



# CUERPOS DE MADERA. DIVERSIDAD Y RELACIONALIDAD EN OBJETOS ANTROPO/ZOOMORFOS DE RAPA NUI OBTENIDOS ENTRE LOS SIGLOS XVIII Y XX

*WOODEN BODIES. DIVERSITY AND RELATIONALITY IN ANTHROPO/ZOOMORPHIC OBJECTS COLLECTED AT RAPA NUI BETWEEN THE 18<sup>TH</sup> AND 20<sup>TH</sup> CENTURIES*

FELIPE ARMSTRONG<sup>A</sup>

En este artículo se cuestionan las categorías utilizadas hasta ahora para estudiar las estatuillas de madera producidas en Rapa Nui antes e inmediatamente después del contacto con Europa (1722), con el fin de visibilizar un conjunto de objetos que no cumplen con los estándares normativos de dichas categorías. Utilizando una perspectiva metodológica basada en la teoría *queer*, así como enfoques relacionales, se indaga en las formas en las que este diverso conjunto de cuerpos en madera puede dar cuenta de la manera en que la población rapanuí pre-contacto conceptualizó sus propios cuerpos, y, de manera más general, su mundo. Así, los cuerpos de madera sugieren una fluidez de cualidades que hace difícil la aplicación de modelos cartesianos rígidos sobre el cuerpo y los objetos, a la vez que apuntan a un mundo construido sobre la combinación de atributos y cualidades.

**Palabras clave:** Rapa Nui, Isla de Pascua, Teoría queer, Relacionalidad, Arte antropomorfo.

*This paper questions the categories used until now to study the wooden statuettes produced in Rapa Nui before and immediately after the contact with Europe (1722), aiming at making visible a set of objects that do not follow the normative standards of these categories. Using a methodological perspective based on queer theory, as well as relational approaches, the papers enquires the ways in which this diverse set of bodies made in wood can showcase how pre-contact Rapanui conceptualize their own bodies, and more generally, their world. The study argues that wooden bodies suggest a quality fluidity that renders difficult the application of rigid cartesian models about the body and objects, as well as a world built upon the combination of attributes and qualities*

**Keywords:** Rapa Nui, Easter Island, Queer theory, Relationality, Anthropomorphic art.

## INTRODUCCIÓN

El uso de categorías para organizar los conjuntos de objetos estudiados por los/las arqueólogos/as acompaña a la disciplina desde sus orígenes (Lucas 2004, Trigger 2008: 80-120). Esto no es raro, si consideramos que la clasificación se encuentra en el centro de las disciplinas científicas desarrolladas en Occidente desde el siglo XVIII, lo que ha derivado en que esta sea considerada como un paso fundamental en la investigación y necesaria para el estudio de la realidad. Aún más, la existencia de diferentes disciplinas científicas es el resultado de una categorización del mundo, el que es dividido en diferentes áreas, fenómenos y objetos de estudio (Foucault 1968).

En este contexto, no es extraño que las/os arqueólogas/os hayan desarrollado y tomado prestadas categorías de otras disciplinas para estudiar tanto los restos materiales de sociedades del pasado como sus identidades e instituciones sociales. Respecto de lo último y tal como lo ha planteado Voss (2005: 56) en su discusión acerca de la sexualidad en el pasado, la arqueología ha empleado explícitamente terminologías basadas en analogías etnográficas o, en un uso “menos consciente”, ideologías contemporáneas de Occidente. Por otra parte, la arqueología ha visto un intento consciente y explícito por desarrollar métodos objetivos para categorizar, ordenar, analizar e interpretar la materialidad de las

<sup>A</sup> Felipe Armstrong, Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. E-mail: felipearmstrong@gmail.com

sociedades del pasado. Estos intentos objetivistas se han basado fuertemente en la visión, respondiendo a lógicas hegemónicas modernas y occidentales que priorizan este sentido por sobre otros (Hamilakis 2014). De acuerdo con Croucher (2005: 613), el privilegio de la visión es “inherentemente heterocéntrico (y androcéntrico)”, toda vez que se encuentra inmerso históricamente en una relación hombre-mujer, entre quien mira y quien es mirado: la llamada *male gaze* (Mulvey 1975). Así, las formas en las que la arqueología ha clasificado sus objetos de estudio y definido los fenómenos sociales se encuentran enraizadas e influenciadas por las formas hegemónicas contemporáneas de relacionarse con el mundo y sus diferentes elementos.

