



# A 100 AÑOS DE LA REBELIÓN DE ANGATA: ¿RESISTENCIA RELIGIOSA O SECULAR? LAS COMPLICIDADES *TIRE*<sup>1</sup> Y LOS MÚLTIPLES SENTIDOS DE LA REVUELTA DE 1914 EN RAPA NUI

*100 YEARS AFTER THE ANGATA REBELLION: RELIGIOUS  
OR SECULAR RESISTANCE? TIRE'S COMPLICITIES AND  
THE MULTIPLE MEANINGS OF THE 1914 REVOLT IN RAPA NUI*

Rolf Foerster<sup>1</sup> y Sonia Montecino<sup>1</sup>

En este artículo proponemos una nueva lectura de lo que se ha denominado “La rebelión de Angata”, un hecho que se produce en 1914 y que marcará la relación entre los rapanui y el mundo *tire* (Chile). El eje de nuestro análisis devela como centro de este acontecimiento el Tratado de 1888 –que define a los *tire* como “amigos del lugar”–, así como la visibilidad de una gastropolítica ligada a los sueños premonitorios de la catequista María Angata. Estos tres elementos, Tratado, gastropolítica y sueños se ensamblan rizomáticamente para poner en escena el papel que adquiere esta rebelión hasta nuestros días.

**Palabras claves:** Rapa Nui, Isla de Pascua, colonialismo, milenarismo, rebelión de Angata.

*In this paper we propose a new interpretation of the so called ‘Angata rebellion’, an incident which occurred in 1914 and will mark the relationship between the Rapanui people and the ‘Tire’ world (Chile). The focus of our analysis reveals how critical to this event was 1888’s Treaty, which defines the Tire people as ‘friends’, as well as the visibility of a gastropolitic linked to the premonitory dreams of María Angata, the catechist. These three elements, Treaty, gastropolitics and dreams, are rhizomatically assembled to set the stage for the role this rebellion takes on until this day.*

**Key words:** Rapa Nui, Easter Island, colonialism, millenarianism, rebellion Angata.

De Angata nacieron muchos hijos; sus descendientes forman la mayor parte de la población pascuense o rapanui (Hotus 1988:354).

Existe una amplia literatura acerca de la rebelión de 1914 en Isla de Pascua y sus efectos directos e indirectos en las transformaciones de los vínculos coloniales (Castro 2006; Delaire 2014; Delsing 2009; Estella 1920; Fischer 2001; Fischer 2005; Montecino 2009; Moreno 2013; Paoa 2014; Štambuk 2010; Routledge 2013; Vives 1917)<sup>2</sup>. Sin embargo, en algunos de estos textos no se destaca el rol jugado por algunos *tire* prorrapanui ni el peso de la gastropolítica en las particularidades y el desarrollo del alzamiento, así como no se problematizan las características de los sueños para el universo nativo. Es posible sostener, a base de numerosos indicios, que la participación de los *tire*

es relevante, así como el telón de fondo que teje el tratado de 1888, y que tanto la comprensión de la revuelta desde una “guerra de las comidas” como el papel preciso de sueños y “voces” en la existencia rapanui, pueden contribuir a comprender mejor el alcance y el sentido de esa revuelta.

## La Rebelión de 1914

La figura que domina en los relatos respecto de los sucesos de 1914 es una mujer mayor, de 60 años, llamada María Angata Veritahi o Anata. Viuda del catequista Pakomio<sup>3</sup>. Ella emerge como lideresa de las movilizaciones que apuntaban a poner fin a la situación de opresión impuesta por la Compañía Explotadora de Isla de Pascua (en adelante CEDIP), al menos desde dos ámbitos: la propiedad de los animales y de la tierra. Una de las características centrales que asume esta impugnación se vincula a la

<sup>1</sup> Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago, Chile. rolf22@gmail.com; soniamaguire@gmail.com

ingesta de varias decenas de animales de la CEDIP. Es preciso poner atención a este liderazgo femenino, por su importancia para analizar la protesta. Es sabido que en el devenir precolonial rapanui, como también en la polinesia, las jefaturas, el prestigio y el poder fueron masculinos, como en el caso de Hawai que estudia Sherry Ortner (1989), isla que estuvo bajo esa hegemonía hasta el siglo XIX cuando la esposa de un rey fallecido asume como reina. Esto implicó la ruptura con el sistema *kapu/inoa* (sagrado, masculino/profano, femenino), debilitando todas las estructuras religiosas y políticas. Esta transformación fue posible por los cambios que el colonialismo fue imponiendo, lo que permitió una fractura en los modos de acceso al poder. Entre los rapanui, podemos hipotetizar que el liderazgo femenino de Angata se produce en un momento de extrema fragilidad social, y que ella asume ese papel político en la medida en que estaba provista del *mana* circunstancial que le daba el soñar y oír las voces de Dios, así como su poder respecto del manejo de la lectura de la Biblia en tahitiano. Además, en los tiempos previos a la rebelión ella y un conjunto de mujeres participaron en las decisiones comunitarias de entronizamiento del rey Riroroko<sup>4</sup>. Desde esa perspectiva, el liderazgo de Angata podría leerse al interior de lo que Ortner denomina “brechas de género”, es decir, aperturas-quiebres dentro de las hegemonías del prestigio y poder masculinos; en este caso no en la asunción de un “reinado”, sino como líder política de la rebelión.

Para algunos autores la inspiración de Angata era más divina que secular, al justificar la demanda en términos religiosos, como también exigir a la población su participación so pena de castigos “celestiales” (“grandes calamidades”), y a que parte de los animales “robados” fueran destinados a los más pobres y al sacrificio frente a la Iglesia. Se trataba de “instaurar el reino de Dios”, según Castro (2006), después de soñar “que en el mundo había grandes cataclismos y muchos buques a pique, de lo cual dedujo que Chile se había hundido e igual suerte había corrido la *Baquedano*” (Vives 1917:658), y como consecuencia de ello habría incitado a la gente que “negasen la obediencia al gobierno marítimo y la ayudasen a ella y su yerno a establecer en Pascua un gobierno más conforme con las instrucciones de Jehová” (Vives 1917:658).

Una interpretación que pone énfasis en esta dimensión “profética y milenarista” desatiende los factores más seculares de la revuelta. En primer

lugar, que la situación colonial que había impuesto la CEDIP, mediante sus representantes (Sánchez Manterola, Cooper y Edmunds), era abiertamente contraria al Tratado de 1888, y así lo entendía no solo la comunidad rapanui, sino también algunos miembros de la Armada<sup>5</sup> y de la opinión pública nacional. Los rapanui insistían, desde el momento en que el Estado arrendó la isla a la Compañía Merlet (1895), que esta negaba lo acordado en 1888, de allí que iniciaran una campaña para oponerse y denunciar la situación que vivían.

