

La disputa por el Parque Nacional Rapa Nui, Isla de Pascua

The dispute over the Rapa Nui National Park, Easter Island

Roberto Concha Mathiesen¹ <https://orcid.org/0000-0002-9363-359X>

¹ Universidad Católica del Norte, Antofagasta, CHILE. Email: roberto.concha@ucn.cl.

Resumen

En este artículo se aborda el proceso de disputa, entre la etnia rapanui y la Corporación Nacional Forestal (CONAF), por la administración del Parque Nacional Rapa Nui (PNRN), que por décadas ha estado incorporado en el Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas del Estado. La etnia rapanui asume como uno de sus principales reclamos ante el Estado de Chile que la administración del parque le sea traspasada, siguiendo el ejemplo de comunidades indígenas lican antai (San Pedro de Atacama, Chile). Las acciones tomadas para concretar el traspaso de la administración y los resultados alcanzados por parte de los rapanui dan cuenta de usos políticos y económicos del parque, como referente identitario y fuente de ingresos, en un contexto de creciente diferenciación respecto del Estado de Chile. El PNRN cuenta con diversas declaratorias de patrimonio dado que concentra los sitios de arqueología monumental existentes en la isla. Analizamos el uso económico del patrimonio desde la perspectiva de la etnoeconomía (Jean Comaroff y John Comaroff, 2012), y su interacción con el uso político del patrimonio. Nuestra hipótesis es que ambos usos del patrimonio (económico y político) se potencian entre sí y tienen como denominador común la identidad (Concha, 2017).

Palabras claves: Isla de Pascua, etnicidad, identidad, etnoeconomía, usos del patrimonio.

Abstract

This paper refers to the dispute process between the Rapanui ethnic group and the National Forestry Corporation (CONAF), for the administration of the Rapa Nui National Park (PNRN), which for decades has been incorporated into the National System of Protected Wildlife Areas of the State. The Rapanui ethnic group assumes as one of its main claims against the State of Chile that the administration of the park be transferred to it, following the example of the lican antai indigenous communities (San Pedro de Atacama, Chile). The actions taken to achieve the transfer of the administration and the results reached by the rapanui part account for the political and economic uses of the Park, as an identity reference and source of income, in a context of increasing differentiation with respect to the State of Chile. The PNRN has various declarations of heritage since it concentrates monumental archeology sites on the island. We analyze the economic use of heritage from the perspective of ethnoeconomics (Comaroff & Comaroff, 2009), and its interaction with the political use of heritage. Our hypothesis is that both uses of the patrimony (economic and political) strengthen each other and have identity as their common denominator (Concha, 2017).

Keywords: Easter Island, ethnicity, identity, ethnoeconomics, uses of heritage.

Recibido: 30 octubre 2017. Aceptado: 22 enero 2019

Introducción

El artículo desarrollado aquí deriva en parte de la investigación doctoral llevada a cabo por el autor, relativa a usos del patrimonio en Isla de Pascua, y que tuvo una primera estancia de trabajo de campo en 2014. Luego, a partir de julio de 2015, el autor coordinó la ejecución de un estudio y obras de emergencia en el conjunto Vaitea (patrimonio industrial de Isla de Pascua) para evitar el colapso de las infraestructuras que se mantienen en pie. En el marco de dicho proyecto, se realizaron cinco vistas a la isla entre mediados de 2015 y fines de 2016, lo que permitió presenciar un proceso relevante que estaba ocurriendo en Isla de Pascua: la disputa por la administración del Parque Nacional Rapa Nui, área donde se concentran los sitios arqueológicos de mayor interés para el pueblo rapanui y los turistas. Durante este período se pudo dialogar reiteradamente con algunas de las personas involucradas en la ocupación del PNRN ya que uno de los puntos de control, para acceder al parque, estaba en Vaitea. Finalmente, en enero de 2018 el autor realizó nuevas visitas a Isla de Pascua en el marco de un estudio sobre derechos territoriales de uno de los clanes rapanui, lo que permitió indagar acerca del estado más reciente de la administración del PNRN.

De acuerdo con Roigé y Frigolé (2010), las motivaciones y usos reales que están detrás de procesos de patrimonialización solo pueden ser conocidos abordando cada caso en particular como proceso histórico, mediante método etnológico. Para este artículo, dicho método implicó observación participante en la gestión patrimonial, entrevistas en profundidad y semiestructuradas a personas informantes calificadas rapanui y continentales, así como conversaciones eventuales in situ. También se utilizaron artículos de prensa. El análisis de la información recopilada permitió construir hipótesis acerca de cuáles son los usos del PNRN y qué estrategias de apropiación se han implementado. De esta manera se trata de interpretaciones acerca del valor y uso del patrimonio en Isla de Pascua.

Aproximación teórica

Entendemos el Patrimonio Cultural como el conjunto de elementos de la cultura y la naturaleza a los cuales las sociedades o grupos humanos les han

asignado un especial valor, como foco de contemplación y veneración, que activan emociones e identificación, seleccionados en función de criterios, intereses y mecanismos que operan desde el presente, destacando sus cualidades distintivas e irremplazables. Los elementos que constituyen el patrimonio cultural son únicos e inalienables, no transables como mercancías; sin embargo, tienen valor económico, al cual se les suma un valor cultural, así como una carga simbólica que evoca significados, emociones y disposiciones para actuar (Prats, 1997). Dado su especial valor, se gestiona su uso, investigación y conservación para que sea una herencia a las futuras generaciones (Balart y Tresserras, 2008). El patrimonio colectivo está estrechamente vinculado a la identidad de los grupos, etnias o naciones, ya que al ser considerado herencia colectiva puede operar como diacrítico respecto de otros grupos (Anico y Peralta, 2009; Concha, 2017). A su vez, es en la reflexión acerca de la identidad compartida que se seleccionan ciertos elementos como constitutivos del patrimonio común (Davallon, 2010). El Patrimonio de la Humanidad, finalmente, es un listado de bienes, manifestaciones y lugares relevantes para los diferentes Estados, que son propuestos y evaluados para recibir el sello UNESCO.

El concepto de “identidad colectiva” se entiende aquí como categoría social o etiqueta con la que un grupo se reconoce a sí mismo y es reconocido por otros, a la vez que contiene significados. La identidad es construida reflexivamente, en función de ciertos intereses y preocupaciones que movilizan al grupo. La identidad introduce sentido a la experiencia del yo “descontextualizado” propio de la modernidad (Bauman, 2003). En tiempos de la ‘sociedad red’, que se instaura a partir de la segunda mitad del siglo XX, la identidad se construye “atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 2001, p. 28). Los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan, reordenan y utilizan materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones, la memoria y las fantasías colectivas, las ‘revelaciones’ religiosas, etcétera, para perfilar sus identidades de acuerdo con determinaciones sociales y proyectos culturales (Castells, 2001).

La identidad, como “ser-percibido”, responde a imágenes mentales que clasifican la realidad y dividen el mundo social, etiquetando, jerarquizando y dotando de características distintivas a las categorías sociales. Se trata de “representaciones mentales, es decir, de actos de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento, en los que los agentes invierten sus intereses y presupuestos” (Bourdieu, 1980, p. 66).¹

La producción de identidades, en tanto que categorías sociales tiene una dimensión discursiva que implica la “marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de ‘efectos de frontera’” (Hall, 2003, p. 16). De esta manera, la pertenencia a un grupo implica la existencia de una categoría excluida (Murphy, 1964, citado por Poutignat y Streiff-Fenart, 1995, p. 135). En un mismo proceso de “dicotomización” se identifican y definen lo propio y lo ajeno (Eriksen, 1993), de forma que, en contraposición, el otro sirve para definir el nosotros.

