118) que es produeix en les relacions de dominació exercides per part dels estats neoliberals sobre pobles autòctons que habiten dins dels límits geogràfics estatals. Aquesta pugna es produeix explícitament en l'arena del camp polític, on els agents implicats en el combat de relacions de força perpetuen "enfrentaments declarats" amb la intenció de transformar aquestes relacions (Bourdieu; 2017:70). Tenint en compte que l'àmbit patrimonial està directament vinculat a l'esfera política, és inevitable afirmar que sovint ambdós conflueixen en un mateix camp de disputa on es posen de manifest les dissensions, els discursos i usos contraposats, i la conflictivitat al voltant del patrimoni (Bondaz, Isnar i Leblon 2012; citat a Conget, Roigé i Van Geert 2016) . A més a més, si tenim en compte que el patrimoni és un terreny conflictiu per naturalesa (Tunbridge i Ashworth; citat a Waterton i Smith 2013: 56, 57) ens trobem davant d'un matís de rellevància central en relació al concepte de fricció (Tsing 2005). Tal i com succeeix amb el cas rapanui, la *fricció interètnica* es materialitza en la disputa per un bé patrimonial, el Parc Nacional Rapa Nui, darrere d'un reclam que és al mateix tems polític i patrimonial. És aquí, per tant, que s'escau parlar de *fricció patrimonial*, com a concepte que defineix la tensió i el conflicte que es produeixen entorn a elements patrimonials i que reflecteixen les relacions de força entre diferents agents, que troben en el camp patrimonial un escenari de disputa per a reajustar llurs relacions de poder. L'anàlisi dels processos de patrimonialització és òptim per a descriure com es gesta la confluència de l'àmbit polític i el patrimoni, en què es genera l'origen del conflicte patrimonial.

La pugna rapanui va més enllà d'un tema vinculat únicament a l'administració del patrimoni. És un assumpte que ateny explícitament al legat cultural d'un poble i al seu territori, fet que evidencia el caràcter polític de la disputa. Per a la població rapanui, el territori que avarca el Parc Nacional comprèn la terra que han habitat ancestralment, de la qual són sobirans legítims, lloc on rau l'herència material de les generacions passades. Tanmateix, això no vol dir que rebutgin la idea de Parc Nacional. Ans al contrari, el reclam per la gestió del parc reafirma la concepció rapanui sobre el territori i el patrimoni, en un gest explícitament polític que converteix el patrimoni en una *estratègia de contrapoder* (Conget, Roigé i Van Geert 2016) i que, no només repercuteix en la configuració del model de gestió patrimonial, sinó que, com a maniobra política, causa una reestructuració de les relacions de poder entre Xile i el poble rapanui.

Aquesta reconfiguració és, precisament, un dels efectes de la *fricció patrimonial*. La tensió produïda pel xoc d'esferes i discursos, a mode de fricció, desemboca en noves configuracions de les relacions de poder, tant a nivell sociopolític com patrimonial. És, precisament, a través de l'anàlisi de la

fricció que l'etnografia dona compte de la interconnexió de l'esfera global amb les realitats locals (Tsing 2005: 6). En el context patrimonial, doncs, l'anàlisi de la *fricció patrimonial* és una estratègia per a conèixer com les polítiques patrimonials impulsades des d'un estrat global a través d'institucions estats i internacionals, poden entrar en tensió amb les realitats locals, generant canvis constatables en la realitat social tant a nivell sociopolític com patrimonial.

Dit això, l'experiència viscuda per la població rapanui és de particular rellevància per al debat internacional sobre l'aplicació de polítiques patrimonials i de conservació promogudes per la UNESCO, ja que com a poble indígena els connecta a través de la seva experiència amb d'altres comunitats que han viscut processos colonials similars, i que mereixen qüestionar la seva situació actual entorn al patrimoni en favor al compliment dels seus drets com a pobles indígenes (May i Strecker 2017; Disko 2016; Smith 2012). A principis de l'any 2018, el total de llocs inscrits a la llista de Patrimoni Mundial de la UNESCO sumen 1.073, gran part dels quals situats en territoris ocupats ancestralment per pobles indígenes.

És evident, doncs, que estem davant d'un dilema complex si tenim en compte com les pràctiques de conservació estatals en molts casos passen per alt els postulats internacionals en matèria de drets dels pobles indígenes (May i Strecker 2017; Disko 2016; Stevens 2014). L'any 2007, l'Assemblea General de les Nacions Unides va proclamar la Declaració de les Nacions Unides sobre els Drets dels Pobles Indígenes (UNDRIP), amb l'aprovació de la gran majoria d'estats membres, després d'un llarg procés de reivindicació per part de les comunitats indígenes a nivell global. A la declaració, diversos articles fan referència explícita a la temàtica de la conservació i la protecció del patrimoni tant cultural com natural⁴, així com també en relació a tres aspectes d'importància central: Terra, territori i recursos⁵.

El Fòrum Permanent per a les Qüestions Indígenes (UNPFII)⁶ celebra anualment una sessió per a debatre temàtiques actuals que concerneixen els pobles indígenes. Des de l'any 2007, la UNPFII reconeix les terres, els territoris i els recursos com a elements imprescindibles per a la supervivència d'aquests pobles, en tant que són el fonament econòmic i existencial de la seva vida, i són recursos socials, culturals i espirituals (UNPFII 2007:2, citat a Disko 2016: 357). Tanmateix, la 17^a sessió anual, que va tenir lloc entre els dies 16 i 27 d'abril de 2018, es va titular "*Els drets col·lectius indígenes a les terres, territoris i recursos*". Aquest espai de debat institucional és un marc òptim per a la denúncia de les violacions de drets humans perpetuades en contextos patrimonials, així com és adient per a contribuir, mitjançant l'anàlisi crític des de disciplines com l'antropologia i l'etnografia, en la discussió i elaboració de futures directrius que afavoreixin l'aplicació de polítiques globals de la UNESCO en harmonia amb el concepte de justícia social.

⁴ Article 11 (1, 2), Art.12 (1, 2), Art. 29, Art. 31

⁵ Art.8 (2.b, c, d), Art.10, Art. 26, Art.27, Art.28, Art.30, Art. 32

⁶ Organisme assessor de l'Organització de les Nacions Unides (ONU), informa de manera directa el Consell Econòmic i Social de l'ONU (ECOSOC) en matèria de tots aquells assumptes que atenyen els pobles indígenes en relació a multitud d'afers: cultura, salut, medi ambient, educació, desenvolupament econòmic i social i drets humans.

Quina realitat trobem, doncs, darrere dels conflictes generats al voltant del Parc Nacional Rapa Nui? A què em refereixo quan parlo de *fricció patrimonial*? Com les polítiques globals i els processos històrics han determinat la configuració local del patrimoni i el territori a Rapa Nui? De quina manera el discurs autoritzat, com a retòrica occidental sobre el patrimoni, ha motivat les activacions patrimonials i com ha influït en el discurs local? De quina manera les esferes globals i locals friccionen per a configurar noves realitats socials? Tots aquests interrogants guien el desenvolupament d'aquesta recerca per a la qual he dissenyat una metodologia específica atenent als objectius plantejats. L'anàlisi processual com a tècnica que no només té en compte l'esfera patrimonial sinó que també sociopolítica i històrica, és la base d'aquesta treball.

A trets generals, el text es conforma de quatre parts principals segons l'objectiu que tenen i la informació que presenten. En primer lloc, faig una primera contextualització teòrica que permetrà al lector copsar els conceptes emprats durant la presentació de la recerca. Al segon bloc, dedico un capítol on descriu, a mode de preàmbul, la meua experiència a Rapa Nui i algunes reflexions en relació al camp de l'etnografia. A continuació, faig una descripció de l'àmbit de recerca. El tercer bloc consta del capítol 5, on després d'una breu descripció de la societat rapanui en l'època pre-contacte descriu els esdeveniments històrics que han conduït a l'actualitat i han acompanyat els processos de patrimonialització des de l'arribada d'Occident. Per últim, el quart apartat consta de tres capítols vinculats més directament al Parc Nacional i el context de fricció: la patrimonialització a Rapa Nui, el discurs local i els usos sobre el territori, i el capítol de fricció patrimonial.

1.1. Metodologia

Tal i com he mencionat amb anterioritat, l'objectiu principal de la recerca consta de realitzar un anàlisi diacrònic que contempli els processos històrics en què s'emmarca la patrimonialització a Rapa Nui i que van desencadenar la *fricció patrimonial* de 2015.

Per a assolir els objectius de recerca he proposat una metodologia recursiva que s'adapti a la naturalesa del fenomen estudiat i a les meves circumstàncies particulars com a investigador. Els camps d'estudi treballats des de les ciències socials, en general, divergeixen notablement entre si, havent-hi possibilitats múltiples alhora de dissenyar una investigació tenint en compte les particularitats de cada cas concret. El concepte de *fricció patrimonial*, com a problemàtica que requereix ser analitzada des d'una òptica diacrònica, motiva un tipus d'anàlisi processual per al qual utilitzo una metodologia basada, principalment, en la revisió bibliogràfica i l'etnografia. Tal i com argumenten Hammersley i Atkinson (2007: 20), el treball etnogràfic és ple d'imprevistos que fan d'aquest tipus d'investigació un afer, pràcticament, no programable. En aquest sentit, el conflicte al voltant del Parc Nacional Rapa Nui és un capítol espontani que va succeir durant la meua estada a terreny i que, com a fenomen impredecible, no hagués permès dissenyar prèviament una metodologia *ad hoc* per al seu anàlisi.

Revisió bibliogràfica

Segons l'aspecte a treballar, la revisió bibliogràfica es distingeix per tractar diferents tipus de recursos:

· *Fonts primàries i secundàries de contingut etnogràfic i històric:* El material bibliogràfic sobre el passat de Rapa Nui és imprescindible per a documentar els esdeveniments històrics que han acompanyat els processos de patrimonialització i que han conduït a les circumstàncies actuals. La perspectiva diacrònica proporciona una panoràmica temporal que facilita l'anàlisi processual. Aquestes fonts contempnen relats de viatges, etnografies realitzades pels primers científics i missioners, documents històrics i arxius de premsa.

· *Literatura jurídica:* Necessària per a copsar el pes jurídic i legislatiu en el procés de creació del Parc Nacional Rapa Nui i les implicacions sobre temes de territori, propietat i patrimoni. Lleis estatals, convencions i declaracions internacionals que afecten particularment als límits territorials que avarca el Parc Nacional.

· *Premsa digital i xarxes socials:* Útils per a seguir l'actualitat de Rapa Nui en multitud d'àmbits, particularment l'institucional a través de la revisió sistemàtica de les publicacions.

Etnografia

Dins la seqüència temporal que avarca l'anàlisi processual, l'etnografia és una estratègia notable per a conèixer de primera mà la realitat rapanui en el període actual. La capacitat de l'etnografia, però, està inevitablement subjecte als límits espaciotemporals demarcats per les circumstàncies de l'investigador. D'aquesta manera, m'introdueixo presencialment en un període de temps definit dins la seqüència diacrònica de l'estudi a través de l'experiència de camp, en contrast amb la cronologia més àmplia que caracteritza la recerca. Amb tot, és adient especificar que la informació adquirida a través de l'etnografia correspon al període temporal comprès entre el 2013 i el 2016.

La meua estada a terreny es va desenvolupar en dues etapes: El primer període, de setembre de 2013 a març del 2014, i el segon, des de gener del 2015 a l'abril del 2016 (gairebé dos anys, 23 mesos en total). La família Teao Terongo del sector de Te Hoe Manu, al poble de Hanga Roa, van ser els qui em van acollir a Rapa Nui. Així és que durant la totalitat de l'estada (excepte les dues primeres setmanes) vaig viure permanentment en el seu terreny familiar. En el si de la convivència amb aquesta família és on vaig conèixer la idiosincràsia local, on vaig conèixer els hàbits i costums rapanui i on, sobretot, vaig a assimilar la manera de fer pròpia d'aquest grup familiar. La família Teao Terongo té un prestigi social elevat degut a que el grau de mestissatge és pràcticament nul, més enllà de les generacions més joves. *Te Haka Ara* o ascendència, és un concepte molt valorat en la societat rapanui i que, sovint, comporta un tipus de sabers, pensaments i actituds que els poden distingir. L'experiència quotidiana compartida amb

aquesta família va ser la base per a entendre la societat rapanui en general i, al mateix temps, em va concedir un lloc concret en el camp social en què jo, analògicament a la gent que m'envoltava, reproduïa l'estil de vida local. La integració i l'aprenentatge dels valors bàsics que defineixen la societat rapanui són imprescindibles per a penetrar en la comunitat, objectiu gens fàcil.

Divideixo el coneixement adquirit a partir de la meua estada a Rapa Nui en *dos blocs*, segons la manera d'adquirir-lo i el meu posicionament en terreny:

1) **Primer bloc:**

Coneixement adquirit des d'una posició explícita d'antropòleg com a investigador, en el marc del projecte "*Estudio arqueológico y mejoramiento del sector de La Perousse (2013-14) a càrrec de la institució estatal xilena CONAF*". Aquest projecte contemplava una àrea situada a la meitat nord de Rapa Nui, sobre la qual es van dur a terme una sèrie d'iniciatives: Desbrossament i neteja del terreny, cadastre arqueològic, documentació, recopilació de tradició oral, estudi d'ús públic i disseny paisatgístic. La meua tasca va consistir en dur a terme la documentació del sector i realitzar l' "*Estudio de Uso Público*".

Per a la documentació, vaig realitzar un treball de revisió bibliogràfica analitzant arxius dipositats a la biblioteca del *Museo Antropológico Sebastián Englert* (Rapa Nui), des de relats i cartes dels primers navegants fins als informes de les últimes expedicions arqueològiques. D'altra banda, per a l' "*Estudio de Uso Público*" vaig utilitzar l'etnografia com a metodologia dissenyada prèviament per a recopilar la data necessària per a assolir l'objectiu principal de la investigació: conèixer els vincles històrics de les famílies amb l'entorn i descriure de quina manera el conceben; descriure la concepció sobre el turisme i la gestió del Parc Nacional; determinar usos i pràctiques que es feien en l'espai. En aquest context, vaig dur a terme observació participant, durant prop de dos mesos, i entrevistes en profunditat. El resultat va ser l'elaboració d'un informe antropològic amb informació sobre el vincle de la població local amb el sector i la seva concepció sobre el patrimoni i el territori.

2) **Segon bloc:**

Coneixement adquirit no des d'una posició d'antropòleg, sinó com a membre de la comunitat amb un rol definit en els afers quotidians i sense un objectiu explícit, per part meua, de sistematitzar la informació adquirida. Es tracta d'un procés d'assimilació de *l'habitus* (Bourdieu: 2012) rapanui, d'absorbir la lògica estructurant que impera en l'ordre sociocultural local. Aquesta experiència, integrada en la meua persona, contempla un coneixement profund de la manera de fer i pensar, mitjançant el qual comprenc la realitat sociocultural rapanui. Dins d'aquest bloc es contempla també l'aprenentatge de la llengua local, *te vanaña rapanui*.

⁷ Corporación Nacional Forestal, institució xilena a càrrec del Parc Natural fins al setembre de 2016

Les dades etnogràfiques presentades per a descriure el discurs local fan referència majoritàriament al primer bloc. El sector de Hanga Ho Onu esdevé, doncs, una *unitat d'observació* a partir de la qual reproduir el discurs local sobre patrimoni i territori. D'altra banda, el coneixement pertinent a allò que he anomenat *el segon bloc* constitueix en si mateix un saber adquirit que permet dimensionar la naturalesa dels fets i les afirmacions obtingudes en el *primer bloc* des d'un enteniment, es podria dir, èmic.

Posteriorment a la recopilació de data i prèviament a l'escriptura d'aquest text, ha estat necessari dedicar un període de reflexió sobre com ha estat el procés d'obtenció de data etnogràfica, la manera tractar amb la informació reunida i com ha estat i és la meua vinculació amb la població amb què tracta la recerca. Tenint en compte que en contextos postcolonials l'academicisme sovint representa una cara més de l'imperialisme (Said 1990, 2004; Smith: 2012; Asad 1973), és adient repensar el paper de l'etnografia en aquests escenaris. Amb aquest objectiu, vaig procedir a contrastar les crítiques de l'antropologia postmoderna amb la meua pròpia vivència com a etnògraf. Per consegüent, en aquest treball dedico un capítol, específicament, a descriure la meua experiència de camp i a posar de manifest algunes reflexions personals crítiques en l'àmbit de l'etnografia.

2. La *fricció patrimonial* i els usos polítics del patrimoni: Un preàmbul teòric

De la contrastació entre les diferents lectures i postulats teòrics treballats en la bibliografia, presento aquest apartat a mode de preàmbul teòric. Per a referir-me al fenomen que constitueix l'eix central de la recerca, la conflictivitat al Parc Nacional Rapa Nui, formulo un concepte per a dotar-lo de consistència teòrica i, així, poder esplaïar l'anàlisi des de la problemàtica cap als objectius de recerca. Plantejo, per tant, el noció de *fricció patrimonial* per a fer referència a la conflictivitat que remet a les particularitats sociopolítiques i històriques de les relacions de força que es donen en un escenari patrimonial en disputa. Així, es podran identificar els agents implicats en els processos de patrimonialització, copsar la interacció entre si, i determinar quina ha estat la dinàmica preponderant. Aquest anàlisi permetrà descriure com s'ha gestat l'ús polític del patrimoni com a estratègia indígena de lluita contrahegemònica en un context postcolonial.

Inicio aquest apartat amb alguns apunts sobre el concepte de patrimoni a trets generals, per a posteriorment presentar diverses idees des del camp de l'etnicitat en relació a l'àmbit polític i social. La contrastació d'ambdós conflueix en la noció de *fricció patrimonial* i contribueix a contextualitzar l'ús polític del patrimoni en l'àmbit de recerca.

Produint patrimoni, reconstruint el passat

El patrimoni és un producte cultural resultat d'un procediment, planificat per actors socials concrets (Rautenberg; citat per Frigolé i Roigé 2010: 33), de selecció i revaloració d'elements als quals, en un acte de producció del passat, es reconeix un valor particular per encarnar història i identitat en un escenari present (Van Geert, Roigé, i Conget 2016; Del Marmol 2012; Prats 1997;). De tot allò obsolet i difunt, aparcat en el desús pel transcurs mateix de la història, actors socials concrets produeixen, en un acte de voluntat explícita, allò que coneixem per patrimoni. Aquesta transvalorització (Kirshenblatt-Gimblett 1998), com a producció cultural, genera noves concepcions sobre les realitats presents que són integrades en les societats en processos inconscients i impersonals de legitimació (Prats 1997).

Els elements patrimonialitzats són recontextualitzats (Prats 1997) en el món social i es doten d'un nou valor d'ús (Grefe; citat per Van Geert, Roigé, i Conget 2016) acord a l'entorn econòmic i social en què es creen, però sobretot polític (Bondaz, Isnart, i Leblon 2012). Durant el naixement dels estats nació al segle XIX, el patrimoni s'utilitzà com una eina per a dotar de contingut identitari els discursos nacionalistes (Poulot 1997; Harrison 2010). Més endavant, serà la variable econòmica que incitarà processos de patrimonialització diversos. Donades les circumstàncies socioeconòmiques globals, a partir del segle XX sorgeixen noves concepcions entorn el patrimoni enteses les noves pràctiques de la societat global, en especial la inversió en el lleure i el creixement del turisme. El caràcter rentable del patrimoni es

descobreix com una qualitat de gran valor en termes econòmics dins de la societat de serveis, en què allò autèntic es mercantilitza (Boltanski i Chiapello 2002) i s'ofereix com a producte de consum turístic. Fins al dia d'avui, el turisme patrimonial és una de les activitats amb més potencial per a produir capital econòmic en gairebé tots els països a escala internacional (Light 2015; Frigolé i Roigé 2010), i pren un paper determinant en llur desenvolupament socioeconòmic (Grefe citat per Van Geert, Roigé, i Conget 2016) en una lògica de producció d'allò local per a l'exterior (Kirshenblatt-Gimblett 1998).

Aquestes activacions patrimonials es donen en processos temporals amplis i estan influïdes per multitud de variables. L'estudi de les circumstàncies que acompanyen aquests processos ajudarà a dilucidar com es gesten els usos polítics del patrimoni. Amb l'objectiu de conèixer la realitat sociopolítica latent al voltant del Parc Nacional Rapa Nui, exploro un posicionament teòric que permeti copsar la dinàmica pròpia del món postcolonial. D'aquesta manera, acudeixo al camp de l'etnicitat, particularment al concepte de *sistema interètnic* (Cardoso de Oliveira 2007), per a identificar els actors centrals en contacte i la dinàmica sociopolítica predominant en la seva interacció.

Un apunt des de l'etnicitat

Primerament, i sense entrar en el debat complex sobre el concepte de *grup ètnic*, presento la definició plantejada per Fredrik Barth (1976) per a constatar quins agents han interactuat històricament al voltant dels processos de patrimonialització a Rapa Nui. S'entén per *grup ètnic*, doncs, una població que: 1) s'autoperpetua biològicament 2) comparteix valors culturals fonamentals, que es manifesten en trets culturals unitaris i explícits 3) conforma un camp de comunicació i interacció 4) està format per membres que s'autoidentifiquen i que són identificats pels demés, com a part d'una categoria distingible d'un altre del mateix tipus.

Pel que fa a aquesta recerca, per un costat es troba el poble indígena polinesi de Rapa Nui, i d'altra banda, l'Estat de Xile. Òbviament, existeixen d'altres agents que certament incideixen en el procés, com és el cas d'organismes internacionals en matèria jurídica o en l'àmbit patrimonial, però que d'alguna manera no estan presents explícitament dins l'escenari analitzat sinó que influeixen en el discurs i la manera de procedir d'ambdues parts, com a institucions propulsors de les dinàmiques globals. A partir del concepte de *grup ètnic* podem parlar de les interrelacions històriques entre Rapa Nui i Xile en termes de *relacions interètniques* (Cardoso de Oliveira 2007). Abans de procedir, però, aprofito aquesta instància per a fer un breu parèntesi i comentar la raó per la qual utilitzo el terme "poble indígena" per a referir-me al poble rapanui .

Aquest terme ha estat discutit en nombroses ocasions i resulta ser epistemològicament problemàtic tenint en compte que avarca poblacions amb característiques i experiències diferents (Smith 2012; May i Strecker 2017). Són múltiples les maneres de referir-se a aquestes comunitats: aborígens, nadius, primeres nacions, primers pobles, pobles originaris. En el cas de Rapa Nui, la paraula que fa

referència a la població en sentit d'originalitat és *tañata henua* (persones de la terra). Durant la meua estada a terreny, però, la gran diferència que trobava entre la població rapanui i d'altres pobles que havia tingut l'ocasió de conèixer al Xile continental, com el poble mapuche, em duia a repensar si, a dia d'avui, és vàlid seguir parlant de "pobles indígenes" quan es tracta de grups humans tan diferents.

La proposta d'utilitzar "pobles indígenes" emergeix en el marc de les reivindicacions pels drets indígenes durant els anys setanta, com a concepte que internacionalitza les experiències, els assumptes i les lluites d'alguns pobles indígenes en contextos colonials. D'aquí el seu ús en plural. Tanmateix, és una tàctica estratègica en l'àmbit internacional que col·lectivitza la veu dels pobles que viuen situacions similars amb la intenció de compartir, aprendre, planificar-se, ordenar-se i lluitar per a l'autodeterminació en contextos globals i locals (Smith 2012). La definició establerta durant les discussions del Grup de Treball sobre Poblacions Indígenes de les Nacions Unides l'any 1984 clarifiquen el significat del terme, referint-se a pobles indígenes com

those which having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop, and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems. (Jansen i Pérez; citat per May i Stecker 2017: 25)

Retornant al camp de les relacions interètniques, he dit que tant Xile com Rapa Nui són les dues parts que s'han interrelacionat històricament entre si, des de la firma de l'*Acuerdo de Voluntades* l'any 1888. La noció de *sistema interètnic* defineix la naturalesa de les relacions interètniques com a sistema cultural inclusiu constituït per dos o més grups ètnics en conjunció, que estableixen una estructura i una dinàmica pròpies (Cardoso 2007). Segons les particularitats de cada context, existeixen diferents tipus de *sistema interètnic*. Pel que fa a Rapa Nui, ens trobem amb un *sistema interètnic* del tipus jeràrquic no simètric. Amb això vull dir que Rapa Nui està immersa a una lògica de dominació exercida per un estat neoliberal, factor determinant d'aquest ordre asimètric que caracteritza el *sistema interètnic*. En aquest tipus de sistema, típic de contextos postcolonials, la contraposició entre ambdues parts desencadena una tensió que està latent permanentment, sigui o no de manera manifesta. El cas de Rapa Nui és, precisament, un exemple paradigmàtic. La tensió sociopolítica ha estat la dinàmica predominant des de l'arribada dels primers colons i fins a l'actualitat. La conflictivitat al Parc Nacional convida a qüestionar, en termes generals, el paper del patrimoni en escenaris postcolonials i de quina manera s'hi configuren unes pràctiques polítiques determinades.

El patrimoni al món postcolonial: Una interconnexió global-local

De la mateixa manera que va succeir a Europa durant l'emergència dels estats nació, els estats independents sorgits de les antigues colònies europees van apropiarse de l'imaginari del passat per a crear nous discursos nacionalistes de tarannà unificador, que permetessin difondre el sentiment de pertinença nacional als ciutadans dels nous estats (Giblin 2015). Sota aquesta lògica, es duïen a terme múltiples activacions patrimonials en un acte de selecció d'elements naturals i culturals, i d'imposició d'un discurs sobre el patrimoni que comportaria unes pràctiques colonitzants i professionalitzades, sovint excloents de la població local (Smith 2006). Es tracta d'un procés d'apropiació d'allò considerat patrimoni en base al criteri d'agents externs dins de contextos locals. En d'altres paraules, la imposició del discurs autoritzat sobre patrimoni esdevé una cara més de les polítiques de dominació postcolonials que es tradueixen en actes de desposseïció (Giblin 2015).

La patrimonialització de Rapa Nui, motivada sobretot per la monumentalitat dels *moai* i l'exotisme de l'indret, respon més a un interès mercantil que no pas a una lògica de construcció de discurs nacional. És cert que la figura del *moai* o els balls polinesis s'han utilitzat en nombroses ocasions com a mostres emblemàtiques de la particularitat de Xile. Tot i això, la identitat nacional xilena hegemònica es construeix al voltant d'una tradició cultural continental originada en el mestissatge entre el poble mapuche i els primers colons espanyols que s'havien establert a la Vall Central. Així és que, en primera instància, la lògica darrere la patrimonialització a Rapa Nui correspon a un interès més aviat econòmic que no pas de discurs nacionalista. El Parc Nacional Rapa Nui és presentat com a producte de consum d'alta exclusivitat dins l'oferta turística a nivell nacional. Es tracta d'un "museu a l'aire lliure", un parc temàtic patrimonial creat seguint els estàndards universalitzats sobre patrimoni.

La presència del discurs autoritzat (Smith 2006) sobre el patrimoni en un territori tan aïllat com Rapa Nui demostra que aquest indret no es troba apartat del sistema global, sinó que també està connectat a l'ordre hegemònic que impera a nivell mundial. L'Estat de Xile imposa aquest ordre a través d'un sistema neoliberal en termes polítics i econòmics, i del discurs autoritzat en l'àmbit patrimonial. En la interconnexió mateixa de l'hegemonia global amb les realitats locals és, precisament, on té lloc la *fricció* (Tsing 2005), en tant que esdevé un terreny d'antagonisme i contraposició. Podem dir, doncs, que el concepte de *fricció* explícita com la dinàmica global dominant influeix en la configuració de les realitats locals, les quals encarnen de manera particular la lògica hegemònica universal segons les circumstàncies socials, polítiques, econòmiques i culturals pròpies. Què passa, doncs, en contextos postcolonials, quan aquest fenomen té lloc al voltant d'elements patrimonialitzats?

Un domini en tensió: Patrimoni, terreny de confrontació

Des de l'àmbit de l'etnicitat, els enfrontaments que es donen en contextos postcoloniais s'han conegut com a *fricció interètnica* (Cardoso de Oliveira 2007). Aquest concepte, però, no té en consideració l'escenari patrimonial com a potencial espai de pugna política. En aquestes circumstàncies emergeix la noció de *fricció patrimonial*, per a referir-me a la conflictivitat explícita al voltant de certs elements patrimonialitzats, com a manifestació que emana de les relacions de força asimètriques entre els diferents agents en contacte al llarg de la història. Aquestes relacions, marcades per la dissensió i la disputa, han acompanyat els processos de patrimonialització fet que ha convertit el patrimoni en una arena de combat on es manifesten assumptes polítics latents (Van Geert, Roigé, i Conget 2016). Per tant, entenem que la *fricció patrimonial*:

- 1) Manifesta, en forma de conflicte o disputa, el caràcter jeràrquic de les relacions de poder que estan presents darrere d'elements patrimonials, les quals s'emmarquen, en aquest cas, en un sistema sociopolític postcolonial.
- 2) Es dona en el si d'uns processos de patrimonialització determinats, o n'és producte.
- 3) Es produeix en la interconnexió entre les esferes global i local.
- 4) En tant que instància de pugna i disputa, comporta, com a conseqüència, una reconfiguració en l'escenari patrimonial i provoca un reajustament en les relacions de poder que l'envolten.

Aquest constructe teòric és útil per a advertir l'origen de la confrontació al voltant del Parc Nacional Rapa Nui i l'ús polític que se'n fa. Des de l'antropologia s'han identificat múltiples usos polítics del patrimoni cultural (Van Geert, Roigé, i Conget 2016), els quals poden diferir notablement entre si en tant que venen determinats pels contextos sociopolítics i històrics específics en què es donen. Tal i com exposaré en aquesta recerca, l'ús polític del Parc Nacional Rapa Nui respon a un moviment indígena contrahegemònic per a recuperar sobirania sobre el territori ancestral. Per a conèixer com es gesta aquest ús del patrimoni és necessari analitzar els fets des d'una lògica de la descolonització.

A nivell teòric, l'autora maori Linda Tuhiwai Smith conceptualitza l'origen de la pugna per la descolonització en cinc dimensions (2012: 201) acord a l'experiència del poble maori, igualment vàlides per al meu anàlisi si es contrasta amb les circumstàncies del poble rapanui. Aquestes cinc dimensions permeten traçar un mapa conceptual sobre com es concreta la lluita i comprendre així com el patrimoni esdevé una estratègia política en contextos de dominació:

- 1) Despertar de la consciència crítica que anima a mobilitzar-se
- 2) Instància on repensar el món i el posicionament que s'hi pren com a poble (maori o indígena), atenent una epistemologia i esperit creatiu singulars que donen lloc a alternatives possibles .

- 3) Pensaments, categories socials, i corrents, en concurrència amb ideals disperss i esdeveniments històrics particulars, que desemboquen en ocasions òptimes per a dur a terme estratègies concretes per a materialitzar la lluita.
- 4) El moviment contrahegemònic, l'acció antagònica i no estable que caracteritza els moments on es trenca l'ordre establert.
- 5) La lògica estructural en que s'emmarca tot el procés (V), val a dir, les relacions de força imposades pel sistema hegemònic global, si bé tot aquest procés no deixa d'estar fora de la xarxa de relacions forjada a escala global. En d'altres paraules, la cinquena dimensió contempla l'àrea d'interconnexió entre local i global, com a escenari on es desenvolupen els moviments de contrapoder.

3. Preàmbul etnogràfic

Prèviament a entrar plenament amb el desenvolupament d'aquest treball, dedico aquest apartat per a descriure la meva experiència de camp a Rapa Nui i donar a conèixer el context d'on obtinc la data etnogràfica que presento en aquesta recerca. Posteriorment, exposo una sèrie de reflexions crítiques sobre l'etnografia a partir de la meva experiència de camp amb la intenció de contribuir al debat sobre aquesta disciplina en contextos postcolonials.

3.1. L'experiència de camp a Rapa Nui

El camí d'arribada a Rapa Nui

Durant el període en què cursava la llicenciatura d'Antropologia Social i Cultural a la Universitat Autònoma de Barcelona, vaig tenir la gràcia de conèixer una noia xilena qui seria la meva parella durant prop de nou anys. Després d'acabar els estudis d'antropologia, el mes de setembre de 2011 vàrem decidir marxar cap al seu país d'origen, on es trobava la seva família. Durant aquell període, si bé tenia coneixement que Rapa Nui era un lloc ubicat dins dels límits de l'Estat Xilè, en un primer moment no era la nostra idea d'anar-hi, ja que es trobava a més de 3.500 quilòmetres de la capital on residíem, Santiago de Xile.

El meu interès per l'antropologia em va motivar a realitzar un postgrau a la Universidad de Chile sobre etnicitat i moviments indígenes contemporanis. Després d'haver establert alguns contactes a la Universitat, mentre compaginava una de les primeres feines que vaig tenir a Xile (fent embotit artesanal català amb una família de Berga), vaig començar a participar amb un grup d'investigadors de manera voluntària. Es tractava del Centro de Investigación en Vulnerabilidades y Desastres Socionaturales (CIVDES) i, tal i com diu el nom, duen a terme recerca sobre els desastres socionaturals, com els terratrèmols o tsunamis, des d'un enfocament multidisciplinar. La meva tasca era esbrinar sobre els sabers locals que contribuïen a la prevenció de catàstrofes naturals.

Va ser durant aquesta etapa, que un dia vaig tenir el següent somni:

“Em trobava en una zona de la costa sud de Rapa Nui, des d'on podia veure el volcà Rano Kau al fons. Sense haver estat mai abans a l'illa, i sense haver vist la panoràmica que veia en el somni, podria dir en quin lloc de l'illa em trobava exactament en el somni; em trobava prop del que es coneix com la badia de Vaihú. Era de nit, i el cel sobre del volcà Rano Kau estava cobert per una tempesta colossal. La foscor dels núvols contrastava amb els llamps, en una estampa que recordava el poder creador d'alguna divinitat. La tempesta estava just a l'alçada del poblament cerimonial d'Orongo, situat al capdamunt del volcà.”

Uns metres més enllà d'on em trobava jo, hi havia un koro (un avi rapanui) treballant la terra. L'aspecte era idèntic al de qualsevol koro⁸ de l'illa, i anava vestit amb la mateixa indumentària que duen actualment els koros. Amb una mirada desafiant, de certa preocupació, i sense deixar de treballar la terra, el koro em deia referint-se a la turmenta amb la gesticulació de la cara: ' Viste, eso pasó por que Make Make⁹ se enojó'. Acte seguit, un gran tsunami cobria l'illa d'aigua."

