

FAMILIA, PROPIEDAD Y HERENCIA EN RAPA NUI

Camila Zurob Dreckmann

CAMILA ZUROB DRECKMANN

Antropóloga Social de la Universidad de Chile, inscrita en Magíster en la Universidad de Waikato, Nueva Zelanda. Se ha especializado en la temática rapanui, la cual aborda profesional y académicamente desde una doble perspectiva: los cambios que se perciben en la configuración de las familias y el caso de las tierras.

FAMILIA, PROPIEDAD Y HERENCIA EN RAPA NUI

PRESENTACIÓN

Durante el año 2010, al menos desde mayo en adelante, Rapa Nui¹ vivió una suerte de “oleada reivindicativa” de tierras, que en su mayoría se encontraban bajo la administración de servicios públicos. No es, por supuesto, la primera vez que el pueblo rapanui expresa su descontento frente a la autoridad, de modo que esta se suma a una larga lista de rebeliones y negociaciones que han marcado su relación con el Estado Chileno.

En esta oportunidad, las demandas afectan –entre otros terrenos– a ciertos sitios del Parque Nacional, a la cancha municipal, el Museo, PRODEMU, la Fuerza Aérea, el Ministerio de Obras Públicas, parte del liceo municipal, el Juzgado y por supuesto al Hotel Haña Roa, que constituye probablemente el caso más bullado, por ser el único que enfrenta a una familia rapanui con un particular. En total fueron 29 demandas diferentes sobre terrenos urbanos y rurales que, por diferentes razones, se considera que fueron usurpados a sus dueños originales. No pretendemos, en esta ocasión, analizar en detalle estos casos; más bien se trata de reconocer que las demandas levantadas por grupos familiares rapanui ha puesto de manifiesto la necesidad de indagar con mayor profundidad en las formas locales de tenencia de tierras, en los mecanismos de transmisión hereditaria, y asimismo, en el proceso histórico que configura la realidad presente. Por tanto, compréndase este texto como un acercamiento al tema en cuestión, que busca definir posibles entradas analíticas, y en general, obtener una perspectiva amplia de los elementos que se están conjugando en cada una de las reivindicaciones.

Efectivamente, en Rapa Nui se vive una suerte de “pluralismo jurídico”, por cuanto nos encontramos con diversos sistemas jurídicos operando a diferentes niveles en un mismo espacio territorial, en el que se encuentran: las normas tradicionales de derecho común (como es el Código Civil), la legislación especial indígena, la legislación especial para Isla de Pascua y, finalmente, el derecho consuetudinario isleño, que emana tanto de las autoridades políticas de la Isla como de la costumbre propia del pueblo Rapa Nui. Por ello, esclarecer “de qué se trata” esta costumbre local se hace necesario, no solo como un ejercicio intelectual, sino como el reconocimiento de una realidad que ejerce una influencia difusa pero cierta en la comunidad isleña.

Para ello, comenzamos por un acercamiento histórico a algunos elementos del derecho local, fundamentalmente detectados por medio de la revisión de libros y documentos. Luego, profundizaremos en los tres conceptos principales de esta indagación para aproximarnos a la perspectiva rapanui de los mismos. A saber: Familia, Propiedad

1. En el presente escrito, utilizaré “Rapa Nui”, separado y con mayúsculas, para referirme a la Isla de Pascua en cuanto extensión de tierra; “rapanui”, con minúsculas y junto, para referirme a las personas; haré referencia a la “lengua rapanui” para indicar el lenguaje nativo. (N. de la A.)

y Herencia. Esta última parte se basa en entrevistas tomadas a dos personas mayores de la comunidad, a la revisión de textos analíticos y a trabajos anteriores en la materia.

I. EL DERECHO EN LA ANTIGÜEDAD

1. Clanes y Territorialidad: *Mata* y *Kaiña*

El siempre evocado origen mítico del pueblo rapanui recuerda al legendario rey *Hotu a' Matu'a*, quien habría llegado a cargo de la expedición colonizadora. Hijo ilegítimo de un rey de *Hiva*, su tierra natal, *Hotu a' Matu'a* y los suyos emprendieron el viaje, hacia lo que sería su tierra, ahuyentados por la amenaza del desastre natural. Lo primero: la separación del terreno para la radicación de los colonos se atribuye a *Hotu Matu'a* –a través del consejo del *Maori Ngatavake*, sabio conocedor del sistema tradicional polinésico– como una de las primeras y más importantes acciones del rey colono.

El Padre Sebastián Englert se sorprende de que “una isla poblada de nativos de carácter inconstante y pendenciero, con un marcado instinto de destrucción” fuesen capaces de mantener esta perfecta demarcación de terrenos, y lo explicará a partir de la sagrada autoridad del ‘*ariki* (hoy traducido a “rey”): así como en sus tiempos se observaba con respeto ciertas prohibiciones y normas referentes a la pesca, cuya disposición se atribuía a *Hotu a' Matu'a*; “de la misma forma debe haber quedado en aquel entonces la conciencia de las generaciones, como cosa inalterable y sagrada, como *tapu*, lo que estableció *Hotu a' Matu'a* para la delineación y conservación de los límites”, dice Englert. La tierra del clan (*mata*); el *Kaiña* –que también se traduce a matriz, útero– era tabú para todo aquel que no pudiera trazar su ascendencia patrilineal con el ancestro epónimo de los linajes agrupados. En este sentido, según Aotus, “los últimos límites eran los *akuaku*. Ellos son espíritus guardianes, vengativos y territoriales que procuraban el bienestar de los propios como la desgracia de los invasores. Dado que son entes territoriales, la posibilidad de una persona de “adueñarse” de otro territorio era imposible”².

La sociedad antigua se caracterizó así por una fuerte territorialidad que demarcaba límites entre los *mata*³, agrupados a su vez en dos grandes facciones: *Ko Tu'u Aro ko te Mata Nui*, y *Ko Tu'u 'a Hotu 'Iti ko te Mata Iti*. Una línea divisoria llamada por la tradición *Ko te Mata Pipi o Moro* que cruzaba la Isla desde el centro ceremonial de *Oroño* hasta la costa oriental del *Pōike* separaba estos. Dado que los recursos se repartían desigualmente en el territorio, el *Kaiña* daba al clan el fundamento de su existencia, en medio de un complejo sistema de intercambio definido por roles de reciprocidad familiar.

Al interior de cada linaje, se distribuían en lo que podríamos considerar más propiamente “familias”, las que han sido llamadas *paenga* o *ivi* en otros casos, y que indican

-
2. Inclusive puede decirse que para algunos, los *aku aku* –guardianes de las tierras, espíritus deambulantes de la Isla– conservan hasta hoy estas restricciones.
 3. El número exacto de clanes existentes en la antigüedad es aún discutido. En general se acepta la existencia de 10 clanes o *mata* “mayores”, de los cuales se desprenden posteriormente “subgrupos”.

el grupo familiar extendido, de residencia patrilocal. De las formas de residencia del pasado de Rapa Nui tenemos algunos testimonios: al parecer las “casas” (*hare paēna*⁴) albergaban a “muchas personas”. Metraux señala un promedio de nueve personas por casa, lo que incluiría “abuelos, padres e hijos, hermanos con sus mujeres e hijos y frecuentemente alguna ‘visita’ que se queda ahí por una temporada”. Más adelante, agrega:

“Los hermanos solían vivir en la misma casa y para cada uno se loteaba una porción de tierra cuando se casaban. Toda la gente debería tener más o menos la misma cantidad de tierra para cultivar. Cada propiedad era probablemente una franja recta de tierra (*kaiŋa*) que se estiraba desde la costa hacia el interior. Las parcelas que poseían las diferentes familias podían cambiar de una generación a otra, dependiendo de las muertes y las herencias resultantes” (1971: 143).