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

Un tipo particular de identidad colectiva es la identidad étnica, que normalmente está asociada a un territorio, un origen, una trayectoria y a ciertos rasgos culturales compartidos por quienes forman parte de la categoría respectiva. De acuerdo con Fredrik Barth (1976), “los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (pp. 10-11). La adscripción étnica “clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación” (Barth, 1976, p. 15).

La etnicidad es validada en la interacción social por la aplicación de signos culturales socialmente diferenciadores que permiten la dicotomización Nosotros / Ellos (Poutignat y Streiff-fenart, 1995). Barth (1976) identifica dos órdenes de contenidos culturales utilizados en la construcción de diferencias étnicas: i) las señales o signos manifiestos, que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad (como el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un general modo de vida), y ii) las orientaciones de valores básicos (normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación) (Barth, 1976).

El pasado, en particular, es otro elemento clave en la construcción de etnicidad ya que aporta profundidad histórica a los relatos que sustentan el “nosotros”. El origen étnico puede servir de fundamento también para la construcción de identidades nacionales. En relación con esto último, y de acuerdo con Benedict Anderson (1993 [1983]), la percepción de pertenecer a una comunidad-nación, por pequeña que esta sea, no se construye a partir de relaciones próximas entre los connacionales, sino que se basa en un imaginario de comunidad. En palabras de Anderson (1993): “todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas” (p. 24). El pasado mítico sirve como evidencia de un origen, trayectoria o progreso de los pueblos; lugares y objetos son dotados de significado cultural para conectar el presente con el pasado (Lowenthal, 1998; Ashworth, Graham y Tunbridge, 2007). También el proyecto de futuro juega un rol clave en la construcción de identidad nacional, por eso Anderson (1993) señala que las naciones “presumen siempre de un pasado inmemorial y miran un futuro ilimitado, lo que es aún más importante” (p. 29).

De acuerdo con Comaroff y Comaroff (2012), en un contexto globalizado y neoliberal, “la identidad cultural se presenta cada vez más como dos cosas antitéticas simultáneamente [...] es adscriptiva e instrumental a la vez. A la vez innata y construida...” (p. 68). Conjugaría “sangre y elección”, ya que se busca conscientemente una sustancia común mediante métodos “objetivos” –filiación, consanguinidad–, como fundamento de “vínculos más ‘verdaderos’, menos engañosos que otros fundamentos

1 Traducción libre desde el francés.

del ser común, los intereses comunes y el destino común” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 72). Pero también para buscar, y a la vez restringir, el acceso a los beneficios de la etnicidad, a menudo generados por el mercado en función de la demanda global por lo local.

La globalización ha favorecido la producción y el consumo de identidades locales diversas (Frigolé y Roigé, 2006) en respuesta a un creciente interés por consumir “lo auténtico” –versus “lo producido en serie” (Bolstanski y Schiapello, 2002). Los particularismos culturales son aprovechados económicamente, en especial por la industria del turismo, a través del fenómeno que ha sido llamado “globalización/localización de la oferta y la demanda” (Fernández, 2006, p. 42), caracterizado por un circuito global de consumo de súper productos (grandes atracciones, grandes acontecimientos culturales) y mini productos culturales (a escala local). Como correlato, hay una potenciación de las identidades locales y creación de productos distintivos para participar en la economía global (Frigolé y Roigé, 2006; Beltrán et al., 2008). Las políticas públicas orientadas a salvaguardar el patrimonio y las identidades locales son impulsadas como un medio para que el país se inserte en la globalización “con un sello propio y fortalecido en su identidad más estable” (Subercaseaux, 2012, p. 44).

Por otra parte, con la globalización se debilitan los relatos oficiales/hegemónicos y las instituciones que los profesaban, lo que ha derivado en la proliferación de identidades en una escala distinta a la del Estado-nación. Complementariamente, políticas neoliberales que reducen la injerencia del Estado pueden haber limitado su rol en la construcción de discursos y proyectos identitarios nacionales. Todo lo anterior favorece el posicionamiento de la diversidad, la fragmentación de la sociedad en colectivos, la diferenciación dentro del Estado, la participación de nuevos actores en la construcción de relatos identitarios: grupos étnicos, de género, socio-profesionales, etcétera, identidades subalternas que reivindican sus propios patrimonios y su gestión (Quintero, 2009). Se trata de “vigorosas expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización y el cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y entornos”

(Castells, 2001, p. 24). En el caso particular de las identidades étnicas, su producción se ve favorecida por la globalización, ya que esta dinamiza las relaciones interétnicas (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995). Las relaciones intra e interétnicas implicarían no solo procesos de intercambio cultural, sino también de diferenciación, sobre la cual se construye la identidad (Zúñiga, 2000). Los movimientos sociales que reivindican ciertas identidades étnicas contribuyen a visibilizar el carácter multicultural de los Estados, sin embargo, pueden llegar a asumir posiciones más extremas como los nacionalismos (Castells, 2001). Estos movimientos con frecuencia están interesados en el reconocimiento de la diferencia étnica, sustentada en ciertos marcadores, y reivindican derechos colectivos para reproducir sus propias tradiciones distintas de las dominantes. Etnias y grupos indígenas crecientemente luchan por su autorrepresentación, en contraposición a lo que Edward Said (2008 [1978]) llamó orientalismo, que ocurre cuando voces externas con autoridad representan al segmento silenciado –el Oriente de Occidente–, cargándolo de estigmas y estereotipos, invisibilizándolo.

Para Bourdieu se trataría de una “lucha de clasificaciones” que desafía los principios de división social impuestos por la visión hegemónica: “el monopolio de poder hacer ver y hacer creer, de hacer conocer y hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, por lo tanto, de hacer y deshacer grupos” (Bourdieu, 1980, p. 65).² A través de una “revolución simbólica” los grupos no representados logran dominar los principios de construcción y valoración de la propia identidad (Bourdieu, 1980, p. 69). La autorrepresentación implica definir autónomamente qué elementos van a operar como diacríticos de la propia identidad. Ahora bien, dado que el patrimonio puede operar como diacrítico, habría una lucha por quién lo define, posee y gestiona para representar la propia identidad étnica. Por esta razón, el campo del patrimonio puede ser entendido como un campo de batalla ya que “deviene un espacio de conflicto social, donde distintos grupos dirimen su capacidad de ser representados y visibilizados” (Quintero, 2009, p. 23).

2 Traducción libre desde el francés.

Suelen ser más visibles los usos económicos del patrimonio así como los usos políticos de la etnicidad; sin embargo, la hipótesis subyacente en este artículo es que los usos políticos y económicos tanto del patrimonio como de la etnicidad son concomitantes y se potencian entre sí en un contexto neoliberal (Figura 1).

En Chile y otros países con políticas multiculturales de corte neoliberal, el interés por posicionar identidades étnicas, con sus rasgos culturales y elementos patrimoniales, se entrecruza con expectativas económicas, tanto del Estado como de las propias etnias, grupos y comunidades indígenas, ya que dicho “capital” constituye muchas veces el principal recurso a mano para generar ingresos. Los grupos étnicos utilizan su identidad como valor agregado de sus productos, dando lugar a las etnomercancías. Comaroff y Comaroff (2012) identifican un listado de dimensiones que están presentes en la inmersión de los grupos étnicos en la etnoeconomía, las cuales analizaremos al final de este artículo en relación con el proceso de disputa por la administración del PNRN.