Un parell de dies més tard, rebia la trucada d'una companya del centre d'investigació sobre desastres sacionaturals. Volia veure'm personalment, per a fer-me saber una notícia: Un mes més tard marxava cap a Rapa Nui, i va proposar-me d'unir-me a ella per tal de continuar la nostra recerca en aquell indret. Tot i que, finalment, no es va materialitzar cap investigació amb aquesta companya, aquesta va ser la instància que ens va motivar, a la meva xicota i a mi, a emprendre el viatge cap a Rapa Nui uns mesos més tard.

En relació al somni, una vegada que ja era a l'illa, llegint un tram d'etnografia sobre la cultura rapanui ancestral escrita per un dels primers missioners en arribar, vaig topar amb la següent cita que parlava del déu Make Make: "*Among the gods and goddesses of their mythology, the Indians acknowledge one they call the Great God, Etua, who they say is superior to all others. Ko Make Make was his name. He rewarded the good and punished the bad*". La part que em va sobtar més, però, va ser que a l'etnografia es parlava sobre la seva vinculació amb els llamps, tal i com havia vist en el somni: "*Make Make manifested his anger by thunder. We were told when we came of a bad man who had been killed by lightning*" (Zumbohm, citat a Métraux 1971:312).

L'arribada a Rapa Nui

El mes de setembre de 2013 va ser la nostra arribada a Rapa Nui. Teníem programada una estada d'un mes, per a la qual cosa estàvem buscant una residència temporal de lloguer, que fos més econòmica que no pas l'hotel. Al cap d'uns dies allotjats a la casa d'un amic de Santiago, finalment vàrem trobar una *cabaña*, un petit bungalow on passàriem les setmanes que ens quedaven. Aquest va ser el començament de la meua relació amb la família que em va acollir a Rapa Nui. La *cabaña* es trobava en el terreny de la família Teao Terongo, a la zona del poble anomenada Te Hoe Manu. Les famílies rapanui tenen àrees territorials que van ser entregades per les autoritats durant la segona meitat del segle XX. Avui en dia, els familiars tenen repartit l'espai de cada àrea que els va ser atorgada, de manera que construeixen cases per ser habitades, o bé cases més petites per a llogar als visitants.

Aquesta família té un prestigi especial dins la societat, ja que se'ls considera rapanui 'autèntics', que mantenen un caràcter i manera de fer tradicionals al no tenir historial de mestissatge dins la família. En un

⁸ Home gran

⁹ Déu creador dins del sistema de creences de la cultura ancestral rapanui.

estudi publicat pel Sistema de les Nacions Unides a Chile sobre relacions interculturals a Rapa Nui, els investigadors corroboren aquesta informació: “*Los descendientes del clan familiar Teao Ika parecen mantener a lo largo de las generaciones una mayor ‘pureza de sangre’, frente a un proceso de mestizaje que se da en gran parte de las familias rapanui desde principios del siglo XX*” (Moreno Pakarati & Zurob 2013: 32).

La *cabaña* on vam arribar nosaltres era de la nua¹⁰ Rita, la germana petita dels germans Teao Terongo, dels quals parlaré més endavant. Les converses amb la nua, compartir moments espontanis amb els demés membres de la família que vivien en el sector va ser, certament, una manera de ‘trencar el gel’ i entrar en contacte amb la gent que ens envoltava. De mica en mica, tanmateix vaig començar a participar dels afers quotidians que duïen a terme la família d’allà i contribuïa, en la mesura que podia (el meu coneixement de l’entorn llavors era mínim), en els treballs de la casa: Anar a buscar material per a confeccionar collars de flors, netejar, pintar o tallar la gespa van ser petites accions que van contribuir a establir vincle amb la família.

Un temps després de la nostra arribada, vaig establir contacte amb un centre de recerca en arqueologia rapanui i vaig començar a treballar en l’elaboració d’informes de documentació sobre diferents sectors de l’illa, en base a l’arxiu bibliogràfic de la biblioteca del museu William Mulloy, l’únic a Rapa Nui. Unes setmanes més tard, a finals del 2013, iniciaria el desenvolupament d’un estudi antropològic del sector de La Pérouse, en el marc d’un projecte impulsat per la institució estatal que llavors gestionava el Parc Nacional (CONAF). Arrel d’això, vaig decidir prorrogar la meva tornada i estar un temps més per a seguir treballant en aquest àmbit. Durant la realització d’aquest projecte, vaig tenir la oportunitat de dur a terme observació participant i entrevistes a una part de la població que feia vida al sector de La Pérouse. Part d’aquesta informació contribueix a l’elaboració dels capítols d’aquesta tesina sobre la concepció local i ús del territori i el material cultural ancestral.

La data que havíem pactat per a romandre en l’allotjament de la família Teao havia arribat al seu límit. Tot i això, producte de la meva implicació en les tasques quotidianes de la casa, la nua Rita va accedir a prestar-me el lloc per a viure-hi temporalment fins que arribessin turistes a allotjar-s’hi. Així, posteriorment vaig passar a viure a un altre espai que tenia el seu germà, el koro Simón, on passaria la resta dels dies que vaig romandre a Rapa Nui. D’aquesta manera, establiria un vincle més estret amb aquesta persona, de qui aprendria una gran part del saber local, sobretot en relació a l’àmbit del treball i la vida en comunitat.

Al març de 2014, després d’haver estat 7 mesos a l’illa, vaig marxar de l’illa cap a Santiago, on m’hi vaig quedar el que quedava d’any treballant. Així va ser com vaig ajuntar estalvis per a comprar un altre bitllet a Rapa Nui per al mes de gener de 2015. Durant aquesta segona etapa romandria més temps

¹⁰ Nua es un nom per a referir-se a les dones grans

que l'anterior, si bé m'hi quedaria fins el 30 d'abril del 2016. De la mateixa manera, va ser en aquest període que vaig aprofundir més en el coneixement de la població local. La major part del temps em vaig dedicar a treballar en la construcció amb mestres locals (una feina molt comú a Rapa Nui), que em proporcionava els ingressos necessaris per a sobreviure. És molt comú treballar en la construcció de cases als terrenys familiars. Tanmateix, vaig tenir l'oportunitat de treballar amb l'única expedició arqueològica que actualment excaven a Rapa Nui. Aquesta expedició la formen els membres de la *Commission for the Archaeology of Extra-European Cultures* de l'Institut Arqueològic Alemany (*Deutsches Archäologisches Institut*). El director de l'excavació, Burkhard Vogt, juntament amb els arqueòlegs Annete Kühlem i Nikolaus Schlüter, van ser les principals persones que em van motivar a cursar el Màster en Antropologia i Etnografia, per a aprofitar la meua experiència a l'illa a un nivell acadèmic.

La família Teao Terongo

Les diferents famílies, associades cada una a un cognom concret, consoliden l'estructura de la societat rapanui (Moreno Pakarati & Zurob 2013). La genealogia és molt important ja que atorga un posicionament a l'individu dins la societat, en funció de la pertinença a una família o altre. Els koro i nuaes de la família Teao Terongo són els descendents de Salomón Teao Ika i Magdalena Terongo Laharoa Hey: La nua Margarita, la nua Maria, la nua Carolina, la nua Eufèmia, el koro Simón i la nua Rita. Si bé tots ells s'havien criat al sector de Te Hoe Manu, on jo vivia, actualment tan sols hi viuen permanentment allà la nua Rita i el koro Simón, amb qui vaig establir un lligam més estret. La franja d'edat, aproximadament, va entre els 50 i 70 anys. Els cònjuges de tots ells són rapanui, excepte el marit de la nua Rita i la nua Eufèmia.

Els germans i cosins (el terme rapanui es *taina*) estableixen un vincle social molt estret ja que comparteixen un origen familiar comú que els diferencia de la resta de joves de la societat. Són una part molt important de la família ja que, en situacions familiars on es requereix d'un contingent notable de mà de treball, els cosins i germans fan presència per a contribuir a la causa, que ja pot ser la construcció d'una casa, els preparatius d'una celebració o la plantació d'un camp, entre d'altres.

Quan algú de fora s'insereix en la societat local tendeix a formar part d'una família. Si no és a través del matrimoni, en d'altres ocasions els individus forans es reconeixen com a part d'una família en el moment en que participen estretament de la seva vida comunitària, jugant un rol com un membre més de la família. Tot i això, sempre és algun membre de la família en específic que, d'alguna manera, aprova i legitima la presència de la persona forana dins del grup, com a "germà" o "fill". En aquest sentit, la meua posició en l'espai social rapanui estava en el si de la família Teao Terongo, i la figura del koro Simón va ser molt important, ja que a través d'ell es legitimava la meua presència en el grup. També va ser molt important la figura del letu Teao, el fill de la nua Rita, amb qui vaig compartir gran part del dia a dia a Te Hoe Manu. En molts contextos on alguna persona no em coneixia, preguntaven a un altre rapanui "a ai tu

kape nei?". La traducció significa "de qui és aquest noi?", en sentit de "a quin membre de quina família perany". Això és de rellevància central per a entrar en diferents escenaris socials. Quan arribes en un espai (social) nou on ets desconegut, és bastant probable que tinguin una actitud de rebuig cap a tu. D'altra banda, si et presenten com a membre d'una família, automàticament ets respectat en funció de qui sigui el teu "apoderat".

La Universidad de Te Hoe Manu

Sovint jo feia broma amb els de casa dient que el lloc on vivíem, Te Hoe Manu, era la meua universitat. La veritat és que la major part del coneixement que vaig adquirir sobre la cultura rapanui va ser en el si de la família Teao Terongo, dipositaris d'una gran saviesa. A part de la llengua, allà vaig aprendre moltes de les activitats que caracteritzen la vida quotidiana rapanui: Diferents aspectes de la construcció, val a dir, treballar la fusta, processar ciment, posar ceràmica, fer teulats, etcètera; conrear els camps fent ús de l'arada tradicional: plantàvem *kumara* (moniato), síndria, meló, blat de moro, tomàquet, enciam, carbassa, mongetes, etcètera; fer *umu* o forns de terra que és l'estil de cuinar dels avantpassats; cuinar, un aspecte també molt important i considerat com una part de la feina; la pesca, quan sortíem fora del poble. Totes elles són activitats que vaig aprendre d'aquesta família, sobretot arrel de koro Simón, el letu, fill de la nua Rita i també el Toromono, fill del koro, que si bé no vivia a Te Hoe Manu vam treballar junts durant una època de la meua estada a l'illa.

El treball és un element central dins de la cultura rapanui. Per una banda, sempre hi ha coses a fer durant el dia de manera que, fora de l'horari laboral (el koro treballa a l'ajuntament i amb el letu treballava en la construcció o la pesca, segons la temporada), quan es torna a casa se segueix treballant en les tasques pendents. Recordo, per exemple, haver treballat des de primera hora del matí quan estàvem a la construcció d'una escola de música, juntament amb el letu, i arribar a casa de pressa i corrents abans que marxés el sol per a passar l'arada amb el cavall. Mentre hi ha sol, s'aprofita el temps sempre que es pot. D'altra banda, el treball en moltes ocasions és una manera de sociabilitzar en el "temps lliure", de manera que sovint et poden convidar a ajudar a fer alguna tasca, com ara un terra de ciment, i així passar un dissabte entre amics i/o cosins. Són instàncies de vida comunitària. De fet, per a parlar del treball en grup es fa servir el concepte *umanga*, com la comunió de persones que contribueixen a fer una feina en comú. Aquest aspecte és molt característic de la cultura rapanui i defineix molt bé el sentit que té el treball i el vincle amb la comunitat. D'alguna manera, el treball col·lectiu estableix vincles dins la societat.

Més enllà del coneixement sobre les activitats concretes, el saber més valuós que vaig aprendre amb la família Teao Terongo és la conducta a seguir en els diferents contextos quotidians però, sobretot, com utilitzar la paraula. Aquest és un element molt preuat i no toleren els comentaris buits de sentit, obvis o innecessaris. Mentre que per a nosaltres, per exemple, fer ús de la redundància és una estratègia de

comunicació per a avançar en una conversa, per a ells es concep com una cosa negativa. El saber intervenir en una conversació i de quina manera també són aspectes molt importants. De la mateixa manera, el saber comportar-se en contextos de treball és un dels coneixements més valuosos. No es tracta de conèixer o no una feina, sinó de saber com participar del treball de manera àgil, astuta, ràpida i eficaç. L'atenció és un element molt important així com l'anticipació. Totes aquestes qualitats fan d'una persona ser allò que ells diuen *tangata anga* o home de treball, un element molt valorat que legitima el posicionament de l'individu en l'espai social i el fa respectat.

Tots aquests punts que descriu estan relacionats amb com és la transmissió del coneixement en la cultura rapanui, aspecte que considero de rellevància central per al treball etnogràfic en aquest context. És en la interacció quotidiana, en l'actuar, que el coneixement es traspasa entre els individus, però en especial èmfasi a una lògica d'observar i actuar, més que no pas a una dinàmica de preguntar – escoltar. Aquest aspecte va ser el que em va fer caure en la idea de l'*assimilació habitual*, el qual presentaré a continuació, com una eina per a obtenir informació, ja que la naturalesa epistemològica del saber rapanui contempla un sistema totalment diferent a la manera com es “mou” el coneixement en d'altres societats. Pot ésser que aquest sigui un dels problemes amb què topen alguns investigadors al treballar a Rapa Nui, ja que, per exemple, la pregunta directa no sempre és ben encaixada pels locals segons el context.

Pel que fa al coneixement de l'entorn i el material cultural antic, a la família no era comú d'explicar històries del passat, encara que si vaig poder entendre de quina manera concebien el material cultural antic i l'espai que quedava fora del poble. A l'*uta* (la zona interior o camp) hi ha una gran presència de material cultural antic. De la mateixa manera, en aquest indret era molt comú la presència de *varua* o esperits dels avantpassats que vivien encara a l'interior de l'illa. Amb el koro sovint anàvem al sector de Vai a Repa, cap a l'interior, on estàvem construint una obra. Ell em va deixar clar que qualsevol objecte que trobés l'havia de deixar allà on estigués, ja que no era de la nostra propietat sinó dels avantpassats. D'altra banda, quan com a visitant estranger, em van ensenyar que és apropiat demanar permís per passar per qualsevol lloc desconegut per a tu, especialment quan es tracta d'un lloc arqueològic.

En conjunt, tots els sabers apresos amb la família Teao van ser el que em va facilitar la interacció amb els demés membres de la societat fora de Te Hoe Manu, així com em va permetre comprendre com és la manera de sentir, pensar i actuar pròpia de la cultura rapanui. És cert que es tracta d'una família que manté el caràcter tradicional a diferència d'altres llars rapanui, ja que moltes vegades, quan em movia en d'altres contextos fora de la família, notava molts canvis en la manera de comportar-se dels demés. Sobretot, quan els joves rapanui s'han criat al continent. D'altra banda, la vivència quotidiana amb aquesta família em va permetre conèixer la manera d'interactuar amb l'espai natural i el material cultural ancestral present en l'entorn. Tot plegat són coneixements que han contribuït per al desenvolupament d'aquesta recerca.

Els dos tipus de data etnogràfica

El tipus de data etnogràfic que vaig adquirir durant la meva estada a Rapa Nui es distingeix en dos: Per un costat, tot el conjunt d'informació obtinguda en el marc de l'estudi antropològic al sector de La Pérouse, realitzat durant els primers mesos d'estada a l'illa. És data en relació a la història dels individus al sector, els usos que fan del territori i el vincle amb l'entorn. Es tracta de data concreta, no de sabers integrats en la meva persona. Aquest coneixement va ser adquirit, principalment, a través de l'observació participant i entrevistes a la població del sector. Per l'altre costat, estan els sabers apresos en el si de la família Teao, que permeten comprendre més profundament la realitat cultural rapanui i em fan capaç d'interactuar amb els demés individus de la societat segons els seus codis.

Els dos tipus de data difereixen per la manera d'obtenir la informació i per el tipus de coneixement que proporcionen. Per una banda, el primer tipus és adquirit mitjançant tècniques pròpies de la metodologia etnogràfica clàssica (observació participant/ entrevista) i obté fets "observats" i "preguntats". Com a investigador, hi ha una acció explícita d'extreure informació seguint un procediment acadèmic clàssic d'obtenció de coneixement, en base a observar/anotar i preguntar/enregistrar. D'altra banda, el segon tipus de saber s'adquireix mitjançant l'assimilació habitual, i són tota una sèrie de sabers que s'integren en la persona a través de l'experiència quotidiana. En aquest cas, el procediment d'obtenció de coneixement segueix la pròpia dinàmica rapanui, ja que no és en base a preguntar i anotar, sinó en adquirir-lo a través del mateix actuar en la interacció social.

3.2. Una reflexió crítica sobre l'etnografia

Descolonitzant l'etnografia: Reflexions crítiques de la disciplina en contextos postcoloniais

La crítica postmoderna iniciada durant la dècada dels setanta s'ha centrat, principalment, en l'aspecte textual de la disciplina: Els procediments de l'etnògraf, en quant a tècniques i metodologia, són temes recurrents pel que fa a l'etnografia com a procés, encara que l'etnografia com a producte és on s'han dedicat la major part dels comentaris crítics en èmfasi declarat a l'estil narratiu i l'autoritat (Clifford & Marcus 1986). Si bé aquesta era un tasca necessària, la crítica no ha estat capaç d'aprofundir en la naturalesa de la disciplina i qüestionar l'autèntica problemàtica amb què es troba la disciplina en contextos postcoloniais, com és el cas en aquesta recerca: La del paper de l'acadèmia en un context on històricament s'ha imposat l'hegemonia occidental i en què es materialitza la lògica asimètrica de les relacions de poder globals en les realitats locals (Pujadas, Comas & Roca 2004). És en aquests contextos que sovint la figura de l'etnògraf és objecte de polèmica.

Rapa Nui i el món acadèmic

L'espai social, com a escenari on es dona la interacció quotidiana entre les individus, és un lloc de treball per a l'etnògraf. En contextos postcolonials, les relacions que es duen a terme a l'escenari ordinari estan marcades pel pes de la història, pels episodis colonials del passat que han marcat, d'alguna manera, l'imaginari col·lectiu dels pobles colonitzats. Aquest fet és tanmateix palpable a l'espai social. En aquests indrets, l'etnògraf es troba davant de grups que han estat històricament dominats i sovint la seva figura, en tant que acadèmic, pren un posicionament privilegiat en relació als demés individus de les societats en què es du a terme una investigació (Pujadas, Comas & Roca, 2004).

Pel que fa a Rapa Nui, la realitat és diferent. En l'àmbit relacional on es perpetuen les relacions socials quotidianes, els forans no gaudeixen de cap posicionament de superioritat. Ans al contrari, més aviat ocupen una posició secundària dins l'espai social. Els locals gaudeixen d'un prestigi notable en tots els àmbits, i encara més les famílies amb menys grau de mestissatge, si bé la puresa de la sang és un element molt valorat dins la societat rapanui (Moreno Pakarati & Zurob, 2013). Tanmateix, són habituals les situacions on es perpetua la discriminació explícita envers als estrangers, en especial cap als xilens. De la mateixa manera, moltes vegades no és ben rebuda la presència d'acadèmics, especialment si són antropòlegs o arqueòlegs.

L'acadèmia, en l'imaginari col·lectiu rapanui, arrossega connotacions negatives degut al passat històric recent, val a dir segles XIX i XX, on la presència de navegants i científics (arqueòlegs i antropòlegs, en especial) va marcar els primers encontres amb l'exterior. Els pobles polinesis eren objecte d'estudi i representació per part de les elits intel·lectuals occidentals, encarregades de difondre estereotips essencialistes amb un fort contingut d'exotisme a partir dels relats de viatge i dels primers textos científics sobre aquesta àrea (Smith 2012). Durant dècades es va perpetuar l'espoliació de material cultural, ossaments i històries de la tradició oral per a ser consumides en exposicions en museus o com a publicacions científiques. Aquesta *explotació cultural* (May & Strecker 2017) és una experiència compartida amb d'altres pobles del Pacífic i d'altres continents colonitzats, que va quedar gravada en els imaginaris locals.

L'interès que ha despertat Rapa Nui arreu del món arrel del llegat cultural material ha atret històricament nombroses expedicions científiques per a investigar sobre els 'misteris' d'aquesta illa. En certa mesura, els locals estan exhaustes de tot plegat, fet que sovint es demostra en un rebuig cap als acadèmics occidentals. És habitual, doncs, que el tracte envers l'investigador sigui més aviat agressiu. “¿Qué vai a hacer con las historias que te cuente mi padre? ¿Y quién soi vos? Vai a lucrar con las historias que te contemos”. Totes elles són escenes usals per a l'investigador que du a terme recerca a Rapa Nui. Per aquesta raó, les circumstàncies de recerca a Rapa Nui sovint no són del tot fàcils.

De la mateixa manera que durant els processos colonials l'acadèmia va tenir un paper col·laborador, com una cara més de l'agència imperialista (Smith 2012; May & Strecker 2017), el treball del científic social no queda al marge de les circumstàncies sociopolítiques en què es dona. En d'altres paraules, històricament, les ciències socials, com a producció cultural, mai no han estat eines neutrals lliures de posicionament ètic amb rerefons polític (Said, 2004). Aquesta recerca, doncs, tampoc no queda al marge de qualsevol intenció manifesta. És així que, tanmateix, l'etnografia pot ser una eina per a contribuir a canviar la relació hegemònica d'Occident amb les realitats locals 'perifèriques' i trencar aquesta dinàmica jeràrquica, posant en valor les epistemologies locals i donant a la recerca una intenció explícita.

Històricament, la producció cultural des de camps tan amplis com la literatura o l'antropologia s'ha utilitzat per a documentar processos històrics i donar consistència als discursos hegemònics (Said 2004). En contraposició, pel que fa a la present recerca, la intenció d'aquest treball és documentar, dimensionar i donar sentit a un procés històric viscut pel poble rapanui, un dels capítols més rellevants de les últimes dècades, en què s'ha produït un moviment contrahegemònic que ha causat una reestructuració en les relacions de força entre el poble rapanui i l'Estat Xilè. La instauració d'un sistema local de gestió patrimonial arrel de la conflictivitat del 2015 s'entén com un guany per part de la població polinèsia rapanui en termes de drets i sobirania sobre la terra.

Fetes aquestes consideracions, presento una breu reflexió en relació al procés etnogràfic, tenint en compte la realitat social rapanui, amb la intenció de proposar noves perspectives en el marc conceptual de la *descolonització de la metodologia* (Smith L. T., 2012). La meua proposta crítica contempla dos punts clau: Per una banda, l'actitud i la manera d'actuar de l'investigador no indígena en un camp social indígena, per a la qual cosa presento el concepte d'*assimilació habitual*. D'altra banda, la naturalesa del coneixement tradicional rapanui, com una epistemologia particular igualment vàlida per als contextos acadèmics, per a la qual cosa em refereixo al *saber assimilat* en contrast amb el saber logocèntric o escrit propi dels entorns acadèmics occidentals.

L'assimilació habitual: Un apunt per al debat metodològic

Desenvolupo la noció d'*assimilació habitual* a partir del concepte d'*habitus* de Bordieu (2012) per a aportar una reflexió sobre el procedir en l'etnografia, que contempla, per una banda, la part ètica donat el context, i d'altra banda, la part metodològica. Entenc l'*assimilació habitual* com una eina per a adquirir coneixement sobre una realitat a través de l'experiència quotidiana, mitjançant un procés d'integració de l'*habitus* local per part de l'etnògraf, que permeti *habituat-se* al grup i relacionar-se amb els individus d'acord a les pròpies pautes de comportament estructurants de la vida social.

L'*habitus* (Bourdieu: 2012), entès en un context de pertinença cultural, defineix les maneres de concebre, pensar i obrar d'un poble que, a través de l'experiència, reproduïxen les condicions d'existència que el defineixen com a grup i que, al mateix temps, estructuren la vida quotidiana. En entorns postcoloniais, com ara Rapa Nui, assentar-se en el si de la comunitat sense modificar l'*habitus extern*, sense canviar els propis costums per adaptar-se al context d'acollida, trobo que és contribuir a mantenir la lògica jeràrquica imperant del sistema global a un nivell relacional. Mentre que a Occident, es dona per suposat que les persones arribades de fora s'han d'adaptar a la cultura d'acollida, suposadament més 'justa i avançada', seria inconcebible, en tònica general, que un occidental canviés el seu *habitus* per a adaptar-lo a al d'una societat subalterna. Assimilar l'*habitus* és, d'alguna manera, trencar aquest prejudici, capgirar aquesta relació jeràrquica traslladant l'acció a un estrat tangible i físic, en el si de l'experiència quotidiana i les relacions interpersonals.

L'*habitus* de les persones no és rígid, encara que requereix d'un marc temporal ampli per a poder assimilar els aspectes adquirits a través de la vivència. L'experiència quotidiana és on l'*habitus* pren forma, es reproduïx i on s'ordena la interacció social (Bourdieu: 2012). D'aquesta manera, la permanència perllongada en el si d'un grup cultural diferent pot afavorir a la modificació del propi *habitus*, assimilant comportaments propis de la societat en què s'integra. El factor temporal, per tant, és una variable imprescindible en aquest procediment així com les qualitats d'adaptació a entorns nous juntament amb una intenció explícita són tanmateix factors influents.

Com a exemple, parlo de la meua vivència a Rapa Nui. En arribar a l'illa, el meu *habitus* propi comprenia els trets característics del lloc d'origen, Catalunya, encara que també havia assimilat aspectes de l'*habitus* xilè propi de la capital, en base a l'experiència d'haver viscut dos anys¹¹ en el si d'una família xilena. D'altra banda, l'*habitus* cultural rapanui és, principalment, de caràcter polinesi i difereix extremadament de l'*habitus* continental (xilè). A més a més, el caràcter de la família Teao Terongo, amb qui vaig viure durant tota l'estada a l'illa, es caracteritza per ser d'una idiosincràsia particular. Com diu la gent rapanui, cada família té el seu caràcter i modes de fer que els identifiquen.

Assimilar l'*habitus* parteix per posar en valor la cultura local, com una manera de desplaçar el centre (Thiong'o, 2017) i desfer la idea que la lògica occidental és la més racional a nivell global. En aquest sentit, és imprescindible situar el respecte com a fonament de l'experiència, actuar *hai moa*¹², com diuen a Rapa Nui, i formalitzar la intenció de conèixer els codis locals per tal de relacionar-me amb la societat local des d'un posicionament *no impositiu*. Considero aquesta presa de consciència com un aspecte clau per al procediment etnogràfic en aquests contextos. En d'altres paraules, no es tracta de dur

¹¹ Recalco que el factor temporal és una variable d'importància rellevant

¹² Des del respecte i la consideració

a terme *observació participant*, mantenint el propi *habitus*, de manera que la *participació* sembli merament una raó per a justificar la presència de l'investigador en l'entorn i poder *observar* i recopilar data.

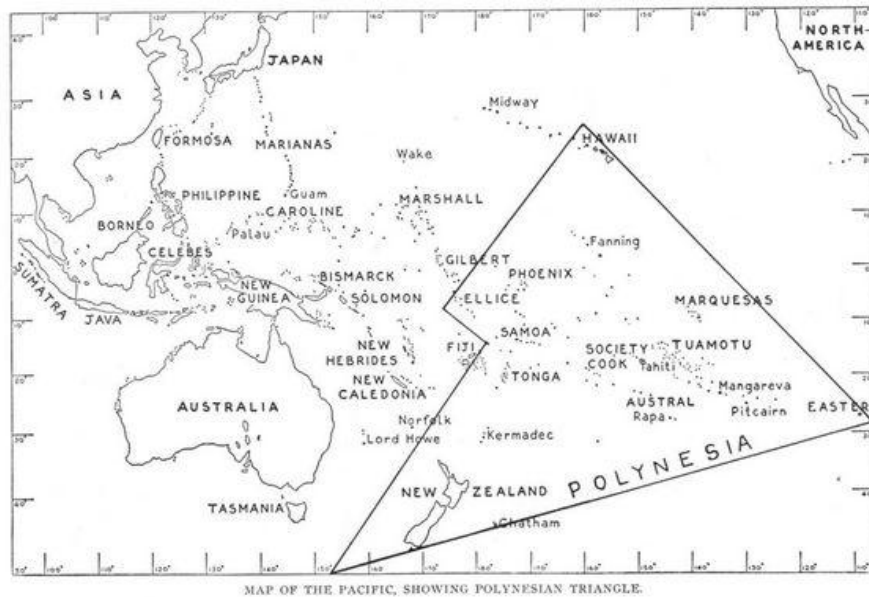
En el transcurs de la quotidianitat vaig viure situacions que, des d'una òptica occidental, es podrien considerar com a faltes de respecte o abusos. La tasca que proposo, però, no és la de fer un judici de valor continu, sinó que fer un *reset*, realitzar un esforç per a entendre els fenòmens en la seva pròpia lògica i actuar en conseqüència. La cultura rapanui té la seva pròpia lògica de comportament que, en moltes ocasions, difereix radicalment de qualsevol altre cultura no polinèsia. Per exemple, en moltes ocasions quan estàvem duent algun tipus de tasca, com construir o plantar, darrere d'un gest d'agressivitat pot haver-hi una bona intenció, com a mecanisme d'ensenyança o mostra d'afecte. És responsabilitat final de l'individu extern al grup decidir entendre les vivències des d'un marc epistemològic èmic i assimilar uns codis culturals concrets, o bé entendre-les des de la perspectiva pròpia, fer-ne un judici negatiu i no integrar-se en el conjunt.

4. Àmbit de recerca

En termes geogràfics, la recerca es du a terme a l'illa de Rapa Nui. Pel que fa al camp del patrimoni, el Parc Nacional Rapa Nui és la unitat d'anàlisi al voltant de la qual se centra l'estudi. Mentre que durant la meua estada en terreny em moc per espais múltiples de la illa, els dos sectors amb més rellevància per a la present investigació són el poble de Hanga Roa i el sector de Hanga Ho Onu. L'experiència en ambdós sectors és central per a conèixer els discursos i les pràctiques de la població en el territori, tan a dins com a fora dels límits del parc.

Te Pito o Te Henua, el melic del món

Rapa Nui té una extensió de 163,6 km², gairebé el doble que l'illa de Formentera, i es troba a una distància de 3.515 km del continent sud-americà. Està situada dins del que es coneix com a Triangle Polinesi, territori que comprèn una de les quatre regions que formen Oceania (juntament amb Micronèsia, Melanèsia i Australàsia), amb tres indrets que en demarquen els límits: Hawai'i, Aotearoa (Nova Zelanda) i Rapa Nui, aquesta última a l'extrem est. Tot i pertànyer a aquesta regió cultural, políticament és part de la República de Xile.



1: El Triangle Polinesi. [Font: Buck, 1953]

Fins entrats al segle XXI, la població indígena sempre havia estat majoritària en nombre d'habitants. Tot i això, dades més recents donen constància del ràpid canvi en el perfil demogràfic de Rapa Nui. Segons el cens del 2017, actualment hi habiten unes 7.750 persones (Osorio & Peña 2018).

D'acord amb el cens anterior, el 2012 hi havia 5.806¹³ persones, de les quals 3000 no eren rapanui. Això significava un augment del 59,8% de la població total en relació al cens realitzat anteriorment el 2002, quan la població indígena encara era majoria. Aquestes circumstàncies van motivar a que la població local exigís una llei de control migratori, ja que diversos estudis sobre la capacitat de càrrega demogràfica del territori demostraven que l'illa estava arribant als seus límits.

Hanga Roa, capital

Hanga Roa és l'únic nucli urbà on es concentra gairebé la totalitat de la població, a excepció d'alguns pocs que prefereixen viure al camp. És on es troben les escoles, l'hospital, l'església, els supermercats i restaurants, i on es concentren les vivendes. Segons la *Ley Indígena* de 1993, tan sols els individus pertanyents al grup rapanui poden adquirir terres. Tot i això, un 80% de la superfície està inscrita en qualitat de terreny fiscal (Moreno Pakarati i Zurob 2013: 31), de manera que la propietat està exclusivament a mans de l'Estat. Això és un dels principals motius de reclam de la població local en matèria de territori i recursos. La problemàtica té origen en la firma del *Acuerdo de Voluntades*, tractat amb què Xile s'apropia el territori insular de manera oficial l'any 1888.

Pel que fa a l'activitat econòmica a l'illa, les estadístiques del cens de 2002 parlen d'un 90% d'ocupació, del qual un 60,6% són assalariats mentre que la resta, el 30,3%, treballen per conta pròpia (Moreno Pakarati & Zurob 2013). Els treballs assalariats es vinculen al sector públic i, sobretot, als serveis: Guies turístics, recepcionistes d'hotel, cuiners, cambrers, taxistes etcètera. Pel que fa als que treballen per la seva conta, trobem petits empresaris, però sobretot pescadors, artesans, agricultors i ramaders. Una de les particularitats de la població rapanui és la polivalència a l'hora de treballar. És comú trobar persones pluriempleades i amb capacitat de realitzar qualsevol tipus de feina (que no requereixi una formació especialitzada). La gran majoria de persones sap tan pescar i cultivar com construir o realitzar artesanía. Tanmateix, un ingrés molt comú entre les famílies rapanui és a través del lloguer de *cabañas* (bungalows) que tenen a disposició dels turistes dins dels terrenys familiars. Això acostuma a ser un ingrés extra més enllà de la principal ocupació de cada qual. En relació al comerç, no és un sector extremadament desenvolupat encara que suficient per al volum de població resident a l'illa. Segons el registre de patents de l'any 2009, existien 90 patents per a comerços, de les quals 47 estaven a mans de xilens continentals i tan sols 43 entregades a rapanui (Moreno Pakarati & Zurob 2013). Entre el tipus de negoci es troben supermercats, panaderies, ferreteries, locals d'internet, lloguers de bicicletes i cotxes, entre d'altres. Sens dubte, l'activitat econòmica amb més potència a Rapa Nui és la indústria del turisme, impulsada des de la segona meitat del segle XX per l'arribada dels vols comercials que faciliten l'accés dels visitants.