Una mirada alternativa, y ligada al Tratado, nos muestra que este fue comprendido por los rapanui al interior de un pacto que supone reciprocidad, la misma que estructuró su sociedad desde antiguo en torno a la circulación de los dones y contradones, sobre todo de alimentos. El nudo crucial de estos como signos del intercambio nos da pistas para entender que los animales llegados vía la colonización (vacunos, ovinos, porcinos y caballares) fueron incorporados al interior de la tríada alimenticia (tubérculos, plátanos, carnes de pescado y ave) pasando a formar parte de la cadena del intercambio, y por ello el ganado de la CEDIP fue concebido al interior de ese orden simbólico culinario<sup>6</sup>. Si pensamos que el núcleo de la revuelta fue recuperar el ganado considerado como propio que estaba en manos de la Compañía, es decir, de disponer de los alimentos dentro del movimiento de dar y recibir, la ingesta pantagruélica, golosa y ritual, que marcó el momento cúlmine de la rebelión, se puede interpretar como una protesta por la ruptura del pacto. De ese modo asistimos a una “guerra de las comidas”<sup>7</sup> propia de situaciones coloniales, que tiene como efecto el desarrollo de una gastropolítica<sup>8</sup>, que en este caso configuró acciones y luchas tendientes a buscar la equidad en la circulación de los bienes alimentarios y la restitución de derechos y deberes sociales, por medio de la negociación del acceso sin restricciones al consumo de los animales. Asimismo, esta gastropolítica presente en la rebelión de Angata pone de manifiesto que la respuesta ante la transgresión efectuada por la CEDIP a los principios del intercambio se expresó en el festín colectivo como signo de la restauración comunitaria. Por medio de esa acción política se recuperaba el orden quebrado y se reestablecía el comensalismo como argamasa de las relaciones sociales.

Desde esa perspectiva los anuncios de Angata pueden inscribirse dentro de una lógica pragmática que se plantea a través del leguaje de los sueños o

de las “profecías” y que retoma una trama propia de la sociedad isleña: los alimentos están ligados a los antepasados y a Dios, con los cuales se establecen reciprocidades con los dones alimentarios. Por ello no es extraño que la anciana coloque en el centro de sus mensajes el que Dios, por ejemplo, “...estaba muy complacido que los *kanakas* se hayan comido la carne y tenían que comer más” (Routledge 2013:119). Desde ese lugar lo que se desea decir es que engullir festivamente los animales constituye una revancha glotona ante el hambre y la pérdida del antiguo orden social, pero al mismo tiempo es afirmar la existencia de la comunidad rapanui ante sí misma y ante Dios. Si nada se les dio a cambio de la tierra y los animales arrebatados, nada se ha “robado” a la CEDIP; simplemente se ejecuta una acción ritual ante Dios que es quien en definitiva entrega los alimentos. La lógica pragmática que recorre los argumentos rapanui de la gastropolítica queda en evidencia cuando en las negociaciones con Edmunds sostienen que a él no le correspondería tener animales, pues era “...protestante, por lo tanto no tiene Dios” (Routledge 2013:120). Y más adelante, esta ironía deja ver una reflexividad impecable cuando un hombre, que Routledge llama S (su esposo: Scoresby), intenta convenir un intercambio de dos bueyes y los rapanui le devuelven veinte a cambio. ¿Mordacidad, sorna o lógica de los dones en donde el que da es superior al que recibe? Lo mismo sucede cuando la propia inglesa parlamenta con Angata y esta le dice que “...oraría por mí, añadiendo... que si llegaba a tener ‘pollos o patatas’ yo sería la primera en probarlos” (Routledge 2013:120-123).

Para dilucidar las operaciones de la gastropolítica en la rebelión de Angata es importante precisar lo que se entiende por “decir en sueños”. Si bien no hay una investigación profunda de los procesos oníricos en Rapa Nui, poseemos algunos datos recopilados en terreno y algunos antecedentes bibliográficos relativos a polinesia<sup>9</sup> que pueden ayudar a contextualizar el papel de Angata, llamada “profetisa”, en la transmisión de un mensaje divino. Para los rapanui, como para muchas sociedades no occidentales, los sueños forman parte de experiencias vitales que operan dentro del ámbito de las vivencias personales de los sujetos, no como “otra” realidad sino al interior de las múltiples dimensiones de la vida (Devereux 1964). Hay una variedad de sueños que pueden clasificarse en experiencias premonitorias (saber que alguien está enfermo, definir las características

y el destino de un niño(a) aún no nacido(a)); en experiencias espirituales (un espíritu escoge a alguien para habitarlo o relacionarse con él); una experiencia de conocimiento (viajar como lo hizo Hau Maka a Rapa Nui), entre otras<sup>10</sup>. Pero, también en lo que se entiende por sueños las personas pueden escuchar solamente mensajes, voces sin ninguna imagen, las cuales generalmente advierten de algo, entregan pistas de conducta personal o colectiva. Pensamos que los sueños y la voz que le habla a Angata se inscribe al interior de este complejo entramado de experiencias que dentro de su cosmovisión no constituyen sucesos “extraordinarios”, como tampoco el que las personas se conecten con espacios numinosos o con figuras espirituales<sup>11</sup>.

Desde esta óptica, la noción de una rebelión milenarista puede matizarse pensando en que las etnoconcepciones del alimento, como don, suponen el rezo de las personas como “pago” a Dios que los entrega y desde allí no es extraño que este le hable a alguien y permita legitimar un discurso político de impugnación, que debe persuadir a toda la comunidad en pos de la rebelión cuando estos no son repartidos. El que la voz de Dios le hable a una mujer puede estar ligado a que ellas, en algunas sociedades polinésicas, son depositarias de mensajes en momentos de crisis familiares o de enfermedades<sup>12</sup>; pero también al hecho de que en estas sociedades hay especialistas, como los *kahuna lapa’au* en Hawái, que sanan a través de los sueños, y otros, como los *kahuna*, que son tenidos como soñadores e intérpretes de sueños<sup>13</sup>. Así, los sueños premonitorios de Angata, creemos, fueron decodificados al interior de este tinglado de la gastropolítica y del lenguaje onírico como expresión de una crisis y de su resolución. Por cierto, desde una lectura occidental y teniendo en cuenta los efectos de la evangelización en las esferas de la religiosidad isleña, las fronteras entre lo “propio” y lo apropiado pueden aparecer tenues respecto del significado de “sueños”, “profecías” y “visiones”, y mostrar una faz “milenarista”. Sin embargo, es posible atisbar en el recurso a estas otras experiencias (los sueños y su sentido de realidad) la rapanuización del discurso evangélico, sobre todo por el hecho de recaer en una mujer y por la constante re-significación del alimento como parte del intercambio entre Dios, los antepasados y los vivos.