Isla de Pascua: pasado de expolio, presente autonómico

La etnia rapanui estuvo cerca de desaparecer en la segunda mitad del siglo XIX, como consecuencia de expediciones esclavistas, éxodo y enfermedades. Isla de Pascua fue anexada por el Estado de Chile en 1888, a partir del llamado “Acuerdo de voluntades”, firmado por autoridades rapanui y el capitán de corbeta Policarpo Toro, por el lado chileno, con la mediación de misioneros católicos (Fischer, 2001). La operación implicó además transacciones con privados que habían constituido propiedad en la isla. Hacia fines del siglo XIX, el Estado de Chile arrendó este territorio a negociantes que conformaron la Compañía Explotadora de Isla de Pascua, y los rapanui quedaron confinados en una reducción cercada y vigilada, mientras que el resto de la isla era utilizada como estancia ovejera. Al igual que en las haciendas ovejeras de la Patagonia y Tierra del Fuego, se organizó el territorio como para mantener a raya cualquier forma viviente que se interrumpiese a la circulación de las ovejas y los ovejeros (Foerster, 2012). De esta

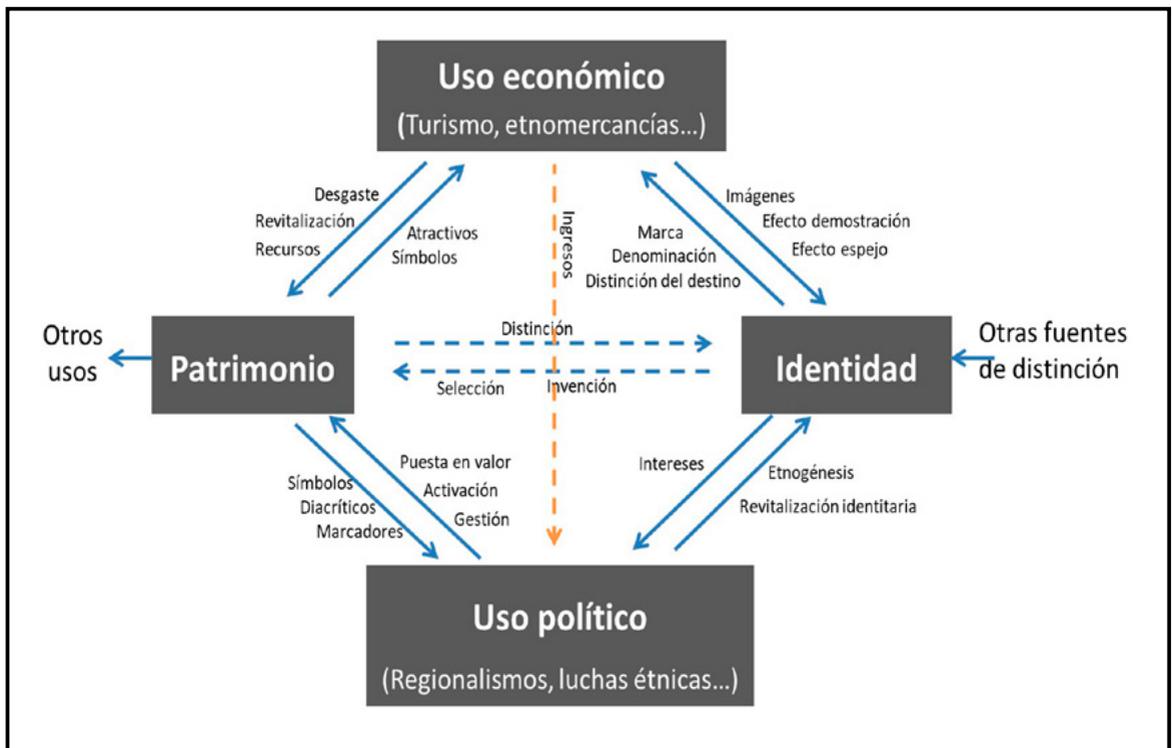


Figura 1. Interrelación entre usos políticos y económicos de la identidad y el patrimonio. Fuente: Concha, 2017.

manera, la población originaria fue alejada de su territorio ancestral y de la cultura material allí existente. Esta condición cambió recién hacia fines de la década de 1960, a partir de la promulgación de la llamada Ley Pascua, que otorgó a los rapanui derechos plenos como ciudadanos chilenos, pudiendo entonces desplazarse libremente dentro y fuera de la isla.

Desde su descubrimiento por Occidente en 1722, operan procesos de patrimonialización en Isla de Pascua, primero impulsados por agentes externos y luego, cada vez más, mediados por los propios rapanui.

La patrimonialización exógena fue activada por investigadores, misioneros, gobiernos, negociantes y navegantes en general que a través del tiempo llegaron a la isla y se interesaron principalmente en recolectar y difundir vestigios arqueológicos y etnológicos rapanui. Desde la perspectiva colonial de estos agentes externos, tenía valor principalmente el pasado rapanui, no así la población presente y su cultura viva. Posteriormente, con el desarrollo del turismo a partir de la década del sesenta, las agencias promovieron una autenticidad representada con elementos típicos de Polinesia. Isla de Pascua fue retratada ante el mundo como un lugar pétreo, fósil, misterioso y exótico.

Por el lado rapanui, se pueden apreciar distintos momentos en cuanto a la relación con su patrimonio material e inmaterial. Tempranamente, entendieron el valor que tenía su arte para quienes llegaban a la isla, interesados por objetos de carácter etnológico o simplemente exóticos. Crisis internas sumadas a la llegada de agentes coloniales a mediados del siglo XIX alejaron a los rapanui de la herencia material de sus ancestros, lo que facilitó el expolio de importantes piezas arqueológicas, tales como el moái Hoa Hakananai'a, que fue extraído en 1868 del sector Orongo por tripulantes del barco de guerra inglés *Topaze* y hoy permanece expuesto en el British Museum de Londres.

Un momento de restauración de esa herencia ocurrió en 1938, cuando los rapanui levantaron un moái que permanecía caído en Hanga Roa y realizaron competencias entre clanes, como rememo-

rando la ceremonia del hombre pájaro, realizada por última vez en 1866. Esto ocurrió en el marco de —o como reacción a— la conmemoración de los 50 años del Acuerdo de voluntades que permitió la anexión de Isla de Pascua al territorio chileno.

En la década del sesenta se conformó el Consejo Local de Monumentos Rapa Nui, que contaba con varios miembros rapanui, además del padre Sebastián Englert (Ramírez, 2004). En esos años también alcanzaron visibilidad diversos cultores de música y bailes tradicionales rapanui, entre los que destacan Ricardo Hito y Kiko Paté. A esto se suma una revitalización del vínculo de los clanes (*Mata*) con las tierras (*kaiŋa*) (McCall, 1996). En años posteriores, profesores, arqueólogos, historiadores y otros especialistas rapanui, además de artistas y cultores de las tradiciones locales, asumen progresivamente el rol de gestionar e interpretar su patrimonio y su historia. Así, al patrimonio arqueológico existente en PNRN se le asocian las nociones de *Mo'a* (respeto a las normas), *Rahui* (lugares de protección perpetuos), *Mana* (poder sobrenatural) y *Tapu* (tabú; restricciones y prescripciones asociadas a lo sagrado).