¹³ INE Valparaíso. *Minuta Ejecutiva Censo 2012*. Disponible a : www.inevalparaiso.cl/archivos/files/pdf/Censo2012/Minuta%20Ejecutiva20Censo2012.pdf [Última consulta: 10/11/2017]

L'àmbit institucional

Les últimes dècades del segle XX i principis del segle XXI foren una transició cap a un model administratiu "multicultural" en que la comunitat va esdevenir un agent actiu implicat en la política i més participatiu en la gestió dels afers pertanyents al territori insular a través de diverses institucions. D'entre els avenços destacables es poden mencionar:

La creació del *Consejo de Ancianos*, focalitzat en la lluita pel dret a la propietat de les terres; el *Parlamento Rapa Nui*, institució de tendència més radical que persegueix la lluita per la independència de Xile; l'aprovació de la *Ley indígena N° 19.253* i conseqüent creació de la *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI), institució present a Rapa Nui que actua d'intermediari entre Estat i pobles originaris, oferint subsidis, subvencions i d'altres beneficis; la fundació de la *Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua* (CODEIPA); la ratificació del Conveni n° 169 de la OIT l'any 2009 que, si bé no és vinculant, reconeix la consulta indígena com un procés imprescindible per a tirar endavant qualsevol iniciativa que tingui repercussions sobre la comunitat. Cal afegir al marc sociopolític les figures de la *Municipalidad* (ajuntament) i la *Gobernación* (representació del Ministeri de l'Interior i de Seguretat Pública a l'Illa).

El Parc Nacional Rapa Nui: Un museu a l'aire lliure

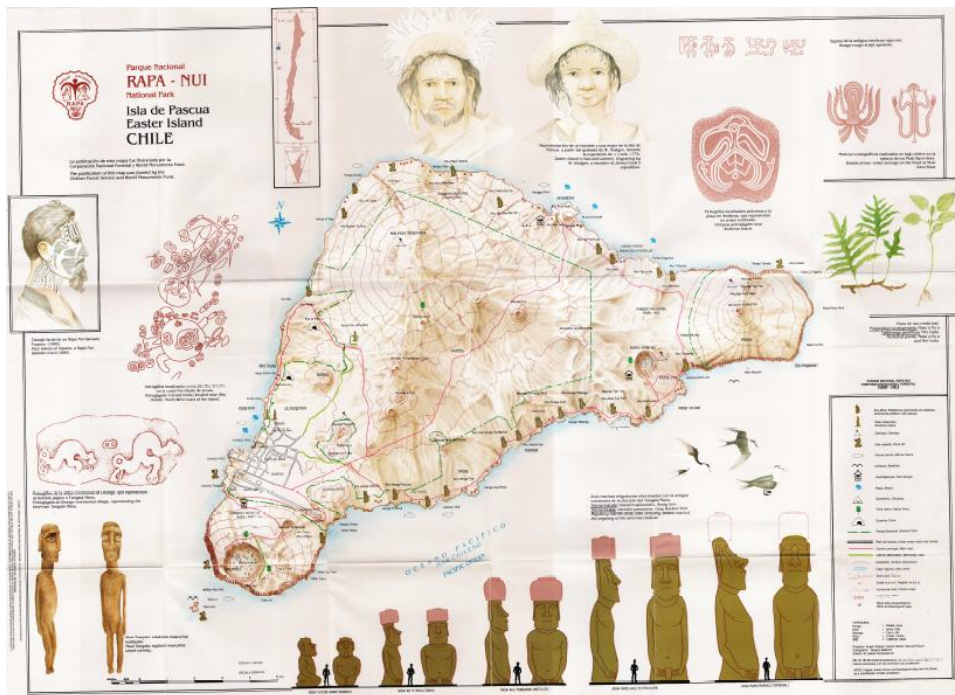
El Parc Nacional Rapa Nui (PNRN) ocupa una extensió d'aproximadament 68 km², que correspon a gairebé el 40% del territori. Milers de llocs arqueològics inunden el sòl insular fent d'aquest indret un museu a l'aire lliure per als visitants. Mensualment, es recapten uns 200 milions de pesos xilens¹⁴, 270.458 € aproximadament. Això significa un ingrés notable obtingut, únicament, amb el cobrament de l'entrada al parc. La singularitat i excepcionalitat dels monuments exhibits fan de Rapa Nui una de les destinacions turístiques més suggeridores a nivell mundial dins del llistat de Patrimoni Mundial de la UNESCO.

L'arqueologia és abundant i diversa, encara que són tres els llocs que donen a conèixer el patrimoni rapanui arreu del món. Per un costat, els *ahu* o altars cerimonials, repartits en la seva majoria per les costes, són les estructures on s'alçaven les grans estàtues emblemàtiques de Rapa Nui o *moai aringa ora*. Actualment, diversos *ahu* estan restaurats i, tot i que cadascun és particular, l'*Ahu Tongariki* és el més imponent amb 15 estàtues de mides considerables. *Ko Rano Raraku*, un dels volcans no actius de l'illa, és un altre indret emblemàtic del PNRN, ja que es la pedrera on es tallaven aquestes estàtues i des d'on es transportaven cap als altars. Les desenes d'estàtues que encara s'hi troben constitueixen una de les postals més conegudes. Per últim, l'aldea cerimonial d'*Orongo*, ubicada al volcà *Ko Rano Kau*, és

¹⁴Prensa Rapa Nui (26/01/2017); *Exitoso debut de Ma'u Henua administrando Parque Nacional Rapa Nui*. Lloc web: <http://prensarapanui.blogspot.com.es/2017/01/exitoso-debut-de-mau-henua.html> [Última visita online: 04/06/2017]

l'altre lloc arqueològic que atrau milers de visites anuals. Està formada per 54 cases, construïdes amb *keho* (lloses), que constituïen un recinte sagrat vinculat al ritual del *Tangata Manu* (home ocell). En aquest indret també hi ha una gran presència de petroglifs.

Tot i que aquests són els trets més destacats en l'oferta turística, tota l'illa sencera és plena de restes arqueològiques. És molt comú trobar material cultural antic com eines de pedra, puntes de llança d'obsidiana o fonaments de construccions mentre es camina per l'interior o quan es treballa la terra.



2. Mapa del Parc Nacional Rapa Nui. [Font: Corporación Nacional Forestal , CONAF]

Hanga Ho Onu, un indret dins del Parc Nacional Rapa Nui

Hanga Ho Onu és un altre sector de Rapa Nui d'especial rellevància en aquesta recerca, també conegut com *La Pérouse*, per la visita de l'expedició francesa del *Compte de La Pérouse* l'any 1786. És l'entorn on vaig dur a terme l'estudi antropològic per a la CONAF i d'on surt gran part de la data etnogràfica que utilitzo en aquest treball. És de particular interès en tant que permet copsar com la població local actua dins dels límits del Parc Nacional.

Ubicat a la part nord de l'illa, és un indret amb una història particular. Tot i estar molt lluny del nucli urbà, s'hi troba 5 *pae pae* o cases de camp utilitzades per famílies locals. És un lloc amb històries familiars i s'hi realitzen activitats de tot tipus, sobretot la pesca, la recol·lecció de petxines per a la producció d'artesanía i el cultiu.

En aquesta zona hi ha una gran presència de llocs arqueològics, que sumen centenars i donen constància de l'estil de vida durant temps passats. El patró que presenta l'arqueologia de Hanga Ho Onu reproduïx el model típic d'assentament rapanui antic, que situa l'àrea sagrada a primera línia de la costa, seguit dels habitatges de les elits i un darrer espai reservat als qui treballaven la terra (Stevenson & et al. 1995). També s'hi troba una pedrera de basalt. Els llocs més destacables són els altars cerimonials funeraris *Ahu Heki'i* i *Ahu Ra'ai*, on s'hi troba diverses estàtues *moai* bolcades.



3. Rapa Nui [Font: Instituto Geográfico Militar, 2004]

5. Antecedents històrics

Per a entendre l'origen de la conflictivitat al Parc Nacional Rapa Nui i com s'han configurat els usos polítics del patrimoni és necessari tenir constància dels antecedents històrics. En aquest apartat presento una resumida descripció del poble rapanui abans de l'arribada d'Occident, i tot seguit presento els esdeveniments històrics més significatius durant la segona meitat del segle XIX i fins l'actualitat, parant particular atenció a les repercussions sobre el territori i la població. Tanmateix, aquesta contextualització és útil per a conèixer l'àmbit sociopolític en què es dona la patrimonialització a Rapa Nui.

5.1. Te ma'u hatu o te kainga: Els sobirans de la terra.

La versió oficial de la història de Xile situa l'assentament inicial de Rapa Nui al segle V d.C. (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2008), encara que es tracta d'una data polèmica, ja que alguns científics ho situen abans, segle III d.C. (Kirch 2002), o més tard, segle VIII d.C. (Fischer 2005). De totes maneres, no hi ha cap dubte que es tractava d'un grup polinesi provinent d'un altre indret del Pacífic, conegut dins la tradició local amb el nom de *Hiva*¹⁵. El rei *Ko Hotu Matu'a*, acompanyat d'un contingent de pobladors, fugiria de *Hiva* amb l'objectiu d'instal·lar-se a Rapa Nui després que *set exploradors*¹⁶ confirmessin la presència d'un indret inhabitat a l'extrem est del Pacífic.

Un cop arribats a Rapa Nui, els nous pobladors s'instal·larien tot reproduint els patrons típics polinesis d'ocupació territorial (Kirch 2002). Cada un dels fills de *Hotu Matu'a* es va assentar en una àrea diferent de l'illa, donant origen al que posteriorment serien els *mata* o clans. Va ser així que es va conformar la distribució de l'espai en base al concepte de *kainga* (territoris clànics), de manera que cada *mata* habitava un territori concret¹⁷. Al mateix temps, els clans s'agrupaven en dues confederacions que dividien l'illa en dos: "*Ko Tu'u Aro Ko Te Mata Nui*" i "*Ko Tu'u Hotu Iti Ko Te Mata Iti*". Aquesta manera d'ocupació espacial definia la noció antiga de propietat de la terra i al mateix temps ordenava la societat en termes espacials. El sentiment de territorialitat rapanui era molt estricte, similar al de les demés societats polinèsies, i sovint la circulació dels individus pel territori insular estava regida pel *tapu*¹⁸, de manera que no qualsevol persona podia moure's del seu *kainga* lliurement sense estar exposat a les conseqüències fatals de violar el *tapu* (Englert 2012; Métraux 1971). Avui dia, encara és possible trobar a l'interior de l'illa estructures de pedra utilitzades com a fites per a demarcar els límits entre territoris, conegudes amb el nom de *pipi horeko*.

¹⁵Vàries fonts situen el continent de Hiva a les Illes Marqueses (McCall 1976; Métraux 1941)

¹⁶Segons la tradició oral, els set exploradors van ser Ira, Raparenga, Ku'uku'u A 'Huatava, Ringi Ringi A 'Huatava, Nonoma A'Huatava, Uure A'Huatava, Mako'i Ringiringi A'Huatava. (Englert 2012)

¹⁷Veure mapa a la figura 1 de l'annex.

¹⁸Ordenament de naturalesa política i religiosa que regia l'ordre social en base a la categoria de sagrat. Sebastián Englert (1978:258) defineix la paraula *tapu* com "*sagrado, inviolable, prohibido; declarar sagrado, prohibido*". Els caps de llinatge juntament amb la classe sacerdotal eren els encarregats d'imposar o anul·lar el *tapu*.

La societat rapanui antiga, a diferència de molts pobles indígenes en general, estava estrictament jerarquitzada. Per un costat, el llinatge reial ostentava un posicionament privilegiat dins la població com a conjunt. L'*Ariki Mau*, descendent directe del primer rei *Ko Hotu Matu'a*, estava situat al capdamunt de la piràmide jeràrquica de la societat. Com a rei, tenia un vincle especial amb les deïtats i les forces sobrenaturals, fet que li atorgava gran quantitat de *mana*, poder prodigiós que el capacitava per a incidir en el transcurs de la naturalesa i regular els recursos de l'illa. L'*Ariki Mau* era una persona *tapu* o sagrada i existien moltes restriccions i prohibicions que determinaven la seva interacció amb la resta d'individus de la societat (Campbell 1987). La família real eren coneguts com *ariki paka* i constituïen el clan *Miru*, el més prestigiós de tots arreu de l'illa.

D'altra banda, dins de cada clan els individus s'ubicaven en estrats socials rigorosament definits segons el rang i les funcions socials de cada qual. Per un costat, els *ivi atua*, sacerdots i fermes dipositaris de la tradició, s'ocupaven dels afers vinculats a la creença i el ritual. D'altra banda, hi havia els *ariki* (nobles) que, juntament amb els sacerdots, formaven l'aristocràcia dels clans. A continuació, hi havia els *matato'a* (guerrers) que s'ocupaven de vetllar pel compliment del *tapu* i prenen part en els enfrontaments bèl·lics. Els *maori* conformaven una classe particular que estava formada per experts i tècnics que posseïen coneixement especialitzat en diversos camps, com ara l'artesanía o la construcció d'embarcacions. La classe subalterna eren *kio* (servents i treballadors de la terra) (Routledge 2015; Métraux 1941).

L'ordre jeràrquic de la societat es plasmava tanmateix en la configuració espacial dels poblats, tal i com es pot apreciar en la distribució dels romanents arqueològics. Les estructures funeràries o *ahu* eren plataformes que es construïen just a la bora del mar, i constituïen l'espai sagrat on es duïa a terme celebracions rituals. Tenint en compte la importància del camp religiós en aquesta societat, aquest indret era central en els assentaments, lloc on habitaven les elits, i era habitual un tipus d'habitatge reservat específicament per a l'aristocràcia conegut com *hare vaka*¹⁹. Pel que fa a la resta de la societat, els pobladors habitaven cap a l'interior, més a prop de les plantacions. El model paradigmàtic d'assentament estava dividit en unitats familiars, cada una de les quals ocupava una sèrie d'estructures situades molt a prop unes de les altres: *hare* (estructura habitacional), *hare moa* (estructura per a criar pollastres), *manavai* (estructura per a cultivar) i *umu* (forn). Totes aquestes estructures inunden l'illa en qualitat de vestigis arqueològics i mostren encara avui com es distribuïa la població per l'espai²⁰.

La religió rapanui antiga era de caràcter politeïsta. La deïtat *Make Make* era la figura central, suprem creador, regulador de les forces de la naturalesa. Tot i això, un pilar essencial en la religió que tenia una forta repercussió en la societat i la cultura antiga era el culte als avantpassats, fet que va motivar la construcció dels *ahu* o estructures funeràries de grans proporcions. No solament era on enterraven les

¹⁹ Estructura habitacional amb forma elíptica feta amb pedres *paenga* com a fonaments.

²⁰ Veure Figura 2 de l'annex

persones d'alt rang, sinó que també era un altar cerimonial amb gran importància ritual on col·locaven els *moai aringa ora*, les estàtues de grans dimensions característiques de la cultura rapanui. La tendència de crear objectes de culte de tamanys col·losals ha estat vinculat pels científics amb d'altres indrets del pacífic (Campbell 1987). De fet, Malinowski ja havia observat entre la població de la melanèsia artefactes rituals de tamanys exagerats. Aquestes figures representaven els avantpassats i contenien una forta presència de *mana*, fet que propiciava exuberància de béns i contribuïa al manteniment de l'ordre social encapçalat per les classes dominants i l'*Ariki Mau*. D'aquesta manera es perpetuava la legitimitat i el poder de les elits (Métraux 1971).

Pel que fa al sostent, els primers pobladors es van encarregar d'introduir les diverses espècies vegetals i animals que els proveïrien d'aliment d'ençà endavant (Métraux 1971; Kirch 2002; Englert 2012). El *kumara* (batata) i l'*ika* (peix) eren dos aliments essencials en la dieta (i fins al dia d'avui), però també en cultivaven d'altres com el *taro*, el *maika* (platan) o la canya de sucre. També criaven *moa* (pollastre) i s'alimentaven de *kio'e* (rata). La producció i el consum en la societat antiga rapanui també estava regida peltapu, que regulava des d'un criteri espiritual i religiós certes activitats, com ara la pesca de certes espècies durant unes èpoques de l'any, o prohibia de menjar certs tipus d'aliments als individus, segons el rang social. L'*Ariki Mau* i les elits tenien més beneficis i privilegis pel que fa al sustent, encara que també restriccions. Per exemple, hi havia una sèrie de peixos que només podia menjar el rei, i quan s'imposava un *tapu* temporal que prohibia pescar un tipus de peix durant unes èpoques de l'any, el rei en podia menjar sense restricció. Tanmateix, la rata era un aliment *tapu* per al rei i quedava fora de la seva dieta.

En l'àmbit arqueològic existeix un debat extens sobre les diferents etapes²¹ de la història rapanui abans de l'arribada d'Occident (Stevenson, Ladefoged, i Haoa 2002)²². Tot i això, hi ha un consens majoritari sobre l'existència de tres etapes:

- **Període d'assentament:** Ocupació de l'espai, establiment de la territorialitat en diferents *matao* clan i constitució dels primers poblats. Aquesta fase es caracteritza per un ràpid creixement de la població i la consolidació de l'ordre social jerarquitzat. Els fonaments ideològics de la societat eren visibles per la centralitat de les estructures cerimonials *ahu*, ubicades a les àrees sacralitzades davant de la costa. Cada llinatge tenia el seu propi *ahu* que actuava, tanmateix, com a delimitador territorial. (Stevenson, Ladefoged, i Haoa, 2002) En aquesta etapa, però, els *ahu* eren menys elaborats i encara no es fabricaven les estàtues.

²¹Veure taula de dates a la Figura 3 de l'annex.

- **Fase *Ahu Moai***: Situada als voltants de 1000-1500 d.C. (Kirch 2002b), va ser el moment més esplendorós. Durant aquesta etapa, l'estil arquitectònic dels *ahu* va evolucionar, i es va desenvolupar la producció de figures per a ser col·locades a sobre de les plataformes. En aquest context, es van tallar els més de 900 *moai* i es van construir més de 270 *ahu* d'un estil més produït. Durant aquesta fase es va provocar la deforestació paulatina de l'illa per dos motius principals: Per un cantó, la creació d'espais destinats a l'agricultura intensiva i, per l'altre, el transport de les estàtues que requeria d'una gran quantitat de troncs (Mieth i Bork; citat a Stevenson, Ladefoged, i Haoa 2002).

- **Fase *Huri Moai***: Ubicada entre 1500 i 1722 (Kirch 2002), es coneix com la fase de la decadència. El sistema polític centralitzat al voltant de la figura del *Ariki Mau* va caure en crisi, i es va iniciar un període de guerres intertribals d'aires catastròfics:

"La sociedad rapanui vivía un alto grado de desorden interno, caracterizado, entre otros factores, por la destrucción de los centros ceremoniales, incendios en las plantaciones, destrucción de las aldeas, canibalismo, cese de las actividades corporativas, secularización del poder político, predominio de un nuevo culto y otros importantes cambios." (Cristino & Vargas 1984: 27)

En aquest període va ser que es van bolcar pràcticament tots els *moai* que hi havia damunt dels *ahu*, fet que dona nom a la fase històrica (*huri* vol dir bolcar).²³ En aquest context, emergeix un nou tipus d'organització política centrada en la figura del *Tangata Manu* (home ocell). Cada any, per a determinar el clan que ostentaria el poder, es duia a terme una competició en la qual cada clan presentava un *hopu manu* (competidor). El *mana* representat pel guanyador de la competició ostentava el poder fins l'any proper, i així succesivament. En aquest context, i després de gairebé tretze segles d'aïllament total, el dia 5 d'abril de l'any 1722, Diumenge de Pasqua, l'almirall holandès Jacob Roggeveen seria el primer europeu en contactar amb la població originària. En commemoració a la data del succés, aquelles terres es donarien a conèixer a Occident amb el nom d'Illa de Pasqua.

5.2. **Esclavistes, missioners i comerciants: Dels primers impactes del colonialisme**

Després del primer contacte amb Occident, nombroses embarcacions dedicades a la caça de balenes, majoritàriament, passarien per Rapa Nui sense més interès que l'aprovisionament i l'intercanvi de béns per a continuar el viatge. Uns anys més tard, tindria lloc el capítol més dramàtic i de forta repercussió per a la població autòctona abans de l'annexió a la República de Xile. Entre el 15 de juny de 1862 i el 18 d'agost de 1863 van ser reiterades les incursions de vaixells esclavistes europeus²⁴ que

²³ Actualment, aquest episodi és visualitzat fàcilment en els llocs arqueològics ja que la majoria d'*ahu* mantenen les estàtues bolcades. Les estructures cerimonials que tenen les figures dempeus han estat reconstruïdes durant el segle XX.

²⁴ Durant el segle XIX la majoria de les noves repúbliques independents d'Amèrica Llatina van prohibir el comerç d'esclaus africans fet que va instigar als comerciants esclavistes a extreure mà d'obra de la Xina. Davant l'oposició de la colònia anglesa, els vaixells esclavistes veurien en les illes del Pacífic una font de recursos per a l'extracció de mà d'obra prèviament inexplorada. (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2008)

s'endurien centenars de persones, 1.500 aproximadament, per a ser explotades a les productores de *guano* al Port de Callao, Perú.

El setembre de 1862, un vaixell francès comandat pel capità Lejeune, va ser testimoni esporàdic de les atrocitats que s'estaven perpetuant. Posteriorment, en donarien constància a la segregació religiosa *Sagrado Corazón* de Valparaíso (Xile) que es responsabilitzava de l'evangelització a tot el territori xilè i a la polinèsia oriental. Així, el 1864 es va enviar la primera missió religiosa, a càrrec del germà Eugenio Eyraud, la qual establiria dues seus al territori insular: una al sector de Hanga Roa i l'altra a Vaihú. Un cop a Rapa Nui, el comerciant Dutrou-Bornier, qui havia estat capità de l'embarcació que va portar la congregació religiosa fins a l'illa, va aprofitar la instància i es va apropiat d'un tros de terreny amb la intenció de crear una companyia comercial i adquirir hectàrees per a l'explotació ovellera. La població local no va tardar en sentir-se atreta per la nova presència dels nouvinguts. Poc a poc van desenvolupar una gran dependència cap a les missions, ja que els oferien productes importats del continent americà. Això motivaria a la població indígena a assentar-se al voltant de les missions i facilitaria el procés de conversió al cristianisme:

“La catequización de los isleños se había basado en la práctica común de atraerlos a la misión por medio de obsequios, y por la curiosidad que producía entre ellos la introducción de objetos, tecnología y animales nunca vistos, lo que los llenaba de admiración y asombro. [...] los obsequios de los misioneros y la llegada regular de una goleta con mercancías y alimentos para la misión, convence a los nativos que, estando de parte de los misioneros, podrán usufructuar estos productos, lo que acelera y refuerza su conversión.” (Cristino & Vargas 1984:55)

Després de l'abolició del règim d'esclavitud al Perú, el retorn d'una dotzena d'esclaus alliberats tindria unes conseqüències fatals per a la població que s'havia quedat a l'illa. Els rapanui retornats havien contret malalties contagioses durant la seva estància a Callao les quals van transmetre a la tornada. Així és com s'introduí la virola i la tuberculosi a l'illa, provocant desenes de morts. Mentre que el 1866 es calcula que quedaven prop de 1.200 persones, en més anys la població es va reduir a menys de la meitat. Cap el 1877, la població autòctona insular sumava 111 persones.(Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2008)

Aquesta etapa va causar grans canvis al que havia estat la societat rapanui fins l'arribada de l'esclavisme i del primer assentament colonial. Per un costat, els segrestos esclavistes i la consegüent elevada taxa de mortalitat van ser factors que van transformar absolutament el perfil demogràfic natiu. En conseqüència, això va significar un trencament de l'estructura social tradicional i una pèrdua també de sabers ancestrals, si bé la classe sacerdotal, important dipositària de tradicions, va desaparèixer per complet (Foerster & Moreno Pakarati 2016; Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2008; Cristino & Vargas 1984). D'altra banda, el confinament de la població al voltant de les missions va suposar una

ruptura amb els patrons d'assentament anteriors i amb la lògica territorial que mantenia els individus agrupats en *kainga* segons afinitats de parentiu:

“De una sociedad segmentada y distribuida en territorios tribales, se dio un salto a una sociedad unificada, concentrada en un poblado único, con una dirección religiosa centralizada, con una nueva identidad comunitaria, surgida ante la irrupción de extranjeros con los que se inicia una especie de convivencia forzada.” (Foerster & Moreno Pakarati 2016:16)

Els esdeveniments que tenen lloc durant aquest període són un antecedent de suma importància per a entendre la dinàmica sociopolítica que defineix la interrelació entre la societat rapanui i el Govern de Xile. Per un costat, d'alguna manera aquí s'origina una de les concepcions rapanui actual en relació al territori i el concepte de *kainga*. Actualment, tot i que es té en consideració l'ascendència ancestral de les persones que els vincula a un clan determinat, i per tant a un territori específic, l'ús del terme *kainga* s'acostuma a fer en singular, també en contextos reivindicatius, per a referir-se a la totalitat del terreny insular. Això parla d'un sentiment comunitari unificat que vincula la societat rapanui en conjunt amb un únic territori, val a dir, l'illa sencera, en tant que propietaris legítims pel llaç ancestral amb la terra.

D'altra banda, la configuració de les relacions interpersonals està marcada per una dependència material dels locals cap als colons fet que, tanmateix, facilita la instauració d'un règim d'explotació. Aquest escenari és característic dels sistemes de relacions interètniques en entorns postcoloniais. En aquests contextos, prenen forma unes relacions de força jerarquizades en què el poble rapanui queda en una posició de subordinat als agents externs. D'alguna manera, la dinàmica asimètrica que s'origina durant aquests primers anys de contacte es manté durant tot el transcurs de la història d'ençà endavant, tot i que s'han produït diversos canvis significatius

5.3. *El Acuerdo de Voluntades: De l'annexió a la República de Xile*

En un context en què el govern xilè dissenyava unes polítiques expansionistes per a procurar l'ocupació de noves terres²⁵, la publicació de Benjamín Vicuña Mackenna l'any 1885 de l'article "*El Reparto del Pacífico*" donava a conèixer a la classe política les pràctiques dutes a terme per diverses nacions europees i americanes d'annexionar arxipèlags i territoris insulars del Pacífic Sur. Anys més tard, el 1870 el mariner Policarpo Toro visitaria Rapa Nui a bord de la corbeta *O'higgins* en representació de l'*Armada de Chile* amb la intenció de fer un reconeixement de terreny i meditar l'annexió a les fronteres nacionals. Policarpo Toro va donar constància a les autoritats xilenes de la gran rellevància estratègica que significava la seva ubicació dins del Pacífic. Finalment, el mariner retorna a l'illa el 9 de setembre de 1888 per a formalitzar la firma de l'*Acuerdo de voluntades*", un document de cessió amb què el territori insular passava a formar part "oficialment" de l'Estat Xilè. Redactat en dues versions, una en espanyol i

²⁵Durant la segona meitat del segle XIX, la República de Xile tan sols ocupava una petita franja a la part central del que és el territori actual del país (Bengoa 2000).

l'altra en una barreja entre rapanui antic i tahitià, aquesta instància és una de les fites històriques més polèmiques en les relacions entre l'Estat de Xile i el poble rapanui²⁶. Si bé aquests últims veien en la firma del tractat una ocasió per a declarar-se protectorat d'un estat que simplement els emparés dels abusos provinents de l'exterior, les autoritats xilenes ho concebien com a una cessió total i absoluta de la sobirania del territori (A Crippa, 2014). Tal i com s'aprecia en el redactat original en espanyol en comparació amb la traducció de la versió polinèsia, hi ha una clara intencionalitat colonialista en el redactat xilè. Mentre que el polinesi menciona que el territori quedarà a mans de la nació xilena com a *amic* del lloc, i que es mantenen els títols dels caps de llinatge, el document xilè parla d' "*una cesión plena, entera y sin reserva de la soberanía de la Isla de Pascua cesión que nos ha sido hecha por los jefes de ésta isla para el Gobierno de la República de Chile*". (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008: 69).

La firma d'aquest tractat és una excepció dins les pràctiques polítiques expansionistes del Govern Xilè durant aquell període que es caracteritzaven, normalment, per l'ús de la força amb l'objectiu d'ocupar nous territoris (Rochina Ramírez, 1996). Feia pocs anys que s'havia acabat el procés d'ocupació de l'Araucania (1861-1883) amb el qual, mitjançant l'ús de la violència, Xile imposaria la sobirania sobre la totalitat del territori Maputxe i dels pobles indígenes del sur (Bengoa 2000). En canvi, el mètode d'apropiació del territori insular rapanui va ser a través d'un "acord" materialitzat en la signa d'un tractat i no mitjançant una estratègia militar. Tot i això, aquest episodi no queda lliure de controvèrsia i segueix sent, avui en dia, un tema pendent en l'agenda indígena ja que la població rapanui considera que és necessària una revisió de l'acord que tingui en compte el sentit de la versió polinèsia i les implicacions a nivell polític en termes de sobirania i drets sobre el territori, tal i com es manifesta en reivindicacions posteriors.

5.4. Entre xais i capatassos: De l'explotació a mans de la Companyia Williamson & Balfour

Poc temps després de la firma del tractat, el 1895 les autoritats xilenes van pactar un contracte d'arrendament amb la companyia britànica de cria de xais i productora de llana *Williamson & Balfour*. Aquesta empresa, també coneguda com a *Compañía Explotadora de Isla de Pascua* (CEDIP) tenia la potestat per a executar qualsevol iniciativa que considerés adient segons els propis interessos, de manera que va planificar la distribució i l'ús del territori atent als plans de producció. Va ser així com pràcticament la totalitat de l'illa es consideraria terreny destinat als animals, mentre que la població local tindria una petita àrea per habitar al sector de *Hanga Roa*, emmurallada amb murs de pedra²⁷. No existia la possibilitat de circular lliurement per l'espai i s'exigia demanar un permís especial concedit pels

²⁶Veure text complet a la Figura 4 de l'annex

²⁷Veure Figura 5 de l'annex.

administradors que autoritzés a sortir fora del poblat. El panorama es va transformar, doncs, en un règim d'explotació en tota regla. Tot i les denúncies de maltractament i abús, el 1915 es renova el contracte a l'empresa per un període que no culminaria fins dècades més tard l'any 1953 quan, sota la pressió mediàtica que denunciava la realitat precària, el govern xilè decidiria oficialment posar fi al contracte, atorgant a l'*Armada de Chile* l'administració del territori que duraria fins el 1966 (Rochina Ramírez 1996).

L'etapa de la Companyia *Williamson & Balfour* és transcendent, no només per ser un capítol més dels abusos perpetuats contra la població indígena, sinó que també, sobretot, pels efectes que tingué sobre la configuració del territori i el paisatge cultural. D'una banda, la concentració de la població en una única conglomeraació a la costa oest és l'antecedent directe de la configuració urbanística actual. El poble de *Hanga Roa* és i ha estat l'únic sector urbà en tota l'illa. A més a més, aquesta disposició territorial és un preàmbul per a la posterior delimitació dels límits del Parc Nacional que engloben gran part del sector no urbanitzat. D'altra banda, pel que fa a les conseqüències sobre els romanents materials de la cultura rapanui antiga, la Companyia va ser el primer agent extern en causar grans destrosses en els llocs arqueològics, degut a l'ús que es donava a les pedres que trobaven pel territori com a material de construcció²⁸, gran part d'elles peces de llocs arqueològics:

“El primer símbolo de la presencia de la Compañía Explotadora en la isla fue la construcción de la casa del administrador sobre imponentes piedras labradas (paenga) de la antigua aldea de Mataveri.[...]Las bases de los muelles de Hanga Piko y Hanga Roa o Tai aprovecharon en buena medida los imponentes bloques de ahu cercanos. Buena parte de las pircas y bebederos construidos por la Compañía para el ganado aprovecharon la piedra en una serie de estructuras menores: hornos subterráneos (umu pae), gallineros (hare moa), hitos demarcatorios (pipi horeko) y fundaciones de casas (hare paenga) Imponentes bloques labrados (paenga) de algún ahu también sirvieron para la construcción de estanques de agua, como se puede ver en Hanga Tetenga”. (Rochina Ramírez 1996: 8).

5.5. Revelació divina i sacrificis rituals: De l'aixecament d'Angata

Els abusos reiterats i les condicions d'explotació a què la Companyia tenia sotmesa la població desembocaria aviat en una revolta dels locals que podria definir-se com el primer esclat significatiu de fricció interètnica en clau reivindicativa i que posà de manifest el rebuig cap al sistema d'explotació imposat sobre el poble rapanui. El 1914 Maria d'Angata Veritahi, una dona de seixanta anys i de profunda fe catòlica va rebre una revelació de Déu a través dels somnis amb un missatge destinat a la població rapanui. En aquest període que la societat rapanui patia d'una situació política verdaderament fràgil, la figura de Maria d'Angata era una incisió en els patrons de gènere pel que fa el seu lideratge “polític” en

²⁸Veure fotografia a la Figura 6 de l'annex.

relació a les pràctiques que havien caracteritzat la societat tradicional fins al moment, que situava en la figura masculina el dipositori del prestigi i del poder (Foerster & Montecinos 2016: 23). La senyal profètica deia que l'amo de la *Williamson & Balfour*, Enrique Merlet, mai no havia estat ni seria l'amo de les terres ni dels animals, i que els propietaris legítims eren la població local. La revelació, tanmateix de caràcter ritual i religiosa, instava a perpetuar un sacrifici ritual: *"Dios me ha comunicado que tenemos que celebrar una gran fiesta dedicada a él. Es un sacrificio que debemos ofrecerle de un animal vacuno, un novillo; si no lo hacemos, nos vendrán grandes calamidades"*(Foerster & Montecinos, 2016: 106). Per a complir amb les exigències de Déu, doncs, era necessària la desobediència al règim restrictiu i dominador que manava a Rapa Nui: Calia alçar-se contra els explotadors, entrar al territori restringit dominat per la Companyia i així poder proveir-se d'animals per al sacrifici. El juliol d'aquell any van aconseguir penetrar en el terreny de la companyia, atemptant contra l'autoritat dels capatassos, i capturar vàries desenes d'animals per a fer el sacrifici ritual al davant de l'església. La connotació sociopolítica es fusionava amb l'aura mística religiosa que tenia els esdeveniments:

"La intervención divina en la tierra ponía en evidencia el pensamiento colectivo (influenciado por Angata) de la salvación y rendición del pueblo rapanui. Rompía con el orden establecido de la compañía ovejera, otorgaba el alimento de la carne. Toda la comunidad se sentía más cerca de Dios. Según Angata, Dios ordenó que los jóvenes no debían permanecer solteros y se celebraron matrimonios con grandes comidas y fiestas." (Foerster & Montecinos 2016: 106)

Aquesta instància de rebel·lió contra el règim de la Companyia és un episodi de fricció que mostra la confrontació entre explotadors i locals, que d'alguna manera connecta amb les reivindicacions actuals. Per un costat, s'imposà un model productiu aliè a l'autòcton que, a més a més, contemplava l'explotació de la població local. D'altra banda, els paràmetres colonials en termes de propietat privada de la Companyia eren absolutament contraposats a la concepció polinèsia sobre la tinença de la terra. Els esdeveniments mencionats, doncs, fan visible la fricció entre el discurs i les pràctiques d'origen extern i els estàndards polinèsia en relació als recursos i al territori. Tot i els fets, les circumstàncies no van canviar substancialment, ans al contrari, el 1917 es renovaria el contracte amb l'empresa explotadora. Aquests successos donen constància de les dimensions temporals i històriques de les demandes rapanui sobre la terra i els recursos.