Las categorías que han resultado de este afán de orden pueden ser, y de hecho han sido, constantemente redefinidas. Cuestionar su existencia, sin embargo, no ha sido visto como algo útil o necesario. Esto ha cambiado desde que un conjunto de perspectivas críticas han comenzado recientemente a cuestionar la naturaleza y existencia de estas categorías (Dowson 2000, Voss 2005, Henare et al. 2007, Zedeño 2013). El desarrollo de nuevos paradigmas en la disciplina arqueológica, surgidos a partir de diversas fuentes (desde la etnografía y la filosofía hasta el feminismo y la teoría postcolonial), ha ofrecido nuevas formas de acercarse a los objetos, cuestionando categorizaciones rígidas y promoviendo una comprensión más compleja y dinámica de los elementos que componen nuestro(s) mundo(s) y sociedades (Webmoor & Witmore 2008, Bray 2009, Bennett 2010, Coole & Frost 2010, Witmore 2014, Fowler & Harris 2015).

En este artículo utilizaré las propuestas hechas por la teoría *queer* para desafiar las categorías normativas utilizadas para ordenar e interpretar las estatuillas antropo/zoomorfas en madera hechas en Rapa Nui (Isla de Pascua), y recolectadas por expediciones científicas, mercantes y militares (principalmente provenientes de Europa y Norteamérica) durante los siglos XVIII y XIX. Intento así demostrar que las categorías en uso desde el siglo XIX (Thomson 1899) no dan cuenta de la gran variabilidad y heterogeneidad de estos objetos, limitando la interpretación y comprensión, no solo de los tallados en madera, sino también de las personas que los produjeron y con los cuales interactuaron. Estos cuerpos diversos hechos en madera pueden entenderse como un grupo de entidades participando en un complejo entramado de relaciones, donde determinadas cualidades fueron compartidas en distintos grados entre estos objetos, así

como entre los objetos y otras entidades que formaron parte del mundo rapanuí. La diversidad de cuerpos, hechos no de carne y hueso sino que de madera, formaron parte del mundo corporal (*body world*, sensu Harris & Robb 2013), o de uno o más de los posibles *bodyscapes* (sensu Geller 2009) de los habitantes de Rapa Nui, y por lo tanto, pueden dar luces sobre los marcos ontológicos que contuvieron a la vida social en la isla durante los momentos tardíos de la prehistoria y principios del periodo histórico (ca. siglos XVIII y XIX).

## De categorías a atributos relacionales

Categorizar el mundo es parte esencial de vivir en él. La necesidad de orden nos obliga a crear diferenciaciones y asociaciones entre la multiplicidad de elementos, entidades o fenómenos que pueblan la realidad y que, por tanto, juegan roles más o menos relevantes en él. En términos experienciales, el mundo se nos ofrece como un conjunto de diferentes estímulos, los que necesitamos organizar de alguna manera y, por tanto, el uso de categorías no debiera ser un problema para el estudio arqueológico. Sin embargo, el problema surge cuando las categorías son empleadas de manera acrítica y, en particular, cuando son construidas desde una perspectiva moderna y occidental, basada en nuestro propio entendimiento de qué es (en) el mundo y cómo se organiza. Diversos investigadores han discutido este problema, planteando que las/los especialistas debiéramos estar conscientes de nuestros propios sesgos al construir categorías e interpretarlas (Beck & Jones 1989, Hodder 1998). Aún más, desde una perspectiva *queer* debiéramos desafiar de manera abierta y consciente estas categorías, en un intento por explorar “formas alternativas de estar en y experimentar el mundo (...)” (Croucher 2005: 611, ver también Joyce 2000, Weismantel 2013).