Por su parte, Hotus et. al. aseguran que “los distintos linajes permanecían siempre en sus territorios y ellos se heredaban a través de las generaciones o de acuerdo a compromisos matrimoniales a manera de dotes”. Considerando que el mito fundante de los rapanui, es decir, la historia del desembarco y posterior establecimiento de *Hotu a’ Matu’a* en la Isla, corresponde a un reflejo simbólico de las formas de ordenamiento social posteriores; Alberto Hotus –en el libro publicado por el Consejo de Jefes Rapa Nui– hace una analogía entre la distribución territorial de los *mata* y las formas tradicionales de herencia de la tierra. De acuerdo con él, entonces, *Hotu a’ Matu’a* dividió la Isla en dos partes⁵: los territorios al norte de esa división, “llamados *Tu’u Aro o te Mata Nui*, fueron entregados a su hijo mayor, mientras los territorios al sur, llamados *Tu’u Hotu Iti o te Mata Iti* se entregaron al hijo menor, pues de acuerdo a la tradición ‘estos son los hijos importantes’”

Desde antiguo, en las familias rapanui el *atariki*, o “sombra del rey”, ocupaba una posición privilegiada, en oposición al último hijo (*hau potu*), considerado “la última fuerza” de su progenitor, de manera que un niño primogénito estaba rodeado de *tapu*. Esto adquiere sentido bajo el orden patrilineal que regía la herencia y la sucesión, donde el primer hijo era el depositario de los bienes y el rango de su padre, y además, era el encargado de velar por el cumplimiento de sus deseos después de su muerte. Con todo, Hotus asegura que la forma tradicional de herencia indica que el hijo mayor heredará del padre, mientras el menor lo hace de la madre.

De lo que se desprende de diversas fuentes, las tierras al interior de los *mata* no tenían deslindes definidos dado que eran comunitarias y se trabajaban en grupos familiares. En este sentido, la propiedad de la tierra era antiguamente “una función corporativa”⁶.

4. *Hare paēna* es el nombre que reciben las antiguas viviendas de la Isla, y cuya forma asemeja la de un bote dado vuelta, por lo que también se les llama *hare vaka* (casa bote). *Hare* entonces significa casa y *paēna* se refiere, en este caso, a las piedras labradas que constituyen los cimientos, aun visibles, de estas antiguas estructuras.

5. Separadas por la línea divisoria llamada *Ko te Mata Pipi o Moro*, antes mencionada en este documento.

6. “Organización compuesta por personas que, como miembros de ella, la gobiernan” (DRAE).

Los lazos de cooperación entre las personas se activaban o se iban desgastando, de modo que los derechos sobre las tierras no eran absolutos y dependían en gran medida del comportamiento que la persona demostrará frente a la comunidad. Una lectura de esto indica que la posibilidad de ejercer derechos de uso o de propiedad sobre la tierra funcionaba a su vez como un medio regulador de la conducta, la cual debía ser vista como “aceptable” de acuerdo a las normas sociales. Por último, aseguran los autores que existían derechos especiales sobre el uso de la tierra, lo cual estaba sujeto a las jerarquías sociales existentes al interior de la tribu.

2. *Mana*, *Tapu* y ‘*Ariki*

En el centro del sistema antiguo se encuentra la figura de los antepasados, o *atua*⁷, que fundaba el ordenamiento cultural rapanui. De acuerdo a la interpretación de Nelson Castro, “el antepasado creaba las prohibiciones (*tapu*), sin las cuales no sería posible ningún ordenamiento socio-cultural. Pero la capacidad de establecer estos *tapu* radicaba en el *mana* que los antepasados habían adquirido y transmitían a los clanes (*mata*) y linajes”.

El *mana*, un concepto ligado a numerosas sociedades insulares de Oceanía, aparece desde las primeras crónicas y relatos de viajeros, y da cuenta de una especie de energía espiritual que se manifestaba en objetos sagrados, o que en ocasiones era irradiada por humanos. En el caso de Rapa Nui, nos encontramos con un concepto de *mana* que, a la vez que acción o estado, es una cualidad humana, y cuya expresión manifiesta el lazo entre los antepasados y los ‘*ariki* del mundo antiguo, reforzando así un sistema de jerarquía social. La estructura de autoridad de la antigüedad habría estado presidida por el llamado ‘*ariki henua* (“rey de la tierra”) o ‘*ariki mau* (“verdadero rey”). Sobre ello escribe Metraux: “El *ariki mau* o rey de Isla de Pascua era un jefe divino que tenía *mana* (poder sobrenatural) y por tanto estaba rodeado de *tapu*. Como miembro del linaje de Honga de la tribu de los Miru, descendía de los dioses Tangaroa y Rongo”. Se consideraba entonces que el ‘*ariki* tenía la capacidad de canalizar el *mana* y, por tanto, una influencia benéfica sobre la naturaleza; asegurando el crecimiento de las plantas, la abundancia de peces y el buen clima para las labores agrícolas, entre otras garantías. Como indica también Metraux en el extracto anterior, el carácter sagrado de su persona obligaba al respeto de los llamados *tapu* (conocidos en nuestra lengua como “tabú”), que constituían una serie de prohibiciones e interdictos que regulaban varios aspectos de la cultura, y que mediaban así el actuar humano con el poder de los *atua*, representado a través de la persona del ‘*ariki*. Era esta función simbólica del ‘*ariki henua* “en quien descansaba el

7. En acuerdo con Nelson Castro, consideramos aquí que esta palabra denota al espíritu de grandes *ariki* y a los antepasados de clanes y linajes. La práctica misionera tradujo esta expresión por Dios bajo el supuesto de la universalidad del fenómeno religioso, lo que ha llevado a confusiones posteriores que se implican en el hecho de que, actualmente, la misma palabra se utilice en el contexto religioso moderno para nombrar al dios cristiano.

equilibrio y la existencia del orden natural y social de la Isla”, la que habría inspirado el respeto de lo que el Padre Ignacio de la Cruz (S.S.C.C) identifica como “la ley del Tapu, o declaración de que una cosa era sagrada y prohibida a todos o parte de los insulares”.

En definitiva, pareciera ser que esta conjunción inextricable entre *mana* y *tapu* constituye la principal disposición normativa de la antigüedad, pero fuera de esta regla legitimada simbólicamente, el modo en que el ‘*ariki henua*’ ejercía efectivamente su poder, sus funciones y prerrogativas son aspectos de la costumbre que hoy día son escasamente conocidos. De acuerdo con el Padre Hipólito Roussel, los reyes –que en un principio eran considerados deidades y tenían poder absoluto sobre la Isla– “no retuvieron esta autoridad por largo tiempo, sino solo el prestigio de un poder sobrenatural con ciertos privilegios personales”.

Es probable que la autoridad real del ‘*ariki mau*’, y su injerencia en asuntos políticos o jurídicos, no haya sido nunca tan decisiva como podemos imaginar para lo que Thomson caracteriza como un “sistema monárquico”. Él mismo anota más adelante: “La seguridad personal y la propiedad privada eran poco consideradas, y las disputas eran estabilizadas por rey o jefe sin consideración de ley o justicia. No había ningún código de leyes, la gente vengaba sus propias heridas (...). La costumbre de larga continuidad era aceptada como ley, y definía los pocos deberes y derechos de los ciudadanos privados. Es difícil confirmar o rechazar tajantemente estas aseveraciones, pero nos inclinamos a pensar que los reyes de antaño no ejercían su autoridad en los litigios que pudieran haberse suscitado al interior de los clanes, donde eran más bien los jefes locales (*tanata hōnui*) los que obtenían influencia directa. En síntesis, consideremos la opinión de Metraux:

El ‘*ariki mau*’ era respetado por su linaje que lo emparentaba con los dioses y por la sacralidad de su persona, pero ciertamente no era un regente o un jefe civil. El transmitía el *mana* del dios, y era necesario para el bienestar de la isla tenerlo, pero más allá de esta función no le estaba permitido disfrutar de ningún poder real más que un prestigio estrictamente religioso y aristocrático.