5.6. Els nous ciutadans de la República: De les rebel·lions de 1966 i la conseqüent inclusió a la societat civil xilena

Les reiterades denúncies pels abusos de la Companyia Explotadora farien ressò a la premsa xilena molts anys més tard d'ençà el començament de la seva activitat. Sota la pressió mediàtica que s'havia desencadenat al Continent, el 1953 l'Estat decideix posar termini al contracte i passar el relleu de l'administració a l' *Armada de Chile*. La finalització del regim explotador va significar el començament

d'una nova etapa. Es va viure una tímida obertura al món amb la rebuda de petites quantitats de turistes, i també va haver-hi diversos rapanui que emprendrien el viatge cap a terres xilenes amb l'objectiu d'estudiar i conèixer noves realitats. L'estada al Continent els va permetre tenir coneixement sobre el panorama polític internacional en relació als contextos colonials, fet que va servir de preàmbul per a la reivindicació política al voltant dels successos que tindrien lloc l'any 1966. El 14 de desembre de 1960 les Nacions Unides van aprovar la "*Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales*", sota la resolució 1.514, dins la que s'hi menciona el següent fragment:

"En los territorios en fideicomiso y no autónomos y en todos los demás territorios que no han logrado aún la independencia deberán tomarse inmediatamente medidas para traspasar todos los poderes a los pueblos de esos territorios, sin condiciones ni reservas, en conformidad con su voluntad y sus deseos libremente expresados, y sin distinción de raza, credo, ni color, para permitirles gozar de una libertad y independencia absolutas."

Aquesta declaració va alterar la diplomàcia xilena que va tractar de solucionar de manera imminent per evitar el ressò institucional que pogués propagar-se cap a l'estranger i donar constància de la pèssima realitat que es vivia al territori insular. Al mateix temps, en coneixença de la declaració internacional de les Nacions Unides, la comunitat rapanui prendria l'oportunitat per a pressionar les autoritats i denunciar el mal tracte rebut des de l'annexió el 1888. Alfonso Rapu, rapanui enviat al continent per a formar-se en l'acadèmia, esdevindria al capdavant de les mobilitzacions: cartes de denúncia, reunions amb les autoritats militars o el qüestionament dels processos administratius formarien part de tot un seguit d'iniciatives que demanaven un tracte just per al poble rapanui. El desencadenant, però, d'una crisi definitiva a nivell diplomàtic, va ser una disputa per una màquina *bulldozer* que s'havia dut a l'illa per a realitzar unes tasques puntuals, i la qual s'havia de retornar un cop finalitzada la feina al continent. Els autòctons s'hi van oposar per complet, ja que volien mantenir-la a Rapa Nui per a seguir fent-ne ús. Tot plegat va crear un conflicte entre la comunitat local i les autoritats xilenes que va desencadenar una explosió mediàtica²⁹ als mitjans de comunicació, on es parlava que havia brotat un moviment rebel que exigia la independència de l'Estat Xilè.

A conseqüència dels fets, el Govern Xilè va decidir iniciar un procés de redefinició de les seves polítiques que regien el tracte amb l'illa, de manera que van procedir a retirar el govern militar definitivament i instaurar el govern civil. Va ser així com, finalment, la comunitat indígena esdevindria formalment ciutadania de la república subjecte de dret. Altrament, l'aparell legislatiu treballaria per a crear un corpus legislatiu que tingués en compte les particularitats i l'excepcionalitat del territori de Rapa Nui i consolidar un govern regional. El mateix any 1966 s'aprovà la *Ley Pascua* N° 16.441, que fixaria l'organització dels serveis públics, atorgaria a la comunitat títols de domini de terrenys fiscals urbans,

²⁹Veure retalls de premsa a la figura 7i 8 de l'annex.

eximiria impostos, prohibiria la venda de terres a estrangers i reduiria les penes aplicades per la justícia en sentències menors. Tot i les millores que comportava la nova llei, convé recalcar que seguia sense existir una política d'estat eficient que solucionés les problemàtiques d'arrel i eliminés el tracte discriminatori cap als autòctons així com tampoc no es comptava amb la seva participació ni es duia a terme cap tipus de consulta a la població local a l'hora d'emprendre qualsevol iniciativa que repercutís en els nous ciutadans de la República.

Un cop més, la conflictivitat posà de manifest la tensió permanent en el sistema postcolonial xilè. Aquesta vegada, però, l'esfera internacional es fa present i condicionant la classe política xilena a reaccionar atenent a les reivindicacions locals. Les últimes dècades del segle XX i principis del segle XXI foren un camí de transició cap a un model administratiu basat en la cogestió (Andueza 2000), en què la comunitat esdevindria un agent polític actiu i més participatiu en la gestió dels afers vinculats al territori insular a través de diverses institucions. Entre els avenços destacables es poden mencionar: La creació del *Consejo de Ancianos*, focalitzat en la lluita pel dret a la propietat de les terres; el *Parlamento Rapa Nui*, institució de tendència més radical que persegueix la lluita per la independència de Xile; l'aprovació de la *Ley Indígena N° 19.253* i conseqüent creació de la *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI), institució present a Rapa Nui que actua d'intermediari entre Estat i pobles originaris, oferint subsidis, subvencions i d'altres beneficis; la fundació de la *Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua* (CODEIPA); la ratificació del Conveni n° 169 de la OIT l'any 2009 que, si bé no és vinculant, reconeix la consulta indígena com un procés imprescindible per a tirar endavant qualsevol iniciativa que tingui repercussions sobre la comunitat. Cal afegir al marc sociopolític les figures de la *Municipalidad* (ajuntament) i la *Gobernación* (representació del Ministeri de l'Interior i de Seguretat Pública a l'Illa).

5.7. La tensió continua: De la conflictivitat al segle XXI

El 2010 s'inicia un període marcat per tot un seguit de mobilitzacions i preses de terrenys que, pràcticament en la mateixa línia reivindicativa del segle passat, esdevé un capítol més de la conflictivitat característica de les relacions entre el poble rapanui i el Govern de Xile. En un context jurídic i legislatiu més complex, aquest episodi de crisi esdevé un preàmbul evident a les reivindicacions perpetuades al voltant del Parc Natural i recorda la importància superlativa del territori com a objecte de reclam, tal i com es pot apreciar en la premsa del moment: "*Desde que en 1933 el Estado chileno inscribió a su nombre la totalidad de la Isla de Pascua los conflictos se han mantenido latentes, en especial porque sólo un 13,6% del territorio insular está en manos de los rapanui pese a representar más del 70% de la población*" (BBC Mundo 2011). Encapçalades pel *Parlamento Rapa Nui*, les protestes esclaten a partir del maig de 2010 quan nombroses famílies reclamen territoris pertanyents als seus clans ancestrals, ocupats per diverses institucions part de la infraestructura estatal xilena. Entre els espais envoltats de polèmica hi havia les instal·lacions de la *Fuerza Aérea* i del *Ministerio de Obras Públicas*, el museu, el jutjat, alguns indrets del

Parc Nacional i el camp de futbol. La centralitat de les protestes es basa en l'incompliment de l'acord de 1888 i en la reivindicació dels drets de pertinença sobre els territoris ancestrals, tal i com es menciona en un article (Marín 2010) de la premsa continental:

“Leviente Araki, presidente del Parlamento Rapa Nui, dice que el problema es que Chile “no ha cumplido con el acuerdo de voluntades de 1888”, por el cual Pascua pasó a formar parte de su territorio. [...]El problema principal es la tierra. Esta semana, el presidente del Parlamento Rapa Nui y la vocera de los clanes en conflicto, Marisol Hito, le mandaron una carta a Sebastián Piñera exigiendo “la inmediata restitución de (sus) tierras”. Éstas, aseguran, “les fueron solicitadas con objetivos de bien común, y ahora están siendo vendidas a privados por el Estado que sólo las tenía prestadas.”

Durant les mobilitzacions de 2010 i 2011 es van dur a terme un total de 29 demandes que exigien el retorn de terrenys ubicats en sòl urbà i també de la zona rural, els quals es consideraven usurpats dels propietaris legítims, la població local (Zurob 2011). De totes maneres, els esdeveniments al voltant de l'Hotel Hanga Roa van ser el punt més crític durant el 2010. Es tracta d'un hotel-spa de luxe propietat d'una família alemanya que acull centenars de turistes anualment, i que es troba ubicat a primera línia de la costa en el sector de *Hanga Roa*. Les instal·lacions estan situades dins del territori ocupat ancestralment per la família rapanui *Hito*. Amb la intenció de reivindicar la propietat indígena del terreny, durant aquest any es va ocupar l'hotel més de dues vegades, i van ser múltiples les manifestacions. Finalment, el govern xilè va enviar forces especials d'antidisturbis per al desallotjament de l'hotel fet que va crear un gran ressò a nivell internacional pel tracte donat als manifestants:

“La situación se generó en agosto pasado cuando la familia Hito ocupó los terrenos donde se encuentra el hotel Hanga Roa, acusando que pertenecen a sus ancestros y el Estado los entregó a manos privadas violando la ley de 1966, que establece que las tierras no pueden ser propiedad de particulares foráneos o de extranjeros. [...]El conflicto recrudeció cuando el hotel fue desalojado el domingo con un operativo policial que desató diversas reacciones, entre ellas una solicitud de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) para que Chile vele por los derechos de los rapanui.” (BBC Mundo 2011)

Aquesta última etapa, plena de polèmica, fa ressò de la tensió encara imperant en el camp sociopolític a Rapa Nui. Els principals episodis de la història descrits en aquest capítol, considerats des d'una òptica processual, permeten constatar diversos factors claus que contribueixen a entendre el context en què es dona, a trets generals, la patrimonialització a Rapa Nui i el posterior ús polític del Parc Nacional. En primer lloc, la vigència d'un sistema asimètric de relacions de força que es regeix per una dinàmica jeràrquica, en què l'Estat s'imposa sobre els locals com a agent dominant, condicionant així la interacció mateixa entre ambdues parts. Conseqüentment, la tensió incessant que es fa visible durant les

escenes de conflictivitat al llarg de la història. Des de l'alçament protagonitzat per Maria d'Angata a principis del segle XX i fins als disturbis a l'Hotel Hanga Roa ja entrats al segle XXI, la fricció esdevé una variable contínua a mode de conflictivitat. Simultàniament, en termes espacials, els esdeveniments provoquen canvis substancials en la distribució i ús del territori. Això està estretament vinculat, encara que de manera indirecta, amb la posterior delimitació dels límits espacials del Parc Nacional. Per últim, els avenços en l'àrea jurídica i el model administratiu i polític basat en la cogestió és un panorama que ofereix a la població local un context institucional favorable per a que es perpetuïn reclams polítics amb resultats positius, apel·lant a declaracions i tractats internacionals. Tot plegat defineix el context en què es desenvolupa la patrimonialització a Rapa Nui i on es gesten les pràctiques polítiques entorn al Parc Nacional.

6. La patrimonialització a Rapa Nui: Una procés postcolonial

La interrupció en el transcurs de la cultura rapanui antiga provocada per la irrupció sobtada d'Occident va significar un canvi absolut, no només en relació a la cultura sinó que també en la configuració de l'entorn material i de l'espai. Tal i com he descrit en el capítol anterior, la imposició del sistema postcolonial xilè no només va suposar l'estructuració d'unes relacions de força jerarquitzades, sinó que tanmateix uns canvis en el model econòmic, polític, social i religiós i ecològic, que van contribuir a la creació de noves realitats socials. La imposició de la sobirania estatal xilena arreu del país significava també la recerca de recursos materials per a explotar, com van ser el coure o la fusta, amb l'objectiu d'alimentar el creixement del nou Estat que pretenia fer-se un lloc en el sistema capitalista global. Rapa Nui és un indret amb uns recursos naturals limitats, fet que, sumat a les coordenades geogràfiques, no afavoria de cap manera l'explotació de recursos, ja que es troba massa lluny per a dur a terme una exportació factible.

Malgrat tot, hi havia un element a Rapa Nui amb un gran potencial. El paisatge cultural que havien deixat els avantpassats era una variable prometedora en un altre camp de l'economia: La indústria del turisme. La creació d'un Parc Nacional era l'estratègia idònia per a la consolidació d'un sistema econòmic basat en l'activitat turística, la qual seria la base de la única indústria present a l'illa fins a l'actualitat (Ramírez 2004). Per a assolir aquest objectiu, seria necessari, doncs, impulsar un procés de patrimonialització en el qual es duqués a terme, en primer lloc, un estudi dels llocs arqueològics presents en el paisatge, per a posteriorment realitzar un procediment de selecció que permetés dilucidar quins serien els elements destinats a ser exposats i consumits com a patrimoni cultural. Aquest acte de descontextualització i recontextualització (Prats 1997) culminaria amb una nova configuració de la realitat de l'illa a partir de la creació del Parc Nacional, que no només significaria una activació patrimonial sinó que la instauració d'un sistema econòmic basat en l'explotació del patrimoni un nova manera de concebre el legat dels avantpassats.

En contextos postcolonials, els estats estableixen llurs sobiranes als indrets ocupats i en transformen la societat creant noves realitats a partir de la imposició del discurs hegemònic característic de l'ordre global (Smith 2006). Si traslладem aquesta premissa en el camp del patrimoni, observem com els processos de patrimonialització estan estretament vinculats amb el discurs autoritzat sobre el patrimoni. Una prova visible rau en la morfologia especial del Parc Nacional. Per què si l'arqueologia és present a tot el territori insular només es considera Parc Nacional majoritàriament la zona costera? En aquest capítol identifico de manera concisa com el discurs autoritzat sobre patrimoni ha influït en les

activacions patrimonials i ha contribuït a la configuració espacial del Parc Nacional Rapa Nui com a creació d'un actiu econòmic basat en l'explotació turística.

6.1. El naixement del Parc Nacional Rapa Nui

La creació del Parc Nacional Rapa Nui es remunta al 1935, any en què el *Ministerio de Tierras y Colonización* va denominar tota l'illa monument històric nacional amb el títol de *Parque Nacional Isla de Pascua*, dos anys després d'haver-se inscrit el territori sencer al *Fisco de Chile*. Com a terreny fiscal, això significava, des d'una perspectiva legal, que la propietat de la terra quedava a mans de l'Estat, la qual era exercida a través de normes jurídiques (lleis o reglaments) i actes administratius en forma de decret. En d'altres paraules, qualsevol afer vinculat a la terra en termes d'ocupació, ús i pertinença era un assumpte que requeria de la mediació amb les institucions estatals.

Tot i passar a ser Parc Nacional, cal recordar que en aquella època Rapa Nui encara estava a mans de la Companyia Explotadora, de manera que les accions jurídiques i administratives que fonamentaven la creació del Parc no van ser efectives a nivell pràctic, ja que no hi havia cap tipus d'organisme que vetllés pels romanents arqueològics ni pel medi ambient (Ramírez 2004). La preocupació pel material cultural ja s'havia posat de manifest anteriorment l'any 1917 quan es renovà el contracte d'arrendament amb la Companyia *Williamson & Balfour*. En el text hi constava una clàusula relacionada amb la protecció del material cultural i que mencionava, de forma explícita, que no estava permès treure cap objecte arqueològic de l'illa.

Anys més tard després d'haver-se declarat monument històric, el 1966 es redefineix el parc amb el nom de *Parque Nacional de Turismo Isla de Pascua* dins d'un nou espai de 6.977 hectàrees. Durant aquest període, segueix sense haver-hi una gestió visible i efectiva del material cultural ancestral. És amb la creació de la Corporación Nacional Forestal (CONAF), el 1972, que per primera vegada es dissenya un pla de gestió per al parc per a ser desenvolupat durant etapes posteriors. És en aquest context, l'any 1976 quan el parc passa a dir-se *Parque Nacional Rapa Nui*. La institució CONAF, a càrrec del *Ministerio de Agricultura*, serà la responsable de gestionar els llocs arqueològics fins al canvi de model administratiu després dels conflictes del 2015.

6.2. El patrimoni mundial: L'impacte del discurs patrimonial autoritzat

L'expedició arqueològica noruega a càrrec de Thor Heyerdahl, durant la dècada dels 50, va significar canvis notables en el tracte de l'arqueologia fins al moment, ja que va contribuir a la difusió de la cultura rapanui i la seva arqueologia a través de diferents publicacions, així com va donar inici a les primeres restauracions. Dos dels arqueòlegs que havien format part d'aquesta expedició, William Mulloy, de la Universitat de Wyoming, i Gonzalo Figueroa García-Huidobro, de la Universitat de Xile, van ser els principals responsables de captar l'atenció de la UNESCO sobre l'arqueologia rapanui. William Mulloy va

dissenyar el primer projecte de prospecció arqueològica per a presentar a la UNESCO. Juntament amb les restauracions, que crearen un nou paisatge cultural en representació de temps passats, contribuirien a impulsar poc després la inclusió del Parc Nacional al llistat de patrimoni mundial. En aquesta instància, quedava clara la concepció dels arqueòlegs sobre el terreny insular com un *paisatge fòssil* que calia preservar com a museu, ja que es consideraria el principal impulsor de l'economia rapanui en base a l'activitat turística:

“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.” (Concha 2017: 269)

Seixanta anys després del seu naixement, el Parc Nacional Rapa Nui va ser inclòs al llistat patrimonial de la UNESCO l'any 1995 amb el número d'inscripció 715, i seria el primer lloc xilè en ser declarat patrimoni mundial. Els criteris per a inscriure'l a la llista seguirien els paràmetres fixats a la Convenció per a la Protecció del Patrimoni Mundial, Cultural i Natural de 1972. Al portal oficial online de la UNESCO World Heritage Centre ens presenten els criteris seleccionats:

- (i) **Representar una obra mestra del geni creatiu humà:** El material cultural ubicat al Parc és considerat un dels fenòmens culturals més rellevants a nivell mundial degut al potencial artístic i arquitectònic de la societat rapanui antiga, que demostra la gran capacitat d'imaginació i creació d'una societat que va viure aïllada de la resta del món durant més de mil anys.
- (iii) **Aportar un testimoni únic o excepcional d'una tradició cultural o civilització que segueix viva o que va desaparèixer:** Els llocs arqueològics al Parc Nacional donen constància de l'existència d'una societat polinèsia que va produir un fenomen cultural únic: Una tradició d'escultura i arquitectura monumentals poderosa, imaginativa i original que es va desenvolupar sense cap tipus d'influència arribada des de l'exterior. La construcció d'estructures cerimonials i l'aixecament de les grans figures de pedra crearen un paisatge fascinant a per a tothom arreu del món.
- (v) **Constituir un exemple extraordinari d'un assentament humà tradicional, d'ús de la terra o del mar que sigui representatiu d'una cultura (o cultures), o d'interacció humana amb l'entorn, en especial quan s'ha tornat vulnerable per l'impacte de canvis**

irreversibles: El Parc Nacional Rapa Nui és testimoni del caràcter únic d'una cultura que va patir les conseqüències d'una crisi ecològica seguida per l'arribada del món exterior. La fusió dels romanents culturals juntament amb l'entorn natural contribueixen a crear un paisatge cultural incomparable.

Els criteris de la Convenció diluciden diversos trets distintius del discurs patrimonial autoritzat. Per començar, el primer criteri (i) menciona el "potencial artístic i arquitectònic" i la "gran capacitat de creació i imaginació" de la societat rapanui antiga. No hi ha cap dubte de que aquest criteri està fent referència explícita als *moai*. Les estàtues són el principal objecte que motiva el procés de patrimonialització a Rapa Nui, especialment per les qualitats artístiques i la mida imponent que les caracteritza. Això respon a un dels canons essencials del discurs autoritzat, la grandiloqüència i la monumentalitat (Smith 2006): Escultures fetes de tova volcànica d'entre dos i vint metres d'alçada, tallades amb *toki* (eines de basalt) i transportades arreu de l'illa per a ser aixecades en grans estructures funeràries. Tot plegat una "obra mestra", una mostra del "geni humà" i que es fa visible en el paisatge cultural que ofereix el Parc Nacional Rapa Nui.



3 AhuAkivi [Font: Vincent Ko Hon Chiu]

D'altra banda, els criteris (iii) i (v) parlen d'aportar un testimoni únic o excepcional d'una tradició cultural o civilització i de ser "un exemple extraordinari d'un assentament humà tradicional". En d'altres paraules, els motius aquí estan vinculats amb la idea de recreació del passat, de manera que els elements patrimonialitzats són una representació indiscutible de la civilització rapanui antiga. Les estructures cerimonials, les figures, la pedrera on es tallaven, entre d'altres, es conceben, doncs, com a mostres del que havia estat l'època gloriosa de la civilització rapanui, moment en què es contextualitza la producció de centenars d'estàtues i en què la societat antiga havia arribat a un nivell de complexitat social, política, religiosa i econòmica notables (Fischer 2005; Campbell 1987; Cristino & Vargas 1984). Tanmateix, són testimonis d'un estil de vida passat. Quan es recorre l'interior de l'illa, es topa amb una infinitud de llocs que, si no es va acompanyat d'un local o d'un expert sobre arqueologia rapanui, a primera vista costen d'identificar. És a dir, visualment, és fàcil passar per alt forns de terra, estructures

habitacionals, construccions per a la cria de pollastres i d'altres estructures, que si bé no encaixen amb els estàndards de grandiloqüència i monumentalitat del discurs autoritzat, si que constituïen elements centrals en els assentaments i que, tanmateix, són testimoni de l'estil de vida dels avantpassats.

El concepte d'autenticitat, categoria central en el discurs patrimonial de la Convenció, també és contemplat en el procés d'inscripció al llistat patrimonial. Segons consideren els experts en patrimoni de la UNESCO, el Parc Nacional Rapa Nui mostra un alt nivell d'autenticitat ja que es considera mínima la intervenció en el paisatge des de "l'abandonament" d'aquest espai a finals del segle XIX. Aquest aspecte és una variable indiscutible i necessària per a la patrimonialització del material cultural rapanui, perquè en la mercantilització de l'autèntic (Boltanski i Chiapello 2002) rau la lògica de creació del Parc Nacional Rapa Nui, en el qual els romanents materials ancestrals són escollits i exhibits per a ser contemplats i consumits com a producte d'oci i de turisme. Atenent els criteris de monumentalitat i representativitat, la morfologia espacial del Parc es configura d'una manera que acull tots els indrets més significatius i delimitant el que serà el recorregut turístic per excel·lència.

Els protocols de conservació i restauració són un altre aspecte que fa visible la presència del discurs autoritzat sobre patrimoni a Rapa Nui. Per a avaluar l'estat del patrimoni i, posteriorment, redactar i aplicar uns programes de conservació adequats a les circumstàncies, és necessari un coneixement tècnic especialitzat. Aquest fet atorga a la comunitat científica l'autoritat per a intervenir en aquest tipus de procediments, cosa que moltes vegades exclou la població local d'aquest tipus d'activitats tècniques com és la conservació (Giblin 2015; Smith 2006). Des de l'arribada de l'expedició arqueològica noruega en endavant, diversos especialistes es van fer càrrec d'avaluar l'estat del patrimoni i planificar possibles estratègies de conservació i restauració, tal i com he mencionat al principi d'aquest apartat.

A finals de la dècada s'iniciarien diversos treballs, com la restauració de l'*Ahu Ko Te Riku* l'any 1968. Pràcticament la majoria d'iniciatives per a salvaguardar i reconstruir llocs arqueològics es van dur a terme al voltant dels indrets visualment més imponents i atractius de cara al visitant. En d'altres paraules, les tasques de conservació i restauració van estar planificades, en la seva majoria, en relació a elements seleccionats i exposats que constituïen les destinacions turístiques principals dins del parc i que, per tant, responien al criteri de monumentalitat. Aquest fet va ser constatat per José Miguel Ramírez Aliaga (2004:1.304), arqueòleg administrador del Parc Nacional Rapa Nui entre el 1993 i el 1999, que mencionava:

“En la práctica, lo que ocurre es que se está protegiendo –en la medida de lo posible- algunos sitios especialmente significativos, tales como Orongo, Tahai, RanoRaraku, Anakena, y algunos ahu que forman parte del circuito de las agencias de turismo, mientras miles de sitios no monumentales están siendo destruidos sistemáticamente, por la acción directa del bulldozer, o de

manera indirecta por el abandono, la acción de los animales, la erosión, los incendios, etc. En particular, esta situación afecta a cientos de sitios con petroglifos [...]

La comunitat científica també va ser un agent clau en la reconstrucció del passat rapanui i la consolidació de l'imaginari sobre l'illa arreu del món. A partir de les primeres expedicions científiques i durant el transcurs del segle XX, l'imaginari mundial sobre Rapa Nui quedaria esbossat al voltant de la idea d'exotisme, associada a dues nocions particulars: Per un costat, el col·lapse i extinció de la població autòctona, i d'altra banda, l'intrigant misteri darrere de les estàtues (Heyerdahl, 1958; Diamond, 2006). Des de la literatura crítica amb els processos postcolonials (Chatterjee, 1993; Winter, 2013; Giblin, 2015), es considera l'exotisme com un recurs utilitzat pels estats postcolonials a mode estratègic per a crear sentiment nacional, però sobretot com a *branding* turístic. Conseqüentment, la concepció exòtica del patrimoni, en contextos com Rapa Nui, es considera "*the result of a long strategic decolonial history of nation-building and more recent tourism branding. [...] this is the reappropriation of pasts once colonized and the recycling of the meanings attached to heritage things, to achieve social, political and economic cultural renewal*" (Giblin, 2015:318).

En el cas de Rapa Nui, la recontextualització del material cultural antic i el nou valor d'ús atorgat dins la indústria del turisme és la principal contribució a la creació de la nova realitat sociocultural imperant a l'illa a partir de la creació del Parc. La figura de l'arqueòleg noruec Thor Heyerdahl va ser clau en la difusió de la idea d'exotisme sobre Rapa Nui, arrel del seu escrit novel·lat sobre la primera expedició arqueològica a l'illa "*Akuaku: El misteri de l'illa de Pasqua*", publicat originalment el 1957³⁰. Aquesta obra va marcar el començament de la representació de l'illa a Occident. Anys més tard, el cinema també esdevindria un canal per a donar a conèixer el món de l'existència de l'illa amb el llançament des de *Hollywood* l'any 1994 de la pel·lícula *Rapa Nui*, dirigida per Kevin Reynolds. Paradoxalment, un any més tard de l'estrena d'aquest film, es va incloure el Parc Nacional al llistat de patrimoni mundial de la UNESCO. La publicació de l'obra *Colapso*, escrita per Jared Diamond (2005), expandeix la idea que Rapa Nui és exemple d'una civilització que va desaparèixer a causa d'un col·lapse provocat per un sistema sociocultural que havia provocat uns danys mediambientals irreversibles.

Encara que des de l'arqueologia les idees de col·lapse i extinció han estat molt criticades (Stevenson, Ladefoged, & Haoa, 2002), juntament amb la noció de misteri constitueixen la base de l'exotisme que caracteritza el *branding* del patrimoni rapanui, el qual és força atractiu a l'exterior. Un retall de premsa xilena de l'any 2003 assegurava que "*encuestas recientes en Europa demuestran que Rapa Nui es el lugar del planeta más atractivo y fuertemente arraigado en el imaginario colectivo, y el que un mayor*

³⁰Anys abans aquest autor ja havia captat l'atenció dels lectors arreu del món després de la publicació de la seva obra més coneguda "*L'expedició KonTiki*", en la qual relatava les peripècies de creuar l'Oceà Pacífic des de Sud-Amèrica fins a la Polinèsia a bord d'una barcaça. Amb aquest viatge tenia la intenció de provar la teoria que el continent Americà havia estat poblat des de la Polinèsia.

número de turistas quiere visitar. (Francesco di Castri, *El Mercurio 20 de junio de 2003*)” (Citada per Ramírez, 2004: 1300). La conversió dels llocs arqueològics en patrimoni mundial de la humanitat va fer de Rapa Nui, doncs, una destinació turística per excel·lència, un “museu a l’aire lliure”. En paraules de Kirshenblatt-Gimblett, “*el patrimonio convierte lugares en destinos y el turismo los convierte en viables, desde el punto de vista económico, como representaciones de ellos mismos. En una economía turística, los lugares devienen museos de ellos mismos*” (Citada a Frigolé, 2014).

6.3. Traçant límits: La configuració territorial del Parc Nacional Rapa Nui

Durant les diferents etapes històriques, els límits del Parc Nacional s’han modificat en diverses ocasions segons les iniciatives i usos impulsats per les institucions estatals xilenes. L’any 1966 l’espai del Parc ocupava 6.977 hectàrees encara que poc després, al cap de tres mesos, tan sols serien 4.605 hectàrees. Al cap de dos anys, un decret del *Ministerio de Agricultura* reconfigurava els límits mantenint únicament el terreny del volcà *Rano Kau* i del *Maunga Terevaka*. En total sumaven 4.755 hectàrees. El territori restant seria utilitzat pel *Fundo Vaitea*, una institució xilena que mantenia la producció de llana. Un temps més tard, el 1983, el territori augmenta a 6.666 hectàrees i així seguirien els canvis fins l’actualitat. L’extensió actual del Parc Nacional és de 68 km².

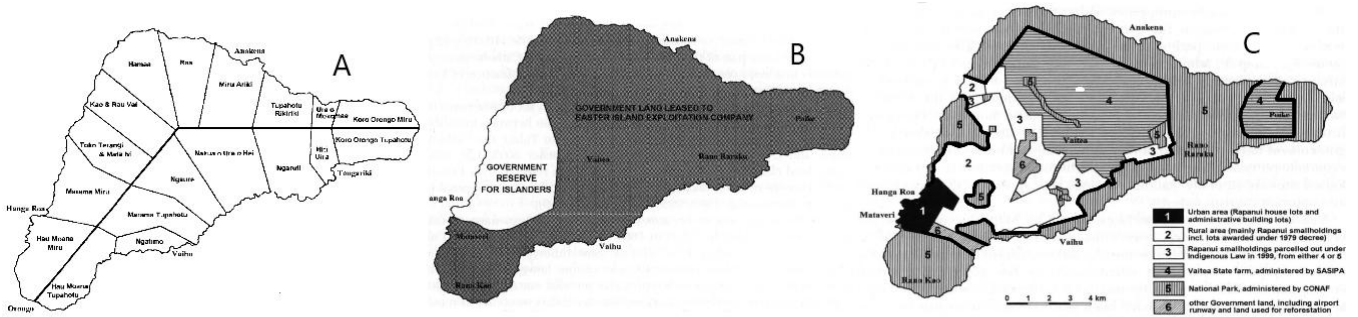
És adient recalcar que l’element patrimonial analitzat en aquesta recerca és un parc nacional i que, per tant, es tracta d’un espai amb uns límits arbitraris. Per tant, darrere dels processos de definició dels límits geogràfics del parc hi ha uns criteris seguits, tal i com exposaré més endavant, tanmateix influïts per les circumstàncies històriques que han precedit i acompanyat aquests fenòmens. Si tenim en compte les diferents distribucions territorials de Rapa Nui des del primer contacte amb Occident i durant les dècades posteriors, veiem com els processos sociopolítics al llarg de la història han influït, de manera més o menys directa, en la configuració espacial del parc. Principalment, en el fet que l’àrea urbana a Rapa Nui es concentri únicament en un sector, arrel de l’episodi d’explotació ovellera quan es va tancar la població local a la zona que avui és l’únic poble de l’illa.

El punt d’inflexió a partir del qual s’inicien els canvis en la configuració espacial va ser la firma de l’*Acuerdo de Voluntades* el 1888, en què l’Estat nega el sentit indígena de propietat, desposseeix la població local del territori i es posiciona com agent sobirà, encara que no sigui un fet reconegut per la gent rapa nui (Houts et al. 1988; Moreno Pakarati & Zurob 2013; Hito 2004). Des d’un punt de vista jurídic, el professor de dret Jeremy Webber³¹, expert en assumptes indígenes, afirma sobre aquest tipus de contextos que “*la negación de la propiedad indígena [...] era parte de una campaña colonizadora para desplazar a las sociedades indígenas y tomar el control de sus tierras. La negación de la propiedad era una ficción que ayudó a justificar la desposesión*” (2017:21). Aquesta seria la instància clau per a

³¹Universitat de Victòria (Canadà)

consolidar l'hegemonia estatal i imposar unes pràctiques sobre el territori planificades des de les autoritats.

Si observem els mapes de la següent pàgina, veiem com la dinàmica de les relacions entre els diferents agents presents a Rapa Nui i els usos que fan del territori es dibuixen en la distribució espacial. A l'etapa anterior al contacte (corresponent al mapa A), tot i haver-hi un clan reial, el poder polític estava repartit entre diferents clans els quals ocupaven segments territorials on perpetuaven la seva vida social.



4 Evolució de la configuració territorial. (A) Mapa al voltant de 1860, abans del contacte amb Occident. (B) Mapa durant el període de la Companyia Explotadora (1895- 1953). (C) Mapa actual, any 2003. Els límits del Parc Nacional estan marcats en negre [Font: Gonschor 2011]

La divisió del paisatge en territoris clànics demostrava la lògica de poder pròpia de la societat rapanui antiga. Amb l'arribada dels primers colons i el posterior establiment de la Companyia Explotadora, la distribució de l'espai es reconfigura segons el parer de la part dominant en el sistema sociopolític (Mapa B). Així, la població va quedar reclosa al sector de *Hanga Roa*, mentre que la resta de l'illa s'utilitzava com a espai destinat a l'explotació ovellera. Aquest escenari és antecedent directe de la configuració actual de l'illa, en què tan sols trobem una àrea urbanitzada a *Hanga Roa*.

Amb la inscripció al *Fisco* i la finalització del contracte amb la Companyia, l'Estat de Xile passa a administrar el territori de manera definitiva (Mapa C). L'àrea reservada als locals durant l'època de la Companyia es correspondria amb l'actual zona urbana, la franja negra amb el número 1, encara que les àrees blanques dins del mapa també són terrenys atorgats als locals mitjançant el decret de 1979 (àrea número 2) i a través de la Ley Indígena de 1.999 (àrea 3). La resta estaria a disposició de les institucions estatals, tal i com s'observa al mapa de més a la dreta. El territori que comprèn la zona 4 és el *Fundo Vaitea*, zona destinada a la cria de vaques i cavalls, administrada per la institució estatal SASIPA. L'àrea 5 correspon als límits del Parc Nacional, mentre que a la zona 6 són d'altres terrenys propietat de l'Estat on hi ha l'aeroport o terres reservades per a la reforestació.