La comprensión moderna del mundo y los diferentes elementos que lo componen están basados en principios cartesianos de distinción y oposición, lo que es clave en el proceso de la aparición del Naturalismo, definido por Descola como un modo particular de identificación que puede ser rastreado en sus orígenes a la Edad Media europea (Descola 1996, 2006, 2013). Siguiendo a Descola, el Naturalismo se basa en la idea de una interioridad distintiva y exclusivamente humana (lo que llamaríamos alma, mente, o razón), y una exterioridad que es compartida con no-humanos, variando dentro de un continuum (por ejemplo, compartimos con los

mamíferos nuestras cuatro extremidades, o con las rocas, parte de nuestra composición química) (Descola 2014: 276-277). Este supuesto básico dicta la forma en la que nos relacionamos con nuestro mundo, así como la forma en la que lo organizamos y explicamos, con nosotros humanos como los únicos seres que poseen algo más que una existencia material. Nuestra interioridad nos distingue de los elementos no-humanos del mundo.

Es en este contexto naturalista en el que se crean nuestras definiciones de periodos históricos y arqueológicos, culturas, tipos de materiales, identidades, instituciones, etc., y están, por tanto, teñidas de nuestro modo de acercarnos y evaluar las discontinuidades y similitudes del mundo. Aquí radica el problema: el uso de estas distinciones para comprender el pasado y a quienes lo habitaron reproduce nuestro marco ontológico, como si la perspectiva naturalista, con sus posibilidades y limitaciones, fuera universal. Así también, y como lo han planteado arqueólogas/os desde la teoría *queer*, el uso acrítico de categorías modernas occidentales tiene como consecuencia la reproducción de normativas contemporáneas en la comprensión del pasado, asumiendo que personas no-occidentales, no-modernas, tuvieron marcos normativos similares, que jerarquizaron los elementos del mundo de modo similar a como lo hacemos nosotros (Dowson 2000, Reeder 2000, Voss 2000, Blackmore 2011). Así, la arqueología ha jugado un rol importante como agente naturalizador del orden normativo contemporáneo.

Otra consecuencia importante del uso de modos de identificación modernos ha sido la distinción entre humanos activos y agentes, por una parte, y objetos arqueológicos pasivos y receptivos, por otra. Esta distinción se asumió como universal, siendo escasamente criticada antes del desarrollo de perspectivas relacionales y de estudios enfocados en la ontología, basados en un importante cuerpo de trabajos antropológicos, etnográficos y sociológicos (Strathern 1988, Gell 1998, Viveiros de Castro 1998, Latour 2005). En este sentido, los objetos arqueológicos fueron vistos como materiales inertes, limitando su influencia en la sociedad al lugar que los objetos tienen en los discursos hegemónicos de nuestras sociedades occidentales. Los objetos, y de manera más general, cualquier no-humano, son entonces vistos como opuestos a los humanos, siendo esencialmente diferentes. Los humanos ocupan así un rol central y excepcional en relación con el impacto sobre el mundo, de alguna manera separados del resto de los componentes no-humanos.

Esta excepcionalidad del ser humano es clave en el entendimiento respecto de los objetos como representando o significando algo, un supuesto común en la investigación arqueológica (Robb 1998). Nuevamente, esto se apoya en una comprensión cartesiana del mundo, la que divide a la materia de la esencia. Desde esta perspectiva, un objeto puede representar autoridad, materializar principios inconscientes o ser decodificado para comprender algún significado perdido. En cualquiera de estos casos, el objeto en sí mismo deja de ser el foco, convirtiéndose en un velo de algo más profundo que debe ser entendido o leído. Esta comprensión ocurre gracias a la capacidad humana de significar, haciendo a los objetos relevantes solo en su *legibilidad*; su propia existencia no es suficiente para comprender el rol que jugaron dentro de un conjunto relacional particular. Esto ha sido particularmente notorio en estudios sobre arte no occidental, donde las perspectivas representacionales han sido la norma, tal como discutiré para el caso de las estatuillas en madera de Rapa Nui.