En cualquier caso, si en los tiempos de las grandes estatuas el equilibrio social lo proveía el *mana* del ‘*ariki mau*’ y de su *tumu ivi ‘atua*’ (encargado de los asuntos religiosos), después de la crisis ecológica y el cese de la construcción de *ahu moai*, emergió un nuevo orden guerrero (*matato’a*), que transformó la antigua forma de vida, “y su control social se perdió”, como dice Fischer. Se gestó así “la progresiva pérdida de influencia de los reyes de la tierra (...) en desmedro del *tanata manu* (lit. hombre-pájaro), especie de caudillo militar-religioso que poseía el poder durante un año”, según Moreno.

En este contexto entran en escena las incursiones arrasantes de buques provenientes del puerto de Callao en busca de mano de obra esclava, que causaron un brusco descenso de la población isleña. Entre aquellos que fueron capturados y enviados al Perú se cuenta al ‘*ariki henua Kaimakoi*’ y su sucesor, *Maurata*, con lo cual la línea sucesoria de la dinastía real se cortó. La crisis que atraviesa entonces el poder político nativo puede haber confundido al primer religioso en instalarse en tierra isleña, a quien no le pareció

fácil “caracterizar adecuadamente la autoridad de los jefes de esta isla”. Dice: “(...) ni siquiera sé en que se fundamenta. Pareciera que es simplemente una influencia que han tomado algunos pocos sobre sus vecinos, y que se han habituado poco a poco a reconocerla”, como dice Eyraud. En ese momento, no intuyó el Hermano Eugenio Eyraud la complejidad de la estructura de poder local, y mucho menos pudo intuir que su llegada sería decisiva para la reconfiguración de aquel sistema, que inauguraría una nueva etapa de la historia de Rapa Nui⁸.

II. SOCIEDAD EN TRANSICIÓN

1. Misioneros y Comerciantes: nuevas comprensiones de propiedad

Cinco meses después de la partida del último barco esclavista, en enero de 1864, comenzarían a llegar personas extranjeras a instalarse en Rapa Nui, cada uno persiguiendo sus propios fines: el Hermano Eugenio Eyraud, el padre Hipólito Roussel, el Padre Gaspar Zumbohn y el Hermano Theodore Escolan se unían en el proyecto evangelizador, que de aquí en adelante será el referente de una “nueva moralidad” para los rapanui. Por su parte, Jean-Baptiste Onésime Dutrou-Bornier –apodado *Pito-pito* por los rapanui– llega para comenzar la explotación de la ganadería bovina en el territorio isleño. Estos personajes vendrían a llenar el vacío de un “poder transversal en la Isla, creando el poblado de Ste. Marie de Rapa Nui, formando un ‘Consejo de Estado’, y reconfigurando la distribución de la población (...) y el poder nativo ya que reunió grupos de jefes rapanui detrás de los grandes hombres influyentes extranjeros”, como afirma Moreno.

Estos hombres influyentes, principalmente el Padre Hipólito Roussel y Dutrou-Bornier, serán los primeros extranjeros en comprar tierras; el primero para la misión, y el segundo para llevar adelante su empresa comercial. Se gestaba entonces un proceso que terminaría por modificar la relación de los rapanui con su tierra, a partir de la introducción de nuevas concepciones de influjo occidental sobre el valor y las formas de propiedad.

El documento de “compraventa” más antiguo que se conoce corresponde al *Documento N° 8 del Consejo de Estado*, del 5 de octubre de 1868, y en el cual cinco rapanui declaran vender 335 hectáreas por “la suma de 100 plastras” a Hipólito Roussel, hecho que fue publicado por primera vez por Vergara, en 1939, y posteriormente desacreditado por Hotus et. al, 1988. Bajo que concepto nativo los isleños “vendieron” sus tierras al misionero no nos queda claro, pero “es plausible sostener que la relación tierra/prestigio pudo haber sido reemplazada, transitoriamente, por la de nuevos bienes/prestigio”, como dice Castro, pues la tierra no podía entrar en competencia con los bienes extranjeros. En este sentido, es probable que tanto los misioneros como Dutrou-Bornier

8. Un análisis acabado de la integración del proyecto evangelizador a la configuración simbólica rapanui se encuentra en Castro, Nelson, *El Diablo, Dios y la Profetisa. Evangelización y Milenarismo en Rapa Nui 1864-1914*, 2006.

hayan entregado bienes (de prestigio) a cambio de las tierras⁹. Las jefaturas tradicionales de los “hombres importantes” de cada clan –y por tanto el ejercicio de la autoridad nativa– sufrieron profundas modificaciones, pues su esfera de influencia “se mudó” a los alrededores de la capital política, Mataveri, y de la capital religiosa en Haña Roa. El carácter regional del poder se transformó y hubieron de convertirse en jefes de un clan familiar desapegado a su tierra.

Metraux, desde su propia indagación, nos dice:

“Pude obtener escasa información sobre derechos de propiedad ancestrales. La tierra perteneciente a un linaje era llamada *henua poreko raña* (la tierra donde nacieron los ancestros). Desde 1866, cuando toda la población fue concentrada en Haña Roa en la costa oeste, los lazos entre linajes y territorio se han roto. Dutroux Bornier, por medio de trampas inescrupulosas, compró a los nativos gran parte de sus tierras; a través de Brander, sus derechos pasaron a la Compañía Williamson Balfour que ahora posee la Isla. Yo creo que los nativos cedieron sus tierras con mayor facilidad porque ya las habían dejado. De todos modos, ellos han recordado las porciones de tierra de las cuales sus familias son los dueños legítimos”.

Si efectivamente los rapanui “cedieron sus tierras” con clara conciencia de que esa tierra dejaba de pertenecerles, no lo sabemos; lo cierto es que algunos años después, ya entrado el siglo XX, la comunidad siente haber sido “despojada”, y reniega de los contratos celebrados antes. El fraile capuchino Bienvenido De Estella, que llega por segunda vez a la Isla en 1918, trae un mandato de Impuestos Internos para tasar el conjunto de la propiedad, cuestión que logró por el apoyo de la comunidad y de un informante calificado (Juana Araki¹⁰): “A 2 de julio de 1918 se reunieron en consejo los ancianos indígenas, presentes algunos jóvenes de los más ilustrados y aclararon el asunto de los deslindes, señalando sus verdaderas líneas y los propietarios a quienes corresponden esos terrenos”. Así, Estella pudo constatar el conocimiento de los nativos respecto de sus derechos de propiedad, quienes manifiestan que la tierra heredada de los linajes era conocida por las familias.

“En sucesivas sesiones de ancianos y jóvenes pascuenses se aclararon y deslindaron los terrenos siguientes, señalando los ancianos por súplica de los jóvenes más inteligentes los dueños a quienes corresponden los terrenos demarcados. Dicen los ancianos: “*Hangaoonu*” (Hangahonu) no está vendido y los deslindes son: de *Vaitā* a

-
9. Para un recuento histórico de transacciones de propiedad anteriores a la inscripción de las tierras isleñas a título fiscal, se recomienda ver la obra de Víctor Vergara, llamada *Dominación y Dominio* (1939).
 10. “Por encargo del Ministerio de Marina tuve que hacer de geógrafo; con carta en mano o mapa de la Isla; tomé datos de los terrenos (...) y sus casas una por una, haciendo el censo para el caso; enmendé el mapa o carta antigua (...), poniéndole a la vez muchos nombres nuevos (...), con otros detalles de menor cuantía. Para estos trabajos salía a caballo recorriendo toda la isla varias veces en el tiempo largo que estuve, acompañado del kanaka Juan Araki que conoce la isla palmo a palmo y todos los rincones con sus nombres y apodos”, dice De Estella.

Puohio, de *Ahuapepe* a *Paparenga* la dueña era Juana Arikirangui. Los herederos de este terreno son seis (...). Los actuales herederos juntamente con los demás ancianos dicen: si alguno se atreve a decir que estos sitios se han vendido que se presente ante nosotros si la vergüenza le permite”.