En la última década, la versión actual del Consejo Local de Monumentos (el CAMN Rapa Nui) estableció un protocolo de investigación según el cual —entre otras restricciones— los sitios funerarios deben ser excavados por arqueólogos rapanui. A su vez, con la ratificación del Convenio 169 de la OIT por parte del Estado de Chile en 2008, cualquier intervención externa que afecte las plataformas ceremoniales en la isla tendría que ser consultada al pueblo rapanui. En consecuencia, Isla de Pascua ha transitado desde fuentes externas de patrimonialización (entre las que destacan el Estado de Chile y UNESCO) hacia la construcción de etnopatrimonio. Hoy en día se puede decir que opera en la isla una política cultural de autorrepresentación identitaria y de apropiación del patrimonio, concordante con aspiraciones de creciente autonomía. La etnia rapanui aporta su propia interpretación de los elementos arqueológicos e históricos ya patrimonializados, a la vez que asigna valor patrimonial a nuevos elementos, en particular a su cultura viva.



Figura 2. Sitio Ranu Raraku, cantera de los moái, dentro del Parque Nacional Rapa Nui.
Fuente: Roberto Concha Mathiesen, marzo de 2014.

La disputa por el Parque Nacional Rapa Nui

La isla completa fue declarada Parque Nacional (área silvestre protegida) y Monumento Histórico en 1935, por el Gobierno de Chile, con la intención oficial de catastrar y proteger el patrimonio allí existente (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2001-2003); sin embargo, no existía una administración local que hiciera efectivas estas declaratorias.

Luego, la superficie del parque se redujo en tres oportunidades hasta 1976 (Cristino et al., 1984), ajustándose a las zonas de mayor interés arqueológico y turístico (Figura 2); en 1995 fue declarado Patrimonio de la Humanidad por UNESCO y desde el año 2000, la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua³ (CODEIPA) está facultada para traspasar

parte de sus márgenes a familias rapanui que requieran sitios para vivienda.

En Chile, la administración de áreas silvestres protegidas del Estado está a cargo de la CONAF, y en 2014 se iniciaron gestiones para traspasar la administración del PNRN a los propios rapanui, en función de tres argumentos principales: i) deficiencias en la gestión del patrimonio arqueológico; ii) fuga de los ingresos del PNRN hacia las arcas fiscales; y iii) el derecho ancestral de los rapanui a administrar el territorio y patrimonio de la isla, en especial el parque, donde se concentran los sitios sagrados.

Parte de estas críticas a la administración del parque por parte de CONAF fueron expresadas en el

que afectan a la isla. La mitad más uno de sus integrantes son representantes designados de estamentos gubernamentales.

3 Esta comisión opera principalmente como organismo asesor del gobierno central para la toma de decisiones

siguiente testimonio de Leviante Araki, presidente del Parlamento Rapa Nui:

[...] estamos en plena recuperación de nuestro patrimonio, para que nosotros administremos nuestra... en conjunto (sic). Paralelo a que hemos ido trabajando con los políticos el asunto de la demanda, la recuperación de las tierras, todo eso, y la administración también. Por tanto, ya partimos con la administración de nuestro Parque, quién lo va a administrar [...] Hoy día, todos los ingresos Chile se los lleva. Para nosotros hoy día, por favor, que no venga mucho turista porque Chile se lleva todos los ingresos de aquí, no nos deja nada. [...] El beneficio y el control tiene que ser controlado por los rapanui (Entrevista a Leviante Araki, presidente del Parlamento Rapa Nui, 10 de marzo, 2014).

A continuación, se presenta una relación de los acontecimientos que corresponden a la disputa entre la etnia rapanui y CONAF por la administración del PNRN y su desenlace.

La toma del parque

Dados los cuestionamientos a la administración del parque ejercida por CONAF, la CODEIPA hizo una visita en marzo de 2014 a la Reserva Nacional Los Flamencos, para conocer la experiencia de asociatividad entre el pueblo lican antai y CONAF implementada en esa área protegida. Luego, CODEIPA le planteó a la presidenta Michelle Bachelet al inicio de su segundo mandato (2014-2018) que la administración del PNRN era un tema prioritario en su agenda y, como consecuencia, CONAF fue instruida para trabajar en un modelo que diera respuesta a la preocupación rapanui. El primer resultado fue la propuesta Gobernanza Sustentable de Parques Nacionales (GOSPAN), que fue presentada por CONAF a la CODEIPA en noviembre de 2014, e implicaba un modelo de administración en el que se delegaban ciertas facultades a un ente de representación del pueblo rapanui, mientras que otras se mantenían como privativas de CONAF. Esta entidad no quiso replicar del todo la experiencia de Reserva Nacional Los Flamencos, mediante

un convenio de asociatividad, argumentando que los Parques Nacionales —a diferencia de las Reservas— están sujetos a la convención de Washington que no autoriza delegar la función de administrar un parque (Entrevista a Consuelo Labra, abogada de CODEIPA, noviembre de 2016).

Dado el rechazo del GOSPAN en la isla, la CODEIPA encargó la elaboración de una propuesta rapanui para la administración del PNRN, la cual fue presentada en marzo de 2015. El documento resultante, titulado Ma'u Henua, fue desarrollado por el ingeniero comercial rapanui Camilo Rapu, mientras que Nancy Yáñez, abogada del Observatorio Ciudadano, formuló la propuesta jurídica asociada a dicho documento. Cabe destacar que ambos profesionales habían sido contratados con fondos de CONAF. En el documento Ma'u Henua se establecen diversas etapas, la última de las cuales suponía que el directorio de la corporación encargada de la administración del parque quedaría integrado exclusivamente por miembros del pueblo rapanui, mientras que los representantes estatales que hasta ese momento formaban parte de la corporación se constituirían en unidad asesora. La plena administración rapanui del parque se consolidaría en 10 años. Sin embargo, esta propuesta fue rechazada por CONAF.

El mismo mes de marzo en que se concluyó la propuesta Ma'u Hanua, se realizó una reunión en Santiago en la que el gobierno debía expresar a representantes del pueblo rapanui su respuesta al proyecto de Ley sobre Control Migratorio, elaborado por abogados de la CODEIPA en diálogo con funcionarios de diversos ministerios, que buscaba limitar el tiempo de estadía de quienes visitan Isla de Pascua. El alto aumento de la población foránea es considerado como una de las principales amenazas para la isla (Di Castri, 2002; Parlamento Rapa Nui, 2013; Moraga, 2014) y la actitud del gobierno hizo pensar que el proyecto de ley, entregado en octubre de 2014, no contaba con respaldo político. En la reunión, además de los abogados y los funcionarios de gobierno, estaban presentes el alcalde de Isla de Pascua, la presidenta de CODEIPA y un representante del Parlamento Rapa Nui, referente local que busca la descolonización de la isla.



Figura 3. Patrimonio industrial de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua en Vaitea, convertido en punto de control durante la toma del Parque Nacional Rapa Nui. Fuente: Roberto Concha Mathiesen, septiembre de 2015.

La lentitud del gobierno frente al tema prioritario de la agenda —control migratorio—, que se sumaba a la renuencia de CONAF para acoger la propuesta Ma'u Henua, derivó en que las autoridades rapanui consideraran la mesa quebrada, lo cual fue comunicado inmediatamente a la población de la isla. Como consecuencia, el día 26 de marzo de 2015 el Parlamento Rapa Nui efectuó la toma del parque a través del despliegue de puntos de control en los principales accesos (Figura 3), inhabilitando a la CONAF en su función de administrar el parque y cobrar entradas.