Por lo demás, desde las aristas seculares de la revuelta, la gran mayoría de los rapanui eran conscientes de las consecuencias profanas que

podía tener para ellos este “motín”, ya que en el pasado reciente había sido deportado al continente el rey Riroroko (1898) y, en 1902, otros cuatro “revoltosos”. Temiendo semejantes consecuencias, concordaron celebrar numerosos matrimonios. Así lo relata Routledge, testigo presencial de la revuelta:

...vi un grupo sentado en el pasto adornando el cabello de una chica, luego supimos que era porque se iba a casar al otro día. Difícilmente pudimos felicitarla, cuando otra mujer joven dijo que también estaba por contraer matrimonio al mismo tiempo, y otra y otra, hasta que las eventuales novias sumaban cinco en total. A parecer la idea extendida era que si ejercían castigos por la revuelta, se llevarían presos a Chile solo a los solteros, de ahí la prisa por casarse (Routledge 2013:119)<sup>14</sup>.

Estos matrimonios, que Edmunds se negaba a realizar oficialmente, marcan el sello de la rebelión en la medida en que se realizaron igual de forma “solemne” en la iglesia, como un modo de refundar el orden, pero también como signo de la continuidad social, por su nexo con la reproducción (biológica y cultural) y por su legitimación a través de los festines carnívoros, en tanto eslabones gastropolíticos de las relaciones parentales.

Además, concordaron enfrentar el sumario bajo un mismo relato secular: “los kanakas, que son previsores para estas cosas, se habían puesto de antemano en este caso y tenían preparadas sus respuestas. Inventaron de que el administrador no les permitía ir a pescar y ellos obligados por el hambre, habían muerto algunos animales” (Vives 1917:663-664). Para Estella, misionero que llegó a la isla en 1917, esa concordancia fue impuesta por Angata:

Todos declararon igualmente, según instrucción de la sacerdotisa Anata y, a diferencia de Vives, se manifiesta abiertamente por los Rapanui al precisar: al cabo era lo verdadero. En consecuencia, el señor capitán halló la razón de parte de los kanakas oprimidos (Estella 1920:163).

Cuando nos preguntamos cuál fue la participación de los *tire* y si hubo uno o más involucrados en la rebelión, al recurrir al texto de Routledge se nos

dice que: “En Chile escuchamos rumores de una revuelta debido a las acciones de un hombre blanco que había estado por un corto período en la isla, realizando todo lo posible para minar la autoridad del administrador” (Routledge2013:117). La autora no da el nombre de ese “blanco”, pero sin duda se trata del joven Edgardo Martínez que llegó a Pascua en abril de 1911, en la expedición científica chilena al mando de Walter Knoche y regresó al continente en mayo de 1912. Su labor en la ínsula fue continuar las mediciones meteorológicas y sísmicas, aunque también se abocó al estudio de la lengua rapanui, publicando en 1913 su *Vocabulario de la Lengua Rapa-Nui*.

Para el encargado de la CEDIP, Enrique Edmunds, era un hecho incuestionable la influencia de Martínez en la revuelta, como se colige del sumario realizado en 1914 a los “cabecillas” por el comandante de la *Baquedano*. A todos ellos se les preguntó por él, basados en una carta de Edmunds que lo inculpaba. El fiscal, después de escuchar a todas las partes, concluyó: “Según se desprende de las declaraciones, no le cabe ninguna participación en los robos y matanzas de animales al Sr. E. Martínez, como parece suponer el administrador Sr. Edmunds en su carta fecha 7 y que corre a fs. 9 del sumario” (Hotus 1988:332).

En el mismo viaje de la *Baquedano* de 1914 arribó a la isla el primer profesor fiscal, José Ignacio Vives Solar que asumirá, además, como subdelegado marítimo. En 1917 publicó un breve artículo en la revista gráfica *Pacífico Magazine* sobre los sucesos, donde recoge nuevos antecedentes de la rebelión y, por supuesto, se refiere al *tire* Martínez (aunque sin nombrarlo) y su influencia ahora en uno los cabecillas de la rebelión, el ya nombrado Daniel Teave o Daniera Corohua:

Descollaba entre estos... el yerno de María Anata llamado **Daniera Corohua**... Habíase dedicado con más empeño que los otros kanakas a su instrucción y sabía leer y escribir casi correctamente, entendía algo de cuentas, chapurreaba el inglés y hablaba medianamente el español... Había sido además **grande amigo de un joven chileno, que dos años antes había estado en la Isla haciendo observaciones meteorológicas y que para distraer los aburrimientos de la Isla, o para hacerle la guerra al Administrador Sr. Edmunds,**

**con quien no congeniaba, ocupaba sus ocios predicando a los kanakas ideas de democracia y libertad** (Vives 1917:656-657 [el destacado es nuestro]).

Un pequeño paréntesis. En el dictamen del fiscal también se nos dice que estas ideas fueron traídas a la isla por algunos rapanui desde el continente:

(b) Porque los naturales que han estado en el continente, al regresar a la isla, han llevado ideas de igualdad, régimen de trabajo, relaciones entre patrones y obreros y nociones de socialismo, las que les han hecho notar la explotación de que han sido víctimas (Hotus 1988:330).

Según el sumario, se trataría de un doble apoyo que dio Martínez a los rapanui, primero solidarizándose en sus demandas contra Edmunds –administrador de la CEDIP– por negarles la devolución de unos caballos, y segundo, apoyándolos frente a las autoridades navales –al comandante Larenas– en este reclamo (Hotus 1988:310-311).

A diferencia del comandante Basilio Rojas, el comandante (Enrique) Larenas fue otro *tire* sensible a las demandas rapanui (por supuesto dentro del marco del colonialismo). Como señala el gran cronista de la *Baquedano*, Horacio Vio: “En esta estadía en la isla, al comandante Larenas le tocó solucionar situaciones difíciles entre los pascuenses y la compañía arrendadora de dicha posesión chilena” (Vio 1936 T.II:15). Por un lado, ayuda material a todos los isleños:

...La Junta Económica acogiendo lo solicitado por los peticionarios y comprobada que fue la escasez de víveres en que estos se encontraban, acordó repartir entre los más necesitados seis barriles de harina, o sea, 276 kilogramos para la confección de pan (Ministerio de Marina, Vol. 1858, sin folio).

Por otro lado, la remoción del cacique Juan Tepano, impuesto por Rojas en 1902, y el mejoramiento de los salarios:

...Encontrando muchos reclamos de parte de los indígenas en contra del capataz o

Jefe indio, reuní a toda la tribu i suprimí este puesto por encontrar justificados los reclamo... asimismo espusieron lo exiguo de los salarios que se pagaban (\$ 0.20 al día), más un cordero por cada diez trabajador (Ministerio de Marina, Vol. 1858, sin folio).