Así, se prosigue con al menos otros seis terrenos de los cuales se nombran los “verdaderos dueños”, sus herederos y sus deslindes, lo que demuestra –a pesar de los cambios vividos al nivel del poder político nativo, de los desplazamientos al nivel de las antiguas ordenaciones simbólicas de la cultura isleña y de la integración de nuevas formas de propiedad– la existencia de la “demanda Rapa Nui” y la clara conciencia por parte de la comunidad de cómo habían sido despojados de sus tierras y de sus animales. Con todo, a fines del siglo XIX, cuando los rapanui llegan a instalarse cerca de la misión en la costa sudeste, y luego, cuando fueron obligados a mantenerse dentro de ciertos límites para proteger los intereses de los explotadores comerciales, se fundan nuevas relaciones entre las familias y su territorio.

2. Estado y Ley: nuevos actores

Pasados 29 años de la anexión de la Isla a la República de Chile, el Estado toma conciencia de sus deberes en la Isla, en gran medida producto de la denuncia pública del Obispo Edwards, quien visitó la Isla dos veces, en 1916 y 1917. Su llamado insta al Gobierno a restablecer “El imperio de la justicia” en Rapa Nui, según Edwards, de modo que el 29 de enero de ese año se publicó la ley N° 3.220, por la cual Isla de Pascua pasó a depender de la Dirección del Territorio Marítimo de Valparaíso, quedando sometida a las “Autoridades, Leyes y Reglamentos Navales”.

Aquí entramos ya a una nueva época, donde la integración de las leyes nacionales a las formas de organización locales marcará “la tónica del siglo” en Rapa Nui. Este período, que constituirá el antecedente directo de la situación que se observa hoy en día, no ha sido muy estudiado, y solo recientemente se han considerado en toda su magnitud las fuentes de información aportadas por los archivos de la Armada. De acuerdo con la línea que seguimos, resulta que cada nuevo linaje fue asociado a una nueva parte de lo que se constituiría como el único pueblo de la Isla (*Haya Roa*), de modo que bajo la administración de la Armada de Chile (1917-1966) se hace entrega de los primeros títulos de propiedad, los “Títulos Provisorios”, para normalizar y reglamentar el uso del suelo de acuerdo a la ley estatal. Si bien los primeros Títulos Provisorios están firmados por el Sr. Luis Zepeda¹¹ (1921), la primera entrega “generalizada” corresponde al

11. “Al señor Acuña se le comunicó la orden calegráfica que lo autorizaba a viajar en el buque para Valparaíso, y en consecuencia, el señor Comandante determinó nombrar Subdelegado Marítimo interino y Oficial del Registro Civil al señor Luis Zepeda, residente en la Isla desde algunos meses a esta parte, persona a quien le fueron entregados según inventario los bienes fiscales”; *XXI viaje de instrucción de la corbeta “General Baquedano” al Oriente, Japón y Australia, al mando del capitán de fragata don Felipe*

Subdelegado Marítimo Carlos Recabarren Larrahona (1926-1930), quien se mantiene en el recuerdo de los mayores como el primero que entregó derechos de propiedad a los rapanui (M. Tuki y A. Pakarati Atamu 2010¹²). Es probable que en algunos casos estos títulos se hayan entregado sobre terrenos que se encontraban físicamente en soberanía rapanui, sin perjuicio de que los deslindes pudieran variar al momento de plasmar los derechos de ocupación sobre un documento. En otros, se asignan terrenos que no se estaban utilizando a cada nueva familia que se constituye: de acuerdo al Sr. Manuel Tuki, al contraer matrimonio los nuevos “jefes de hogar” acudían a la autoridad marítima –y no a sus padres– para solicitar su título, correspondiente a las llamadas coloquialmente “parcelas de matrimonio”.

La mayoría de esas entregas se van realizando a favor de hombres, con contadas excepciones, como es el caso de aquellas mujeres viudas y con hijos(as) a quienes se entrega el documento provisorio a nombre de la madre como jefa de familia, o bien, de sus hijos e hijas. Luego, a medida que se sucedían las generaciones, las tierras fueron siendo heredadas de dos maneras diferentes. La primera es por vía escrita, de manera que el traspaso es realizado con la voluntad de los propietarios a favor de sus descendientes, y queda registrado en documentos de la misma Armada (muchas veces como “nuevos” Títulos Provisorios), o –posterior al año 1966– en documentos del Ministerio de Bienes Nacionales. La segunda es por la vía oral, que constituye la mayoría de los casos, y que ocurría de manera que los jefes de familia delegan en alguno de sus hijos –generalmente en su hijo primogénito (*atariki*)– la responsabilidad de repartir las tierras entre sus hermanos. Según el testimonio de los entrevistados, la división de la herencia se hacía de acuerdo a la superficie y los deslindes determinados por el patriarca antes de fallecer. La mayoría de las veces, esa voluntad narrada en vida es materializada por sus hijos mayores luego de su muerte, ante lo que antiguamente era la Oficina de Tierras y Colonización, hoy la Oficina Provincial del Ministerio de Bienes Nacionales.

Es por ello que hoy existen numerosos terrenos en los que habitan por lo menos tres generaciones de una misma familia, que a su vez van construyendo nuevas casas al formar sus propias familias. “Allá en el sector de Tahai. (...) Dentro de todo el sector que somos casi todos parientes acá po’, la mayoría son parientes de mi papá” (Mujer, 29 años). Si hace cincuenta años o más, lo natural era que la tierra fuese heredada a los hijos, puesto que se asumía que las mujeres vivirían en el terreno de sus maridos siguiendo la tendencia patrilocal; paulatinamente esta costumbre se ha ido asimilando a la ley chilena de la herencia, a la vez que ha ido cediendo a nuevos hábitos matrimoniales que se expresan en el fuerte aumento de parejas mixtas, y la disminución de los matrimonios celebrados por año en las últimas cuatro décadas, lo que implica un aumento en la constitución de hogares uniparentales, y asimismo, un aumento generalizado de la cantidad de hogares constituidos por año.

Wiegand R. 1921, en “Anuario Hidrográfico de la Armada”, T. 37, 1942, pág. 162; tomado de Foerster, 2010: 2.

12. Esta información proviene de entrevistas realizadas al Sr. Manuel Tuki (el 30.09.2010), de 91 años a la fecha, y a la Sra. Henriette Pont, en compañía de su madre, la Sra. Ana Pakarati Atamu (01.10.2010).

Hoy, a lo menos tres generaciones después de la primera entrega de títulos de propiedad, la presión sobre las tierras ha aumentado, así como también ha aumentado la presión de los rapanui sobre el Estado Chileno, para que les restituya la totalidad de las tierras isleñas. Dado que todas ellas fueron inscritas a título fiscal¹³, la restitución se ha hecho una importante demanda del pueblo rapanui, y a su vez, su puesta en práctica¹⁴ ha conllevado la desorganización de los patrones originales de residencia urbana. Por ello, a pesar de que aún es posible encontrar claras asociaciones de una familia y un territorio en el pueblo, es probable que cada día más dicha relación se vaya desdibujando o, al menos, que vaya reconfigurando el patrón residencial de las familias rapanui.

En adelante nos insertamos al ámbito familiar de Rapa Nui, donde apuntaremos a aquellos conceptos clave para comprender la configuración de las actuales formas de propiedad y herencia en dicho contexto.

III. FAMILIA, PROPIEDAD Y HERENCIA

1. Aspectos generales de la Familia rapanui

En lengua rapanui, “familia” no tiene una traducción textual. En ocasiones, se usa la palabra *hua'ai*, aunque algunos han mencionado que esta palabra tiene un origen tahitiano, y que el equivalente rapanui de la acepción es el *ivi*, que denotaría las familias nucleares y patrilocales de los antiguos *mata*. De todos modos, hoy se utiliza *hua'ai* para referirse a la familia, aunque antiguamente habría estado asociada más bien a la ascendencia, siempre considerada como “descendencia de alguien”, que por tanto se reconoce como el “ancestro epónimo” de la estructura del parentesco en cuestión.