Comenzó así la toma del PNRN, que en los meses siguientes condicionó el diálogo CODEIPA-Estado, aunque se siguió avanzando, más silenciosamente, en los otros temas prioritarios para los rapanui: Migración y Estatuto Especial de Isla de Pascua. Con la toma se pretendía presionar para lograr prontas soluciones al problema de la migración y de paso

comprometer el traspaso de la administración del parque al pueblo rapanui. A su vez, estas demandas tenían un respaldo de los distintos liderazgos en la isla. Esta jugada fue un medio de presión que dio resultado, ya que inmediatamente se constituyó un nuevo equipo de negociación para dar respuesta a las demandas rapanui.

El día 14 de abril de 2015 se realizó una reunión plenaria de la CODEIPA en la que, de acuerdo con un comunicado de CONADI, el gobierno presentaría el 4 de mayo de 2015 una propuesta respecto de la Ley de Control Migratorio que recogería las aspiraciones de la población rapanui. A su vez, respecto de la administración del Parque Nacional Rapa Nui, se acordó constituir un Consejo de Administración Provisorio, conformado por la gobernadora de Isla de Pascua, los cinco comisionados electos de la CODEIPA, el alcalde, el consejero rapanui de CONADI, el presidente del Consejo de

Ancianos, el presidente del Parlamento Rapa Nui, un representante de CONAF y un representante del Ministerio del Interior (*El Mostrador*/Agencias, 2015). Estas propuestas no fueron acogidas en la isla y continuó la toma del parque. Se permitía el acceso de turistas acompañados por personas rapanui.

Establecimiento de acuerdos

Después de los primeros meses de la toma del parque, el Parlamento Rapa Nui comenzó a perder respaldo en la isla, lo que se expresó en la elección de comisionados para la CODEIPA (7 de junio de 2015). Ninguno de los candidatos del Parlamento Rapa Nui fue elegido, de modo que se perdió a Mario Tuki como comisionado. A su vez, de acuerdo con testimonios recogidos en la isla, el parlamento realizó una consulta para recoger las preferencias de los rapanui respecto de la administración del parque. Sin embargo, de las cerca de 400 personas que participaron, solo el 10% aproximadamente se manifestó a favor de la opción “administrado por los rapanui”, al parecer, porque se entendió como “administrado por el Parlamento Rapa Nui” (entrevista a Leonardo Pakarati, realizador audiovisual rapanui, agosto de 2015).

El día 23 de julio de 2015, la CODEIPA en sesión plenaria acordó llevar a cabo un proceso de Consulta Indígena, de acuerdo con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre la coadministración del PNRN, el cual estaría a cargo de CONAF y el Ministerio de Agricultura, con la asesoría del Ministerio de Desarrollo Social. La votación final se haría el día 6 de diciembre. Este nuevo compromiso tampoco llevó a deponer la toma del parque.

El 10 de agosto de 2015, el Parlamento Rapa Nui formó la comunidad indígena “Jefes de Clanes Ancestrales Territoriales Rapa Nui”, con el fin de disponer en la isla de una organización que pudiera hacerse cargo eventualmente de la administración del parque. Así, esta comunidad tiene entre sus funciones la “administración, protección y preservación de la totalidad del Patrimonio Arqueológico existente en Isla de Pascua, tierras y aguas, incluyendo todos aquellos recursos que subyacen en el subsuelo del

territorio y en subsuelo del mar” (INDH, 2016, p. 2). A su vez, constituyó la asamblea de Clanes Rapa Nui “Hōnui o te Mata Rapa Nui”.

El 15 de agosto de 2015, el Parlamento Rapa Nui comenzó a solicitar adhesiones en dinero a los turistas, quienes con un comprobante podrían ingresar al parque, lo que derivó en una inmediata intervención policial. El mismo día fueron detenidos en Orongo los líderes del Parlamento Rapa Nui, y fue allanada por carabineros la sede de la organización. El 26 del mismo mes, día exacto en que se cumplían cinco meses de toma del PNRN, fue detenido en el aeropuerto de Santiago de Chile Matías Riroroko, importante empresario hotelero descendiente directo del último rey de la isla, Riro Kainga, y vinculado al Parlamento Rapa Nui. Había llegado ese día junto a su hija Elisabet Riroroko, quien también fue detenida por haber opuesto resistencia a la entrega de documentación en la sede del parlamento unos días antes. Ambos fueron acusados de asociación ilícita, desacato, atentado contra la autoridad, obstrucción a la investigación y estafa.

Las detenciones de la gente del parlamento no desviaron la agenda de la CODEIPA y el día 28 de agosto de 2015, en sesión plenaria de la comisión, se acordó la pregunta para la consulta indígena: ¿Está usted de acuerdo con la coadministración del Parque Nacional Rapa Nui hasta la entrada en vigencia del Estatuto Especial? También se decidió adelantar la votación al 25 de octubre de 2015 y se estableció que la totalidad de los fondos generados por los ingresos de acceso al parque podrían ser administrados por un ente rapanui, con personalidad jurídica, que se haga cargo de la coadministración en el caso de que se firmara un convenio de asociatividad (INDH, 2015).

Finalmente, se bajó la toma del parque, en parte porque la CODEIPA llegó a un acuerdo con el gobierno para someter a consulta el tema de la administración, y en parte por un debilitamiento en la posición del parlamento, con gente que sostuvo diversos puntos de control durante cinco meses y que finalmente fueron perseguidos al momento de cobrar por el acceso.

Nueva institucionalidad rapanui para la administración del parque

Durante el mes de septiembre de 2015 se llevó a cabo la planificación de la consulta y se diseñó un proceso basado en reuniones con las familias ampliadas rapanui (37) para las etapas de entrega de información, reflexión y análisis interno, y diálogo. Dichas reuniones fueron complementadas con talleres, entrega de material y difusión a través de medios.

Los grupos familiares se establecieron “a partir de orientaciones e información entregada por los Comisionados electos de la CODEIPA y la asesoría de profesionales del área social con conocimiento en la configuración del pueblo, contratados por CONAF” (INDH, 2015, pp. 9-10). Esta planificación sobre la base de las familias tuvo un gran impacto al interior de la etnia rapanui, no solo porque marcó una pauta a replicar en futuras consultas sino, además, porque implicó poner a funcionar e ir consolidando una forma de organización vernácula, basada en las familias, con participación de todas ellas, con procesos internos de debate para llegar a decisiones como etnia rapanui.

Durante el proceso de información, numerosas familias pidieron que se preguntara por la posibilidad de decidir respecto de una administración total del PNRN por parte de la comunidad y no solo por la coadministración (INDH, 2015, p. 14). Sin embargo, la CODEIPA intentó sin éxito incluir la cuestión de la administración total y se mantuvo la pregunta predefinida.

La consulta terminó siendo desacreditada por el alcalde, la CODEIPA y el Parlamento Rapa Nui, quienes llamaron por la radio y otros medios a abstenerse de votar, señalando que no se cumplía con los principios de buena fe y flexibilidad exigidos por el Convenio 169 de la OIT para toda consulta indígena. Pese a la campaña en contra, el 25 de octubre de 2015 se llevó a cabo la votación y participaron 319 personas, de las cuales el 86,6% optó por el Sí a la coadministración. Esto se leyó como una afrenta contra la etnia rapanui en su lucha por el control de su patrimonio y su territorio, ya que CONAF

seguiría involucrado en la gestión del parque y la coadministración parecía ser el techo.