Por último, no podemos dejar de mencionar que: “La mayor parte de los adultos solicitaron embarcarse, pero no acepté sino a cuatro<sup>15</sup>, prometiéndoles que en otro viaje aprovecharían otros, para así no despoblar a la isla” (en Ministerio de Marina, Vol. 1858, sin folio).

Sin duda, dentro del proceso colonial los rapanui sabían distinguir muy bien qué *tire* estaban de su lado y cuáles en contra. Para ellos era un asunto de alta política ganarse su “voluntad”, buscar el apoyo del “otro” a sus derechos establecidos en el tratado (pacto) de 1888. Por ello cuando llegó la *Baquedano* en 1914 en pleno levantamiento:

Hicieron como de costumbre gran alarde de su chilenismo, lo que enardeció el patriotismo de la joven oficialidad de nuestro buque-escuela y dando rienda suelta a los bellos, pero muchas veces peligrosos dictados del corazón, no les dieron importancia a los sucesos acaecidos y solo se dedicaron a hacer el reparto de los regalos de ropa y útiles que en más de veinte cajones enviaba a los pobres kanakitas la generosa sociedad de Valparaíso (Vives 1917:664).

Estella, que estuvo ocho meses en la isla, sitúa al comandante Almanzor Hernández (recordado bajo el nombre de “Escobar”, que fue el fiscal a cargo del sumario) como prorrapanui: “El capitán de la goleta *General Baquedano* era el señor Escobar, que los pascuenses lo recuerdan con cariño” (Estella 1920:163). Pero, lo más interesante es cómo la comunidad le relató a Estella los castigos sufridos por Merlet y Edmunds, también de parte de los buenos *tire*:

...Usted tiene la culpa, señor Merlet, de que los pascuenses hayan hecho esos robos... si ustedes les queman sus plantaciones y no les quieren vender sino fósforos y tabaco ¿qué van a hacer... dejarse morir por darle gusto a ustedes?

Cuentan los pascuenses que el señor capitán ordenó a Merlet se subiera a la pirca o muralla de la plaza para, a vistas de todos, tomarle declaraciones; y agregan que tenía tanto miedo, que tiritaba todo el cuerpo como si tuviera frío. Mandó a la vez el señor capitán que se carearan los dos opresores de los kanakas, Merlet y Mr. Edmunds, para aclarar mejor el motivo de no vender comestible a la gente. Merlet culpó descaradamente a Mr. Edmunds, quien se disculpó diciendo que era la orden que se había recibido de la sociedad. Merlet quedó confundido con esta aclaración y mudo de miedo. Entonces el señor capitán reprendió duramente al señor Merlet por dar tal orden... Con esto, los infelices kanakas quedaron satisfechos, el señor Escobar les hizo justicia (Estella 1920:163-164).

Sin embargo, este “buen *tire*” Almanzor que “les hizo justicia”<sup>16</sup> se llevó deportado a Chile a Daniel Teave “acusado falsamente de alzarse como rey... murió al poco de llegar a Valparaíso” (Estella 1920:164)<sup>17</sup>. Para Vives:

...tenía en su contra una prueba material de su insurrección, cual era la carta dirigida a Mr. Edmunds, el Comandante no pudo negarse a llevárselo preso al continente, pero se les hizo creer a los isleños de que solo iba para presentar sus quejas al Presidente de la República (Vives 1917:664).

Es decir, el mismo engaño que sufrió el rey Riroroko en noviembre de 1897<sup>18</sup>.

Como señalamos al comienzo, la rebelión de Angata puede ser también analizada fuera del esquema del profetismo y del milenarismo, que es la propuesta de Nelson Castro (2006) en su libro *Rapa Nui. El Diablo, Dios y la Profetisa. Evangelización y Milenarismo en Rapa Nui 1864-1914*. Nuestra lectura secular enfatiza la distinción rapanui entre el mal y buen *tire* cuyo horizonte es el tratado de 1888. Los rapanui han insistido en una lectura del tratado bajo la fórmula de los *tire* “como amigos del lugar”<sup>19</sup>, así la rebelión no es contra ellos sino contra los malos *tire*, y no tiene la intención de instaurar el “reinado de Dios” (Vives 1917:664) ni el “milenio” (Castro 2006), a no ser que el milenio

y el reinado de Dios empodere a los rapanui en sus relaciones con *estos*. McCall sugiere la misma interpretación en su obra *Rapanui. Tradición y Sobrevivencia en Isla de Pascua*: “Los términos de la revuelta, demandas para una mayor participación en la riqueza del rancho ovejero que en ese entonces dominaba la isla, fueron formulados en términos que el rapanui esperaba que el extranjero reconociera y comprendiera” (McCall 1998:140).

Para las autoridades chilenas, como para los rapanui, las relaciones estaban marcadas por un “doble vínculo”. Por ejemplo, previo al viaje de la *Baquedano* en 1914 se hizo una campaña de caridad pública para los rapanui, en la que participaron las máximas autoridades de la ciudad de Valparaíso y de la Armada. Un aviso en *El Mercurio* de Valparaíso rezaba así:

#### PRO HABITANTES ISLA DE PASCUA

El comité de caballeros porteños que ha iniciado el movimiento pro de la situación de los habitantes de la Isla de Pascua, nos encarga avisar al comercio que en el curso de la presente semana recorrerá la ciudad la comisión encargada de recolectar las donaciones que con tal caritativo objeto quieran hacer.

La comisión la componen los señores: almirante don Luis Uribe, don Ramón Ugarte, don Luis A. González y el capitán don Enrique Larenas.

A fin de ganar tiempo se ruega al comercio tenga aparte los objetos que proyectan donar y que pueden ser de cualquiera de los siguientes: telas ligeras de algodón.- Ropa id. para mujeres y niños.- Máquinas de coser.- Herramientas de agricultura y carpintería.- Cementos.- Fierro acanalado.- Útiles de cocina.- Útiles de costura: agujas, hilo, dedales, etc.

Los que deseen pueden enviar directamente sus donativos al Instituto Comercial, calle Condell<sup>20</sup>.

El prorrapanui capitán Enrique Larenas no solo participó en esta campaña sino también su reemplazante, el capitán Almanzor Hernández, quien, al llegar a la isla, repartió junto a sus oficiales estas donaciones a la población. Para Routledge estos regalos suponían un acto político inconcebible dentro de la lógica colonial (inglesa):

Era impensable que las personas que habían pasado las últimas semanas robando comida, y dos días antes estuvieran a punto de asesinar a alguien, fueran beneficiadas oficialmente con la mercancía que más valoraban... Así terminó la revolución. Sentimos que la confianza de la profetisa estaba bien justificada, ya que del total de 250 Kanakas, 249 quedaron libres (Routledge 2013:125).