Particular importancia tiene en la familia rapanui el concepto de *poki hanai* (niño(a) criado(a)), que alude a una práctica social bastante arraigada en la Isla, que aquí llamaremos “delegación de la crianza”. Hipólito Roussel, según Metraux, misionero de fines del siglo XX, escribe: “...los niños adoptados eran puestos al mismo nivel que los legítimos (...) merecedores del mismo cuidado y las mismas atenciones”. Cuarenta años después, Metraux establece que lo mismo es válido para su tiempo. En la versión de Bienvenido de Estella, en cambio, se trata de “regalos”: “Casi puede decirse que son

13. En 1933, invocando el principio de adquisición de “*Terra nullius*”, el fisco consolida legalmente la propiedad de las tierras de Rapa Nui, registrándolas a su nombre en el Conservador de Bienes Raíces de Valparaíso. La publicación en el diario oficial se efectuó en esa ciudad, por lo que los rapanui se enteraron varios años después. Para el Estado, ello fue una manera de proteger las tierras isleñas ante la ambición de sus arrendatarios, mientras para los rapanui fue un acto de apropiación ilegal de sus tierras, que además contradice los términos del acuerdo de voluntades de 1888.

14. En el año 1979, se dicta el D.L. N° 2.885, instrumento que ha permitido que el Estado transfiera aproximadamente el 15% de la superficie total de la Isla a la fecha (2.152,05 hectáreas). De la cifra total de títulos de dominio entregados, el 9% se ha traspasado durante el período 1990-2005, incluyéndose aquí la denominada primera etapa de restitución de tierras a la etnia Rapa Nui, con la entrega de 252 títulos de dominio (MBN/ OF. PROV IPA/Julio 2008).

pocas las casas donde no tienen un niño o niña de regalo, aunque haya hijos de sobra. Aun más; reciben de sus parientes o compadres tales regalos, y a la vez ellos regalan a otros, sus hijos, teniendo este intercambio por muy honroso”.

En la Isla, la maternidad y la paternidad, y en general el rol parental (aplicado también a tíos, tías, abuelos, abuelas y hermanos y hermanas mayores), tiene un fuerte componente que es social además de biológico, de modo que la relación filial está dada en primer lugar en la evidencia de los lazos sanguíneos, pero también puede ser instaurada por el acto de la crianza, entendida como *hanjai*. El término refiere en este caso al acto de cuidar de un niño o niña, alimentarlo, y custodiar así su crecimiento; es decir, el deber natural de todo padre y toda madre. Por ello, desde la perspectiva de los progenitores, hablar de *poki hanjai* se hace redundante, de modo que más bien se utiliza para referirse al caso de aquellos y aquellas que son dejados al cuidado de terceros¹⁵.

Por su parte, Grant McCall –que habla de adopción propiamente tal– distingue en su tesis dos formas posibles de delegación de la crianza: la adopción y la “acogida” (*fosterage*), las que tendrían su correlato en la distinción rapanui del *poki hanjai* (niño(a) criado(a)), y del *ma’anya hanjai* (*ma’anya* se traduce como “pollo” o “polluelo”). Hoy en día es posible escuchar los dos términos usados indistintamente para un mismo niño o niña, por lo que no está claro si esta diferencia es actualmente reconocida como cierta. De todos modos, lo que si es evidente es que existen al menos dos figuras de crianza delegada: un primer caso, es el de aquellos niños(as) que han sido criados fuera de su familia biológica, y que adquieren el estatus de hijos(as) por medio del cuidado y la alimentación que sus padres sustitutos le proveen. La relación filial que así se adquiere generalmente tiene un carácter definitivo, y el traspaso del niño o niña ocurre a pocos días de su nacimiento, pasando a formar parte de la familia y, por extensión, del *hua’ai* de sus “padres adoptivos”: “de 8 días me regalaron mis papás. Después yo nunca tenía cariño con mi papá. Cuando yo está grande, supe y todo, mi padrino me contaba que este es mi papá, ese es mi tío, ese es familia de mi mamá (...). Ahora recién, como 10 años atrás, llegó mi hermana, que se llama María, ella me empezó a reunir con los demás. Pero sabe, como no criamos juntos, más difícil” (Mujer, 70 años).

Esta situación contrasta con la de aquellos que –por necesidad o conflicto– son dejados bajo el cuidado de personas diferentes de sus padres biológicos, generalmente abuelos o tías, a cualquier edad, inaugurándose así una relación que resulta más bien del cumplimiento de las responsabilidades del *hua’ai*, según McCall. Los *ma’anya hanjai* viven situaciones temporales, de modo que no necesariamente integrarán parte definitiva de la nueva familia, y es posible que tarde o temprano vuelvan a la casa de la que vinieron. Es probable que haya sido este el destino de los niños o niñas que resultan de uniones entre personas de cercano parentesco, de modo que tanto progenitores como descendientes son “socialmente castigados”.

15. Es interesante considerar que se trata de una práctica común en gran parte de la Polinesia. Para el caso hawaiano, Sahlins nos indica: “...también sociológicamente los hawaianos conocían dos maneras distintas de crear la relación filial: por la ‘alimentación’ o *haanai* (...) y por el nacimiento. (...) Según el modo de pensar hawaiano, como hemos visto, los parientes nacen o se hacen”.

Otro factor que puede incidir en la decisión de delegar, sea temporal o definitivamente, la crianza de una niña o niño, tiene relación con el hecho de no ser reconocido por el padre; es decir, ser un “hijo ilegítimo”, que en Rapa Nui son llamados *morore*. La reacción negativa a la condición del *morore* es un aspecto fundamental en la tradición rapanui¹⁶, lo cual se hace comprensible a partir del orden patrilineal de antaño, donde el reconocimiento del padre significaba la posibilidad de obtener parte en la sucesión y en la herencia. La posición del *morore* aún carga con una connotación negativa, y si no es necesariamente una condición de menosprecio explícito, es al menos un motivo de burla. Y es que, además de ponerse en duda la membresía del niño(a) al *hua'ai* de su progenitor, puede haberse asociado a la reacción que merece el “hijo bastardo” de nuestra sociedad, por la común influencia de la moral cristiana.

En todo caso, la condición de la niña o el niño ilegítimo opera como un elemento que justifica la decisión de una madre de delegar la crianza de su hijo(a), lo que en parte se atribuye al temor de que –una vez constituida una familia– ese niño o niña sea maltratado(a) por parte del “padrastro”. En esto último coinciden los relatos de los entrevistados, y es así que la Sra. Henriette Pont nos explica que “en esa época es muy mal visto una mujer que se embaraza (...) por la misma gente que creo que era tan católico, entonces los familiares de la niña le castigaba, los familiares del varón le castigaba (...), y cuando uno tiene un hijo natural de una familia (...) los familiares del papá del niño viene cuando nace y se los lleva para que no críe con un padrastro (...), para no tener problemas la mamá cuando se case con un hombre que no es su hijo”.

Desde la perspectiva de quien recibe a un niño o niña, ello puede estar motivado por el hecho de tener pocos o ningún hijo o hija propia; por el hecho de tener los recursos para la crianza que los padres biológicos no tienen, o bien, como ya se dijo, por el cumplimiento de las responsabilidades del *hua'ai*. Todas las anteriores pueden darse simultáneamente, con diferente énfasis, según sea el caso.

La delegación de la crianza sigue existiendo, aun sea que las condiciones en que ello ocurre sean distintas. De cierta manera, todos los niños y niñas rapanui son potenciales *ma'ana hanai*, en cuanto la delegación de la crianza continúa siendo un recurso cultural al cual padres y madres recurren en caso de necesitarlo.