Els diferents usos i distribucions també es manifestaven en el paisatge cultural de l'illa. Durant l'etapa de la Companyia no es tenia cap tipus de cura pels llocs arqueològics, i fins i tot era habitual l'ús de roques que formaven part de construccions antigues per a aixecar murs per a cercar les àrees per a

criar ovelles. Això va portar a la destrucció de molts elements arqueològics i va deixar marca en el paisatge, que era més semblant a una granja que no pas al territori d'un assentament polinesi antic. En canvi, la panoràmica paisatgística actual es correspon amb la d'un indret patrimoni de la humanitat: Estructures arqueològiques restaurades, entorn net i la presència de turistes, en comptes de xais.



5. *Ahu Tongariki* durant temps de la Companyia, a l'esquerra. Terreny utilitzat per a la cria d'ovelles, al fons s'aprecien les estàtues tombades. A la dreta, el mateix indret a l'actualitat, restaurat com a lloc de visita del Parc Nacional [Fonts: Codeipa 2015; The Telegraph 2010]

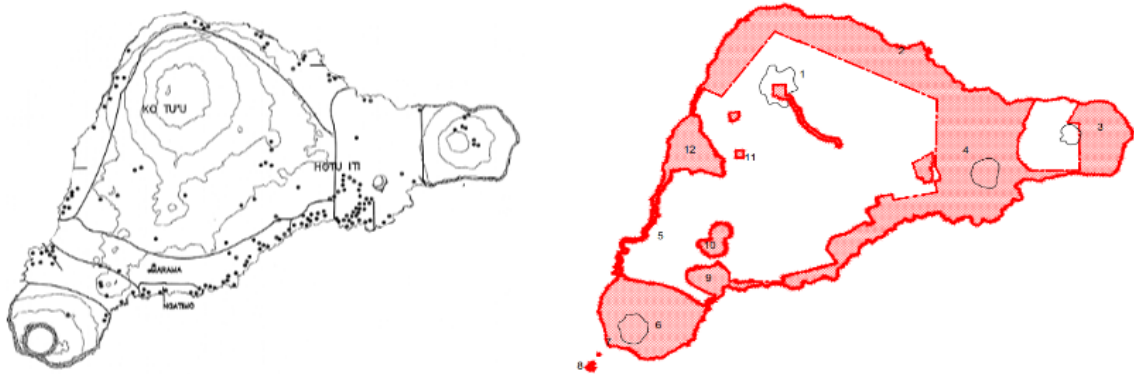
Aquestes imatges són dues fotografies que corresponen al mateix sector. Es tracta de l'*Ahu Tongariki*, també conegut com els quinze moais, s'ubica al sector de *Hotu iti*. La fotografia de l'esquerra correspon al temps de la Companyia, es pot apreciar els murs de pedra i l'estructura cerimonial al fons, destrossada i amb les estàtues bolcades. La imatge de la dreta és un imatge actual. Aquest indret és un dels llocs més emblemàtics del patrimoni rapanui, ja que és l'*ahu* amb més estàtues i de dimensions particularment grans.

Després de l'època de la Companyia, l'Estat de Xile pren interès en explotar el material cultural ancestral de Rapa Nui com a patrimoni, per a potenciar l'activitat econòmica basada en el turisme. Com a resultat, deriven en una nova construcció social, en aquest cas la creació d'un Parc Nacional. Des de l'antropologia s'ha considerat que el patrimoni com a construcció social no és possible sense la intervenció d'una esfera de poder (Prats 1997). És així que, consegüentment a la creació del Parc Nacional, l'Estat va aplicar tanmateix tota una sèrie d'ordenaments jurídics³² per a dotar de consistència la morfologia espacial del Parc Nacional, de manera que qualsevol alteració possible dels límits físics estaria subjecte a les autoritats estatals: "De acuerdo con un análisis jurídico de esas leyes y tratados (Castillo

³²Respecto de las normas de protección aplicables a la isla, y en particular al Parque, entre las nacionales destacan la Ley de Bosques (Decreto 4363 de 1940), la Ley de Monumentos Nacionales (17.288, de 1970), la Ley que crea el Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Estado (18.362, de 1984), la Ley Indígena (19.253, de 1993), y la Ley de Bases Generales del Medio Ambiente (19.300, de 1994). Entre los tratados internacionales, destacan la Convención para la protección de la Flora y Fauna (Convención de Washington, de 1940, ratificada por Chile mediante Decreto 531 de 1967); la Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (ratificada mediante Decreto 259, de 1980); la Declaración de Naciones Unidas sobre Ambiente y Desarrollo de 1992 (la Cumbre de Río); la Agenda 21 y su expresión específica en la Resolución de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sustentable de Pequeñas Islas-Países en Desarrollo, también llamada Declaración de Barbados, de 1994." (Rochna Ramírez, 1996: 190)

1999), un cambio de límites del Parque que implique desafectar áreas, esto es, sacarlas de esa calificación, sólo puede realizarse por “acto legislativo” (una ley, tramitada y ratificada en el Congreso) y no por mero “acto administrativo” (decreto de algún ministerio). (Ramírez 2014: 496)

Òbviament, un altre dels aspectes que ha influït en la consolidació dels límits del parc és la ubicació dels llocs arqueològics que des de les autoritats científiques s’han considerat les icones més representatives del patrimoni cultural rapanui. Tenint en compte la distribució dels assentaments rapanui antics, les construccions més imponents es troben a primera línia de la costa, sector on habitaven les



6 Al mapa de l'esquerra, els punts negres mostren la ubicació d'estàtues *moai* segons Routledge (1919), la majoria a la costa. El mapa de la dreta mostra els límits del Parc Nacional Rapa Nui, en vermell. [Fonts: Van Tillburg, 1994; Consejo de Monumentos Nacionales, 2013]

elits. Allà s’hi troba la gran majoria d’*ahu* on s’instal·laven les grans estàtues. Si observem aquests dos mapes, es fàcil de copsar com la configuració del Parc Nacional sobre el territori segueix el criteri de la monumentalitat. El mapa de l'esquerra mostra un registre de la ubicació de les estàtues *moai* pel territori insular, mentre que el de la dreta mostra els límits del Parc Nacional. Així, veiem com pràcticament tota la bora costera queda dins de les fronteres del Parc. Aquesta morfologia es donaria, doncs, en el procés de selecció i activació patrimonial en què les estàtues serien l’objectiu principal, juntament amb els volcans *RanoKau* i *RanoRaraku*.

D'altra banda, els espais del Parc ubicats cap a l’interior responen a llocs d’especial significat i visualment imponents, com el *Rano Raraku*, pedrera on es tallaven les figures i on encara s’hi troben desenes d’estàtues, o com el poblat cerimonial d’*Orongo* al volcà *Rano Kau*. Que n’és, però, dels milers de llocs restants repartits arreu del territori insular? El procés de selecció dels llocs destinats a ser patrimoni mundial, així com la pròpia morfologia del parc, demostren com darrere de la patrimonialització a Rapa Nui trobem uns criteris definits sobre el patrimoni. Aquests són, doncs, els estàndards fixats pel discurs autoritzat (Smith 2006) que influïrien en els processos de patrimonialització a Rapa Nui i contribuirien a la inscripció del Parc Nacional al llistat de Patrimoni Mundial de la UNESCO.

7. *Te mana'u rapanui*: Discurs local i usos sobre el territori

Per a entendre el rerefons ideològic darrere dels usos polítics al Parc Nacional és imprescindible conèixer com la població rapanui entén el territori i quins usos en fa. En aquest apartat analitzo el discurs local a partir de dos aspectes clau: Per un costat, la concepció de l'entorn en base a la noció de *kainga*, que defineix el sentit de pertinença i territorialitat de la població. D'altra banda, descriu els usos de l'espai fora de l'àrea urbana que permetran copsar com és la interacció dels locals amb l'entorn natural en tant que habitat, en contrast amb el discurs estatal que concep l'entorn com un espai patrimonialitzat. Per a mostrar els usos del territori presento una descripció etnogràfica de la badia de *Hanga Ho Onu*, situada a la costa nord de l'illa i ubicada dins dels límits del Parc Nacional.

7.1. Tatou *kainga*: La nostra terra

Com ja he mencionat en d'altres apartats, el sentit de territorialitat dins la cultura rapanui està lligat al concepte de *kainga*. En el temps dels *ariki*, l'illa estava dividida en diferents territoris clànics d'acord amb l'organització social antiga. Múltiples clans, múltiples *kainga*. Cada clan era propietari legítim del seu territori. Aquests límits, a part d'establir fronteres dins del territori insular, demarcaven la interacció dins la societat. El concepte de *kainga* atorgava una identitat als individus en base a l'adscripció al seu llinatge original i al mateix temps els vinculava amb un territori determinat.

Durant el temps de l'esclavitud i la posterior etapa de dominació, els patrons d'ocupació territorial i el model d'organització social es veuen severament afectats per un fort impacte en l'estructura demogràfica de la població i la imposició d'un sistema sociopolític i econòmic colonial. Producte de tot plegat, la distribució territorial basada en diversos *kainga* va quedar dissolta i la divisió en clans donaria peu a una societat dividida en famílies: "*El clan como estructura ha sido reemplazado en el siglo XX por la familia, ligada a un apellido. [...] Hoy en día, los apellidos se han reducido a poco más de 20. Sin embargo, también se han "apropiado" de ciertos apellidos extranjeros: Edmunds, Calderón, Pont y Cardinali. Hoy, estos son reconocidos por CONADI³³ como propios de la etnia*" (Moreno Pakarati & Zurob, 2013: 31).

Tot i els canvis en l'estructura social, la població local segueix mantenint en la tradició oral les genealogies que els vinculen amb els clans i els territoris antics. És així com l'any 1988 el *Consejo de Ancianos*, una institució rapanui formada per a la protecció de la tradició i amb presència institucional en l'àmbit polític, publicaria una obra de gran valor per a la societat rapanui actual amb el títol de *Te mau*

³³Institució estatal encarregada de temes indígenes (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena)

hatu o Rapa Nui. Es tracta d'un recull de totes les genealogies de cada un dels habitants rapanui, amb noms i cognoms, les quals són un referent per a la població actual en termes de dret a la terra: “*La representatividad del libro, su contenido y sus planteamientos no han sido cuestionados por los isleños en forma pública [...] y es tal que hoy en día hasta el Parlamento Rapa Nui [...] utiliza sus mapas y la idea central del derecho por herencia a la tierra.*” (Moreno Pakarati & Zurob, 2013: 30). Tal i com es menciona en la cita, el Parlamento Rapanui, que serà un agent clau en la reivindicació política al Parc Nacional, estableix aquesta obra com un referent a l'hora d'argumentar el dret sobre la terra.

La importància d'aquestes genealogies rau en el fet que aquest document demostra l'origen exacte de la població actual, vinculant-los als habitants originaris de Rapa Nui abans de l'arribada d'Occident. A més, tal i com expressa l'antropòleg Grant McCall en el prefaci d'aquesta publicació (Hotus et al., 1988: 13) és “*un estudio que proclama los derechos heredados desde tiempos inmemoriales de la Isla de Rapa Nui [...] no es solamente un documento histórico pues, a la vez posee un interés académico en materia de la polinesia. En su esencia, es un estudio sobre el derecho natural de propiedad en Rapa Nui que en el pasado fue colectivo, definido y orientado por el grupo mata*”. Aquest document recolza, doncs, la reivindicació territorial rapanui actual demostrant que són descendents directes dels habitants originals de Rapa Nui i, per tant, propietaris legítims dels territoris ancestrals.

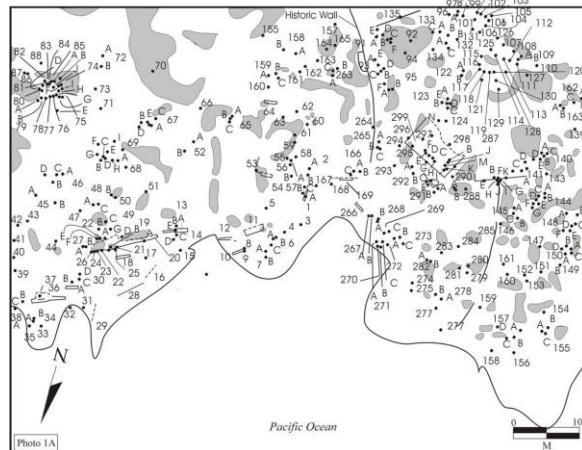
Tot i que en la consciència de la societat actual el sentiment de pertinença als clans antics és encara vigent, tal i com demostraven les reivindicacions del 2010 sobre el terreny ocupat per l'hotel Hanga Roa, convé recalcar que a l'actualitat la societat rapanui es concep a si mateixa com un únic grup, el poble rapanui (McCall, 1976; Zurob, 2011). En consegüent, la concepció territorial tanmateix es refereix a un sol territori, l'illa de Rapa Nui. Mentre que en temps passats la noció d'alteritat es construïa en base a la diferència entre clans, en l'actualitat l'alteritat es representa en l'Estat de Xile i tots aquells individus estrangers. Així és que, actualment, l'ús del terme *kainga* s'utilitza per a referir-se a tot el terreny insular. De fet, en discursos o celebracions públiques és molt comú escoltar l'expressió “*e te hua'ai o te kainga*” per a dirigir-se als oients rapanui, que es tradueix com “famílies de la terra”. En aquesta expressió rau el sentit sobre l'estructura social rapanui basada en la divisió en famílies i el sentit de pertinença a un sol territori com a societat en conjunt. Aquest aspecte és transcendental pel que fa a l'anàlisi dels usos polítics en el Parc Nacional. Les reivindicacions territorials seran en base al concepte de *kainga* com a conjunt de manera que el reclam polític unifica tota la població i no està dividit en clans o territoris concrets.

7.2. La badia Hanga Ho Onu: Els usos locals de l'espai dins del Parc Nacional

La descripció etnogràfica d'aquest sector il·lustra quins usos fa la població de l'espai fora de l'àrea urbana. *Hanga Ho Onu*, també coneguda amb el nom de *La Pérouse*, és una badia situada dins dels límits del Parc Nacional. *Hanga Ho Onu* és un lloc ple d'històries familiars que encara avui mostra

l'estil de vida rapanui fora del poble. Totes les activitats que es duen aquí es fan també en moltes d'altres parts rurals de l'illa. El terme utilitzat per a referir-se a l'espai fora del poble és *uta*. Una traducció aproximada seria el camp o l'àrea rural.

Aquest sector pertany a l'assentament antic del clan *Tupahotu Rikiriki*³⁴. Aquesta zona es caracteritza per ser una de les parts de Rapa Nui que concentra més densitat de llocs arqueològics, els quals donen constància de l'existència d'un antic poblat i de l'estil de vida dels avantpassats. Com que és una àrea propera a la costa, s'hi troba diferents estructures típiques de les zones habitades per les elits: Estructures cerimonials, com l'*Ahu Heki'i* i l'*Ahu Ra'ai*, estàtues *moai* (totes elles bolcades), *tupa* (estructura utilitzada pels sacerdots per a observar les estrelles) i *hare vaka* (estructures habitacionals), entre d'altres. També hi ha un gran nombre de petroglifs repartits en diferents llocs. Hi ha un sender turístic que travessa l'assentament, encara que no és un indret excessivament freqüentat pels visitants, ja que no està restaurat i sense guia és difícil d'apreciar els llocs arqueològics.



7 Mapa del mostreig arqueològic de La Pérouse. Cada número correspon a un lloc arqueològic [Font: Stevenson et al, 1995]

Actualment, *Hanga Ho Onu* és una badia considerada per la població local com una *caleta de pescadores* (badia de pescadors). La pesca és una activitat d'importància central dins la societat rapanui i es pot dir que és un dels principals motius per a que hi hagi aquest petit assentament aquí. La costa de l'illa és molt rocosa i no tots els llocs són adients per a aparcar les embarcacions. La morfologia de la badia de *La Pérouse*, però, és favorable per a poder deixar les barques pesqueres ja que, per un costat, es troba resguardada de les onades, i d'altra banda la forma del terreny facilita l'entrada i sortida de barques al mar. Aquestes característiques van dur a que amb el temps es construís un moll. En tota la costa nord, aquest és l'únic lloc on hi ha embarcacions aparcades.

Durant el període d'observació entre el 2013 i el 2014, hi havia set *pae pae* una casa de pedra, ubicats al voltant de la badia. Els *pae pae* són cases de camp que es construeixen amb troncs, fusta i planxes de zinc. El terra és l'única part dels habitatges que es construeix amb material sòlid, en aquest cas ciment. Algunes vegades són un lloc per a guardar material encara que també es fan servir per a hostatjar-se, sempre depenent de les dimensions i la morfologia del *pae pae*. Quan hi ha espai suficient hi

³⁴"*Hanga Ho Honu* perteneció a la tribu *Tupahotu Rikiriki*. Este territorio comienza en *Motu Ariki*. La línea baja al suroeste, pasando por un *pipi horeko* hasta *Ma'unga Koro Rau*. Ahí sigue la línea principal hasta *Puku Pati* y desde ahí quebra al norte, pasa por dos *pipi horeko* y cierra en *Te Ipu Hu* en la costa." (Hotus et al., 1988: 349)

poden dormir diverses persones, encara que també és habitual de dormir a l'aire lliure quan fa bon temps. Normalment, hi ha els utensilis necessaris per a cuinar, com ara olles o materials per a fer barbacoa. No hi ha aigua corrent, ni llum, ni tampoc bany. Algunes persones ajunten aigua de pluja i d'altres en porten del poble, en bidons de grans mides. Per les nits, és habitual l'ús de generadors elèctrics per a proveir-se de llum.

Aquestes construccions en l'espai són indicadors de quines persones (i, per tant, quines famílies) mantenen un vincle permanent amb el sector. No són cases sense amo, sinó que són propietat de famílies concretes. La casa de pedra i un dels *pae pae* van ser construïts exclusivament per pescadors amb una intenció funcional, com a base on guardar tot tipus de material necessari per a la pesca. La resta de *pae pae* són producte d'històries familiars en el sector. Més enllà de ser de gran utilitat per als pescadors de la família, alguns són utilitzats com a vivenda per als parents i coneguts que hi van a passar uns dies al cap de setmana o quan tenen dies lliures.



8 Badia de Hanga Ho Onu. Les construccions modernes destaquen en l'entorn [Font: Autor]

Els individus que actualment mantenen una història familiar amb el sector són descendents de la família *Pakarati Rangitaki* i també membres de la família *Atan*. Uns anys després del temps de la Companyia, cap a la dècada dels seixanta, varies persones d'aquests grups es van instal·lar a viure en el sector. En aquella època no hi havia cap moll ni ninguna construcció, a diferència d'avui dia. De fet, el material per a la construcció fins fa unes poques dècades era molt escàs així que les coves, anomenades *ana*, eren utilitzades com a habitatges. Les coves que servien de refugi estaven situades ben a prop del que avui és el moll de *Hanga Ho Onu*. El fum provocat per les fogueres que engegaven dins de les coves, juntament amb l'alta humitat que hi havia, va fer que, amb el temps, algunes d'elles col·lapsessin a causa del desgast continuat. Altres coves es van enderrocar producte de les marejades. Això va conduir a trobar alternatives a aquest tipus d'habitatge. Va ser així que, més tard, van començar a utilitzar material en desús portat del poble, com planxes de llauna, per a resguardar-se del mal temps.

Des de la dècada dels seixanta, els *Pakarati Rangitaki* i els *Atan* instal·lats a *Hanga Ho Onu* subsistien amb tot allò que els oferia l'entorn, lliures de la influència del turisme, aleshores encara poc present a Rapa Nui. El mar, que en aquella època presumia de suma abundància, era una font d'aliments notable que els proporcionava gran part de la dieta, de manera que la pesca era un afer quotidià central en el dia a dia. Com que aleshores no hi havia embarcacions amb motor, la gent d'abans tenien un *vaka*

(embarcació) feta de fusta, a diferència de les actuals, que són fetes de fibra sintètica, amb la qual anaven a pescar a diferents indrets de l'illa. El cultiu també era una tasca habitual, sobre tot per a cultivar *kumara* (moniato), que tanmateix era un element central a la dieta alimentària.

La nua Noemi Pakarati és una de les informants que vaig tenir la oportunitat d'entrevistar. Es tractava d'una àvia molt respectada a la comunitat ja que era dipositària d'un gran saber sobre la cultura tradicional rapanui. Sovint apareixia en documentals audiovisuals parlant sobre la cultura local, explicant anècdotes i records del passat. L'any 2014, quan vaig dur a terme l'entrevista, ja duia un temps vivint al poble de Hanga Roa per motius de salut, però de petita s'havia criat a *La Pérouse*. Poc temps després de dur a terme l'entrevista va tenir complicacions de salut, de les quals no se'n va poder sortir, passant a millor vida. La nua recordava vívidament com era la vida als anys seixanta a la badia de *Hanga Ho Onu*:

"Cuando yo era chica, yo saltaba piedra por piedra en todas partes de la isla y nunca tengo hambre, no necesitamos a nadie, de verdad, a nadie necesitamos y no sabemos que existe otro mundo. El papá nos enseña a vivir, la mamá también. [...]Si, no necesitaba de vivir por de otras personas, no tenemos material como para la pesca pero yo buceaba; yo buceaba a los 7 años, buceo hasta el fondo del mar; y manejaba en el bote con ellos. Como no vai a esta tan feliz con eso? Y dormimos en las cuevas. [...]Los viejos salen al bote a pescar y es poquito lo que tenias que sacar y se reparte a toas las casas, no a vender porque no puedes sacar mucho mucho pescao, solamente tienes 300 personas aca . mucho esta perdiendo pero lo bonito es que tu pues ver la mana del pescao, la mana del pescao esta a tu ahí enfrente y eso ya no se ve. Había ballena, mucho tiburones mucho hasta el mismo parte esa de la caleta misma en Hanga Ho Onu."

(Noemi Pakarati, transcripció entrevista, gener 2014)

La Pérouse: Un assentament modern

El mapa que afegeixo a continuació mostra la badia vista des de l'aire. Els punts numerats corresponen a les construccions modernes. El primer *pae pae* edificat va ser el 1976 a mans de Vicente Atan (5), prop del lloc on hi ha un far instal·lat per l'Armada. Amb el pas dels anys es van construir d'altres *pae pae*, dels quals n'eren propietàries Matilde Pakarati, Cupertina Pakarati, Noemi Pakarati i Maria Atan. Totes elles descendents dels germans *Pakarati Ranguitaki*, excepte Maria Atan. La següent imatge mostra la distribució espacial de les construccions:



9Vista aèrea de *Hanga Ho Onu* . Els punts numerats són les construccions actuals. [Font: autor, imatge Google earth]

La construcció (1) és una casa que es va edificar per a la comunitat de pescadors per ordre de la Corporación Nacional Forestal. Aquesta casa és utilitzada per alguns pescadors de la badia que acudeixen setmanalment per a sortir a pescar. Aquí hi guarden material divers que utilitzen per a pescar, com ara el *hau* (fil de pescar), els *rau* (am) o la gasolina per al motor de la barca. Com que aquesta era la institució que llavors estava a càrrec del Parc Nacional, van decidir de construir-la amb pedra per tal de causar el menor impacte visual possible a l'entorn.

No hi ha una regulació establerta per a la construcció en àrees rurals, però la pedra és un material utilitzat molt sovint per la construcció. Utilitzant la pedra treta de la superfície de l'illa com a material d'obra, s'aconsegueix d'alguna manera acomodar les construccions a la tonalitat del sector ja que manté el color i la textura. Tot i això, aquesta tècnica de construcció (a diferència de les construccions fetes amb troncs, fusta i planxes de zinc) és molt més costosa en termes econòmics ja que implica utilitzar ciment, que a l'illa és un producte car que ve exportar del continent. En diverses ocasions vaig tenir la oportunitat de treballar en la construcció d'estructures fetes amb pedra. Per un costat, en la construcció d'una casa per a la filla del koro Simón Teao al sector de Vai a Repa. Escollíem les pedres minuciosament per a que donessin estabilitat al mur i mostressin una cara bonica, si bé una part de la pedra quedava exposada a l'exterior. D'altra banda, durant la construcció de l'escola de música Toki, sovint fèiem reiterats viatges al camp per anar a collir pedra per a utilitzar com a material de construcció, tan per a fonaments com per a cobrir els murs de ciment.

El *pae pae* número 2 va ser construït el 2005 per Ana Maria Tuki Pate i Pedro Tepano, que van arribar a la badia de *Hanga Ho Onu* el 15 de març de 2005, no per a viure-hi sinó que per a dedicar-se a la pesca. Fins llavors, no es dedicaven a la pesca. Va ser després de comprar una embarcació que van decidir dedicar-se professionalment a l'activitat pesquera. Com que el sector de *Hanga Piko* (una badia de pescadors situada al poble de Hanga Roa) estava plena, van decidir venir cap a aquesta àrea. Durant el primer temps després de fer el *pae pae*, van viure-hi permanentment i només baixaven al poble per a vendre el peix i comprar els productes que necessitaven. El 2012 van haver de tornar a residir al poble per motius de salut, encara que no han deixat d'exercir la pesca de manera setmanal i quan és convenient, es queden a dormir al *pae pae*. El 2006 dos cosins de la nua Maria Tuki van decidir portar la seva embarcació a aquesta badia per a dedicar-se a la pesca. En consegüent, van afegir dues habitacions a la casa per a que ells també tinguessin un espai disponible. Els caps de setmana solen arribar familiars per a passar els dies.

El *pae pae* número 3 és propietat de Maria Atan Pakarati i va ser construït per familiars seus fa més de 25 anys. Actualment ella és la única persona que viu de manera permanent a *La Pérouse*. Tot i viure-

hi sola, els caps de setmana arriben els fills i el net a visitar-la i s'hi queden a dormir. Una de les activitats que la *nua* Maria du a terme a *La Pérouse* és la recol·lecció de petxines per a produir artesanía, tant per a vendre-les com a matèria prima al poble o per a produir artesanía ella mateixa.

El *pae pae* número 4 es troba en desús. Anteriorment, havia estat ocupat per la *nua* Margarita Pakarati, que també descendia dels *Pakarati Rangitaki*. Durant l'etapa que va ser allà, la dona vivia de la pesca i també es dedicava a la recol·lecció de cargols de mar per a confeccionar artesanía.



10 Pae Pae de Maria Atan Pakarati [Font: autor]

El *pae pae* número 5 correspon a Vicente Atan Pakarati i Erica Sobarzo. Matrimoni mixta (ella és xilena), van arribar a la badia el 1973 després d'haver estat un temps vivint en diferents parts de l'illa. Al cap d'un període sense tenir un lloc fix on residir, van decidir instal·lar-se a *La Pérouse*. En un primer moment, visqueren a les coves i posteriorment utilitzarien material de llauna com a refugi quan hi havia mal temps. Els fills d'aquest matrimoni es criarien aquí, i anirien a l'escola amb motocicleta tots els dies pel matí.

“Si, en las cuevas, ahí dormíamos antes pero ya se derrumbó y ya, poníamos arriba una lata así nomás, una lata de zinc y dormíamos allá abajo, poníamos la lata así por si llovía pa protegernos, no nos mojáramos. En este tiempo mis hijo ya estaban chicos, el Esteban, el Alejandro, la Erika y de ahí mis niños ya venían al colegio una moto, mi hijo tenía 13 años, y en ese tiempo la directora de entonces yo hablaba con ella por si se demoraban mis hijos es que nosotros venimos de La Pérouse y los mandaba con nailon, los amarraban los zapatos para que no se embarraran con la lluvia, porque fijate de La Pérouse al pueblo porque en ese tiempo no teníamos bote, no teníamos vehículo ya! Pues harto sacrificao!”

(E. Sobarzo, transcripció d'entrevista, gener 2014)

La pesca era l'activitat principal que duia a terme el matrimoni per a proveir-se de recursos, encara que també cultivaven i recol·lectaven matèria prima per a la producció d'artesanía. Ells mateixos elaboraven l'artesanía, la qual venien quan anaven al poble. Antigament, al costat del *pae pae* s'hi feia un foc totes les nits per a que les barques que haguessin sortit a pescar tinguessin un punt de referència per a entrar a la badia. Ja des d'un principi, aquestes construccions estaven vinculades a la pesca. Actualment, degut a problemes de salut viuen tots a *Hanga Roa* encara que de tant en tant, com els demés individus d'allà, hi van a passar el dia.

El *pae pae* número 6 havia estat propietat de Matilde Pakarati, però actualment és ocupat per Patricia Venegas Riroroko. La seva mare havia crescut allà, i duia un estil de vida basat en l'activitat pesquera i la recol·lecció de marisc per a produir artesanía. Anteriorment, quan encara no estava construït aquest *pae pae*, vivien tots plegats al que és propietat de Vicente Atan. Amb el pas del temps,

van edificar el seu propi. A finals del 2013, la Patricia vivia al poble, encara que entre setmana feia ús del *pae pae* per a venir-hi alguns dies per a recol·lectar cargols de mar i quedar-s'hi a dormir:

Lo ocupan [los miembros de la familia] para venir a marisquear, para venir aquí y sacar cositas para hacer los collares para venir a vacacionar, pero más para venir marisquear. Es una casa, duermen allá y venían todos los fines de semana. La familia llegan acá vienen todos los primos, nietos, sobrinos, toda la familia y acampan en la casa, ponen colchones en el piso y allí. Y cocinamos allá. La basura se junta y se lleva al pueblo el domingo.

(P. Venegas Riroroko, comunicació personal, Gener 2014)

La Patricia afirmava que els seus plans de vida en un futur no molt llunyà eren instal·lar s'hi definitivament i seguir l'estil de vida que havia après de la seva mare.

El *pae pae* número 7 havia estat propietat original d'un altre descendent dels *Pakarati Rangitaki*, la nua Cupertina Pakarati. Actualment, el seu fill Melitón Tuki Pakarati es dedica a la pesca i té instal·lada la seva embarcació al moll de La Pérouse. Surt totes les setmanes a pescar, i fa ús del *pae pae* per a guardar el material de pesca i per a dormir-hi quan ho troba convenient. Si la pesca anava bé, els peixos eren netejats i els portaven al mercat del poble per a vendre. A la gent rapanui li agrada molt menjar peix, de manera que no és gens difícil de vendre allò que es pesca. Depèn del tipus de peix, es pesquen durant la nit, de manera que a primera hora del matí es duen al mercat. Recordo que sovint anàvem amb el koro Simón a buscar peix ben d'hora, entre les 6:30 i les 7 de la matinada, que era el moment quan arribaven els pescadors al mercat per a posar la parada amb el peix. Era ben d'hora i sempre hi havia gent esperant a que arribessin els pescadors. Un cop treien els peixos, les millors peces eren venudes automàticament. La sierra, en particular, era un dels peixos més preuats, ja que és un menjar fenomenal, especialment si es cuina a la brasa.

El *pae pae* número 8 pertany a la nua Nomei Pakarati i al seu fill Ali Fletcher Pakarati. Com ja he mencionat anteriorment, aquesta dona es va criar allà amb els *Pakarati Rangitaki*, i fins l'actualitat sempre havia viscut allà. Quan va començar a tenir problemes de salut es va traslladar al poble per a poder tenir millor atenció. Actualment, el *pae pae* el fa servir el seu fill Ali. Com que és pescador, aquí guarda tot el material de pesca necessari per a sortir amb la embarcació. No hi viuen permanentment, però molt sovint hi van a passar uns dies amb la dona i d'altres familiars i amics.

Pràctiques culturals a Hanga Ho Onu

El dia a dia de les famílies que fan vida a *La Pérouse* es caracteritza per un ús de l'espai basat en l'extracció de recursos del propi entorn. Aquestes pràctiques no són noves, sinó que els *koros* i les *nues* d'abans duien a terme les mateixes activitats encara que sense les facilitats tecnològiques que hi ha actualment, com és la barca a motor. Les pràctiques més habituals són la pesca, la recol·lecció de

cargols de mar i l'agricultura. També s'hi fa una celebració religiosa a finals del mes de juny, en commemoració al patró dels pescadors, com li diuen ells, "San Pedro - San Pablo".

He hi i te ika: La Pesca

A finals del 2013 i principis de 2014, a *La Pérouse* hi havia tres barques ancades permanentment a la badia, batejades amb els noms de *Moana Nui*, *Virgen del Carmen* i *Moeroa*. A Rapa Nui, els individus que es dediquen a la pesca regularment instal·len la seva embarcació en una de les badies de l'illa on hi ha moll: *Hanga Roa o Tai*, *Hanga Piko*, *Vaihu*, *Hotu Iiti* o *Hanga Ho Onu (La Pérouse)*. Aquestes

són les diferents badies on es concentren les barques de pescadors. Tenir l'embarcació en un indret o altre estableix vincle amb els demés pescadors de cada sector, ja que fan comunitat. Generalment, les barques de *La Pérouse* sortien a pescar amb dos o tres individus a bord, encara que també hi havia excepcions. Normalment, són familiars o amics els que comparteixen l'embarcació. No hi ha un sentit estricte d'estar treballant en una relació salarial, per exemple,



11 Embarcacions al moll de *Hanga Ho Onu*[Font: autor]

sinó que es concep com una activitat quotidiana

exercida lliurement entre coneguts, amb la intenció de treure un benefici econòmic producte de la venda d'allò pescat. Sortien ben bé unes tres o quatre vegades a la setmana, i tardaven de dues a quatre hores quan hi anaven de dia. Si sortien de nit, es demoraven més. Després de sortir a pescar, tornaven al poble per a vendre els peixos, encara que els caps de setmana era habitual sortir a pescar per a la família.

Hi ha diferents estils de pesca segons les tècniques utilitzades, i mitjançant cadascuna es treuen diferents tipus de peix:

- Pesca a la bora del mar: És un estil de pesca molt comú, ja que no es necessita embarcació sinó que es pesca des de les roques. S'utilitza un tub de plàstic PVC d'uns 12 cm de gruixut i uns 17 cm de llarg per a enrolar el fil de pescar. La manera habitual de pescar a rapanui és utilitzant aquesta tècnica, encara que també es pot fer servir la xarxa tal i com s'observa a la imatge. No és comú utilitzar canyes de pescar. Aquesta activitat la duen a terme tot tipus de persones, i es pesquen diferents tipus de peixos que es mouen prop de la costa, com ara *piscis*, *kotea* o *nanue*. És un dels



12. Traient la xarxa amb els treballadors del projecte d'estudi arqueològic i millora del sector de *La Pérouse*. [Font: Neka Atan]

motius per a sortir del poble.