En el caso rapanui, el doble vínculo hacia los *tire* queda atestiguado por Edgardo Martínez en la introducción a su *Vocabulario* al señalar un contraste entre “chilenos” y “extranjeros”. Sobre estos últimos, como Merlet o Cooper “Ha reinado siempre una animosidad entre los pascuense contra los extranjeros, debido a que se transmiten de generación en generación las relaciones de atrocidades por ellos cometidas en otras épocas”. En cambio los “chilenos” “no somos considerados tales, pues se nos aprecia” (Martínez 1913:V).

Volvamos a la obra de Nelson Castro y demos un giro a su argumentación. Para él el mesianismo sigue la lógica estructural de la oposición, y por eso la evangelización debería ser entendida como la apropiación de “una nueva moral comunitaria que permitirá a los rapanui enfrentar los abusos, las miserias y la explotación” (Castro 2006:121). En otras palabras, la operación estratégica isleña sería: me convierto para oponerme al *tire* (¿por qué mi tradición no me sirve al estar “colapsada?”). Nuestra lectura es distinta: la conversión, el vestirse como marineros para participar en el rito *miro oone*<sup>21</sup>, el deseo de ir al conti y regresar a la isla, como también transformar al otro en uno más de la comunidad vía la alianza y la gastropolítica, forma parte de una lógica rizomática, de un devenir otro entre rapanui y *tire*<sup>22</sup>. Esta dimensión adquiere más relevancia cuando tematizamos los vínculos en Pascua bajo un sistema de tres términos (rapanui, Estado, CEDIP) y no bajo los dos términos de la propuesta de Castro. Esos tres términos y sus vínculos tienen como uno de los principales telones de fondo el tratado de 1888.

Su lectura, respecto de los cambios en Rapa Nui, insiste en un eje relacionado con la deriva del *mana-tapu* y su función: “asegurar la abundancia de bienes”. En un primer momento este se concentra en la estructura de los *ahu-moai* que

(a) ponía en contacto la sociedad de los vivos con las fuentes sagradas de su cultura; (b) aseguraba la cohesión social al interior de cada *mata*<sup>23</sup>; (c) aseguraba la abundancia de bienes para estos; (d) permitía la transmisión del *mana*<sup>24</sup> a cada primogénito, y; (e) reproducir los éxitos y el prestigio de los antepasados era la fuente de legitimación de la autoridad de los *ariki*<sup>25</sup> (Castro 2006:24).

Este sistema será sustituido por el complejo ritual *tangata manu*, así:

Los antepasados originarios (Huaa y Make Make), detentadores del mana perdido por los antepasados locales, eran una fuente segura para proveer con abundancia a los mata de la Isla. La instauración de su culto, realizada por ellos mismos, es una forma de reducir el impacto de los acontecimientos que estaban afectando a la Isla. Huaa y Make Make son los dadores de bienes por excelencia (2006:53).

Este nuevo orden se sostiene, además, en la creencia de la realeza del clan cónico de los *Miru* y en su rey el *Ariki Henúa* que con las razias esclavistas (1862-1863) fue enviado a Perú junto a su sucesor:

De ahí, que los agudos desajustes que afectaban a Rapa Nui no podían ser resueltos recurriendo a prácticas rituales tradicionales: la ausencia del *Ariki Henúa* imposibilitaba, transitoriamente, articular los simbolismos tradicionales (Castro 2006:63-64).

En este contexto de crisis llegan los misioneros, el mensaje evangélico será apropiado por la comunidad rapanui bajo las nociones de *mana* y *tapu* que permitirán enfrentar la nueva coyuntura: “el *mana* permitía que los misioneros fuesen capaces de distribuir bienes”, bienes inaccesibles, del “nuevo mundo”. Castro se pregunta:

¿De qué manera debieron haber interpretado los rapanui la superioridad que demostraban los misioneros en el juego de las reciprocidades? Para los rapanui, la capacidad distributiva de los misioneros debe haber sido interpretada bajo la noción

de mana. Más aún, los bienes distribuidos pertenecían a un universo al que la población originaria no podía acceder sin la mediación de los misioneros... ellos conocían el secreto del cargo... El mana permitía a los misioneros atraer el cargo con mayor eficacia que los ritos elaborados por los nativos (Castro 2006:98-99).

Si se acepta toda esta teoría del “cargo”, entonces los rapanui deben haber comprendido que el verdadero *mana* no estaba en los misioneros, sino en los *tire* localizados en el continente, con ellos había entonces que pactar, ellos eran los verdaderos “amigos del lugar”<sup>26</sup>. Los “grandes hombres” ya no eran los curas sino los comandantes, que llegaban anualmente en esa época, en el buque-escuela la *Baquedano*<sup>27</sup>.

Pero, podemos también dar un nuevo giro a esta lectura de sacerdotes y *tire* como portadores de *mana*. Si aceptamos la hipótesis de la rapanuización de los significantes cristianos podríamos conjeturar que la rebelión no solo distinguirá entre buenos y malos colonizadores, sino que dejará entrever una profunda distinción en los modos de comprender el significado de los animales. Si los primeros los entienden dentro de la lógica de la propiedad y de la circulación de mercancías, los rapanui los entenderán como alimentos<sup>28</sup>, y por tanto, como signos del intercambio y de la reciprocidad. Los alimentos deben circular y para ello es preciso otro *mana*, el que proviene de los sueños y de las voces que permiten construir de manera colectiva y a la usanza tradicional un argumento político, y ese *mana* recayó en Angata. Es notable que la propia memoria histórica sostenga:

Mis abuelos fueron misioneros, la María Anata fue misionera, cuando llegó de Tahití traía una Biblia, ella trajo dos corderitos, una hembra, un macho; dos caballos igual, y dos vacunos igual. Con el tiempo la Compañía se apoderó y mi bisabuela mandó a buscar los animales, a hacer un holocausto al Señor, un sacrificio y todos se fueron a comer frente a la iglesia. Así estaba ella, orando, rezando y llevaron cuarenta novillos frente a la parroquia. Los de la Compañía tenían escopetas, de todo, pero ella oró y se nubló toda la isla, cayó neblina. Muchos tenían miedo de ir,

pero ella les dijo “Dios los va a proteger” y así fue, nadie los vio cuando sacaron los alambres, sacaron los animales y los mataron, hicieron grandes asados y lo repartieron a toda la gente, porque tenían hambre en ese tiempo. Cuando uno ora tanto ve a Dios y le habla, eso era lo que hacía Angata<sup>29</sup>.

Desde esta memoria oral la situación es evidente: los “dueños” de los nuevos animales (alimentos) son los rapanui<sup>30</sup>, la Compañía se los arrebató, la gente sufre hambre, se han quebrado los lazos del intercambio y entonces hay que rebelarse, pues la reciprocidad con Dios hace tambalear el equilibrio social y rompe el pacto. La acción gastropolítica de Angata se inviste del lenguaje de los sueños para recuperar el orden amenazado.