El 20 de marzo 2016 hubo elecciones en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), donde los rapanui eligen a un consejero. Los líderes del Parlamento Rapa Nui obtuvieron bajos porcentajes de votación, aunque influyó en ello la dispersión de votos. En cambio, fue elegido Rafael Tuki, quien, aunque comparte el discurso de descolonización del Parlamento Rapa Nui (Figura 4), tiene vías de comunicación expeditas con el Estado, como consejero reelecto de la CONADI.

El 30 de abril de 2016, la presidenta de la República Michelle Bachelet, después de recoger antecedentes de parte de los comisionados rapanui de la CODEIPA, ofreció en la isla un discurso a la comunidad en el que explicó que la coadministración del PNRN desde ya podía ser ejercida y que pasaría a ser plena administración rapanui en el corto plazo, si es que se constituía una entidad local que pudiese cumplir con dicha labor. Y apenas se conformara dicha entidad competente, podría firmar un convenio de asociatividad con CONAF para ejercer la coadministración, recibiendo el PNRN, a contar de ese momento, la totalidad de los ingresos por entradas.

Estos compromisos finalmente lograron que los propios rapanui validaran la consulta realizada en octubre de 2015, ya que cambiaba radicalmente la implicancia de los resultados. Ahora la coadministración era un paso para llegar, en el plazo de un año –de acuerdo con el compromiso de Bachelet–, a la administración plena del parque. Entonces se aceleraron las gestiones al interior del pueblo rapanui para decidir cuál sería la organización que los representaría al momento de asumir tareas administrativas. Se fueron descartando las entidades existentes por diferentes motivos: la CODEIPA, porque tiene miembros designados por el Estado en su Consejo Pleno; el Municipio, porque representa no solo a los rapanui sino que también a los continentales residentes en la isla; el Parlamento Rapa Nui, porque no han sido las propias familias las que han elegido a sus representantes miembros; el Consejo de Ancianos, por ser una entidad que se basa en adscripción de cargos y no en su elección.

Entonces las familias optaron por elegir cada una un representante que participaría en un Consejo de Familias, al cual se le llamó Hōnui o te Rapa Nui (Asamblea de Familias Rapa Nui). Esta organización vernácula no solo fue alimentada por el trabajo realizado en la consulta de octubre de 2015 y luego otra de enero de 2016, sino que también hereda el trabajo impulsado por el Parlamento Rapa Nui en su intento de conformar un Consejo de Clanes. Sin embargo, para la firma del acuerdo de asociatividad con CONAF se requería de una organización formal, con personalidad jurídica de acuerdo con las leyes chilenas. Entonces CODEIPA desarrolló una propuesta que implicaba la creación de una comunidad indígena para desempeñar las labores de —en principio— coadministrar el PNRN, pero que a su vez estuviese subordinada al Hōnui.

De acuerdo con la Ley Indígena, las comunidades indígenas son organizaciones territoriales basadas en vínculos familiares y de consanguinidad, que requieren como mínimo a diez personas mayores de edad para su constitución. Se logró conformar la comunidad Ma'u Henua —mismo nombre del documento elaborado un año antes con la propuesta rapanui de Administración del PNRN— con alrededor de 150 socios, justo antes del 7 de julio de 2016, cuando había sesión plenaria de la CODEIPA en Santiago. En dicha reunión se pudo mostrar que ya había una organización formal rapanui para firmar el convenio de asociatividad.

En los días siguientes se llamó nuevamente a una votación en la isla, para elegir al directorio definitivo de la comunidad Ma'u Henua —el anterior era provisorio y duraba 30 días—, y se abrió la posibilidad de que se inscribieran nuevos socios para poder votar. En total se registraron más de mil personas y al momento de la elección votaron cerca de ochocientas (entrevista a Consuelo Labra, abogada de CODEIPA, noviembre de 2016). Fue elegida la lista del Hōnui, y la nueva directiva ratificó los estatutos que consideraban la subordinación de la comunidad Ma'u Henua respecto del Consejo de familias Hōnui.

El 18 de agosto la comunidad Ma'u Henua firmó el Convenio de Asociatividad con CONAF y el 1 de octubre de 2016 comenzó a regir la coadministra-

ción, con el compromiso de la presidenta Bachelet de que en el plazo de un año se avanzaría hacia el total traspaso de la administración del parque al Ma'u Henua una vez evaluada positivamente la ejecución del convenio.

De acuerdo con una entrevista concedida por el presidente del Ma'u Henua al diario *El Mercurio de Valparaíso*, luego de seis meses coadminstrando el PNRN, la comunidad contaba con 112 funcionarios, y subió de 15 a 70 guardaparques (García, 2017). Para cubrir un mayor costo en la gestión y obtener una mayor recaudación por concepto de entradas, se duplicó el valor de estas y aumentaron los sitios abiertos a los visitantes donde se exige boleto (pasaron de 5 a 25), así como las horas de control (hoy es de 8 de la mañana a 9 de la noche, mientras que antes era de 9 de la mañana a 6 de la tarde). Las entradas subieron de 10 mil a 20 mil pesos para los chilenos —que representan alrededor del 40% de los turistas— y de 27 mil a 54 mil pesos para los extranjeros (Galarce, 2017).

Posteriormente, al cumplirse un año de la gestión del PNRN por parte de Ma'u Henua, el presidente de la comunidad, Camilo Rapu Riroroco, señaló que dicha organización ha logrado importantes avances, realizando mejoras en los sitios de visita-ción, instalando baños ecológicos en gran parte de ellos, habilitando y mejorando casetas de control, dotándolas con paneles solares y equipos de comunicaciones, a la vez que se recaudaron más de 3 mil millones de pesos por concepto de tiquetes de ingreso y permisos adicionales (Ovalle, 2017). Finalmente, la capacidad de gestión demostrada por Ma'u Henua convenció al gobierno para que en noviembre de 2017 traspasara la completa administración del PNRN por un plazo de 50 años.

Análisis: Uso político y económico del Parque Nacional Rapa Nui

Entre marzo y agosto de 2015 el Parlamento Rapa Nui, entidad que cuenta con miembros de los distintos clanes, emprendió la toma del PNRN, no solo para avanzar en el traspaso de su administración, sino también para presionar respecto de otras demandas del pueblo rapanui: los proyectos de leyes

orgánicas constitucionales (LOC) del Estatuto Especial y de control migratorio para Isla de Pascua. La toma puso en la vitrina del turismo internacional los problemas de la isla, con consecuencias negativas para la imagen de la administración chilena. A la vez, implicó una pérdida económica para CONAF y el Estado, ya que el parque seguía generando gastos pero dejó de percibir ingresos. Miembros de CODEIPA –entidad híbrida, que representa en parte a los rapanui y en parte al Estado– apoyaron la toma del parque hasta que se logró una respuesta del gobierno en cuanto a avanzar en las LOC antes mencionadas y comprometer una consulta indígena sobre la coadministración del parque.

De acuerdo con testimonios recogidos en la isla, durante la toma se autorizaba la entrada al parque de personas rapanui, quienes podían llevar turistas o acompañantes. Continentales residentes en la isla se encontraron con dificultades para entrar solos o con turistas si no eran llevados por un rapanui. Incluso se llegó a limitar el paso a algunas personas que no

tienen apellido rapanui pero que son reconocidas como parte de la etnia, todo lo cual generó controversias al interior de la población local, donde hay muchos matrimonios y relaciones afectivas entre rapanui y continentales.