2. Propiedad y Herencia en Rapa Nui

Ser parte de un *hua'ai* implica el uso de los recursos considerados comunes y compartidos por sus miembros –en particular, la tierra–, de modo que la forma en que se definan

16. Curiosamente, hasta del propio rey *Hotu Matu'a* se dice que era *morore*, lo que hace interesante pensar en cuales hayan sido sus razones para viajar en busca de nuevas tierras para habitar. En cualquier caso, es una condición que le producía vergüenza, de modo que algunas versiones del mito cuentan que una vez su mujer, *Vakai a' Heva*, le sacó en cara su condición de *morore*, según Englert, e incluso se ha sugerido que a raíz de ese incidente, el rey se retira a buscar su muerte, pues “descubre” su condición de hijo ilegítimo.

sus límites va a depender de la disponibilidad o escasez del recurso en cuestión, por lo que el *hua'ai* sería una categoría de adscripción “contextual” de los descendientes vivos de un ancestro común, como dice Mccall. El énfasis de Mccall estará en la relación del *hua'ai* con su territorio, pues, desde su lectura, es ahí donde “una continuidad en la organización del parentesco se hace más aparente”.

El uso compartido de la tierra adquiere su pleno sentido en un sistema social como el que los adultos vivieron cuando eran niños, por cuanto el trabajo estaba orientado a obtener recursos colectivamente. Así, la cohabitación de una familia extensa era muy común hasta hace más o menos treinta años, cuando el dinero aún no adquiría la importancia que tiene hoy día. En ese entonces, para los hombres el trabajo está generalmente fuera de la casa, sea como asalariado, o bien participando del trabajo mancomunado del *hua'ai*. El espacio femenino es el del hogar; ahí eran las mujeres las encargadas de la cocina, de la limpieza, las guaguas y de labores agrícolas menores. Pero en gran medida por la entrada de divisas producto del turismo, y por la paulatina adaptación al sistema económico capitalista que se desprende del tutelaje ejercido por el gobierno chileno de las actividades en la Isla; se hace muy difícil “mantener” (en términos monetarios) a un grupo cohabitacional de grandes proporciones, de modo que los nuevos recursos se destinan a la construcción de casas separadas.

Desde la perspectiva del Sr. Manuel Tuki, este proceso encuentra su correlato histórico en el cambio de los Títulos Provisorios entregados por las autoridades navales¹⁷, a los Títulos de Dominio entregados por el Fisco¹⁸. En su relato, ello “habría causado” los problemas, por cuanto la tierra pasa a considerarse como una valor intercambiable por dinero, es decir, una mercancía: “Para mí, ese título provisorio es lo más macanudo que existe, cuando cambió de que entregar el título propietario, ahí perdió la isla. El signo peso en la cabeza. Antes todos trabajan, piden tierras para trabajar y trabaja”.

De esta aseveración, se desprende que los Títulos Provisorios son asociados al uso colectivo de la tierra que predominaba antes cuando el valor de la tierra estaba dado por su capacidad productiva. En el otro extremo se posicionan los Títulos de Dominio, o “título propietario”, que a la sazón habrían permitido que a la gente se “le metiera el signo peso a la cabeza”, significando con ello que estos títulos de corte individual podían enajenarse a cambio de dinero, lo que en definitiva se considera el origen de los actuales conflictos sobre las tierras. Si bien se trata de una asociación fundamentalmente histórica, es interesante considerar que mantiene coherencia con respecto a las antiguas formas de tenencia de tierras, donde la propiedad colectiva ejercía una forma indirecta de “control social”. Y es que, en general, la enajenación de las tierras esta muy mal considerada

17. Es importante destacar aquí que los Títulos Provisorios entregados por la Armada disponían explícitamente que el beneficiario “no podrá gravar ni enajenar el terreno que se le entrega para su usufructo mientras el Supremo Gobierno dispone su posesión definitiva”; sin perjuicio de que, con el paso de los años, los derechos fueron transmitidos, generalmente como herencia, a nuevos titulares. (Archivo Of. Prov. Bienes Nacionales)

18. Recordemos que el D.L 2.885, que permite transferir Títulos de Dominio a los rapanui, fue dictado en 1979, de modo que las primeras inscripciones corresponden al año 1981. (Archivo Of. Prov. Bienes Nacionales)

desde la perspectiva de los informantes, y de cierto modo invalidaría el “derecho a reclamo”: La isla son de todos, de todos los pascuenses. Usted vendió su pedazo, hasta ahí llegó po’: anda a vivir en el mar, hace bote y vive ahí (ríe)” (M. Tuki 2010).

Algo similar a la enajenación, que sí parece haber ocurrido desde los tiempos de los Títulos Provisorios, es el “préstamo de terrenos”: si bien existe acuerdo en que –hasta hace poco– “no había necesidad de terreno porque todos tenían”, porque había “muy poca gente”, si alguien no podía trabajar su propia tierra, era normal que se la “prestara” a otra persona para diversos fines, tratos que ocurrían por medio de la palabra, sin mediar documento alguno. En un caso ejemplificado por la Sra. Ana Pakarati se cuenta que su padre le prestó un terreno cercano a la Iglesia a una prima de él. Su hija Henriette nos explica: “La prima esta viejita y siempre va a la misa, entonces como familiar le pidió a mi abuelo un pedacito así para hacer un *pae-pae*¹⁹ para que esté más cerca, pero resulta que ahí se quedó. Se lo entregó, mi abuelo murió, nunca se devolvió, y se quedo ahí, se quedó ahí no más”. La Sra. Henriette explica que al parecer la señora que pidió el terreno prestado le había encargado a su pareja que cuando ella muriese, él se encargara de devolver el terreno. Sin embargo, cuando falleció, sus herederos habrían reclamado el mejor derecho sobre el mismo. Al respecto, ella aclara: “Oye, bueno si a mi abuelo no le devolvió, yo no tengo porque ir a pelear”. A partir de este ejemplo, las entrevistadas ponen de manifiesto que antes se respetaba la voluntad de los mayores, de modo que “cuando dice una cosa”, eso se acata, con lo cual ellas se marginan de ir a reclamar sus derechos de herencia sobre el terreno prestado, pues, desde su perspectiva, “no les corresponde”.

Otra figura similar a un “préstamo” es la del *umana*, que nos refiere a una forma de trabajo colectivo común hace unas décadas atrás, en el cual cada participante aportaba sus propios elementos al trabajo en común, o bien se trabajaba a favor de otro a cambio de recibir el trabajo de esa persona en provecho propio en una siguiente ocasión. A modo de ejemplo, era común que varias familias (afines o emparentadas) rotaran sus cultivos en sus respectivas parcelas, y que la producción se repartiera entonces entre todos los que ponían su parcela a disposición de este *umana*. No eran –en cambio– conocidos los tratos equivalentes a una “compraventa” entre personas rapanui, aunque sí podían darse permutas de terreno.

Respecto de la transmisión de la herencia (en tierras), hay acuerdo en que se recibe tanto por el lado paterno como materno cuando ambos tienen derechos de propiedad respectivos. Se exceptúa solamente “el caso de que hay muchos hijos”, de modo que algunos recibirán del padre, y el terreno de la madre “se deja para los otros hijos”, según Ana Pakarati. Es posible que esto no haya variado sustancialmente en el último siglo, pues ya decía Metraux en 1934:

“Como en el resto de Polinesia, los niños pascuenses heredan de su padre y de madre. Muchas personas que presentaron sus demandas a Estella²⁰ fundaron sus

19. Se refiere a una construcción liviana, generalmente hecha con latas.

20. Recordemos lo visto respecto de este personaje en la primera parte (I), apartado N°2 (N. de la A.).

pretensiones en los derechos de sus madres e incluso de sus tías (probablemente hermanas del padre). La madre de Tepano [Viriamo] estuvo casada con un *ariki* llamado Vaka. Ella le dio diez hijos y después se casó con Rano Vavara, el padre de Tepano. Cuando Vaka murió le dejó algunas tierras a ella y sus hijos. Tepano, como el único sobreviviente de todos los hijos de Viriamo, podría reclamar como suyo tanto el terreno de Vaka como el de su padre”.