Una última consideración. Es el relato de Vives el que introduce la lectura de que el movimiento de Angata era separable del tratado de 1888, y lo hace desde el comienzo de su texto al caracterizar a Angata como: “Soberbia como todos los pascuenses y dotada de un profundo amor a su raza, no podía ver sin dolor a su querida isla gobernada por blancos y odiaba desde el fondo del corazón todo lo que fuese extranjero” (Vives 1917:655). Además, la descalifica al sostener que tiene una “chifladura bíblica”. Pero, por otro lado, sus profecías apuntaban al tratado de 1888, en especial cuando le señalaba a la comunidad el sueño de que Chile y la *Baquedano* se habían hundido, debido a esto el pacto con los *tire* ya no tendría sentido (Vives 1917). Nada de esto está presente en la información de Routledge, ni tampoco en la de Estella. Incluso Vives Solar tiene que reconocer que la comunidad estaba dividida, no todos aceptaban esas profecías y sueños de Angata y de sus seguidores. ¿Profecías de minoría, transformadas por los agentes coloniales (como Vives) y algunos estudiosos (como el ya citado Castro), en mayoría?

Podemos colegir que tanto una lectura “sagrada” como “secular”, o una mezcla de ambas (la gastropolítica), para comprender la rebelión de Angata, genera puntos ciegos; sin embargo, en todas el tratado de 1888 está presente, aunque leído con énfasis diferentes respecto del lugar de los *tire*. Routledge y Vives manifestaron su molestia por el modo en que se puso fin a la “revolución”: con la repartición de la “caridad” por parte de los oficiales de la *Baquedano*. Esto se liga al modo en que Routledge termina su capítulo sobre Angata:

...hasta que partimos de la Isla no hubo más demostraciones abiertas de violencia y rebeldía, pero sus demandas y deseos de independencia se incrementaban a diario. Tiempo después de que volviéramos a Inglaterra, un empleado blanco de la Compañía fue asesinado por los nativos y lanzado al mar (Routledge 2013:126).

Routledge no entiende, sus “ojos imperiales” no pueden visualizar el complejo nexo que se estableció entre rapanui y *tire* con el tratado de 1888 y la mirada isleña de un pacto de reciprocidades. La revolución de Angata, como el asesinato del “empleado blanco” (Bautista Cousin) formaban parte de las “negociaciones” permanentes de ese

nexo. Así lo comprendieron las autoridades *tire*, el obispo Rafael Edwards que llegaría a la isla en 1916 y la comunidad, que transformaría a Angata en una suerte de “apóstol” de su iglesia<sup>31</sup> y a los asesinos de Cousin (Pakomio y Pont) en sus representantes (ver Foerster 2012).

*Agradecimientos:* A Cristián Moreno Pakarati y Riet Delsing por su lectura y comentarios al manuscrito. A Lilian López, de la Biblioteca William Mulloy del Museo Antropológico P. Sebastián Englert, por su apoyo documental. Asimismo a los(as) evaluadores del manuscrito por sus valiosos comentarios que permitieron enriquecer el artículo. Por último a FONDECYT que nos apoya en nuestra investigación en Isla de Pascua (Proyecto N° 1140927).

### Referencias Citadas

- Appadurai, A. 1981. Gastro-politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist* 8:494-511.
- Bahn, P. y J. Flenley 2002. *Isla de Pascua, Isla Tierra*. Tercera edición. Rapanui Press, Santiago.
- Bathgate, J. 1990. Moe ‘Uhane-The Dream: an account of the dream in traditional Hawaiian Culture. *Pacific Studies* 13:55-75.
- Castro, N. 2006. *Rapa Nui. El Diablo, Dios y la Profetisa. Evangelización y Milenarismo en Rapa Nui, 1864-1914*. Rapanui Press, Rapa Nui.
- Delaire, N. 2014. ¿Revolución de Angata o reivindicación política de Antiguo Régimen? Manuscrito en posesión de los autores.
- Delsing, M.R. 2009. *Articulating Rapa Nui: Polynesian Cultural Politics in a Latina American Nation-State*. Tesis doctoral en antropología, Universidad de California, Santa Cruz.
- Estella P. Bienvenido de 1920. *Los Misterios de Isla de Pascua*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Devereux, G. 1964. Los sueños patógenos en las sociedades no occidentales. En *Los Sueños y las Sociedades Humanas*. Coloquio de Royaumont, auspiciado por la Universidad de California y la Revista “Diógenes”. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Devereux, G. 1920. *Los Misterios de Isla de Pascua*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Devereux, G. 1921. *Mis Viajes a Pascua*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Fischer, H. 2001. *Sombras sobre Rapanui*. Lom, Santiago.
- Fischer, S. 2005. *Island at the End of the World. The Turbulent History of Easter Island*. Reaktion Books, London.
- Fischler, C. 1995. *El (H)omnívoro: el Gusto, la Cocina y el Cuerpo*. Anagrama, Barcelona.
- Foerster, R. 2010. Voluntary trip or deportation? The case of King Riroroko and policies of deportation on Easter Island (1897-1916). *Rapa Nui Journal* 24:36-46.
- Foerster, R. 2012. Bautista Cousin, su muerte violenta y los principios de autoridad en Rapa Nui. 1914-1930. *Cuadernos de Historia* 36:67-84.
- Fuentes, J. 1960. *Diccionario y Gramática de la Lengua de la Isla de Pascua*. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Hotus, A., Consejo de Ancianos Rapanui y otros 1988. *Te Mau Hatu o Rapa Nui*. Editorial Remisión, Santiago.
- Hotus, A. 2008. *Diccionario Práctico Rapanui-Castellano*. Corporación del Patrimonio Marítimo de Chile, Valparaíso.
- Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2003. Informe preparado por los señores Mario Tuki Hay, Tera’i Huce Atán, Raúl Teao Hey, Antonio Tepano Hito y la señorita Makari Zenteno, pp. 447-482 ([http://biblioteca.serindigena.org/libros\\_digitales/cvhynt/v\\_iii/t\\_i/pueblos/informe\\_consejo\\_rapa\\_nui\\_\(6\).pdf](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_consejo_rapa_nui_(6).pdf)).
- Lobera, J.R. 1997. Intercambios y transformaciones alimentarias en Venezuela colonial: diversidad de panes y gentes. En *Conquista y Comida. Consecuencias del Encuentro entre Dos Mundos*, coordinado por J. Long, pp. 57-70. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Martínez, E. 1913. *Vocabulario de la Lengua Rapa-Nui*. Sección Impresiones del Instituto Meteorológico, Santiago.
- McCall, G. 1992. Thirty-seven days that Shook the (Rapanui) World: Angata’s Cult on Easter Island. En *Pacific History*. Papers from the 8th Pacific History Association Conference, editado por D.H. Rubinstein, pp. 17-23. University of Guam Press, Mangilao.
- McCall, G. 1998. *Rapanui. Tradición y Sobrevivencia en Isla de Pascua*. Easter Island Foundation, Los Osos, California.
- Métraux, A. 1940. *Ethnology of Easter Island*. Bernice P. Bishop Museum (Bulletin 160), Honolulu.
- Montecino, S. 2009. *Fuegos, Hornos y Donaciones*. Catalonia, Santiago.