Els diumenges eren considerats un dia prohibit per a treballar a Rapa Nui, ja que era el dia dels senyor. Com que són una societat catòlica ben creient, durant els diumenges és absolutament intolerable que algú treballi. És un moment per descansar, però tanmateix és una bona instància per a sortir a pescar. Així és que molts diumenges sortíem amb la moto juntament amb el letu Teao, el fill de la nua Rita, per anar a pescar fora del poble. Com que hi a una carretera que recorre la bora de la costa, ens movíem per diversos llocs per a veure on hi havia més peix. Ens apropàvem a la costa, llençàvem pa i si apareixien els peixos adients per a pescar ens hi quedàvem. Si no, marxàvem cap un altre lloc. Gràcies al letu vaig tenir l'oportunitat d'aprendre a pescar mitjançant aquesta tècnica tradicional. Podíem estar tot el matí fins al migdia o tarda, segons el que pescàvem. Llavors tornàvem a casa i cuinàvem el peix per a menjar en família.

- Pesca *haka tere*: Es fa ús d'una xarxa (*kupenga*), la qual es llença a l'aigua però se sosté per a no perdre-la. El motor es posa en marxa i es va arrastrant la xarxa, la qual va acumulant els peixos que hi topen. El peix més comú en aquest tipus de pesca és el *piscis* i el *nanue*, encara que en poden sortir d'altres com el *marari* o el *kotea*, entre d'altres.

- Pesca d'alta mar: Aquest estil de pesca es pot dur a terme de dia o de nit. Durant la nit es pesquen espècies que durant el dia costa més de trobar perquè fugen de la llum, així com tampoc es troben durant els dies de lluna plena. Es fa ús d'un fil de pescar molt més gruixut i els ganxos són molt més grans i resistents. Mitjançant aquest estil de pesca s'obté *kahi* (tonyina), *sierra* i *toremo*, entre d'altres. Tots ells peixos molt preuats.



13 Maea kikiri, pedra utilitzada per a la pesca
 [Font: autor]

Aquest tipus de pesca és dut a terme per persones més experimentades ja que requereix més coneixement tant de les tècniques per a pescar com de navegació. Per a la pesca d'alta mar, és necessari l'ús de *kikiri*, que són unes roques utilitzades com a pes per a que l'am baixi cap a la profunditat. Cada cop que se surt a pescar es va a buscar *kikiri*, el qual es troba, pràcticament, sobre tota la superfície de l'illa. Aquesta pràctica repercuteix en l'entorn a dos nivells: Per un costat, amb el pas del temps cada vegada és menys la quantitat de *kikiri* present a la superfície. L'ús de la pedra per a la pesca no és un recurs reciclable, de manera que quan ja s'ha fet servir no es pot tornar a utilitzar. Així, sempre s'han d'anar a buscar noves quantitats de *kikiri*, fet que contribueix al desgast de l'entorn. D'altra banda, és possible que l'obtenció d'aquest material contribueixi a la destrucció de

llocs arqueològics, ja que aquestes roques també poden formar part de diverses construccions ancestrals, com els jardins de roca, els *ahu* o els *manavai*, per exemple.

- Busseig: Aquesta manera de pescar es du a terme amb l'ús d'un arpó i una bossa on guardar els peixos. Alguns individus ho duen a terme com a afició més que no pas com a ofici.

He runu i te pipi e te pure : La recol·lecció de cargols de mar i confecció d'artesanía local

També conegut com *marisquear*, és una activitat duta a terme bàsicament per dones i nenes. Consisteix en recol·lectar de les roques de la costa uns cargols de mar coneguts com *pipi* i *pure*. Normalment, per a dur a terme aquesta activitat és necessari que la marea sigui baixa, fet que facilita l'accés a les parts rocoses on hi ha els mol·luscs. Sovint, es du a terme aquesta activitat pel matí i es tarda entre 2 i 6 hores.

La confecció d'artesanía feta amb *pipi* i *pure* és una tasca majoritàriament per les dones. A la casa de Te Hoe Manu on jo vivia, la nua Rita sempre estava elaborant collars, ja fos de flors o de cargols de mar. Al mateix temps que produeixen un ingrés econòmic per a la llar, és tanmateix un passatemps, ja que el procediment per a l'elaboració dels collars és ben entretingut. Amb una agulla ben gruixuda, punxen un per un tots els cargols de mar per a fer-los un forat. Seguidament, fan ús del fil de pescar per a enfil·lar una per una cada peça de *pipi* o *pure*, fins a completar els collars. Normalment, la nua els venia a les empreses turístiques o els duia a vendre al poble. El preu dels collars fets amb cargols de mar oscil·lava entre els 1.500 i 5.000 pesos xilens (entre els 2 i 7 euros, aproximadament) en funció del tipus de collar.

El *pipi* i el *pure* són el material principal per a produir collars, arracades i braçalets. A diferència d'altres illes de la polinèsia on hi ha més diversitat de mol·luscs, la matèria prima per a produir artesanía a l'illa és molt reduïda. Tot el que es produeix es ven posteriorment al poble al mercat d'artesanía, o bé es realitzen encàrrecs per a agències turístiques. De la mateixa manera que és un costum arrelat rebre als visitants a l'aeroport amb un collar de flors, quan marxen és habitual acomiadar-los amb un collar de *pipi* o *pure*.

He oka i te kai: L'agricultura

Els espais dedicats a l'agricultura en el sector de La Pérouse són relativament petits, i durant etapes concretes. A l'oest de la caleta hi ha un camp d'uns 40 x 100 metres quadrats destinat a la plantació d'hortalisses i són alguns dels pescadors els que en fan ús per al conreu. Els productes més comuns per a plantar són el *kumara* (moniato), el *tarake* (blat de moro) i durant la primavera es planta

mareni (síndria) per a tenir collita a l'estiu. Tot i això, també es fan plantacions de *maika* (platan), *taro*, enciam o tomàquet, entre d'altres.

Per a llaurar els camps és molt habitual l'ús del tractor. Si el treballador de la terra no en té cap en propietat, li pot demanar com a favor a algun conegut, encara que també es pot pagar a algú que en tingui per a que llauri la terra. Un cop llaurada la terra, uns dies després, es fan solcs al sòl per a delimitar on aniran les llavors per a sembrar. Per a dur a

terme aquests franges es fa ús de l'arada tradicional, la qual és subjectada per una persona i arrastrada per un cavall. Un cop s'han fet els solcs procedeixen a plantar. La humitat i la pluja faciliten el cultiu de manera que moltes vegades, les plantacions que estan a l'interior, com aquesta de La Pérouse, no requereixen de ser regades.

Fins que no arriba la collita, una feina que es fa periòdicament a les plantacions és el *haka heu*, arrencar les males herbes. L'arada facilita la tasca,



14 Camp llaurat a Hanga Ho Onu [Font: autor]

encara que manualment també es pot fer. Els productes que treuen de la collita són un recurs addicional per al consum propi i per a abastir els familiars propers, encara que ocasionalment els van a vendre al mercat per a guanyar un ingrés extra.

L'agricultura és una activitat que implica el treball amb la terra i, per consegüent, és inevitable una transformació de l'espai en què es duu a terme el conreu. Això pot comportar la destrucció de construccions pertanyents a assentaments ancestrals. Els pas del tractor o l'arada remou la terra de manera que qualsevol lloc arqueològic pot ser esborrat del mapa. És adient recordar que no tot el material ancestral present en l'espai és monumental, sinó que hi ha elements arqueològics més petits que poden ser destruïts amb més facilitat. De la mateixa manera, treballant la terra apareixen artefactes antics com ara *mata'a* (puntes de fletxa) o *toki* (eines de basalt). Mentre que els protocols de conservació insten a registrar la troballa al museu antropològic Sebastian Englert, les pràctiques usuals són diferents. Alguns són partidaris de deixar l'objecte que s'ha trobat tal i com estava, mentre que d'altres és possible que se l'enduguin a casa.

He hoi e he pua'a: La ramaderia

Tot i que la ramaderia no és una activitat habitual a La Pérouse, habitualment apareixen manades de cavalls que arriben al sector a alimentar-se de la vegetació que hi ha repartida per l'espai. A Rapa Nui és comú criar cavalls i vaques a l'interior de l'illa. Moltes vegades els deixen moure's lliurement i així és com arriben a indrets com *Hanga Ho Onu*, ja que tot i estar dins dels límits del Parc Nacional no

està protegit de ninguna manera. Aquesta activitat és una preocupació central per a la CONAF, l'autoritat estatal que gestiona el patrimoni, ja que considera que té conseqüències negatives per als llocs arqueològics. Quan els cavalls es passegen per indrets com *Hanga Ho Onu* causen danys en les construccions antigues, ja que les trepitgen i s'hi graten, arribant a desmuntar estructures senceres.

Te umu pure: La celebració del *curanto* de San Pedro San Pablo

A finals del mes de juny de cada any se celebra la festivitat de San Pedro San Pablo, sant i patró del mar i dels pescadors. La població rapanui són catòlics devots, i en diverses ocasions a l'any festegen els sants realitzant el que es coneix com *umu pure*. Es tracta de l'elaboració d'un gran menjar cuinat mitjançant la manera ancestral de cuinar, fent un forn de terra. El terme *umu* vol dir forn o cuina, i també és conegut amb el nom de *curanto*, que és la paraula xilena³⁵ amb què es coneix aquesta pràctica. N'hi ha de diferents tipus segons el context en què es realitza. Sovint es duen a terme amb un motiu especial per a celebrar algun fet especial o commemorar una data significativa. Per exemple, existeix l'*umu tahu*, que es pot fer en diverses ocasions, com ara abans de començar la construcció d'una casa o per a donar inici a una plantació de plàtan. L'*umu papaku* es du a terme quan es mor un familiar. També poden fer *umu* en celebracions com batejos o matrimonis.



15 Gruta amb figura de San Pedro San Pablo a La Pérouse [Font: autor]

L'*umu pure* es realitza específicament en dates religioses, com ara pels dies de setmana santa o per a commemorar sants catòlics. El terme *pure* (resar, religiós) ve del francès *prier*, i no és un fet casual. Mentre que l'estil de cuinar és una tècnica ancestral rapanui (i present a totes les illes de la Polinèsia), la celebració de l'*umu pure*, com a pràctica tanmateix religiosa, és un costum que va ser importat de Tahiti, la Polinèsia Francesa, durant l'època colonial. Les famílies rapanui són les encarregades de preparar-lo, i cada data que és festejada té assignada una família en particular. Els *umu* tenen *hoa* ("amo"), de manera que la celebració d'una data concreta sempre és responsabilitat de la mateixa família. A diferència dels demés tipus d'*umu*, que poden ser més íntims i familiars, aquests són destinats a tota la comunitat de l'illa, turistes inclosos.

Aquesta pràctica era un costum molt enraïgat en el si de la família Teao on jo vivia. De fet, a nivell social són coneguts per tenir un gran coneixement sobre la preparació dels *umu*. Aquest costum el van heretar dels seus majors. El primer *umu pure* de l'any que es realitza a Rapa Nui es fa al terreny de la família Teao, el dia diumenge de setmana santa. També duen a terme un *umu* a Santiago de Chile, al barri de Maipú, per a la celebració del Mes de la Patria. Tan en un com en l'altre vaig tenir l'ocasió de

³⁵ Al sud de Xile es fa una pràctica similar a l'*umu*, de cuinar el menjar sota terra. Tot i això, no són ben bé iguals. Per exemple, a Xile hi posen marisc, mentre que a Rapa Nui no en posen, ja que és molt escàs.

participar-hi. Aquest és un dels treballs en què més s'aprecia la *umanga*, la dinàmica comunitària que caracteritza la manera de treballar col·lectivament a Rapa Nui. En aquest context vaig aprendre el procediment per a preparar-lo. Va ser així que durant una època vaig estar treballant al restaurant *Chez Erika* que ofería una mostra gastronòmica als turistes. La meua tasca, entre d'altres, era la de preparar l'*umu* per als turistes. Tanmateix, les dues vegades que he estat a l'illa, pocs dies abans de la data de partida preparo un *umu* per a la família, com una manera d'acomiar-me.

Per a la preparació de l'*umu pure* es mou un gran contingent de persones, bàsicament familiars i amics vinculats als amos del *curanto*. Setmanes abans comencen els preparatius. La primera tasca és reunir *huka huka* (llenya) i *maea* (pedres), per a la qual cosa es va a l'*uta* (camp). Els troncs han de ser de llenya seca, i les pedres més o menys d'un pam. Un cop s'ha reunit la quantitat necessària, es fa *pena pena te umu*. Això consisteix, primerament, en fer un forat a terra de les dimensions que calgui atenent a la quantitat de menjar i al tipus de *curanto*. La mida dels *umu pure* sol ser bastant gran, d'uns 4 x 8 metres, ja que és molta la gent que n'ha de menjar. El forat no ha de ser gaire profund, d'uns 20 cm de profunditat. A continuació es posa una part de les roques repartides pel fons del forat, tot seguit s'omple tota la superfície de brancada per a posteriorment fer una pila de llenya que alguns cops pot superar més d' 1,5 metres. Després d'això, es col·loquen totes les roques que queden a sobre de la llenya. Com que això se sol fer amb bastants dies d'antelació al dia de la celebració, es tapa amb un plàstic per a protegir-ho de la pluja.



16. *Umu pure* celebrat a Santiago, a càrrec de la família Teao [Font: Municipalidad de Maipú]

Durant els dies previs a la celebració de l'*umu*, es reuneix el menjar que es cuinarà. *Pua'a* (Vaca), *oru* (porc), *kahi* (tonyina) i *kumara* (moniato). També es fa una espècie de pastís anomenat *po'e*, fet amb farina, sucre, oli de gira-sol i carbassa. El *po'e* es cuina en un *umu* a part, ja que requereix més temps de cocció. Els familiars implicats amb la celebració s'encarreguen d'ajuntar tot el menjar, encara que amics i familiars més llunyans que tenen vincles amb la família aporten també amb menjar, i tanmateix mà d'obra. El dia abans de la cocció es maten els animals i es tallen a trossos per a cuinar-los. En un *umu pure* pot haver-hi fins a 4 o 5 vaques, un porc i diverses tonyines. Un altre material que no pot faltar és el *rito*, la fulla de plàtan amb què es cuinarà el menjar. Se'n porten grans quantitats en funció de la grandària del *curanto*.

El dia anterior a la celebració, es prepara l'*umu*. Primer, s'engega el foc i s'espera a que la muntanya de llenya cremi per a escalfar les roques que hi ha a sobre. Un cop la llenya es redueix a cendra, es procedeix a fer *ta'o te umu* (posar el menjar a dins i tapar-lo). S'utilitzen els *uru*, uns pals molt

llargs amb unes garres a la punta per agafar gran part de les roques candents que hi ha a sobre de les brases. Un cop són gairebé totes fora, es posa part del *rito* asobre de la brasa i es procedeix a posar el menjar, el qual està repartit en grans safates metàl·liques. Aquestes es tapen amb planxes de zinc, a sobre de les quals es posen les pedres candents. A continuació s'acaba de posar tota la fulla de plàtan i es tapa amb una lona de plàstic que tapi tot l'*umu*. Finalment, es tapa tot plegat amb una pila de terra i es deixa cuinar fins al dia següent. El *curanto* no té un temps de cocció estrictament establert, sempre depèn de la quantitat de menjar i la grandària. Un *umu pure* es pot tapar a les 11 de la nit i destapar el dia següent a les 12 del migdia.

Al moment de destapar, en els *curantos* religiosos sempre fa presència el cura de la parròquia per a beneir el menjar. Un cop s'ha llevat tota la terra de l'*umu* i s'ha retirat la lona de plàstic, membres de la família que l'ha preparat i el cura fan una rotllana al voltant del *curanto* i després d'unes paraules del sacerdot canten el pare nostre. Un cop fet això es procedeix a treure el menjar de l'*umu* i es reparteix entre totes les persones que han acudit al lloc per a endur-se una porció de menjar. És totalment gratuït i la jornada se sol acompanyar amb música tradicional tocada i cantada en directe.

Les pràctiques locals en un entorn patrimonial: Un territori dissonant

L'escenari descrit recentment sobre l'estil de vida local a la badia de *La Pérouse*, és una mostra característica de les pràctiques rapanui en les àrees ubicades fora del poble. Tenint en compte que el 40% de la superfície de Rapa Nui és Parc Nacional ubicat a l'àrea rural, la descripció de *Hanga Ho Onuofereix* una panoràmica que mostra com és l'estil de vida dels locals en un espai que, si bé és l'entorn on perpetuen pràctiques culturals quotidianes, és tanmateix un territori patrimonialitzat. Això ens permet copsar la dissonància sobre la noció del territori, per un costat, entre la concepció de les autoritats de l'espai com un element patrimonial i, per l'altre, els usos quotidians que en fa la població local.

El factor més visible d'aquest antagonisme s'aprecia en les conseqüències de les pràctiques locals sobre els romanents arqueològics ancestrals. Des de les institucions estatals CONAF i el Consejo de Monumentos Nacionales s'entén el Parc Nacional com un espai estàtic, com un "museu a l'aire lliure". Conseqüentment, l'objectiu en els plans de conservació és mantenir l'entorn com un indret intocable, com si es tractés d'un element exposat en un museu. Al contrari, diverses de les activitats que perpetuen els locals a *La Pérouse* i a d'altres sectors rurals causen modificacions en les configuracions de l'entorn i dels llocs arqueològics.

Per un costat, com he mencionat recentment, l'extracció de pedra *kikiri* per a la pesca d'alta mar incideix en l'ambient causant un desgast de la superfície i també pot pertorbar llocs arqueològics. D'altra banda, la presència de manades de cavalls és considerat pels conservacionistes com un fenomen perjudicial per a les estructures arqueològiques i els petroglifs, ja que no hi ha una regulació que limiti els

usos dels espais. Aquesta mateixa problemàtica succeeix en altres indrets de l'illa on hi ha ramats de vaques. Per últim, l'agricultura és un altre pràctica que posa en perill l'arqueologia, ja que el pas del tractor destrueix completament qualsevol lloc arqueològic que pugui haver sobre la superfície.

A més a més, un altre aspecte que denota la discrepància en les diferents pràctiques en relació al material cultural són els protocols fixats per la legislació xilena dins la Ley N° 17.288³⁶, on es fixa quin és el procediment a seguir quan es troba qualsevol tipus de troballa arqueològica. Per un costat, l'article 26 menciona que:

“Toda persona natural o jurídica que al hacer excavaciones en cualquier punto del territorio nacional y con cualquier finalidad, encontrare ruinas, yacimientos, piezas u objetos de carácter histórico, antropológico, arqueológico o paleontológico, está obligada a denunciar inmediatamente el descubrimiento al Gobernador Provincial, quien ordenará a Carabineros que se haga responsable de su vigilancia hasta que el Consejo se haga cargo de él.”

Per altre costat, l'article 27 atorga al Consejo de Monumentos Nacionales la responsabilitat de gestionar les troballes: *“Las piezas u objetos a que se refiere el artículo anterior serán distribuidos por el Consejo en la forma que determine el reglamento”*. Doncs bé, com ja he comentat anteriorment, mentre es passeja per la superfície però sobretot quan es treballa la terra, és molt comú trobar-se amb eines antigues com *toki* (eines de basalt), *rau* (ams de pescar) o *mata'a* (puntes de llança d'obsidiana). Quan els locals es troben amb alguna d'aquestes peces posen èmfasi clarament en què s'han de deixar allà mateix on les troben, ja que consideren que no són seves, sinó dels avantpassats.

Al sector de Te Hoe Manu, on vivíem al poble, hi havia uns camps darrere de les cases on habitàvem que utilitzàvem per a cultivar. Era molt comú que mentre estaves treballant la terra, ja fos passant l'arada, sembrant, collint o fent *haka heu* (traient males herbes) trobessis puntes de llança o eines de basalt. Normalment, quan apareixia alguna no hi paraven una atenció especial. Tot i això, recordo un dia que anàvem a treballar al *uta* (camp) amb el koro Simón, al sector de Vai a Repa, vaig viure una escena diferent. Caminant pel camp vaig trobar una eina *toki*, ben conservada, ben polida, pràcticament intacte. La vaig agafar amb les mans per a ensenyar-la al koro, qui automàticament, en veure el que tenia a les mans va cridar-me *“¡Deja eso donde lo has encontrado!”*. No mostrava una actitud passiva, sinó que de preocupació. Resulta que les àrees ubicades fora del poble, on es troba tanmateix el Parc Nacional, es consideren l'espai on habiten els esperits dels avantpassats, ja que es tracta dels territoris ancestrals. Agafar qualsevol material cultural que es troba en aquest espai és considerat com una acció que pot causar l'ira dels avantpassats, per tant, calia que fos tractat amb respecte extrem.

³⁶Ley 17288: Legisla sobre monumentos nacionales; modifica las leyes 16.617 y 16.719; deroga el decreto Ley 651. Ministerio de Educación, Santiago de Chile, 4 de febrer de 1970

Segui de la manera que sigui, la concepció rapanui de propietat sobre el material cultural ancestral és totalment contrària al que diu la legislació estatal, si bé l'article 21 menciona que *"Por el solo ministerio de la ley, son Monumentos Arqueológicos de propiedad del Estado los lugares, ruinas, y yacimientos y piezas antropo-arqueológicas que existan sobre o bajo la superficie del territorio nacional"*.

Per últim, en relació a les construccions modernes, si bé són elements imprescindibles a la vida quotidiana rapanui i en total acord amb els usos que fan de l'espai, la CONAF i els experts en patrimoni i conservació, contràriament, consideren que causen un fort impacte en el paisatge cultural. De totes les activitats descrites, gran part d'elles deixen marca a l'entorn. Com he descrit anteriorment en aquest apartat, els elements moderns com els *pae pae* o el moll són de rellevància central per a les famílies rapanui presents a La Pérouse. Ateses les pràctiques culturals al sector, aquestes construccions tenen valor en relació a l'ús que els locals fan de l'entorn. Les particularitats geogràfiques de *Hanga Ho Onu* van motivar l'assentament modern allà, ja que es tracta d'un lloc proper als recursos que ofereix el mar i, a més a més, és idoni per a salvaguardar les embarcacions que utilitzen per a pescar.

Tanmateix, però, des de l'arqueologia es considera que aquestes construccions modernes pertorben l'escenari arqueològic. Tant la presència de *Pae Pae* com el moll per a les embarcacions, element característic de l'assentament modern a *La Pérouse*, és una preocupació per a les autoritats estatals ja que estan totalment descontextualitzades de l'entorn arqueològic del sector. Així ho relatava l'ex director de CONAF a Rapa Nui José Miguel Ramírez (2004: 500):

"Pero el daño no es sólo sobre el patrimonio en términos de la destrucción o alteración de estructuras, o la erosión y pérdida de petroglifos. Hay un evidente impacto en el paisaje, que es parte fundamental del patrimonio de la isla.[...] los animales caminando sobre los monumentos, en los faldeos del Rano Raraku, rascándose en los moai, los "pae pae" (habitaciones rústicas) por toda la isla, pueden tener un efecto más evidente en la degradación de la imagen de la isla como destino turístico. Esa degradación pudo tener sus peores ejemplos en dos proyectos oficiales: un faro monumental sobre el cráter de Rano Kau[...] y un muelle en La Pérouse, en un sector del Parque con alta concentración de sitios arqueológicos, y en un paisaje inalterado".

Fetes aquestes observacions, convé recalcar que en aquesta discordància entre els discursos i pràctiques existents sobre el territori rapanui, existeix un joc polític que es basa en dues peces clau. D'una banda, en l'existència de nocions diferents sobre com ha de ser la interacció amb l'entorn i de quin és, per tant, l'ús econòmic que se'n fa. És el que jo anomeno la diferència entre entendre l'entorn com a *paisatge hàbitat* o concebre'l com a *paisatge fòssil*. D'altra banda, l'ús de l'espai per part dels locals obviant les legislacions sobre el territori que engloba el parc és entès en alguns contextos com a reivindicació territorial.

En relació al primer aspecte que comento, com ja he descrit recentment, la població local a *La Pérouse* surt a pescar, fa conreu i perpetua celebracions religioses que, juntament amb d'altres activitats, són mostra d'una vida comunitària que desenvolupen en l'espai i que caracteritza el seu mode de vida. Aquestes pràctiques es corresponen amb una idea de l'entorn en base al concepte de *paisatge hàbitat*, com a espai on es du a terme un estil de vida que implica intervenir directament en el medi, d'on s'obté recursos i on es perpetuen unes pràctiques culturals concretes. D'altra banda, des de l'òptica de les institucions estatals es concep l'espai com un objecte patrimonial de valor imprescindible per al funcionament de la indústria turística, per a la qual cosa la relació amb l'ambient es comprèn en base a la idea de *paisatge fòsil*, com a entorn museïtzat imprescindible de mantenir intacte, i en el qual la intervenció humana no ha de ser sinó en base a les pràctiques d'observació (com a visitant) i conservació. Així ho afirma Jose Miguel Ramírez (2004: 500):

“Si existe un lugar en el planeta que merece una administración en total concordancia con la necesidad de proteger su excepcional patrimonio cultural y frágil medio ambiente, ese es Rapa Nui. No se trata solamente de la protección de un patrimonio fósil, como en una vitrina de Museo, sino de la posibilidad de un desarrollo sustentable para los isleños del presente y del futuro, en tanto es justamente ese patrimonio arqueológico el fundamento de su desarrollo a través de la única industria posible: el turismo.”

El segon punt en aquest joc polític de què parlo rau en la següent reflexió. Els processos de patrimonialització a Rapa Nui van significar la creació d'un Parc Nacional i, per tant, l'aplicació d'una sèrie de mesures legislatives sobre el territori. En tant que espai patrimonialitzat, s'apliquen un conjunt de lleis que, com a ordenaments jurídics, estableixen unes pautes de comportament, defineixen un ordre social en base a “què es pot fer i què no” (en termes legals) dins l'àrea del parc. Per tant, des d'una perspectiva legal, la interacció dels individus dins les fronteres del parc queda limitada. Doncs bé, tenint en compte aquest fet, les pràctiques culturals que du a terme la població local en l'espai, perpetuades tan dins com fora del Parc Nacional, sovint són considerades una forma de reivindicació territorial (i, per tant, política) ja que passen per alt la legislació estatal que sobre el territori, en tant que els locals es consideren els amos legítims de la terra. L'antic director de CONAF visualitzava aquesta problemàtica en l'activitat ramadera:

“La explicación para la “vaca sagrada” en Rapa Nui es que tanto para los isleños como para Sasipa el ganado no tiene un sentido económico sino político en la ocupación del territorio. En el caso de los isleños, a parte del uso extensivo del suelo que se asocia a la reivindicación territorial,

*que afecta casi exclusivamente al Parque, hay una cuestión de estatus en la posesión de la mayor cantidad de animales, aunque no tenga sentido comercial*³⁷.”(Ramírez, 2004: 500)

Recapitulant aquest apartat de la recerca, conèixer la noció actual rapanui sobre el terme *kainga* que remet a la ideari col·lectiu de pertinença a un únic territori, val a dir l'illa de Rapa Nui, juntament amb els usos que els locals fan sobre el territori, ens ofereix un preàmbul necessari per a entendre les reivindicacions polítiques al Parc Nacional. Com he descrit, el territori és la variable on rau la discòrdia entre locals i institucions estatals, és el terreny de disputa on uns perpetuen un estil de vida particular i altres imposen un sistema econòmic que pretén l'espai patrimonialitzat com un incentiu necessari per al turisme. És aquest context l'escenari on tindrien lloc els esdeveniments conflictius al Parc Nacional, els quals procedeix a descriure en el capítol que segueix.

³⁷El valor social atorgat a la possessió de bestiar, més enllà de l'ús comercial, dona fe del pes cultural d'aquesta pràctica més que una activitat únicament econòmica.

8. El patrimoni com a estratègia contrahegemònica: La *fricció patrimonial* al Parc Nacional Rapa Nui

El març de l'any 2015, diversos membres del *Parlamento Rapanui* van decidir ocupar el parc, tancant les principals carreteres de l'illa i prenent el control dels llocs de visita més importants dins del parc. En el marc d'una protesta per a reivindicar una sèrie de assumptes polítics que descriuré a continuació, la població local utilitzaria el patrimoni com a estratègia per a exercir pressió política. Aquest capítol de *fricció patrimonial* tindria com a conseqüència una nova configuració del model administratiu del territori i del legat ancestral rapanui, encara que també de la realitat social local.

El context institucional en què es va originar la reivindicació venia quallant uns anys abans, en un escenari de negociacions frustrades entre la *Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua* (CODEIPA) i diversos agents estatals en relació a dos temes de gran preocupació per a la societat rapanui. Per una banda, la CODEIPA havia estat lidiant amb la institució encarregada de l'administració del parc, CONAF, per a aconseguir un nou model de gestió, que contemplés les aspiracions del poble rapanui de fer-se càrrec del territori i legat ancestrals. Així és com sorgia una proposta elaborada per Camilo Rapu, enginyer comercial rapanui, amb el títol de *Ma'uHenua*³⁸, la qual va ser rebutjada per CONAF. D'altra banda, els comissionats rapanui havien estat treballant amb l'objectiu de formar una proposta de control migratori que posés fi a la problemàtica de la sobrecàrrega poblacional a l'illa, a través de la creació d'una Llei Orgànica Constitucional (LOC) en matèria de fluxos migratoris.

Tot i la insistència, els comissionats rapanui van veure com les seves propostes no eren valorades seriosament per les autoritats, que dilataven continuament qualsevol avenç en la matèria. Aquest fet cada vegada causava més irritació a la població local, sempre a l'espera de rebre notícies d'algun avenç en les negociacions. Després d'haver estat mesos pendents de veure alguna evolució en les negociacions, sense cap resultat perceptible, una part de la població rapanui va decidir que era l'hora d'emprendre acció directa. Així es descrivia a la premsa:

"La pasividad y el desinterés de la República han disparado la tensión entre ésta y el pueblo pascuense que, cansado de esperar que el Estado escuche sus demandas, se ha levantado de nuevo para reclamar una serie de medidas urgentes que protejan la cultura y territorio de la isla.[...] La comunidad reclama, por una parte, la gestión del Parque Nacional Rapa Nui —que abarcatoda la isla y hastaahora era administrado por la corporación forestal estatal (CONAF)— y, por la otra, una normativa que regule el ingreso y la migración de personas".

(Freixas 2015)

³⁸ Aquesta proposta és el text fonamental d'on sorgeix el model administratiu actual basat en la gestió local del parc.

Així, doncs, en arribar la notícia a Rapa Nui que el govern mantenia el seu posicionament poc receptiu envers les propostes formals exercides a través de la CODEIPA, al *Parlamento Rapanui* es van celebrar diverses reunions per a avaluar la situació. Si analitzem la seqüència dels fets segons la lògica de la pugna per la descolonització (Smith 2012), podem dir que aquesta instància correspon al despertar de la consciència d'on emana la iniciativa de realitzar una acció directa al Parc Nacional. El moment en què el poble rapanui considera que ha arribat al límit amb les negociacions amb l'Estat, és quan es materialitza la idea d'emprendre una reivindicació de caràcter més dràstic a través de l'ocupació del parc. En un documental sobre les accions del *Parlamento Rapanui* durant aquesta etapa, el president d'aquesta institució en aquell moment, Leviante Araki Tepano, afirmava:

“Yo llevo años esperando, veo que no hay esperanza. Yo hablé con mi pueblo, y nosotros nos concordamos que había que cerrar el patrimonio, sacar a Conaf de ahí y cerrar con los mismo rapanui. Y empezar a administrar. Esto es lo que estamos haciendo hoy día. Esto no es un parque, es un cementerio, un sitio sagrado. Ahí están nuestros abuelos. Por eso estamos de acuerdo hoy día de cerrar esto.”

(Salfate 2015)

Així es com van començar les primeres reunions al *Parlamento Rapanui* per a donar forma a una iniciativa que permetés exercir més pressió a l'Estat en relació a les demandes del poble rapanui. En d'altres paraules, es tractava d'elaborar una estratègia, ateses les circumstàncies, que permetés causar un impacte directe sobre l'estat de les coses que, en consegüent, aclaparés l'atenció de les autoritats. Entre els membres del *Parlamento* va sorgir la idea d'establir punts de control per a vigilar quines persones podien accedir al Parc i quines no, així com també de bloquejar l'entrada als punts turístics més visitats, com *Orongo*, *Rano Raraku* o *Anakena*. Un dels consellers del *Parlamento*, John Huki Tuki, així ho relatava per al documental dies després del començament de l'ocupació:

“Así que me entró en la cabeza y dije: ‘presidente, ¿sabe qué? Lo que vamos a hacer es cerrar los puntos. Ya te planté un punto aquí y ahí y ahí y acá’. Y ahí salieron todos: ‘¡Hay que cerrar aquí, hay que cerrar allá! ¡Hay que cerrar!’ Listo. Pero me dijo: ‘¿Cómo lo vamos a hacer?’ [yo le dije] ‘Fácil. Vamos a ir a los puntos, sacamos la tierra, ponemos un paso libre, pongamos puertas, candado y nadie más pasa al territorio ni al patrimonio.’ [...] fue día lunes, día martes, día miércoles, una reunión afinando los detalles, día jueves a la tarde para amanecer el día viernes la isla ya está todo cerrado. Día viernes a la amanecida todos los turistas iban para entrar a Orongo. ‘Hi baby, no más Orongo baby, tu go home, tu go home’. Se iban a Anakena, ‘No Anakena Baby, tu go home’. Iban pa Rano Raraku, ‘pa la casa’.”

(Salfate 2015)

Uns dies més tard, es va aixecar la prohibició de deixar passar qualsevol persona no rapanui cap al territori del parc, i es va substituir per un control de l'activitat turística, exercida pels propis membres del *Parlamento*. Hi hauria lliure circulació per tota l'àrea del Parc, de manera gratuïta, entre un horari establert entre les 9 del matí i les 6 de la tarda. Això sí, hi havia un requisit imprescindible per a poder accedir al Parc: Tota persona no rapanui que estigués de visita havia d'anar acompanyada d'un guia local. Així cobrava forma l'estratègia per a captar l'atenció estatal i emprendre un període de negociació que conduís a un canvi tangible:

Tres días, y al cuarto día, había mucha demanda, y el presidente me dijo; 'Tenemos que regular esto'. 'Ok, tenemos que regular. Abre la cuerda y que todos los puntos tengan lápiz, vamos anotando quien entra gratis'. Así fuimos funcionando, así fue. Esa es la estrategia. Yo dije: 'presidente, si volvemos a tomar el avión, estamos peleando con el Estado Chileno, pero si vamos a lo nuestro, a nuestro patrimonio, el Estado se mete en esto, porque es público'.