A propósito de la consulta por la coadministración, se constituyó un órgano político representativo de las 37 familias rapanui que existen en la isla: el Hōnui. Se trata de una organización de tipo tradicional, sin persona jurídica, con injerencia no solo en lo relativo al PNRN sino también sobre cualquier decisión que afecte a la isla. Posteriormente, se creó la comunidad indígena Ma'u Henua para firmar el convenio de asociatividad con CONAF. Dicha comunidad en febrero de 2017 tenía 1.314 socios activos (García, 2017), cifra que equivale prácticamente a toda la población adulta rapanui en Isla de Pascua.

Tanto Hōnui como la comunidad Ma'u Henua son organizaciones autónomas representativas de toda



Figura 4. Letrero instalado afuera de la oficina del Centro Koro Nui o Te Kaiŷa, alusivo a la demanda de descolonización. Fuente: Roberto Concha Mathiesen, marzo de 2014.

la etnia rapanui, aunque las comunidades indígenas están regidas por leyes chilenas. Otras instituciones locales que han asumido en mayor o menor medida la representación de los intereses rapanui (CODEIPA, Municipio, Gobernación, CONADI, Consejo de Ancianos, Parlamento Rapa Nui) carecen de plena autonomía y/o suficiente representatividad.

Ma'u Henua asumió la coadministración del PNRN en octubre de 2016 y desde entonces dispone de todos los fondos recaudados por venta de entradas, lo que le permitió contratar personal y realizar mejoras en los sitios. El alza en los precios de las entradas así como la multiplicación de los puntos donde se exigen los tiquetes permitió prácticamente triplicar los ingresos del PNRN. Mientras CONAF administraba el parque, menos del 60% de los turistas compraba entradas y se recaudaban alrededor de 1300 millones de pesos al año como máximo (entrevista a Marcos Rauch, funcionario de CONAF especialista en Isla de Pascua, diciembre de 2016). Si se considera una proyección probable de 100 mil turistas al año, la venta de entradas al parque podría generar unos 6 millones de dólares anuales. Ma'u Henua, como comunidad indígena, no está facultado para repartir utilidades, sin embargo, puede generar gran cantidad de empleo directo e indirecto, así como ganancias a proveedores locales de bienes y servicios, al realizar obras de resguardo, adecuación de sitios, atención de público, vigilancia, etcétera.

De acuerdo con testimonios de personas que estuvieron apostadas en los puntos de control durante los cinco meses de toma del PNRN, se esperaba una compensación económica por dicha labor. Cuando el Parlamento Rapa Nui comenzó a pedir una adhesión en dinero a los turistas que querían ingresar al parque durante la toma, sus dirigentes fueron detenidos por la policía y su sede fue allanada.

Hoy en día, algunas personas rapanui critican la falta de fiscalización respecto del uso de los recursos que se obtienen del parque. Aparentemente, se está cultivando un cierto nivel de disgusto por la significativa cuota de poder político y económico que representa Ma'u Henua.

¿Rapa Nui Inc?

La arqueóloga rapanui Sonia Haoa ha señalado en reiteradas ocasiones que “la única industria en la isla es la historia” (C. Z., com. pers., febrero de 2017). Esa industria de la historia creemos que es la misma “industria de la etnicidad” analizada por Comaroff y Comaroff (2012). El proceso vivido desde la toma del PNRN hasta su administración actual parece evidenciar que Isla de Pascua está en el camino de la etnicidad como empresa (*Ethnicity Inc*). Incluso las acciones más políticas observadas en la disputa por la administración del parque parecen dar cuenta de un “etnofuturo” que se sostiene en la capacidad de los rapanui de rentabilizar económicamente su identidad y su patrimonio. Concordamos con Camila Bustos (2014) —quien analiza procesos de etnogénesis en el norte de Chile—, en que este camino de la entoempresa es lógico en un contexto de multiculturalismo neoliberal.

El multiculturalismo neoliberal [...] en Chile, ha creado una serie de derechos para los pueblos indígenas, dentro de los cuales las comunidades indígenas tienen derecho por ley a convertirse en personas jurídicas y, por lo tanto, a convertirse en empresas y emprendedores, a auto-sustentarse. A su vez, esta misma lógica impulsa la creación de etnoempresas y la necesidad de que ellas sean rentables, para lo cual deben hacer usos de sus recursos naturales y culturales (Bustos, 2014, p. 74).

Sin embargo, el uso económico del PNRN viene a potenciar el proyecto político de la etnia rapanui, como colonia de ultramar que aspira a mayores cuotas de soberanía: con el éxito económico, se refuerza la distancia respecto de la influencia y la coerción del Estado chileno, en un escenario global de debilitamiento en la capacidad cohesionante de los Estados y del flujo centro/periferia, que ha favorecido el posicionamiento de los espacios locales. El discurso de la autodeterminación y la existencia soberana es otra dimensión de la entoempresa (Comaroff y Comaroff, 2012) y fue uno de los argumentos planteados por sectores del pueblo rapanui en el ‘tira y afloja’ por la administración del PNRN. Sin embargo,

la etnicidad-empresa se despliega bajo las reglas del juego fijadas por el Estado, el cual impone condiciones a la vez que se adapta a las nuevas situaciones.

Con la promesa de un “etnofuturo”, la identidad étnica cristaliza en personas jurídicas y en una “obsesión por la pertenencia y sus fronteras” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 216). En el caso analizado, la frontera étnica quedó claramente establecida durante la toma del PNRN ya que solo los “auténticos” rapanui podían entrar libremente. El apellido es uno de los marcadores étnicos más relevantes en la isla, exhibiendo una adscripción biológica a la identidad rapanui. La cultura, otra dimensión clave en los procesos de mercantilización étnica, provee también importantes diacríticos que refuerzan el sentido y las condiciones de pertenencia.

Por otra parte, el “nexo contraintuitivo” al cual se refieren Comaroff y Comaroff (2012, p. 216) entre la empresa y la etnorregeneración se aprecia en Isla de Pascua con la reivindicación del PNRN como espacio sagrado –referente de la identidad rapanui– y a la vez como recurso económico. Es un ánimo no solo político-identitario sino también empresarial el que sustenta el anhelo de administrar el parque, para gestionar y aprovechar soberanamente sus recursos. De esta manera, desde que se puso en marcha la co-administración, se logró incrementar el capital rapanui, esencial en el desarrollo de la etnoeconomía.

Otra dimensión de la etnicidad-empresa es el territorio (Comaroff y Comaroff, 2012), que opera como reserva de identidad. Así, el Parlamento Rapa Nui señala que mantienen una “relación sagrada” con los diversos elementos de su territorio, los cuales “son partes indivisibles de la relación que existe entre los rapanui, la isla y sus más antiguas tradiciones” y “conforman partes integrales de su propia identidad originaria” (Parlamento Rapa Nui, 2013). Con base en esta relación, se argumenta el derecho ancestral a administrar no solo el PNRN sino que el conjunto del territorio insular y el patrimonio allí existente.

Finalmente, al concretarse las aspiraciones de control del PNRN mediante la conformación de una comunidad indígena con pleno reconocimiento jurídico por parte del Estado chileno, se configura lo que Comaroff y Comaroff (2012) denominan “dia-

lética entre constitución de identidad y transformación de la cultura en mercancía”. En conclusión, podemos afirmar que la relación dialógica entre los usos político y económico del PNRN parece ser parte del proceso de consolidación de la etnicidad-empresa en el caso de la etnia rapanui.