Constataba así Metraux la existencia de un derecho de “sucesión por causa de muerte”, en el caso de los(as) cónyuges, a través de quienes la herencia debía ser traspasada a los hijos o hijas si tuvieran. Cuando uno de los hijos de una pareja moría sin dejar descendencia, la tierra se repartía, pues, entre aquellos hermanos que permanecían vivos. Por el contrario, si un hijo (o hija) hubiese fallecido dejando herederos, los padres (o bien los(as) hermanos(as) del fallecido) habrían traspasado el terreno correspondiente al cónyuge y/o a los hijos sobrevivientes. Esto sucede así –en la mayoría de los casos– hasta la actualidad.

Como hemos sugerido en algunos pasajes de este artículo, la familia extensa constituye el principal eje estructural de la sociedad rapanui en la primera mitad del siglo XX. En aquellos tiempos, la atención estaba orientada hacia el interior del ámbito familiar, y particularmente, hacia la autoridad del patriarca, quien –en gran medida– decidía el “destino” de su propia descendencia, por cuanto “en sus manos” estaba el acceso a los recursos: incluso el matrimonio venía decidido por la autoridad familiar. Todo esto nos permite aseverar que la vida social estaba fuertemente reglamentada desde la familia y orientada hacia lo colectivo, lo que se expresa en una alta valoración social de aspectos como la solidaridad, la reciprocidad y, de forma muy especial, el respeto (*mo’a*) a los mayores.

Esto es de relevancia, puesto que da sustento a las formas en que se materializaba la herencia familiar. En total, la importancia del respeto a la palabra es aquí crucial para entender la funcionalidad de este sistema de transmisión: dado que la voluntad de los padres era considerada –podríamos decir– “sagrada”, por medio de la sola palabra se decidían asuntos de gran importancia. Así sucedía en el caso de herencia.

Pues bien, ya hemos dicho que para la disposición de la herencia los padres delegan en alguno de sus hijos –muchas veces en su hijo primogénito (*atariki*) – la responsabilidad de repartir las tierras entre sus hermanos. Consultados los informantes a este respecto, nos aseguran que efectivamente el primogénito solía tener una gran responsabilidad en la repartición de la herencia, y consideran que no se hacía distinción si este era hombre o mujer. De todas maneras, el Sr. Manuel Tuki nos aporta un detalle de importancia: “El dicho antiguo es que el hombre son parte de uno, del padre de la familia. La mujer es parte ajena, de otra familia. El niño hombre lleva su nombre hasta el final, la mujer termina su nombre; entonces por eso le dice ‘*pae pae kē kē*’ en pascuense”. El término ‘*pae pae kē kē*’ parece estar asociado a la antigua costumbre patrilocal, pues si por vía patrilineal se transmitían las tierras, en el caso de las mujeres se esperaba que ellas contrajeran matrimonio y que, por tanto, se fueran a vivir a las tierras de su marido. De todos modos, y en atención a los cambios en la configuración de las familias en Rapa

Nui, estas preferencias parecen haber perdido sustento, por lo que en algunas familias será posible ver que las mujeres toman nuevos roles en este ámbito. Así también, la preponderancia de los *atariki* no se considera una regla absoluta, especialmente a medida que avanzamos en el tiempo, pues en algunos casos la responsabilidad en la repartición de la herencia se traspasará al hijo o la hija que demuestre tener un mejor conocimiento del idioma español, de la naturaleza de los trámites “de tierras” u otras herramientas de acceso al “mundo de los documentos”, que aumenta progresivamente su importancia, en contraposición a la oralidad tan considerada antaño. En cualquier caso, quien haya sido aquel “encargado de velar por la voluntad de sus padres”, a la muerte de estos tomaría una posición representativa entre sus hermanos, y habría llevado adelante los trámites de inscripción de los derechos hereditarios.

Queda por considerar el caso de los hijos e hijas “criadas” (*poki/ma’anya hanai*) en la herencia. En la opinión de las personas entrevistadas, estos niños siempre recibirán parte en la herencia de su familia de crianza, pues es considerado –en todo sentido– como un hijo más. En ello concuerda Metraux, que hace ya bastante tiempo anota que: “El niño toma el nombre de sus padres adoptivos y hereda de ellos. Mucha dificultad se ha presentado al rastrear genealogías porque los padres adoptivos no permiten que se haga distinción entre sus hijos biológicos y adoptados. ‘Yo lo he criado y por tanto es mi hijo’ es una afirmación frecuentemente escuchada en Isla de Pascua”. En esta línea, los niños criados no tendrían porque quedar sin tierras, y en algunos casos se ha visto que pasan a formar parte de la línea de herencia de dos familias; tanto la familia de crianza como la familia biológica. De todos modos, los padres velarán, inclusive “después de muertos”, por el derecho de sus hijos de crianza. Según Henriette Pont:

“Y a veces aquí en la Isla, si por ejemplo yo te crié y tengo hijos, antes de que yo muriera te digo: mira este pedazo que esta ahí es para ti: cuando yo muera los hijos respetan este pedazo. No todos, pero la mayoría sí. Tiene que respetar. Entonces dicen ‘vamos a tener que respetar’, y uno dice ‘no, échalo pa’ fuera’, y el otro dice: ‘la mamá va a venir en la noche (el *varua*²¹) y te va a cortar el pie’: así se asusta un poco y hay algunos que tiene que cumplir lo que dijo”

Para aquellos(as) que no entran a formar parte definitiva de una familia nueva –sino que más bien son acogidos por distintas personas a lo largo de su vida–, recibir herencia dependerá de la buena voluntad de alguno de sus cuidadores, de algún pariente; o, en algunos casos, puede esperar recibir algo de su padre o de su madre biológica. Sin embargo, no se considera normal que estos niños(as) reclamen herencia a sus padres biológicos si no se han criado con ellos.

Finalmente, cabe destacar el caso de los “hijos (o hijas) preferidos”; en rapanui, *poki hanja rahi*. Son los universalmente existentes “niños buenos” de la casa, que sirven –por ejemplo– al padre, le lavan su ropa, le cocinan cuando llega del trabajo, y más aun, son

21. Se refiere a los espíritus, similares a los *aku aku*, pero en este caso referido al espíritu de una persona de muerte reciente.

aquellos hijos(as) que escuchan el consejo de sus padres, y siguen el camino por ellos indicado. Y esto no parece ser algo reciente: cuando Metraux le pregunta a Juan Tepano por la disposición de sus terrenos después de su muerte, el responde que “quedarían a su esposa y luego a ‘su hijo preferido’”. Nuevamente, encontramos aquí una nueva manifestación de cómo el acceso a la tierra servía como regulador de conducta social: efectivamente, en algunas familias las reparticiones de tierras no son equitativas entre sus hijos e hijas, de modo que uno de ellos(as) puede recibir un lote más grande, mientras aquellos más “rebeldes” podían ser dejados fuera de la herencia a modo de castigo.

En definitiva, y para cerrar este apartado, lo central aquí es considerar que en la relación de una familia con su territorio se hace manifiesta una dimensión normativa que además se expresa físicamente por medio de la inclusión y la exclusión territorial.

IV. OBSERVACIONES FINALES

Pues bien, en el presente escrito se ha buscado esclarecer la existencia de ciertos aspectos de la costumbre que configuran una “norma social” respecto de la tenencia de tierras, su transmisión hereditaria y la relación que estos elementos mantienen con la familia rapanui. Hemos repasado aquello que libros y documentos nos comunican sobre la realidad del mundo antiguo, distante ya por casi dos siglos del presente, para transitar hacia los tiempos de cambio: la entrada del hombre blanco a la historia isleña y la llegada de un Estado “protector”. Luego observamos ciertos aspectos de cultura que nos permitan armarnos de referencias para interpretar la situación que se vive hoy en día.