(Salfate 2015)

Aquesta última cita és clau per entendre en quin sentit és polític l'ús que es fa del patrimoni en els esdeveniments del 2015. Si bé és cert que la reivindicació en si mateixa és de caràcter polític, ja que es reclama negociar la gestió del Parc (entesa pels locals com la gestió del territori ancestral) i l'aplicació d'una llei de control migratori, tanmateix s'utilitza el patrimoni com a eina per a arribar a un nou escenari de debat polític entre institucions locals i estatals per tal d'arribar a una solució efectiva a les demandes rapanui. Quan John Huki Tuki diu "*Si volvemos a tomar el avión*", fa referència al fet de viatjar a la seu de les autoritats al continent i seguir els mateixos procediments per a pactar amb el govern que s'havien seguit fins llavors, sessions regulars amb els agents representants de les autoritats, val a dir CONAF, ministeris, etcètera, de les quals ja s'havia comprovat que no hi havia resultats positius. Així, els membres del *Parlamento* proposaren d'anar "*a lo nuestro, a nuestro patrimonio*", ja que d'aquesta manera aconseguirien exercir més pressió política per a arribar a solucions efectives a les problemàtiques plantejades a nivell local. D'aquesta manera ho corroborava la vicepresidenta del *Parlamento* Eryteave al diari *El País*:

"Hasta que no hemos tocado los bolsillos del Estado no nos han escuchado", lamenta la vicepresidenta del Parlamento, Eryteave. [...] 'Estamos aquí para proteger el territorio de nuestros antepasados. Esas tierras ya no pertenecen a Chile, pertenecen al pueblo rapanui y es el pueblo quien administra el parque' ".

(Freixas 2015)

Amb la pertorbació de l'ordre natural d'una àrea patrimonialitzada, el Parc Nacional, i l'alteració del seu funcionament econòmic (si bé era una font d'ingressos notables per a la institució estatal CONAF), s'obria un nou espai per a la mediació política entre els locals i l'Estat. D'aquesta manera, es creava una

instància política, un nou canal on CODEIPA mantindria conversacions amb l'Estat per tal de trobar una solució als punts reivindicats, posant especial èmfasi en el tema de l'administració del parc. El caràcter de les conversacions entre les institucions xilenes i els agents rapanui són indicador del contingut polític d'aquest procés. Així ho donava a entendre el representant electe en el Consell Nacional de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena a Rapa Nui, Rafael TukiTepano, en un comunicat emès per internet :

“El Ejecutivo tiene que tomar una decisión política, en el sentido que ellos tienen que decirnos hasta dónde están dispuestos a entregar nuestros derechos como pueblo, para que nosotros sepamos hasta dónde negociar, porque por un lado no puede estar el Estado de Chile adoptando Tratados Internacionales si no los quiere cumplir y por otro lado nos están aplicando las mismas leyes normales colonialistas en Rapa Nui.”

(Moya 2015)

8.1. La consulta indígena: cap a nous horitzons

Després d'uns set mesos d'ocupació del Parc, producte de les negociacions entre CODEIPA i les institucions estatals, es decidiria seguir el procediment marcat pel Conveni N° 169 de la OIT sobre pobles indígenes i tribals, el qual fixa, a l'article 6.1a, que els governs han de “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” (Conveni N° 169, 1989). D'aquesta manera, es planejà una consulta indígena mitjançant un referèndum per tal de decidir quin hauria de ser el futur sobre la gestió del parc, la qual se celebraria durant el 25 d'octubre del 2015.

El resultat de la consulta va ser del 86,6% dels vots a favor d'un canvi en el model administratiu que inclogués la participació de la comunitat en la administració del Parc Nacional. Això es traduiria en una coadministració del patrimoni entre l'Estat i la comunitat, la qual hauria de culminar progressivament amb el traspàs total de responsabilitats a la població local. Des de la premsa xilena, el diari *El Mostrador* en feia aquesta valoració:

“[...] en Isla de Pascua se vivió un proceso muy participativo y transparente. En el marco de la consulta indígena, el pueblo Rapa Nui fue a votar y decidió por la administración conjunta como una respuesta a una serie de desafíos que se tienen, en materia de patrimonio histórico cultural, biodiversidad, turismo, entre otros.”

(Díaz 2015)

A partir dels resultats de la consulta, es creà la institució local Ma'u Henua, seguint la proposta que ja havia estat presentada anteriorment per la CODEIPA, en què es dissenyava la creació d'un organisme local per a l'administració local del Parc. Des d'aleshores, doncs, Ma'u Henua, en representació a totes i cada una de les famílies rapanui, esdevindria la responsable de gestionar el legat ancestral al parc. D'altra banda, CONAF, la institució que fins aleshores s'havia fet càrrec de la gestió del parc, passaria a responsabilitzar-se de temes purament mediambientals, com el control dels focs i de la flora nativa. Tanmateix, assistiria la nova institució local, durant els primers mesos, en termes de gestió i formació. Aquesta etapa no va estar lliure de tensió ja que, tot i que la majoria de treballadors de CONAF són rapanui, en un primer moment seguia havent-hi un ambient de confrontació, en tant que CONAFs'entenia com l'autoritat representativa de l'Estat en l'àmbit patrimonial. Així ho manifestava el diari *El Mostrador*:

La directora provincial de Conaf Isla de Pascua, Ninoska Cuadros, manifestò que el proceso de capacitación del personal de la entidad Ma'uHenua se ha desarrollado de manera exitosa, en contraste con las dificultades administrativas y la tensión que caracterizó en un comienzo a la relación de la corporación con la comunidad [...] Y enfatizó: <<Al principio hubo mucha desinformación. No entendíamos por qué se nos atacaba en circunstancias que nosotros también vivimos acá y somos Rapa Nui. Fuimos al continente para formarnos en esto; la Conaf nos enseñó de manera eficaz y eficiente cómo se administran los parques y este en particular; somos 24 personas totalmente preparadas para esto y solamente porque dependíamos del Estado el proceso de transición se volvió en un momento muy duro en lo humano y en lo personal>>.

(El mostrador, 2016)

8.2. Reconfigurant el passat: *Ma'uHenua* i la nova gestió patrimonial

El mes de setembre de 2016 el Parc Nacional Rapa Nui queda oficialment a càrrec de *Ma'u Henua*. Si bé aquest nou context es presta a ser analitzat en el marc d'una investigació més sòlida que proporcioni un anàlisi més profund i complet, faig alguns apunts i reflexions sobre el que es pot apreciar en una primera instància. Una revisió als articles de premsa xilena i als *posts* de *Ma'u Henua* en les xarxes socials, donen constància d'un clar canvi en la nova manera de gestionar i de la influència del discurs local sobre el patrimoni.

Pocs mesos després del traspàs de l'administració, ja es feien visibles els primers canvis en la configuració del recorregut turístic del Parc Nacional, així com també en el sistema de guardaparcs. La comunitat *Ma'u Henua* havia planificat la protecció de nous llocs³⁹ abans no inclosos en el programa de CONAF: *"El presidente de Ma'u Henua destacó que se han aumentado los sitios que se cuidan: 'si con*

³⁹Veure Post 1 a l'annex.

CONAF eran cinco, ahora son 25. Y con más de 70 guardaparques distribuidos por toda la Isla, entre patrulleros, nocheros y guardaparques propiamente tales' ” (Prensarapanui 2017).

La nova administració dóna un especial èmfasi a les tasques de conservació, ja que la comunitat rapanui entén l'arqueologia com el legat dels avantpassats, si bé en gran part del territori del parc es troben els cementiris ancestrals. La preocupació per a mantenir els llocs arqueològics implica una vesant emocional, ja que s'hi estableix un vincle familiar. Era molt comú escoltar, quan passava amb algun rapanui per un lloc arqueològic que em diguessin *'esto fue de nuestros ancestros'*. Són d'especial rellevància els *ahu*, ja que a dins s'hi troba restes humanes. Tot plegat, fa que l'exercici de la conservació sigui un tema de rellevància central per a la comunitat. Així ho expressava el president de *Ma'u Henua* a la premsa: “ *'hoy hay una preocupación por la conservación de los vestigios arqueológicos, cosa que antes no era tema, pero que si es una prioridad como Mau Henua'* ”(Prensa rapanui 2017).

Un altre aspecte que marca la diferència amb el model de gestió estatal és a importància atorgada a la conscienciació i transmissió de coneixement als més petits de la comunitat. Aquest és un tema central en la societat rapanui, ja que es dóna un gran valor a la transmissió de valors i coneixements als més petits, sobretot en relació al legat ancestral. Sovint es posa èmfasi en l'expressió “*mo te hinarere*” (per als besnéts) quan es parla de salvaguardar el legat ancestral, com un element que s'ha de cuidar com a herència per a les futures generacions. De la mateixa manera, les escoles sovint fan excursions a diferents parts de l'illa per a conèixer els llocs arqueològics i la cultura ancestral. Així és com fan del parc una instància per a educar els més petits tant en el coneixement de la pròpia cultura com en relació a l'entorn, d'una manera conscient per a cuidar la terra i el territori dels seus avantpassats.⁴⁰

Per últim, la transparència pel que fa a l'ús dels pressupostos i les xifres dels ingressos obtinguts és una política bastant estesa entre la comunitat rapanui pel que fa a l'execució de projectes subvencionats amb fons públics. De la mateixa manera, *Ma'u Henua* duu a terme periòdicament la presentació del compte públic per a fer saber a la comunitat els moviments econòmics de la institució⁴¹. Aquesta pràctica tampoc no es contemplava amb la CONAF. Després de pocs mesos de nova gestió, en termes econòmics també es va notar canvis notables en els guanys, en comparació amb els ingressos registrats durant l'etapa de CONAF. Així ho presentava el president de *Ma'u Henua*, Camilo Rapu, en una sessió plenària de la CODEIPA, quatre mesos després del traspàs de l'administració del Parc:

“<<Se pudo demostrar con datos que la administración que el pueblo hace del Parque Nacional ha sido exitosa: hemos aumentado considerablemente las recaudaciones, disminuyendo la evasión en el pago de tickets, lo que se ha logrado gracias al aumento de la dotación de guardaparques>> [...]Mientras que en aquel periodo de 2015 Conaf recaudó –en promedio- poco más de cien millones de pesos mensuales;

⁴⁰Veure Post 2 a l'annex

⁴¹Veure Post 3 a l'annex

Mau Henua consiguió un promedio mensual superior a los 200 millones de pesos. En efecto, Ma'u Henua recaudó en octubre (2016) 169 millones; en noviembre 210 millones y en diciembre 229 millones.”
(Prensarapanui 2017)

8.3. La Llei 21.070: Una resposta a l'assumpte de la migració

Pel que fa a l'evolució de la tramitació d'una llei de control migratori, l'altre objecte de reclam dins la reivindicació al parc, el dissabte 30 d'abril de 2016 la Presidenta de la República d'aquell moment, Michelle Bachelet, va firmar el projecte de llei destinat a regular la residència a Rapa Nui. No seria fins al cap d'un temps, el 23 de març de 2018, quan, finalment, es publicava la llei al *Diario Oficial* amb el títol *Ley número 21.070*, que "*Regula el ejercicio de los derechos a residir, permanecer y trasladarse hacia y desde el territorio especial de Isla de Pascua*". Està planificat que el proper mes d'agost aquesta llei entrarà en vigor.

A efectes pràctics, la repercussió d'aquesta llei rau en regular el temps de permanència a l'illa per un màxim de 30 dies, tan per a persones de nacionalitat xilena com per a estrangers. Així, es crea un sistema de control estricte de manera que a l'arribada s'ha de presentar la identificació del visitant, juntament amb un documenta que indiqui el lloc d'allotjament o bé una carta d'invitació realitzada per una persona rapanui. Tot i això, queden lliures de restricció aquells individus que estan realitzant activitats econòmiques, mantenen vincles familiars, laborals o exerceixen alguna funció pública.

De totes maneres, hi ha certa polèmica sobre l'eficiència d'aquesta llei, ja que un anàlisi jurídic dels articles permet entendre que, efectivament, existeixen vies per a residir a Rapa Nui sense restriccions temporals tot i no tenir vincles familiars amb la població local. Així ho expressava l'alcalde de Rapa Nui, Petero Edmunds Paoa, al mitjà de comunicació *La Cooperativa* poc temps després de la publicació de la llei:

“Para mí fue sorpresivo que tanto la Cámara de Diputados como la Cámara Alta sacaran esta ley bien y de forma súper rápida, casi sin nada de objeción, unánimemente [...] Me encuentro con el artículo 6, letra G, donde me abre una puerta inmensa a la posibilidad de que cualquier connacional y/o extranjero que tenga documentos para quedarse en nuestro país o residir en nuestro país venga acá como turista por un periodo de 30 días, y en cinco días está en Rapa Nui, le prestan una tienda y se pone a tallar”

(Cooperativa.cl 2018)

8.4. Un episodi de *fricció patrimonial*: El patrimoni com a estratègia de lluita contrahegemònica a Rapa Nui

L'episodi de conflictivitat al Parc Nacional, el 2015, va convidar a qüestionar la naturalesa del Parc Nacional com a espai exclusivament patrimonial, i a adoptar un posicionament crític per a entendre'l com un escenari de disputa política. D'aquesta manera, partint dels conceptes desenvolupats al marc teòric, m'he proposat analitzar la dinàmica de les relacions de força i els diferents discursos dels principals agents implicats en la conflictivitat al Parc, per tal de descriure com s'ha gestat a Rapa Nui això que anomeno *fricció patrimonial*. Producte d'aquest fenomen, l'illa mostra una sèrie de transformacions en relació a l'estat de les coses abans del 2015, no només pel que fa al model administratiu del patrimoni, sinó a nivell social en general. L'anàlisi en profunditat d'aquests canvis i de les característiques del nou model administratiu rapanui tracen horitzons per a futures recerques sobre la gestió local del Parc Nacional a Rapa Nui. Durant la meua estada a terreny encara no s'havia aplicat el nou model.

Històricament, els agents externs instal·lats a Rapa Nui, val a dir els primers colons, la *Compañía Explotadora* i posteriorment l'Estat de Xile, han imposat llurs hegemonies al territori insular. Tenint en compte que a dia d'avui l'illa segueix sotmesa a un règim postcolonial, l'ocupació al Parc Nacional per part dels locals manifesta la tensió existent en les relacions de força entre l'Estat i el poble rapanui. Com a figura autoritària, l'Estat juga un rol dominant en l'àmbit polític, fet visible en les instàncies de mediació política. En aquesta raó, dins del marc de les negociacions anteriors al conflicte entre CODEIPA i l'Estat, els agents estatals havien obviat reiteradament les contínues demandes locals, cosa que desencadenaria els fets del 2015. Aquest fenomen posaria de manifest la tensió entre els agents en interacció i, per tant, el rerefons polític darrere de les mobilitzacions al parc.

En termes de gestió patrimonial, són clarament visibles els canvis que es produeixen a Rapa Nui, derivats de l'episodi de *fricció patrimonial*. D'una banda, la nova administració marca una gran diferència amb la manera de procedir de CONAF: Delimitació de nous llocs arqueològics per a protegir i exhibir, un major nombre de guardaparcs, realització d'activitats amb els nens i nenes de la comunitat i fins i tot un augment en els ingressos econòmics al parc són, entre d'altres, indicadors d'aquesta diferència i canvi respecte l'etapa de gestió prèvia. D'altra banda, la població local ha passat a fer-se càrrec del que ells consideren un territori sagrat, l'espai on rauen les restes dels seus avantpassats, a través de la pròpia administració del parc. Tot plegat esdevé un episodi inèdit a la història rapanui, un nou escenari en l'àmbit patrimonial que, precisament, reafirma la noció que el patrimoni és un element dinàmic, producte de processos socials i polítics concrets que desemboquen en noves realitats socials.

Tal i com he mencionat a l'apartat teòric, la *fricció patrimonial* es produeix en la interconnexió entre les esferes global i local. Discurs autoritzat i discurs local, agents externs i població local s'han interrelacionat

històricament donant lloc a configuracions específiques de la realitat social i del territori, segons les circumstàncies particulars de cada moment. En aquest sentit, la patrimonialització a Rapa Nui ha estat un procés impulsat des de l'exterior per a crear el que avui és el Parc Nacional. Encara que el concepte de patrimoni sigui d'origen aliè a la cultura rapanui, hi ha hagut un procés d'assimilació d'aquesta categoria, de manera que avui dia la comunitat també fa ús del terme 'patrimoni' per a referir-se al legat material dels seus avantpassats, tal i com es visualitza en els fragments transcrits en aquest apartat, quan parlen "cerrar el patrimonio" o "si vamos a lo nuestro, a nuestro patrimonio". De la mateixa manera, és partidària d'unes pràctiques de protecció i conservació característiques dels paràmetres hegemònics en l'àmbit patrimonial. Futures recerques contribuiran a dilucidar com de quina manera *Ma'u Henua* exerceix aquestes pràctiques. De la mateixa manera, tot i estar en total desacord amb una administració del patrimoni exercida per CONAF, no rebutgen per complert la categoria de 'Parc Nacional' com a espai patrimonialitzat, sense deixar de concebre'l com a territori sagrat.

Com a conseqüència dels esdeveniments del 2015, també es produeix un reajustament en les relacions de força establertes entre la població local i l'Estat. L'administració del parc per part de CONAF s'entenia com una cara més del domini i l'hegemonia postcolonial sobre el territori rapanui, tal i com es menciona al text fundacional de la institució *Ma'u Henua*:

"El resguardo de la "tierra", los sitios patrimoniales, el recurso arqueológico y la biodiversidad de la Isla que el PNRN realmente realiza, no está considerada en la imagen colectiva de la comunidad como un beneficio para la Isla. Por el contrario, , el PNRN es sinónimo de CONAF y de Estado, y es entendido como la perpetuación del sistema de administración de las tierras Rapa Nui por entes ajenos a la Isla, proceso iniciado por Dutrou Bornier en 1870, y continuado por la Compañía Explotadora de Isla de Pascua en la primera mitad del Siglo XX, y por la Armada de Chile en las décadas de 1950 y 1960, razón por la que CONAF está muy lejos de ser considerado como un ente local, participativo, respetado y que resguarde efectivamente el patrimonio natural y cultural de Rapa Nui."

(CODEIPA 2015:20)

Doncs bé, amb el canvi de paradigma s'elimina la figura estatal en la gestió del patrimoni. Apareix un nou agent amb una forta presència institucional que canvia l'escenari sociopolític rapanui. Amb la creació de *Ma'u Henua*, la societat rapanui reprèn, en certa mesura, la sobirania sobre el territori, aquest cas a través de l'administració del Parc. En aquesta gestió rau l'acció de fer-se càrrec del legat cultural dels avantpassats, tant en termes de protecció i conservació com d'exhibició per als visitants arribats d'arreu.

En tant que àrea que comprèn indrets sagrats per la cultura local, la gestió del Parc Nacional a mans dels locals és, tanmateix, un guany en termes dels drets de la població sobre el territori i el legat cultural dels avantpassats. Així ho constata la Declaració de les Nacions Unides sobre Pobles Indígenes (2007). Hi ha diferents articles de la declaració que es refereixen al dret dels pobles indígenes en relació al legat ancestral i el patrimoni cultural. L'article 11.1 menciona que: "*Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas*". D'altra banda, l'article 31.1. afirma que: "*Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales [...] También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.*"

Per a finalitzar amb aquest apartat, trobo adient recalcar l'ús polític del patrimoni en el procés reivindicatiu protagonitzat per la població rapanui, com a estratègia de lluita contrahegemònica per a la descolonització i el respecte dels drets dels pobles indígenes. Són diferents els aspectes que verifiquen aquesta proposició. Per un costat, l'estratègia d'ocupació va sorgir arrel de la disconformitat de la població local amb el tracte rebut per les autoritats en contextos de mediació política. Això va motivar la reivindicació al parc, on s'utilitzaria el propi patrimoni com a estratègia per a exercir pressió política a les autoritats i forçar la creació d'una taula de diàleg efectiva on es formalitzés una resposta a les demandes del poble rapanui. D'altra banda, el resultat producte de tot plegat té repercussions en l'àmbit polític, tenint en compte que CONAF, com a agent estatal, deixa d'exercir l'administració sobre el territori per donar pas a una gestió local. A més a més, l'aprovació de la *Ley 21.070* per a regular la migració és un altre avenç en termes polítics derivat de l'episodi de *fricció patrimonial*, ja que el procés de tramitació es va començar oficialment arrel de la reivindicació al parc. Així és que l'ús polític del patrimoni té, tanmateix, conseqüències polítiques. En aquest context, es tracta d'un episodi de lluita anticolonial, tal i com deixava clar Rafael TukiTepano⁴² en un comunicat on contextualitzava el motiu de l'ocupació del parc, exposant que es tractava d'una acció emmarcada en un escenari de lluita per a l'autodeterminació en un context de descolonització: "*el pueblo Rapa Nui tiene un contexto de lucha de libre determinación, tiene el contexto del autogobierno en el contexto de la descolonización, en el contexto de los Derechos Internacionales de los Pueblos,*" (Moya, 2015)

⁴²Representant electe en el Consell Nacional de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) a Rapa Nui.

9. Conclusions

L'episodi de conflictivitat del 2015 al Parc Nacional Rapa Nui ha estat el fenomen que ha motivat l'elaboració d'aquesta recerca, amb l'objectiu d'analitzar els processos històrics que han acompanyat la patrimonialització del material cultural ancestral i el territori, per així copsar el rerefons sociopolític del patrimoni a Rapa Nui i entendre com es va gestar la reivindicació política en un entorn patrimonial. Arrel de l'anàlisi dut a terme, com a resultat exposo una sèrie de conclusions en relació a diferents àmbits.

Els processos de patrimonialització a Rapa Nui: Un afer postcolonial

Històricament, des de l'època colonial, diferents agents externs han imposat règims aliens a la cultura tradicional polinèsia per tal d'instaurar sistemes d'explotació econòmica. Durant el temps de la *Compañía Explotadora de Isla de Pascua*, l'explotació ovellera era l'activitat econòmica que regiria la dinàmica de la vida quotidiana rapanui i, al mateix temps, causaria uns grans canvis sobre el territori insular. L'antic ordre social es veuria pertorbat per les noves circumstàncies, així com la distribució de la població per l'espai. Dècades més tard, amb la finalització d'aquest període d'explotació, l'Estat Xilè donaria un nou ús al territori rapanui, una vegada més destinat a generar capital econòmic, aquest cop en base a l'explotació del material cultural ancestral amb el *branding* de patrimoni mundial.

Amb la fundació del Parc Nacional, es crea un actiu econòmic basat en la producció d'allò local per a l'exterior, de manera que el material cultural ancestral present pel territori insular es patrimonialitza i s'exposa per a ser consumit com a producte turístic. Tal i com s'ha demostrat en la recerca, per a la població rapanui la gestió del parc per part de les autoritats estatals s'ha vist com una cara més del sistema dominant que imposa la seva sobirania sobre els locals. Tot i això, el concepte de patrimoni no és rebutjat pels locals completament, que tanmateix el fan servir per a referir-se al material cultural dels avantpassats i justificar, així, el seu dret a administrar-lo.

En tant que el patrimoni pren forma arrel de diferents processos, el capítol polèmic al parc s'emmarca tanmateix en el si de les relacions interètniques contemporànies entre l'Estat i la comunitat indígena. La conflictivitat al parc esclataria en el marc d'una sèrie de negociacions frustrades en què la població rapanui proposava una administració local del parc i exigia una llei per al control migratori. Atesa la negativa de l'Estat donar solucions efectives a les demandes rapanui, l'ocupació del parc va ser una estratègia política per a exercir pressió i obrir un espai de mediació real que permetés trobar solucions a les problemàtiques plantejades pel poble rapanui. A través d'aquesta acció es contribuïa a generar un nou panorama en l'àmbit del patrimoni a Rapa Nui marcat per un model de gestió patrimonial indígena.

Fricció patrimonial: La dinàmica de la patrimonialització

Si visualitzem els esdeveniments des d'una òptica processual, observem com, producte del capítol de *fricció patrimonial* al parc, es produeix una reestructuració de les relacions de força i del model administratiu en l'àmbit patrimonial. Com a conseqüència del procés reivindicatiu, es du a terme una consulta indígena i com a resultat la CONAF, com a agent estatal administrador del parc fins llavors, és substituït per l'organisme local Ma'u Henua. Aquesta institució, en representació de totes i cada una de les famílies rapanui, passa a ser l'única responsable de gestionar el territori ancestral que es troba dins del Parc, de manera que el nou model administratiu del patrimoni segueix les directrius establertes per la comunitat. De la mateixa manera, la quantitat d'ingressos generats per les entrades al parc ja no es destinen al continent, sinó que es queden a Rapa Nui. Això també té repercussions a nivell social ja que, per exemple, ha augmentat el nombre de persones treballant al parc i amb millors condicions que anteriorment.

El concepte de *fricció patrimonial* presentat en aquesta recerca pretén ser una aportació a l'antropologia del patrimoni, com un matis a la teoria dels processos de patrimonialització. La fricció, que es dona en la interacció entre les esferes global i local (Tsing; 2005), representa la dinàmica mateixa dels processos de patrimonialització i, de fet, ens indica que el patrimoni està *en procés*. La prova és que, a Rapa Nui, hi ha un canvi notable entre l'estat de les coses abans de la conflictivitat i després. L'anàlisi del passat històric ha estat útil per a copsar l'origen de la fricció, el qual ha quedat demostrat que rau en la tensió permanent que ha caracteritzat permanentment les relacions interètniques entre l'Estat de Xile i el poble rapanui. El conflicte ha estat una variable constant des de dècades passades, i en aquest episodi ha esclatat en un entorn patrimonial, posant en evidència l'estret vincle del patrimoni amb l'àmbit polític.

L'ús polític del patrimoni com a estratègia de contrapoder

En efecte, l'anàlisi dut a terme a la recerca ha permès copsar com s'ha gestat l'ús polític del patrimoni, com una estratègia política en una lògica de descolonització. A través de l'ocupació del parc i el posterior procés de consulta indígena sobre la gestió patrimonial, se substitueix el domini estatal sobre el territori i el legat ancestral per una gestió local. L'estratègia contemplava trencar l'estat de les coses a l'àrea patrimonialitzada, afectar el generador econòmic que suposava el Parc Nacional per a les institucions estatals i així exercir una pressió sobre l'Estat que instés a obrir una taula de diàleg sobre assumptes polítics pendents. Aquesta maniobra va ser clau per a donar força a les demandes indígenes sobre l'administració del territori ancestral i l'aplicació de la llei de control migratori.

Tenint en compte que l'administració del parc a mans de CONAF s'entenia com una cara més de la sobirania estatal sobre el territori, el nou escenari es pot concebre com una reestructuració de les relacions de poder, amb resultats positius per als locals en termes de sobirania territorial. Així, la població

rapanui com a comunitat ha pres força, ja que fer-se càrrec del parc, certament, li atorga poder en tant que és la nova autoritat responsable de gestionar el territori patrimonialitzat i administrar-ne els recursos. És en aquest sentit, que els esdeveniments descrits en aquesta recerca són un cas més d'ús polític del patrimoni com a estratègia de contrapoder (Conget, Roigé i Van Geert; 2016).

Paisatges dissonants

Un altre aspecte que cal recalcar és el contrast del discurs local sobre el territori i el legat ancestral en relació amb la concepció pròpia del discurs autoritzat sobre el patrimoni. La descripció dels usos sobre el territori ha permès visualitzar com hi ha dues concepcions diferents sobre l'entorn que es fan visibles en la manera d'actuar en l'espai. Per un costat, tenim l'espai com un paisatge hàbitat, on la població local du a terme una sèrie d'activitats que caracteritzen el seu estil de vida perpetuat durant generacions. Per l'altre, es troba el paisatge fòssil, entès com un entorn museïtzat que cal ser estrictament conservat i mantingut intacte, on l'activitat humana ha d'estar limitada a la conservació i contemplació, en tant que element patrimonialitzat.

Trobar l'equilibri entre les diferents concepcions sobre el territori i el legat material ancestral és un repte per a la població indígena que ara s'afronta a aquesta nova etapa d'administrar el parc. Mentre que, d'una banda, part de la població du un estil de vida particular que implica un ús de l'entorn, que des d'una perspectiva conservacionista es considera perjudicial per al paisatge cultural, d'altra banda, com a comunitat, tenen l'objectiu de mantenir el parc com a àrea d'exhibició en tant que territori patrimonialitzat. La incapacitat de les autoritats estatals per a trobar una proposta que resolgui aquest assumpte era un aspecte molt criticat per la població local. En aquest nou context, des de Ma'u Henua la comunitat tindrà l'oportunitat de proposar noves iniciatives per a tractar aquestes qüestions.

Un referent en matèria de drets dels pobles indígenes

Com comentava a l'apartat introductori, l'experiència de la població rapanui amb els processos de patrimonialització manté una connexió amb nombrosos contextos indígenes arreu del món. En contextos postcoloniais, els nous estats creen àrees protegides i parcs naturals, imposant un sistema legislatiu i unes polítiques de conservació i protecció que moltes vegades entren en xoc amb els drets internacionals sobre pobles indígenes (May i Strecker 2017; Disko 2016; Stevens 2014). Així, doncs, aquest cas pot ser un referent en el procés de mediació per a d'altres contextos similars, pel que fa a l'aplicació d'un procés de consulta indígena i la inclusió de les iniciatives locals per a la gestió dels territoris ancestrals, en aquests casos patrimonialitzats. En el procés viscut a Rapa Nui s'ha tingut en compte diferents aspectes tractats en la Declaració de les Nacions Unides sobre els Drets dels Pobles Indígenes (2007).

Per una banda, està el dret de consulta indígena, establert a l'article 32 de la Declaració i també contemplat al Conveni 169 de la OIT sobre pobles indígenes i tribals. Aquest s'exerceix per a dur a terme un referèndum vinculant sobre el futur de l'administració del parc, el qual tindria com a resultat la fundació de Ma'u Henua. D'altra banda, amb l'establiment d'aquest model de gestió indígena del patrimoni es respecten tota una sèrie de drets establerts a la Declaració en relació a la terra, el territori i els recursos locals. Un d'ells, l'article 26.2, menciona que “ *Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma*” (2007:10). Mentre que es tracta d'un territori ancestral, l'actual règim de propietat difereix al tradicional, ja que el posseeixen en qualitat de Parc Nacional. Tanmateix, en termes de drets sobre la protecció i conservació dels llocs arqueològics i recintes sagrats, es compleix amb els articles 11.1 i 12.1.

Futures línies de treball

Per una banda, aquesta recerca convida a qüestionar la naturalesa del patrimoni en contextos postcoloniais per a dilucidar les relacions de força que s'amaguen darrere dels escenaris de grandiloqüència i monumentalitat. La *fricció patrimonial*, com a concepte teòric, és útil per a copsar quins agents estan implicats en el joc de relacions de poder. El conflicte és l'indicador principal de la tensió subjacent en escenaris patrimonials i ens remet, tanmateix, als diferents actors que interactuen en l'escenari patrimonial. L'anàlisi processual dels fenòmens de patrimonialització facilita entendre com s'han gestat històricament els contextos de tensió, sovint a causa de la imposició de sistemes de dominació per part dels estats.

D'altra banda, la recerca deixa un espai obert per a futures investigacions sobre les característiques del model administratiu indígena del parc: L'anàlisi del sistema d'organització, com és el funcionament de la institució local i el procediment seguit en la presa de decisions; quins canvis es perceben en l'espai patrimonialitzat, quins criteris se segueixen per a la selecció i exposició de nous llocs; quins usos es fa del parc, més enllà de l'exhibició per als visitants; com influeix a nivell social la gestió comunitària, quines són les dissensions internes; com es troba l'equilibri entre les pràctiques locals i les pràctiques conservacionistes en relació a l'entorn; com Totes elles són qüestions que insinuen noves línies de treball per a futures recerques.

Per acabar, recalcar que els esdeveniments descrits en aquesta recerca són un episodi més de la resistència rapanui per a mantenir-se ferm en el pervenir històric del segle XXI. Històricament, la població rapanui ha passat per nombrosos períodes d'adversitat que, malgrat les circumstàncies, han estat capaços de superar. No es tracta d'un poble ancorat en el passat sinó que absolutament integrat en la modernitat i que, sense perdre la idiosincràsia, s'adapta a les circumstàncies de cada moment. Una prova clara n'és la nova situació al Parc Nacional. Si bé es tracta del territori ancestral on rauen les restes

dels seus avantpassats, el règim de propietat i ocupació actual no és el que havia estat antany. En aquest nou escenari, a través de l'administració d'un espai patrimonialitzat, recuperen la sobirania sobre el territori ancestral del qual, al cap i a la fi, en són els hereus legítims: *Te mau hatu o te kainga*, els sobirans de la terra.

10. Bibliografia

Articles de revista:

A Crippa, L. (2014). TE PITO TE HENUA: The Inspiring Rapa Nui Nation's Efforts to Rebuild Its Government and Regain Control of Its Territory. *Griffith Journal of Law & Human Dignity*, II (2), 247-264.

Andueza, P. (2000). Hacia el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos originarios: El modelo de gestión en Isla de Pascua. *Estudios Atacameños*, 113-120.

Bondaz, J., Isnart, C., & Leblon, A. (2012). Au-delà du consensus patrimonial: Résistances et usages contestataires du patrimoine. *Civilisations*, 61 (1), 9-21.

Foerster, R., & Montecinos, S. (2016). A 100 años de la rebelión de Angata: ¿Resistencia religiosa o secula? Las complicidades tire y los múltiples sentidos de la revuelta de 1914 en Rapa Nui. *Chungará*, 48 (1).

Gonschor, L. (2011). Facing Land Challenges in Rapa Nui (Easter Island). *Pacific Studies*, 34 (2).

Mulrooney, M., Ladefoged, T., Stevenson, C., & Haoa, S. (2010). Empirical Assessment of a Pre-European Societal Collapse on Rapa Nui (Easter Island). *Gotland University Press*, 141-154.

Ramírez Aliaga, J. M. (2004). Manejo del recurso arqueológico en Rapa Nui: Teoría y realidad. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 493-502.