- Moreno, C. 2013. Introducción. En *El Misterio de Isla de Pascua*, editado por C. Routledge, pp. 5-35. Rapanui Press, Santiago.
- Ortner, S. 1989-1990. Gender Hegemonies. *Cultural Critique* N° 14. The Construction of Gender and Modes of Social Division II, pp. 35-80.
- Paoa, C. 2014. La rebelión rapanui de 1914: mesianismo en el ombligo del mundo. Tributo a María Angata (1853-1915). Primera catequista católica de la Isla de Pascua. Manuscrito en poder de los autores.
- Porteous, D. 1981. *The Modernization of Easter Island*. University of Victoria (Canada). *Western Geographical Series* Vol. 19.
- Routledge, C. 1919. *The Mystery of Easter Island*. Sifton, Praed & Co. Ltd., London.
- Routledge, C. 2013. *El Misterio de Isla de Pascua*. Rapanui Press, Santiago.
- Štambuk, P. 2010. *Rongo. La Historia Oculta de Isla de Pascua*. Pehuén, Santiago.
- Vio Valdivieso, H. 1936. *Viajes de Instrucción de la Corbeta 'General Baquedano'*, T.I (1897-1909), T.II (1910-1935). Imprenta J.A. Artega, Santiago.
- Vives Solar, I. 1917. Una revolución en la Isla de Pascua en 1914. *Pacífico Magazine* X(60):655-664.

## Notas

- <sup>1</sup> *Tire* por “Chile” (Hotus 2008:148). Es un término utilizado por los rapanui para designar a los chilenos continentales; también para calificar a los rapanui prochilenos (en oposición a los prorrapanui). La voz *tire* tiene una carga negativa (una suerte de desprecio y desvaloración), pero también positiva (de admiración). Esta ambivalencia podría sugerir evitar su uso, sin embargo, consideramos pertinente emplearlo porque evidencia el “doble vínculo” hacia el chileno continental, rasgo que queremos destacar así como valernos de un término rapanui que expresa y conceptualiza las relaciones coloniales.
- <sup>2</sup> De este conjunto de autores solo Katherine Routledge fue testigo de los hechos. Vives Solar arribó a Pascua en la *Baquedano* cuando finalizaba la rebelión y el padre Estella lo hizo en 1917. La reflexión de todos los otros autores se basa en esas tres “fuentes”. Montecino, Moreno, Delaire y Paoa, usan también las declaraciones del sumario realizado a los participantes rapanui del “motín” y que en 1988 publicó el Consejo de Ancianos (Hotus). La obra de Štambuk se basa exclusivamente en la tradición oral.
- <sup>3</sup> *She had been born in the 1850s before the missionaries came, but was baptized by them. She was married to the cruel Manuheuroa and went with him and the missionaries in 1871 to work on church plantations in Mangareva, along with more than one hundred other Rapanui Islanders. There, as she later told her grandchildren, Manuheuroa beat her because she failed to bring that coconuts he had ordered her to collect. The beating left the woman a disfigured hunchback for the rest of her life; Angata's cousins killed Manuheuroa in retaliation.*  
*By the 1880s Angata had learned sufficient Roman Catholic liturgy to be permitted by the missionaries to serve as catechist. She returned to her island, possibly with Père Hippolyte Roussel, one of the original missionary priests who had erected on Rapanui his 'Catholic kingdom', complete with a king and queen rebaptized as Adam and Eve.*  
*One man worried the missionaries on account of his wild ways: Ure Kino –or Pakomio, as he was baptized with the name of director of the order that had missionized Rapanui. Pakomio was one of those in charge of the mission's animals, and his knowledge of who owned which livestock was later used by Angata. Perhaps Père Hippolyte was the one who urged Angata to marry Pakomio, for that is what happened and their first child was born in 1892, the*
- year that King Riro democratically assumed the throne* (McCall 1992:18).
- <sup>4</sup> Según el informe de L.A. Castillo (1892): “El actual *Kin* es un mozo de 22 a 24 años de edad bastante bien formado y un tanto simpático y se encuentra en el poder desde el mes de marzo del presente año en cuya época falleció el anterior de muerte natural. Antes de ocupar su elevado puesto era doméstico del capitán Toro y debe su elección al influjo femenino. Al morir el anterior Rey se dividió la población en dos bandos políticos: al más numeroso había puesto sus ojos en un indio de algunos años, que por más buenas costumbres, honradez y laboriosidad era el más apropiado para regir los destinos de su patria. Días antes de la elección, las mujeres principiaron a influenciar en sus esposos y hermanos para que votaran por el más joven, y al hacerse el escrutinio resultó electo por una mayoría más que regular” (Ministerio de Marina Vol. 598).
- <sup>5</sup> Decimos algunos, porque al lado de los que entendían y justificaban los actos de protesta de la comunidad (los comandantes Larenas en 1912 y Hernández en 1914), había otros que eran abiertamente contrarios (el comandante Basilio Rojas, por ejemplo).
- <sup>6</sup> En términos de Fischler (1995) los animales traídos por los colonizadores se han incluido dentro del “principio de incorporación” que transforma un producto en alimento, y por ello formaban parte de la constelación de lo comible dentro del sistema simbólico de la cocina rapanui.
- <sup>7</sup> Con este término nos referimos a una situación que fue común en las guerras coloniales: el asedio mutuo de indígenas y españoles mediante la comida y, por otro lado, los conflictos étnicos y sus estructuras de poder expresados por los productos alimentarios (cf. Lobera 1997).
- <sup>8</sup> Cf. Appadurai 1981.
- <sup>9</sup> Nos referimos a Bathgate 1990 y Lynn Casto, Krippner y Tartz 1999.
- <sup>10</sup> Entrevistas a Joel Hucke, Chavez, Jaki Rapu y Abelina Pakomio.
- <sup>11</sup> Como es el caso de Gloria Chavez que tiene a Angata como bisabuela y que habla con María Rapa Nui y Santa Teresa de los Andes (entrevista, 2013).
- <sup>12</sup> Como se desprende de los casos citados por Bathgate 1990. Si bien no hay investigaciones al respecto en Rapa Nui podemos hipotetizar que podría haber allí una pista para las “premoniciones” y mensajes de Angata.