En general, parece evidente que existen creencias, costumbres y conceptos locales que forman parte de lo que podemos caracterizar dentro de la concepción jurídica de la cultura rapanui, que además mantienen una importante influencia sobre el comportamiento de las personas, particularmente en las decisiones que respectan a las formas de propiedad y herencia en Isla de Pascua. Sin embargo, pareciera ser que ese “derecho local”, que buscamos caracterizar, es en general difuso: no puede agruparse en un corpus definido de preceptos, y además se encuentra en constante proceso de transformación. Y es que un acercamiento genuino a las nociones jurídicas locales no puede dejar de considerar las circunstancias históricas en las que ellas se manifiestan, pues en definitiva son ellas las que le otorgan un sentido específico.

Desde nuestra perspectiva, los cambios que podemos reconocer en la estructura social y sus disposiciones normativas evidencian una capacidad de adaptación de la cultura isleña, que si bien actúa transformando el “germen de derecho local”, le permite a su vez mantenerse vigente a través del tiempo. En el caso de Rapa Nui, pareciera ser que los mecanismos tradicionales de control social –apoyados en el sistema cultural orientado hacia la colectividad familiar– han sido fuertemente desarticulados en los últimos 120 años, relegando la normatividad en variados aspectos hacia el interior de la familia. Esta situación genera una cierta “separación”, y por tanto grandes diferencias entre las familias –entendidas en su sentido amplio, como clanes–, lo que hace particularmente difícil reconocer la existencia de “criterios culturales”, asociados en este caso a las formas

de propiedad y herencia de tierras. Asimismo, el carácter oral del traspaso de conocimiento en el caso rapanui nos conlleva una dificultad cierta en cualquier intento de “pesquisarlo”, y convertirá entonces a la memoria colectiva en nuestra principal fuente de información, lo cual requiere de un extenso trabajo de recopilación.

A todas luces, lo que se ha presentado aquí es una aproximación inicial al tema que, según esperamos, dé las referencias necesarias para comprender el contexto en el que se sitúan las negociaciones –que se desarrollan hasta la fecha– entre las familias rapanui y el Gobierno chileno. Sin embargo, este nuevo capítulo de la relación entre estos actores difícilmente será el último; el conflicto de tierras en Isla de Pascua, de larga data, requiere no de 29 soluciones a 29 familias, sino de un trabajo mucho más profundo, capaz de construir una nueva plataforma –y por supuesto una política local adecuada– para sostener las relaciones entre el Estado de Chile y el pueblo rapanui.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castro Flores, N., *El Diablo, Dios y la Profetisa. Evangelización y Milenarismo en Rapa Nui, 1864-1914*, Rapa Nui: Rapa Nui Press - MAPSE, 2006.
- Conte Oliveros, J., *Isla de Pascua: Horizontes sombríos y luminosos*, Santiago: Centro de Investigación de la Imagen, 1994.
- Hotus, A. et. al., *Consejo de jefes de Rapa Nui. Te Mau Hatu ‘o Rapa Nui. Los soberanos de Rapa Nui: pasado, presente y futuro de Rapa Nui*, Santiago: Editorial Emisión y el Centro de Estudios Políticos Latinoamericanos Simón Bolívar, 1988.
- *Te Mau Hatu o Rapa Nui. Los soberanos de Rapa Nui*, Segunda Edición, 2007 (ISBN 241-015-2).
- Cristino, C.; Vargas, P.; Izaurieta, R., *Guía de Campo Arqueológica. Parque Nacional Rapa Nui*, editada por Patricia Vargas Casanova, Santiago: Instituto de Estudios Isla de Pascua, FAU, Universidad de Chile, [1983] 2002, en www.isladepascua.uchile.cl, [consultado: 17/08/2007]
- De Estella, B., *Los Misterios de Isla de Pascua*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1920.
- *Mis viajes a Pascua*, Santiago: Imprenta Cervantes (Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile), 1921.
- De La Cruz Baños y R.P Ignacio (S.S.C.C), *Rapa Nui. Historia de la Isla de Pascua*, Santander: Impreso en los Talleres Tipográficos de “El Diario Montañes”, 1935.
- Drapkin, I., *Contribución al Estudio Antropológico y Demográfico de los Pascuenses*, Paris: Societé des Americanistes de Paris Vol. XXVII (New Series), 1935.
- Edwards y Salas, Monseñor Rafael, *La Isla de Pascua. Consideraciones expuestas acerca de ella por Mons. R. Edwards Obispo y Vicario Castrense, que la visitó en julio de 1916 y en junio de 1917*, Santiago: Imprenta San José, 1918.
- Englert, S., *La tierra de Hotu Matu’a*, 2ª ed., Rapa Nui: Rapa Nui Press - MAPSE, [1948] 2007.
- “He Huru o Rapanui”, en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Santiago: Editorial Universitaria, Tomo LXXXVI, 1939, págs. 184-215.
- Eyraud, E., *Carta del Hermano Eugenio Eyraud al superior de la Congregación de los Sagrados Corazones*, Santiago: Consejo de Monumentos Nacionales, [1866] 2002.
- Fischer, S. R., *Island at the End of the World. The Turbulent History of Easter Island*, Londres: Reaktion Books, 2005.

- Foerster, R., *Rapanui, 1926-1930. Los tiempos de Carlos A. Recabarren Larrahona y algo más* (Manuscrito), 2010.
- Gana, I. y Viaud, J., “La Isla de Pascua. Narraciones del Capitán de corbeta don Ignacio L. Gana, de la corbeta O’Higgins, en 1870 y Teniente Julián Viaud (Pierre Loti) de la fragata La Floré de la Marina Francesa, en 1872”, *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, Vol. XXXV, Valparaíso, 1930, págs. 363-397.
- McCall, G., *Rapa Nui: Tradición y Sobrevivencia en Isla de Pascua*, Traducción de Ana Betty Haoa Rapahango, California: Easter Island Foundation, Editorial Los Osos, 1998.
- “Kinship and Association in Rapanui Reciprocity”, en *Pacific Studies*, Vol. III (2), primavera 1980.
- *Reaction to Disaster. Continuity and Change in Rapanui Social Organization. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía*, Canberra: Universidad Nacional de Australia, 1976.
- Metraux, A., *Ethnology of Easter Island*, 2ª ed., Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Fellow, [1940] 1971.
- “The Kings of Easter Island”, en *Journal of the Polynesian Society*, Vol. 16, 1937, págs. 41-143.
- Ramírez, J., *Minuta: Situación de la Tierra y el Trabajo del Ministerio de Bienes Nacionales en Isla de Pascua*, Ministerio de Bienes Nacionales (Chile), Oficina Provincial Isla De Pascua, 2008.
- Moreno Pakarati, C., “Acerca del poder político nativo en Rapa Nui tras la muerte de los últimos ‘ariki mau’”, en Cristino, C. y Fuentes, M., (eds.), *La Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e identidad en Rapa Nui*, Chile: Editorial Escaparate, 2011, pág. 53-89.
- Muñoz, D. A., *Rapanui Translocales. Configuración de la etnicidad rapanui en Santiago de Chile. Tesis para optar al título de Antropólogo Social*, Santiago: Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2007.
- Rivas, A., *Minuta: Reconocimiento de las cesiones de derecho en Isla de Pascua*, Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, CONADI (Chile), 2010.
- Sahlins, M., *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, 3ª ed, Traducción de Beatriz López, Barcelona: Editorial Gedisa, [1985] 1997.
- Thomson, W. J., *Te Pito o Te Henua or Easter Island. Report of the National Museum (USA)*, Washington: Government Printing Office, plates XII LX, 1891, págs. 447-455.
- Torres, P., *Te Kuhane o te Kaiya: El Paisaje y la Persona en Rapa Nui. Tesis para optar al título de Antropólogo Social*, Santiago: Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2010.
- Vergara, V., *La Isla de Pascua: Dominación y Dominio*, Rapa Nui: Rapa Nui Press - MAPSE, [1939] 2009.
- Zurob, C., *Tā’aku Poki. Cambio y Continuidad en las Estrategias de Crianza Rapa Nui: Un acercamiento a la transmisión en diferencia. Memoria para optar al título de Antropóloga Social*, Santiago: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 2009.