Referencias citadas

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica (Primera edición en inglés, 1983).
- Anico, M. y Peralta, E. (Eds.) (2009). *Heritage and identity: engagement and demission in the contemporary world*. New York: Routledge.
- Ashworth, G. J., Graham, B. y Tunbridge, J. E. (2007). *Pluralising Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*. London: Pluto Press.
- Ballart, J. y Tresserras, J. (2008). *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel Patrimonio.
- Barth, F. (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica (Primera edición en noruego, 1969).
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 40-68). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu (Primera edición en inglés, 1996).
- Beltran, O., Pascual, J. J. y Vaccaro, I. (Coords.) (2008). *Patrimonialización de la Naturaleza. El Marco Social de las Políticas Ambientales*. País Vasco: Ankulegi antropología elkarte.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (1980). L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 63-72.
- Bustos, C. (2014). *Gestión turística del patrimonio y etnogénesis en el territorio atacameño* (Tesis de Doctorado). Universidad de Barcelona, Barcelona, España.

- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter*. Londres: Routledge.
- Castells, M. (2001). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: el poder de la identidad*. México: Siglo XXI Editores (Primera edición en inglés, 1997).
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2012). *Etnicidad, S.A.* Buenos Aires: Katz Editores.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2001-2003). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Recuperado de http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/
- Concha, R. (2017). *Dinámica del turismo y transformaciones en los usos del patrimonio en Isla de Pascua* (Tesis de Doctorado en Gestión Cultural y Patrimonio). Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
- Corporación Nacional Forestal (2015). "CONAF presenta querrela contra líderes del autodenominado Parlamento Rapa Nui". Recuperado de <http://www.conaf.cl/conaf-presenta-querrela-criminal-contra-lideres-del-autodenominado-parlamento-rapa-nui/>
- Davallon, J. (2010). The Game of Heritagization. En Roigé, X. y Frigolé, J. (Eds.). *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage* (pp. 39-62). Catalunya: ICRPC.
- Di Castri, F. (2002). The dynamic future of Rapa Nui. *Rapa Nui Journal*, 17(1), 44-48.
- El Mostrador*/Agencias (17 de abril, 2015). "Conadi asegura que 'se ha logrado un acuerdo histórico' tras conflicto con la comunidad de Rapa Nui". Recuperado de <http://m.elmostrador.cl/noticias/pais/2015/04/17/conadi-asegura-que-se-ha-logrado-un-acuerdo-historico-tras-conflicto-con-la-comunidad-de-rapa-nui/>
- Eriksen, T. (1993). *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Faba, P. (2012). De Valparaíso a Hanga Roa. Du XIX^e au XX^e siècle: Trajectoires de la patrimonialisation missionnaire de Rapa Nui (Île de Pâques), Chili. *Histo.art*, 4, 321-342.
- Fernández, A. (2006). *Turismo y Patrimonio Cultural, Diseño de un modelo: San Andrés de Jaén y su entorno urbano*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Fischer, H. (2001). *Sombras sobre Rapanui*. Santiago de Chile: LOM.
- Foerster, R. (2012). Isla de Pascua e Isla Grande de Tierra del Fuego: Semejanzas y diferencias en los vínculos de las compañías explotadoras y los "indígenas". *Magallania*, 40(1), 45-62.
- Frigolé, J. y Roigé, X. (Coords.) (2006). *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona: Publicacions i Edicions UB.
- Galarce, J. (15 de abril, 2017). "La nueva administración del Parque Rapa Nui". Diario *La Tercera* versión digital, cuerpo Nacional. Recuperado de <http://www.latercera.com/noticia/la-nueva-administracion-del-parque-rapa-nui/>
- García, F. (12 de febrero, 2017). "Camilo Rapu Riroroko, ingeniero comercial: Cuatro meses a cargo del parque Rapa Nui". *El Mercurio de Valparaíso* versión digital, cuerpo Domingo, p. 16. Recuperado de <http://www.mercuriovalpo.cl/imprensa/2017/02/12/full/cuerpo-reportajes/16/>
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita "identidad"? En Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Harz, J. (31 de agosto, 2015). "La enérgica voz del empresario Rapa Nui que se enfrenta al Estado de Chile". *Emol*. Recuperado de <http://www.emol.com/especiales/2015/actualidad/nacional/parques-nacionales-2015/parques/isla-de-pascua.asp>
- Instituto Nacional de Derechos Humanos (2015). Informe de Observación sobre el proceso de Consulta Previa desarrollado por la Corporación Nacional Forestal (CONAF) referido a la Coadministración del Parque Nacional Rapa Nui. Recuperado de <http://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/959/Informe-2015.pdf?sequence=1>

- Instituto Nacional de Derechos Humanos (2016). Informe Misión de Observación Rapa Nui Septiembre de 2015. Recuperado de <http://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/929/Informe-rapa-nui.pdf?sequence=1>
- Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal Universitaria.
- McCall, G. (1996). El pasado en el presente de Rapanui (Isla de Pascua). En Hidalgo, J., Schiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate, C. y Mege, P. (Eds.). *Etnología: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología* (pp. 17-46). Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Moraga, D. (2014). *Gobierno y Administración del Territorio Especial de Isla de Pascua* (Tesis de Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales). Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Murphy, R. F. (1964). Social change and acculturation. *Transactions of the New York Academy of the Sciences*, Series 2, 26(7), pp. 845-854.
- Ovalle, F. (4 de octubre, 2017). "Incertidumbre en modalidad de entrega de la administración de Parque Nacional Rapa Nui". *biobiochile.cl, Nacional*. Recuperado de <http://rbb.cl/i4xt>
- Parlamento Rapanui (16 de junio, 2013). "Documento del Parlamento Rapanui". *Le Monde Diplomatique edición chilena*. Recuperado de <http://www.lemondediplomatique.cl/DocumentodelParlamentoRapanui.html>
- Poutignat, P. y Streiff-Fenart, J. (1995). *Théories de l'ethnicité*. Presses Universitaires de France.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Clarín (27 de enero, 2017). "Exitoso debut de Ma'u Henua administrando Parque Nacional Rapa Nui". *Prensa Rapa Nui*. Recuperado de <https://elclarin.cl/archivo/2017/01/27/exitoso-debut-de-ma-u-henua-administrando-parque-nacional-rapa-nui/>
- Quintero, V. (2009). *Los sentidos del patrimonio: Alianzas y conflictos en la protección del patrimonio etnológico andaluz*. Sevilla: Ed. Fundación Blas Infante.
- Ramírez, J. M. (2004). Turismo y Patrimonio en Rapa Nui: Necesidad de una Política de Estado. *V Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G., San Felipe.
- Ramírez, J. M. (2008). *Rapa Nui: El Ombligo del Mundo*. Santiago de Chile: Museo de Arte Precolombino.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo, Cultura Libre.
- Subercaseaux, B. (2012). Identidad, Patrimonio y Cultura. En Marsal, D. (Comp.). *Hecho en Chile. Reflexiones en torno al patrimonio cultural*. Santiago de Chile: Fondart.
- Vargas, F. (6 de octubre de 2017). "Bachelet viajaría a Isla de Pascua en noviembre para anunciar entrega de administración del Parque Natural de Rapa Nui". *Emol*. Recuperado de <http://www.emol.com/noticias/Nacional/2017/10/06/878080/Bachelet-visitaria-Isla-de-Pascua-a-fines-de-noviembre-para-anunciar-entrega-de-administracion-del-Parque-Natural-de-Rapa-Nui.html>
- Zúñiga, G. (2000). La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra. *Alteridades*, 10(19), 55-67.