Las categorías arqueológicas generadas dentro de este marco priorizan ciertos rasgos de los fenómenos, objetos, o entidades estudiadas, los que pueden no haber sido necesariamente los más relevantes para quienes los produjeron, usaron o se vieron afectados por ellos. Así, se crean grupos de objetos que comparten ciertos rasgos, entre los cuales la substancia o materia prima ha sido central (Lucas 2001: 69). Las 'subdisciplinas' o especializaciones en la arqueología se basan, de hecho, en una serie de habilidades desarrolladas para comprender conjuntos particulares de objetos definidos por su materia prima (zooarqueología, arqueobotánica, análisis líticos y cerámicos, etc.) (ver Lucas 2001: 64). Este privilegio dado a la materia de los objetos arqueológicos puede entenderse como un ejemplo de una ontología naturalista, toda vez que supone que lo que los une es su exterioridad, mientras que su función, significado(s) o procesos productivos (que podríamos asociar con la interioridad de estos objetos) pueden haber sido muy diferentes. En algunos casos, la 'interioridad' fue utilizada como un nivel secundario de clasificación, ya que la función o significado de los objetos han sido usados para distinguirlos de otros elaborados con la misma materia.

Un punto similar se ha planteado desde la teoría *queer*, la que se ha enfocado en cuestionar la manera en la que presupuestos modernos y occidentales han creado un pasado donde la heterosexualidad era la norma; asimismo, nuestra comprensión normativa de

la familia ha sido impuesta a sociedades del pasado y recluyendo a las mujeres a un rol secundario dentro de los desarrollos políticos y sociales de su tiempo (Voss 2005, Dowson 2009, Davis 2011). Aún más, hemos usado categorías modernas para valorar el cuerpo humano y sus distintas partes, independiente de los contextos sociales e históricos (Weismantel 2013). Así, más allá del nivel en el que nos enfoquemos, desde objetos hasta instituciones, lo cierto es que las categorías que usamos las/los arqueólogas/os para entender el pasado pueden limitar las posibilidades interpretativas, ya sea al discutir identidades o al clasificar los materiales arqueológicos.

Habiendo dicho esto, resulta poco creíble que podamos abordar el registro arqueológico y las sociedades del pasado sin crear categorías. Las clasificaciones son fundamentales para el desarrollo de la investigación, y hallar patrones y excepciones es parte fundante del trabajo arqueológico. Sin embargo, la crítica al uso de categorías modernas ofrece una aproximación distinta, en que estas no son un conjunto de convenciones apriorísticas, sino el resultado de la evaluación de los objetos, sus cualidades contextuales y sus efectos. Una perspectiva de este tipo es necesariamente influenciada por la teoría *queer* y su aplicación en arqueología. Tal como lo ha planteado Halpern (1995, en Blackmore 2011: 77) “lo *queer* describe un horizonte de posibilidad cuya extensión y alcance heterogéneo no puede en principio ser delineado a priori”.