- <sup>13</sup> Recordemos la “ceremonia del soñar” a la que se refiere Campbell (1987) que se efectuaba con el corte del ombligo del recién nacido: quien lo ejecutaba recibía un gallo blanco que debía comer y después dormir para soñar y dar a conocer las visiones que tuvo acerca del futuro del niño(a).
- <sup>14</sup> La lectura milenarista, en tanto, lee estos matrimonios como parte de las prácticas del nuevo reino: “Uno de los puntos más interesantes fue el de los matrimonios; Dios ordenó a Anata que ningún hombre o mujer en edad de contraer matrimonio debía permanecer soltero” (Vives 1917:662); “Un segundo elemento del proceso de integración comunitaria lo constituyó la celebración forzada de matrimonios” (Nelson 2006:192).
- <sup>15</sup> Miguel Morata Antre, Cristián Pajarate Tapeta, Jeremías Pepé Teje y Andrés Tañeda Matrena.
- <sup>16</sup> Una lectura opuesta es la que entrega Štambuk por el relato de Papa Kiko, para este el comandante se habría ensañado con María Angata después que ella se hiciera responsable de haber mandado a buscar los animales de la Compañía: “El comandante le tiró una patada en el pecho a la señora María Angata y ella cayó al suelo... La llevaron desde la iglesia a la plaza, al lugar donde hay una piedra que todavía está ahí, que antiguamente se llamaba *Puki U'i Ropa* y la castigaron. Le dijeron a María Angata: ‘Híncate en esa piedra, tú vas a estar aquí todo el día, por mandar a la gente a robar animales’... Y la dejó castigada, arrodillada, y cuando estaba así, en esa piedra, se cayó” (Štambuk 2010:38-39).
- <sup>17</sup> No habría sucedido así de acuerdo a una entrevista a Merlet del 13 de septiembre de 1914: “En la *Baquedano* se trajo y se mantiene a su bordo a uno de los principales revoltosos” (*El Mercurio* de Valparaíso). En el artículo de McCall, dedicado a Angata, se señala que habrían sido deportados tres de los cabecillas (1992:20). Se trata sin duda de un error de este autor.
- <sup>18</sup> En una comunicación del Ministerio de Relaciones Exteriores al Ministro de Marina, del 12 de junio de 1914, le señala que “Estima el infrascrito que, de acuerdo con lo manifestado por el Director Jeneral de la Armada en la comunicación que V.S. transcribe a este Departamento en el oficio N° 283 de 29 de mayo próximo pasado, debe conferirse al Comandante de la *Baquedano* amplias instrucciones para que en su visita a la Isla de Pascua haga respetar a las autoridades nombradas por el Supremo Gobierno, facultándolo para retirar de la isla, si fuere necesario, a los **perturbadores de la tranquilidad pública**” (Ministerio de Marina Vol. 1964. El destacado es nuestro).
- <sup>19</sup> El informe de Mario Tuki (et al.) a la Comisión de Verdad y Nuevo Trato enfatiza esta lectura: “...de la Nación chilena como **amigo del lugar**. Para sellar este acontecimiento, el Embajador chileno presentó un Documento con el Planteamiento de Cesión de Soberanía de su nación, por el lado escrito en castellano, y, escrito en Rapa Nui la Proposición del *Ariki* y su Consejo de Jefes de escribir lo Superficial, jamás el Territorio, como tampoco la administración y sistema político que reinaba en esos momentos, respetándose las Inestiduras Reales y de Jefatura impuestas por Mandato Rapa Nui” (Mario Tuki et al. 2003. El destado y el subrayado es nuestro). Se trata de una relación de reciprocidad, la que es entendida, por los rapanui, como de deuda permanente de los *tire* hacia ellos (en eso consiste la “amistad”). Por supuesto que las autoridades chilenas están lejos de aceptar este supuesto (al contrario creen que son los rapanui los que están en deuda con la Armada y con el Estado de Chile). Demos un ejemplo del malestar de una autoridad militar en el año 1951: “No guardan agradecimiento ni a sus benefactores y están convencidos que hay una obligación en darles. Son vanidosos, petulantes hasta el ridículo, pretendiendo estar posesionados de lo que apenas conocen, y hacen ostentación desmedida de sus discutidas habilidades” (Informe de José Miguel Portilla del 31 de diciembre de 1950, en Archivo particular de José Miguel Ramírez). 27 de mayo de 1914.
- <sup>20</sup> “*Miro oone* ‘Barcos de Arena’. El *miro oone* es una variante rapanui del denominado ‘culto cargo’ desarrollado en Melanesia, y que consistía en la recreación de un barco y de las actividades desarrolladas por la tripulación con el propósito de provocar la llegada de barcos con bienes (cargamento)” (Castro 2006:218).
- <sup>21</sup> Para McCall se trataría de “ceremonias que ellos creían engendrarían confianza en las a veces rivales partes” (McCall 1998:141).
- <sup>22</sup> *Máta*: Pueblo, tribu// crudo, no maduro// ojo, pupila, vista (marquesas: ojo; tahitiano: ojo) (Fuentes 1960:255).
- <sup>23</sup> *Mána*: don/ fuerza espiritual/Poder misterioso y creador (Fuentes 1960:250).
- <sup>24</sup> *Ariki*: dignatario; familia real; jefe; jerarca; vt. Regir, reinar (Fuentes 1960:166).
- <sup>25</sup> Recordemos que a fines de 1869 se efectuó el primer gran embarque de bienes para Rapa Nui desde Valparaíso: 190 ovejas, 5 asnos, 1 caballo, 2 yeguas y un potro (SSCC 278). Estos bienes fueron traídos por el padre Gaspar Zumbohm y se reunieron gracias a colectas públicas en Valparaíso, en este viaje el misionero se hizo acompañar por el joven rapanui Petero Toroveri.
- <sup>26</sup> Los viajes del buque-escuela *Baquedano* a Isla de Pascua, previo a 1914, fueron en 1901, 1902, 1903, 1904, 1908, 1911 y 1912.
- <sup>27</sup> Sin duda para los rapanui estos animales y los previos a la colonización poseen más sentidos que los únicamente alimentarios, pero desde la perspectiva de la gastropolítica acentuamos esta dimensión.
- <sup>28</sup> Gloria Chavez, entrevista realizada en el año 2013 en Isla de Pascua.
- <sup>29</sup> Y podemos entender esta idea de propiedad desde la “traída” de las parejas de animales por parte de Angata y su incorporación dentro del circuito de los dones y contradones de alimentos, algo similar a lo que hizo Hotu’Matua con los que trajo desde *Hiva*.
- <sup>30</sup> Los restos de Angata descansan al lado de la Iglesia, junto al hermano Eyraud, al catequista Pakarati y al padre Englert. Para Carlos Paoa: “La contribución más importante de la nativa ‘María Angata’ en la historia moderna de la Isla de Pascua, ha sido la propagación y enseñanza del cristianismo católico entre los habitantes de Rapa Nui durante el período 1884-1914” (Manuscrito).