Ramírez, J. M. (2004b). Turismo y Patrimonio en Rapa Nui: Necesidad de una Política de Estado. *Actas 5º Congreso Chileno de Antropología*, II, 1300-1306.

Stevenson, C., Ladefoged, T., & Haoa, S. (2002). Productive strategies in an uncertain environment: Prehistoric agriculture on Easter Island. *Rapa Nui Journal*, I (16), 17-22.

Zurob, C. (2011). Familia, propiedad y herencia en Rapa Nui. *Revista Anales*, VII (2), 167-185.

Llibres:

Asad, T. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Estats Units: Humanities Press i Ithaca Press.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche: siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Boltanski, L., & Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Bourdieu, P. (2017). *El camp polític. Nous desafiements a la democràcia del segle XXI*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, P. (2012) *La distinción*. Barcelona: Taurus.

Buck, P. (1953). *Explorers of the Pacific : European and American discoveries in Polynesia*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum.

- Campbell, J. (1987). *La cultura de la Isla de Pascua. Mito y realidad*. Santiago de Chile.: Editorial Andrés Bello.
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social (CIESAS).
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California.
- Cristino, C., & Fuentes, M. (2011). *La Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, memoria e identidad en Rapa Nui*. Santiago de Chile: Ediciones Escaparate.
- Cristino, C., & Vargas, P. (1984). *Isla de Pascua. Proceso, alcances y efectos de la aculturación*. . Santiago de Chile: Facultad de arquitectura y urbanismo de la Universidad de Chile.
- Del Mármol Cartañá, C. (2012). *Pasados locales, políticas globales. Procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán*. València: Germania.
- Diamond, J. (2006). *Colapso : por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Barcelona: Editorial Debate.
- Englert, S. (2012). *La tierra de Hotu Matu'a*. Santiago de Chile: Rapa Nui Press.
- Fischer, S. R. (2005). *Island at the End of the World. The Turbulent History of Easter Island*. London: Reaktion Books.
- Foerster, R., & Moreno Pakarati, C. (2016). *More Manava*. Santiago de Chile: Rapa Nui Press.
- Harrison, R. (2010). *Understanding the politics of heritage*. Manchester: Manchester University Press.
- Heyerdahl, T. (1958). *Aku aku. El secreto de Isla de Pascua*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Hotus, A., et al. (1988). *Te Mau Hatu o Rapa Nui*. Santiago de Chile: Editorial Emisión y Centro de Estudios Políticos Latinoamericanos Simón Bolívar.
- Kirch, P. V. (2002). *On the Road of the Winds. An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*. California: University of California Press.
- Kirch, P. V. (2002b). *The evolution of the Polynesian chiefdoms*. Melbourne: University of Cambridge.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination culture. Tourism, museums and heritage*. Berkeley: University of California Press.
- May, M., & Strecker, A. (2017). *Heritage and Rights of Indigenous Peoples*. Leiden: Leiden University Press.
- McCall, G. (1976). *Reaction to disaster: Continuity and change in Rapa Nui social organization*. Australia: Australian National University.
- Métraux, A. (1971). *Ethnology of Easter Island*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Poulot, D. (1997). *Musée, nation, patrimoine. 1789-1815*. Paris: Gallimard.

- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Pujadas i Muñoz, J. J., Comas d'Argemir, D., & Roca i Girona, J. (2004). *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.
- Roigé, X., & Frigolé, J. (2010). *Constructing Cultural and Natural Heritage*. Girona: Universitat de Girona.
- Routledge, K. (2015). *El misterio de Isla de Pascua*. Santiago de Chile: Rapa Nui Press.
- Said, E. W. (2004). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books .
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Nova York: Routledge.
- Stevenson, C., & al, e. (1995). *Archaeological Investigations at Anakena Beach and other Coastal and near Coastal locations, Easter Island: Report for the 1994 Field Season*. Ohio: Archaeological Services Consultants INC.
- Thiong'o, N. w. (2017). *Desplaçar el centre. La lluita per les llibertats culturals*. Barcelona: Raig Verd.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. New Jersey: Princeton University Press.
- Van Geert, F., Roigé, X., & Conget, L. (2016). *Usos polítics del patrimoni cultural*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Webber, J. (2017). *Las gramáticas de la ley. Derecho, pluralismo y justicia*. Madrid: Anthropos.

Contribucions a llibres:

- Frigolé, J. (2014). Patrimonialización y mercantilización de lo auténtico, dos estrategias básicas en economía terciaria. En J. Frigolé, C. Del Mármol, & X. Roigé, *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio natural*. Barcelona: Editorial Germania.
- Giblin, J. (2015). Critical Approaches to Post-Colonial (Post- Conflict) Heritage. En E. Waterton, & S. Watson, *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research* (págs. 313-328). London: Palgrave Macmillan UK.
- McCall, G. (1988). Pròleg. Dins de A. Hotus, & e. al., *Te Mau Hatu o Rapa Nui. Los soberanos de Rapa Nui. Pasado, presente y futuro* (págs. 13-15). Santiago de Chile: Editorial Emisión.
- Moreno Pakarati, C., & Zurob, C. (2013). Los rapanui y sus relaciones interculturales. En J. Durston, *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales* (pág. 331). Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Edicions:

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. (2008). *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Comisionado Presencial de Asuntos Indígenas.

Concha, R. (2017) *Dinámica del turismo y transformaciones en los usos del patrimonio en la Isla de Pascua*. (Tesis Doctoral). Barcelona: Universitat de Barcelona

Rochna Ramírez, S. (1996). *La propiedad de la tierra en Isla de Pascua*. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Articles a internet

Hito, S. (2004). Vaai Hanga Kainga: Giving Care to the motherland. Conflicting Narratives of Rapa Nui. *Center for migrant and intercultural studies* . DOI:10.1080/07256860410001686992

Prensa Online

BBC Mundo. (9 de febrer 2011). *Lucha por tierras en Isla de Pascua*. Diari La Tercera. Lloc web: <http://www.latercera.com/noticia/lucha-por-tierras-en-isla-de-pascua/> [Última visita online: 03/06/2017]

Díaz, C . (26/10/2015). *Administración conjunta de Parque Nacional Rapa Nui ganó votación en Consulta Indígena*. El Mostrador Lloc web: <http://www.latercera.com/noticia/administracion-conjunta-de-parque-nacional-ropa-nui-gano-votacion-en-consulta-indigena/> [Última visita online: 3/06/2017]

El mostrador vida. (27/12/2016) . *El balance de Conaf a cuatro meses del acuerdo para coadministrar el Parque Nacional Rapa Nui*. El Mostrador Lloc web: <http://www.elmostrador.cl/vida-en-linea/2016/12/27/el-balance-de-conaf-a-cuatro-meses-del-acuerdo-para-coadministrar-el-parque-nacional-ropa-nui/>[Última visita online: 04/06/2017]

El mostrador vida. (22/08/2016). *Conaf firma convenio con comunidad indígena para coadministrar Parque Nacional Rapa Nui*. El Mostrador . Lloc web: <http://www.elmostrador.cl/vida-en-linea/2016/08/22/conaf-firma-convenio-con-comunidad-indigena-para-coadministrar-parque-nacional-ropa-nui/> [Última visita online: 03/06/2017]

Freixas, M. (29 juny 2015). *Los rapanui reclaman más protección al territorio indígena*. El País. Lloc Web: http://elpais.com/elpais/2015/06/23/planeta_futuro/1435070981_594152.html [Última visita online: 03/06/2017]

Marín, F. (15 de setembre 2010). *El otro conflicto indígena: La rebelión en Rapa Nui*. The Clinic. Lloc web :<http://www.theclinic.cl/2010/09/15/el-otro-conflicto-indigena-la-rebelion-en-ropa-nui/> [Última visita online: 03/06/2017]

Prensa Rapa Nui. (26/01/2017). *Exitoso debut de Ma'u Henua administrando Parque Nacional Rapa Nui*. Prensa Rapa Nui. Lloc web: <http://prensarapanui.blogspot.com.es/2017/01/exitoso-debut-de-mau-henua.html> [Última visita online: 04/06/2017]

Osorio, V., & Peña, J. (8 de Gener de 2018). *El artículo de la ley de Residencia de Isla de Pascua que indigna al alcalde: "Hay que anularlo"*. Recuperado el 5 de maig de 2018, de Emol.nacional: <http://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/02/09/894480/Alcalde-de-Isla-de-Pascua-sobre-Ley-de-Residencia-Va-a-matar-al-pueblo-de-Rapanui.html>

Documents jurídics

Ministerio de Educación Pública. (04 de febrer de 1970). *Ley 17288: Legisla sobre monumentos nacionales; modifica las leyes 16.617 y 16.719; deroga el decreto Ley 651*. Santiago de Chile.

Organización Internacional del Trabajo. (27 de juny de 1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Número 169. Ginebra.

Asamblea General de las Naciones Unidas. (13 de setembre de 2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Nova York.

Arxius audiovisuals:

Salfate, M. [Parlamento Rapanui Documentary Project] (2015, agost 14) Parlamento Rapanui Proyecto Documental Cap. 1 [Arxiu de vídeo]. Recuperat de <https://www.youtube.com/watch?v=2-9xclgNGqE&t=306s>

Moya, S. [Moya, S.] (2015, setembre 6) Comunicado Parlamento Rapanui septiembre 2015. [Arxiu de vídeo]. Recuperat de: https://www.youtube.com/watch?v=C_clCYuX2A&t=9s

11. Annexos



Figura 1 Territoris clànics segons el Consejo de Ancianos. Font: (Foerster & Moreno Pakarati, 2016: 137)

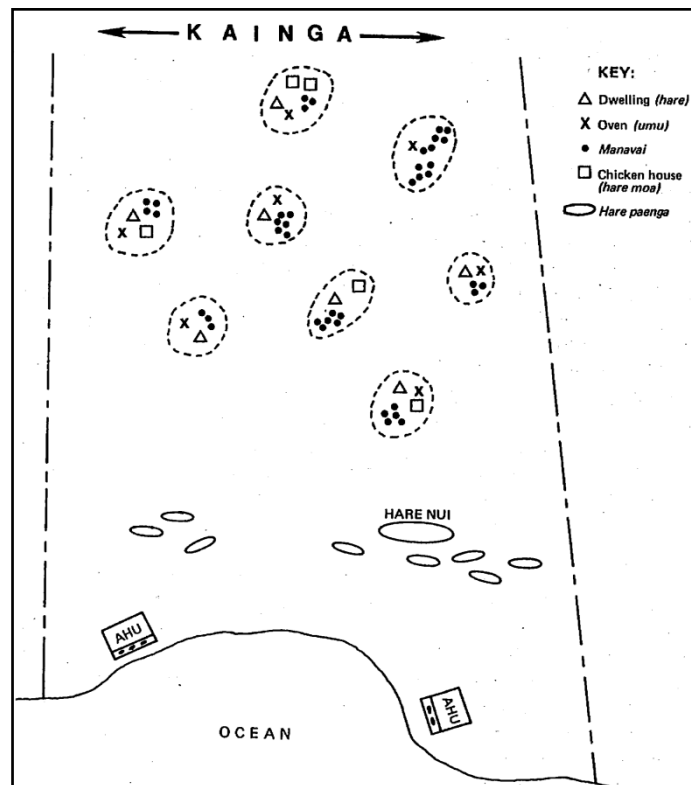


Figura 2: Representació dels patrons d'assentament rapanui, amb Ahu i habitatges de les elits al prop de la costa, i estructures domèstiques dels plebeus ubicades cap a l'interior. Font: (Kirch, 2002b: 273)

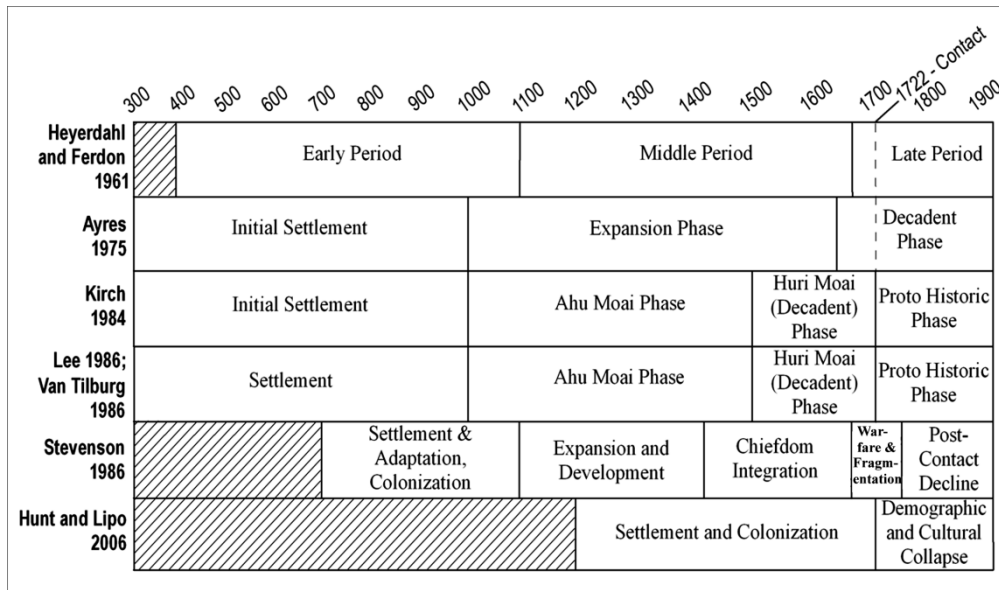


Figura 3: Fases històriques de Rapa Nui segons diferents autors Font: (Mulrooney, Ladefoged, Stevenson, & Haoa, 2010)

ANEXO - Documento 1
Transcripción del documento escrito en una mezcla de rapanui y tahitiano antiguo ¹⁴⁸

Vaai hongā Kainga
 Dinonake o na Honui tavanna o te kainga o te pito henua koia na tika i tā i te rugoa i raro ina kainga tanei ua haaki e Ratou matou ananake ite vananga e na tuu mau te Kainga nei a te Te pito te Henua o te rima o te hau tire (Chile) Tire Chile mau te hoa kona E ta hira mau i te rima o na Honui ote kainga te riva riva te riku arunga i na toroa i ha katuu hia te Kohou o Rapanui. Tangarōa uri te Marama Te tau Hiva / 1888

Atamu Ari x
 Peteriko Taberna x
 Paoa Toopae ;; Utino x
 Keremuti ; Rupa Oroetua x
 Vaehere x Ruperto Huiatira x
 Ika x
 Joane x
 Jolipa x
 Hito x

Traducción al Rapanui moderno

Vaai hanga Kainga
 Ananake nga Honui tavana o te kainga o Te Pito o te Henua ko ia i haka tika i tā i te runga i raro ina he kainga kai ta. Ko ha'aki a e raua a matou ananake ko vananga a, mo vaai ite kainga nei o Te pito te Henua ki te rima o te hau tire (Chile) Mau te hoa kona E ta hira mau i te rima o nga Honui ote kainga mote riva riva te riku arunga ite toroa i haka tuu hia te kohou Rapanui. Tangarōa uri te Marama Tau Hiva 1888

Traducción del Rapanui moderno al español

Cesión
 Juntos el Consejo de Jefes de nuestro territorio de te Pito o te Henua, hemos acordado escribir lo superficial. Lo de abajo el territorio no se escribe aquí. Ellos informaron en conversación con nosotros que nuestro territorio Te Pito o te Henua estará en la mano de la nación chilena como amigo del lugar. Escrito está en la mano del Consejo del territorio, el bienestar y desarrollo según nuestras inversiones impuestas por mandato Rapa Nui

Transcripción del texto español

Cesión
 Los abajo firmantes jefes de la Isla de Pascua, declaramos ceder para siempre, y sin reserva al Gobierno de la República de Chile la soberanía plena y entera de la citada isla, reservándonos al mismo tiempo nuestros títulos de jefes de que estamos investidos y que usamos actualmente. Rapanui, septiembre 9 de 1888

nombre ilegible
 Elías S Pont A
 John Brander
 Jorje Frederik

Figura 4 Tractat de cessió 'Acuerdo de Voluntades' (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008: 69)

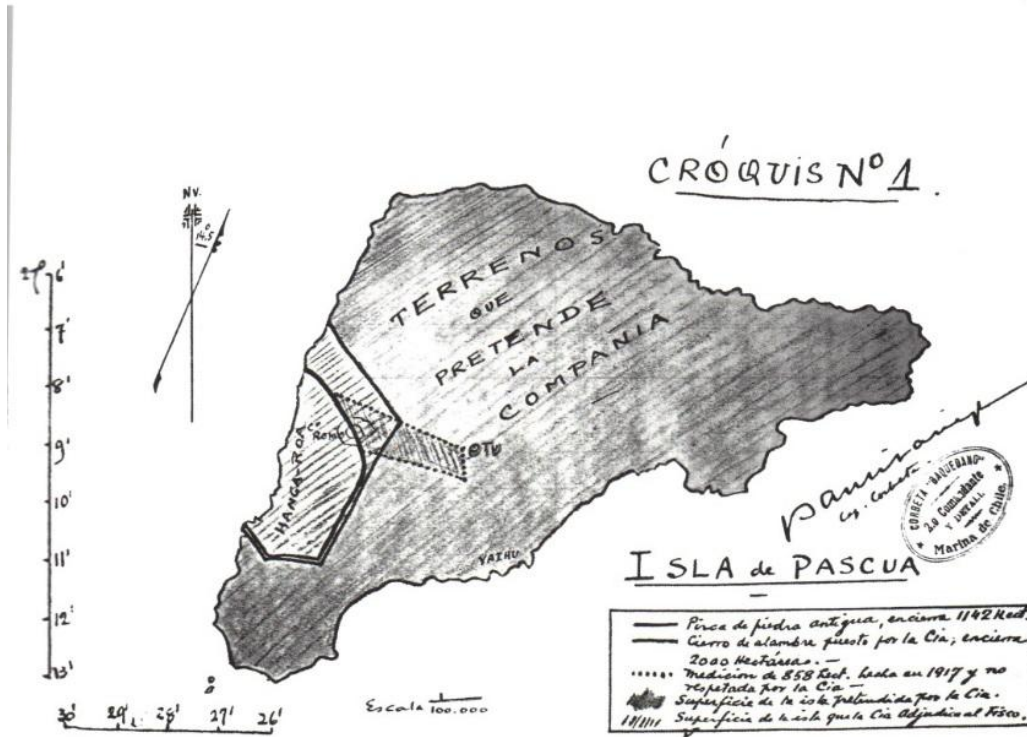


Figura 5: Plànol realitzat pel Capità Edgardo Von Schroeders. Mostra zona de reclusió de la població. Font: (Foerster & Moreno Pakarati, 2016: 41)

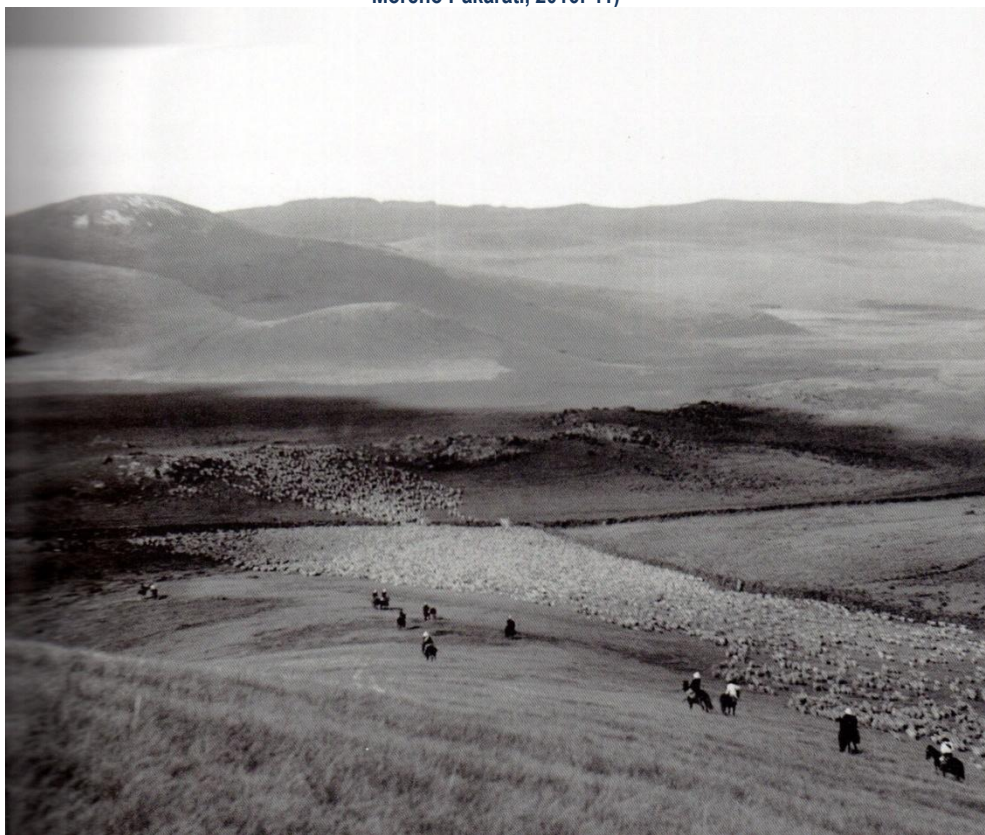


Figura 6: Terrenys de la Companyia Wallimson & Balfour. S'aprecien els murs de pedra que divideixen el territori. (Foerster & Moreno Pakarati, 2016: 31)

UN "BULLDOZER" FUE EL PRETEXTO

PASCUA SE REBELA CONTRA CHILE

3^{ra}
de
La hora

*Quieren integrar la Confederación
Polinésica, bajo tuición francesa*

CHILE, DOMINGO 27 DE DICIEMBRE DE 1964
— PRECIO: ₧ 0.12 — E. AEREA: ₧ 0.13 — ASO XV

MILLARES DE PEREGRINOS:

**La Virgen de
Andacollo no
protegió a
un asesino**

LOS CRACKS DEL COQUIMBO
ENIDO PAGARON MANDA POR
NO HABER IDO AL DESCENSO



La legendaria Isla de Pascua (Rapa Nui), lejana posesión de Chile en el Pacífico, saltó al primer plano de la actualidad noticiosa. Arruzados por un maestro pascuense, educado en Chile, han efectuado mítines antichilenos, pidiendo la separación de nuestro país para plegarse a la Confederación Polinésica, que está bajo la tutela de Francia. Se habla de intervención foránea y de abandono de la Isla por parte de nuestras autoridades. Un "bulldozer" fue el pretexto para la rebelión.

Figura 7: Article del "Diario La Tercera" del día 27 de desembre de 1964 (Foerster & Moreno Pakarati, 2016: 137)

"LA TERCERA de La hora", lunes 28 de diciembre de 1964

Pascuences residentes en Chile se pliegan a la rebelión

El movimiento de protesta iniciado por los pascuences en la Isla de Pascua y que los ha llevados a levantar la bandera de la independencia y promover su ingreso a la Confederación Polinesia, bajo el signo francés, tuvo su eco en Valparaíso. La información fue dada a conocer ayer desde Valparaíso. Se dijo que unos cincuenta pascuences con residencia en el puerto, habían efectuado varias concentraciones, con el objeto de señalar la posición sustentada por sus hermanos de Pascua.

Una de las concentraciones fue dirigida por un viejo pascuence, quizás el nativo de mayor edad que reside en Valparaíso. Al término de las reuniones realizadas por los pascuences en el puerto, acordaron apoyar el movimiento de sus hermanos y embarcar las banderas de protesta hasta conseguir que el Gobierno de Santiago se los ponga a los pascuences que desean enfrentarse a otros los nativos de Pascua.

sona de los canchales, de acuerdo a la legislación vigente. La llegada a Valparaíso del barco francés y su posterior viaje a Isla de Pascua no ha sido objeto de rectificación alguna. Con los hechos sucedidos en la Isla de Pascua, donde "franceses" asustaron a los nativos para que se levantaran contra los autoridades chilenas, el viaje del "Admiral Chagot" puede ser interpretado en la actualidad desde diversos ángulos.

HALLARON 2 CRANEOS EN PAPEL DE REGALO

CRONICA

"LA TERCERA de La hora", domingo 27 de diciembre de 1964

Página cuatro

Rebelión en la Isla de Pascua

Quieren separarse de Chile e integrar la Confederación Polinesia, bajo la tutela de Francia. Pretexto fue "bulldozer". Maestro es el cabecilla. La Marina no les da bola.

La Isla de Pascua, lejana y estratégica posición chilena en medio del Pacífico, se convirtió de la noche a la mañana en el centro de la expectación nacional, al conocerse en forma oficial que algunos nativos, auxiliados por elementos franceses, de preferencia franceses, se habían rebelado, luego de realizar encendidos mítines y exigían la separación de la Isla de Pascua de la Administración chilena, exigiendo además la independencia más absoluta.

Al conocerse la noticia, los periodistas extranjeros de parte de las autoridades de Gobierno y de la Armada un pronunciamiento

sobre tan "descabelladas solicitudes". Con gran cautela, el Ministro de Defensa, Juan de Dios Carmona, y el Comandante Arturo Álvarez, Jefe de Relaciones Públicas, restaron importancia a los acontecimientos y expresaron que "no había armado una tormenta en un vaso de agua".

El Comandante Álvarez recibió a los periodistas en una conferencia de prensa realizada en la mañana de ayer, mientras el Ministro de Defensa, Juan de Dios Carmona, se refirió a los hechos en una declaración que hizo a una emisora local.

Los incidentes en Isla de Pascua se iniciaron cuando se dijo— cuando se intentó traer hacia el continente en el buque científico estadounidense "Cape Scott", un bulldozer que la Dirección de Vivienda del Ministerio de Obras Públicas tenía

administración chilena, su completa independencia y el ingreso a la Confederación Polinesia, que tiene bajo su mandato el Gobierno francés.

La Confederación Polinesia fue organizada en Tahiti por Francia.

Se dijo que los pascuences, para presionar a las autoridades chilenas habían organizado reiteradas huelgas. También se informó que no eran ajenos a los movimientos subversivos de los pascuences, algunas agrupaciones de científicos franceses que habían visitado la Isla en los últimos meses.

DECLARACION OFICIAL

Una declaración oficial aclarando que el retiro del bulldozer no ha sido ordenado

por las autoridades del actual Gobierno, dio a conocer ayer el Subsecretario de Obras Públicas, Carlos Valenzuela.

"El Ministerio de Obras Públicas no ha dado en la Administración del Presidente Frei, ninguna orden de retiro de dicho bulldozer desde la Isla de Pascua".

Aun más, en caso de que fuera necesario su traslado al continente, con el objeto de realizar reparaciones fundamentales, este equipo será acompañado por otro tractor de igual o mejores características, de modo que los habitantes cuenten con este elemento".

LA ARMADA

Por su parte, el Departamento de R.R. PP., de la Armada entregó la siguiente declaración:

"La Comandancia en Jefe de la Armada informó el jueves 24 de ciertas manifestaciones que habría provocado entre los pascuences el retiro de un tractor "bulldozer" que mantenía allí la Dirección de Obras Públicas. El hecho fue efectivo, como ha ocurrido en años anteriores cuando se intentó traer al continente dicho equipo. Esta vez las protestas fueron organizadas y apoyadas por un profesor primario de origen pascuence. No obstante, contrariamente a lo que se informara, el "bulldozer" no fue embarcado, debido a que pascuences destruyeron una de sus partes vitales. El tractor iba a ser embarcado en el transporte canadiense "Cape Scott", que zarpó el 24 de la Isla de Pascua rumbo a Valparaíso, dejando a un grupo de 28 científicos y médicos en la posesión de la Isla".

"Junto con las protestas por

el anunciado retiro del "bulldozer", afloraron otras. Además de las manifestaciones de discordancia por la medida, se escucharon algunos gritos en favor de un movimiento de independencia y se oyeron acciones de retiro de dicho bulldozer desde la Isla de Pascua a la Confederación Polinesia".

La Comandancia en Jefe de la Armada, basándose en informaciones que se le han suministrado, estima que aquellas estancias obedecen más bien al inquieto espíritu de los nativos, a un afán por salir de la rutina diaria y quizás a ciertos estímulos exteriores.

"Posiblemente, algunos de los habitantes de la Isla han tenido contactos con miembros de una expedición científica francesa que visitó Pascua el año pasado y en esa oportunidad se lanzaron ideas respecto de un movimiento federativo.

DETENCIONES

Los hechos acaecidos en la Isla, que desde 1917 está bajo la Administración de la Armada, provocó gran revuelo nacional e internacional.

Se informó extraordinariamente que la Armada haría una amplia investigación para identificar a los culpables de este inaudito movimiento subversivo de los pascuences. Se dijo que un teniente 1.º de la Armada, un médico-jefe pascuense, y cuatro profesores primarios, también nativos, aparecerían como los investigadores de este movimiento, que tendría origen en los diametralmente opuestos de "rebun territorial" de una potencia extranjera, que desde un tiempo a esta parte ha estado en

BREVE HISTORIA

Los incidentes en Isla de Pascua se iniciaron cuando se dijo— cuando se intentó traer hacia el continente en el buque científico estadounidense "Cape Scott", un bulldozer que la Dirección de Vivienda del Ministerio de Obras Públicas tenía

oprimiendo en el lugar. Los pascuences se opusieron a esos intentos y organizaron varios mítines de protesta. Para evitar que el bulldozer fuera transportado hacia el continente, los nativos burlaron una de las puestas fundamentales de la maquinaria. De allí para adelante, los "revolucionarios pascuences", dir-

gidos, según se informó por un profesor primario isleño, tiraron sus líneas sobre propósitos más graves. Auxiliados por agentes extranjeros— cuya presencia en la Isla ha sido comprobada por la Armada de Chile— "exigieron la separación de Pascua de la administración chilena, su completa independencia y el ingreso a la Confederación Polinesia, que tiene bajo su mandato el Gobierno francés.

DECLARACION OFICIAL

Una declaración oficial aclarando que el retiro del bulldozer no ha sido ordenado



La legendaria Isla de Pascua

Médicos dicen que están enfermos del bolsillo y piden una receta urgente

El Colegio Médico de Chile ha citado para hoy y mañana una Convención de urgencia al delegado, a efectuarse en esta capital.

La citación tiene sus motivos, como lo explicó ayer el presidente del Colegio Médico, Sr. Hernán Romero. Dijo: "El día de nuestras remuneraciones ha llegado a caracteres alarmantes y ya no guardamos relación con la función que desempeñamos. Hemos dicho al Ministro de Salud que

Convención de todos nuestros delegados de sur a norte del país. Ya no podemos esperar más, pues además de defender nuestra posición, miramos hacia el futuro; es decir, darle un estímulo a los futuros médicos, para que prosigan sus estudios, sabedores de que les espera un porvenir halagador al alcanzar esta profesión. Al mismo tiempo, deseamos siempre caminar de la mano con el Gobierno, cualquiera que sea, en el desempeño de nuestra función".

Figura 8Articles del "Diario La Tercera" dilluns 28 de desembre de 1964 i diumenge 27 de desembre de 1964, respectivament. (Foerster & Moreno Pakarati, 2016: 184)

Posts



Post 1MA'UHENUA. "Éstamãñana se realizo un sobrevuelo de la isla a fin de redefinir los límites del Parque e incluisitiossagrados que no se encuentran contemplados."Facebook 05/05/2017. [Última visita: 05/06/2017]



Post 2MA'UHENUA. "Porquesabemos la relevancia que tiene educar a nuestrosniñostuvimos una actividad en el JardínUmanãRikiRikidondeleenseñamos sobre la importancia de cuidar el Parque y todo lo que hay en él."Facebook 04/05/2017. [Última visita: 05/06/2017]



Ma'u Henua

14 de abril · Cooperativa.cl ·

Les compartimos la nota realizada por el departamento de comunicaciones de Ma'u Henua y reproducida por el medio Cooperativa.cl sobre la primera cuenta pública de la comunidad indígena. Comparte y dale me gusta!



Comunidad Ma'u Henua entregó cuenta pública de administración en Rapa Nui

En los seis primeros meses de régimen compartido con Conaf se alcanzaron ingresos por 2.000 millones de pesos.

COOPERATIVA.CL

Post 3MA'UHENUA. "Les compartimos la nota realizada por el departamento de comunicaciones de Ma'uHenua y reproducida por el medio Cooperativa.cl sobre la primera cuenta pública de la comunidad indígena. Comparte y dale me gusta!"Facebook 14/04/2017. [Última visita: 05/06/2017]

Índex

1. Introducció.....	1
1.1. Metodologia	6
2. La fricció patrimonial i els usos polítics del patrimoni: Un preàmbul teòric	10
3. Preàmbul etnogràfic.....	16
3.1. L'experiència de camp a Rapa Nui	16
3.2. Una reflexió crítica sobre l'etnografia.....	22
4. Àmbit de recerca	27
5. Antecedents històrics.....	32
5.1. Te ma'u hatu o te kainga: Els sobirans de la terra.	32
5.2. <i>Esclavistes, missioners i comerciants</i> : Dels primers impactes del colonialisme	35
5.3. <i>El Acuerdo de Voluntades</i> : De l'annexió a la República de Xile.....	37
5.4. Entre xais i capatassos: De l'explotació a mans de la Companyia Williamson & Balfour	38
5.5. Revelació divina i sacrificis rituals: De l'aixecament d'Angata	39
5.6. <i>Els nous ciutadans de la República</i> : De les rebel·lions de 1966 i la consegüent inclusió a la societat civil xilena.....	40
5.7. <i>La tensió continua</i> : De la conflictivitat al segle XXI	42
6. La patrimonialització a Rapa Nui: Una procés postcolonial	45
6.1. El naixement del Parc Nacional Rapa Nui	46
6.2. El patrimoni mundial: L'impacte del discurs patrimonial autoritzat.....	46
6.3. Traçant límits: La configuració territorial del Parc Nacional Rapa Nui.....	51
7. Te mana'u rapanui: Discurs local i usos sobre el territori.....	55
7.1. Tatou kainga: La nostra terra	55
7.2. La badia Hanga Ho Onu: Els usos locals de l'espai dins del Parc Nacional.....	56
8. El patrimoni com a estratègia contrahegemònica: La fricció patrimonial al Parc Nacional Rapa Nui	74
8.1. La consulta indígena: cap a nous horitzons	77

8.2. Reconfigurant el passat: <i>Ma'uHenua</i> i la nova gestió patrimonial.....	78
8.3. La Llei 21.070: Una resposta a l'assumpte de la migració.....	80
8.4. Un episodi de <i>fricció patrimonial</i> : El patrimoni com a estratègia de lluita contrahegemònica a Rapa Nui.....	81
9. Conclusions	84
10. Bibliografia	89
11. Annexos.....	94