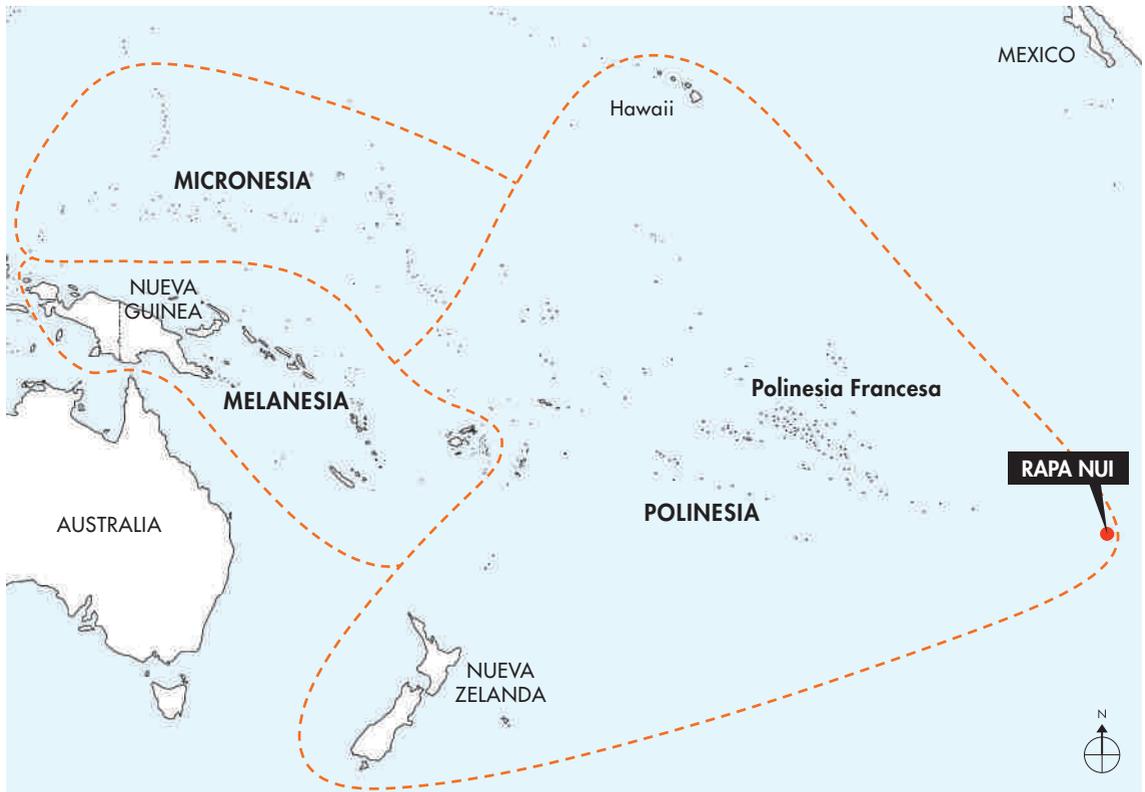
Así, la teoría *queer* nos ofrece un marco privilegiado desde donde reevaluar las categorizaciones hechas para estudiar los materiales arqueológicos, no solo cuando discutimos cuestiones relacionadas con la sexualidad o identidades de género, sino, en general, como una forma de cuestionar y desafiar las clasificaciones normativas. Conuerdo con Blackmore (2011: 79), cuando plantea que la teoría *queer* propone un “marco substantivo para analizar la diferencia”, principalmente porque esta se aboca a comprender la multiplicidad, fluidez y dinamismo de las identidades. Desde una perspectiva *queer*, las categorías son necesariamente contextuales y no fijas, algo que se debe aplicar para comprender tanto las categorizaciones en el pasado como las de la arqueología contemporánea sobre el pasado.

Considerando estas posturas críticas al uso de categorías modernas a priori, creo que una de las formas de superar este problema es utilizar un enfoque relacional, el que considere las posibilidades de marcos ontológicos no occidentales (Webmoor & Witmore 2008, Knappett

2011, Alberti et al. 2013, Zedeño 2013, Fowler 2017, Hamilakis 2017, Harris 2017), e incluso la diversidad ontológica dentro de una misma sociedad (Harris & Robb 2012). Una aproximación de este tipo asume que distintos elementos (personas y objetos, o sociedad y material), se pueden relacionar entre sí no de manera jerárquica, o incluso dialéctica, sino desde una “paridad ontológica” (Marshall & Alberti 2014:20). De esta manera, la distinción entre categorías no se da por supuesta y requiere ser evaluada a lo largo de la investigación, en lo que Alberti y Marshall han denominado metodologías conceptualmente abiertas (Alberti & Marshall 2009; ver también Holbraad 2009, 2012). Esto supone evitar el uso de distinciones a priori, para poder pensar de manera diferente y ofrecer marcos conceptuales que permitan una comprensión que no se base en las ontologías modernas y occidentales.

Una aproximación relacional también permite evaluar la posición que los objetos tuvieron en sus contextos de uso y producción, al establecer los tipos de relaciones en las que participaron con otros elementos, en una compleja red de interacciones que incluyó tanto humanos como no-humanos (animales, objetos, lugares, fenómenos climáticos, etc.). Así, tal como el naturalismo se basa en una forma particular en la que estos elementos se relacionan, las sociedades del pasado tuvieron sus propios modos de identificación, históricamente dependientes, con formas particulares de configuración de las redes de interacciones. De esta manera, antes de usar cualquier categoría, es necesario establecer la posición que los objetos en estudio ocuparon, así como sus capacidades de afectar a otros, de modo de ofrecer una comprensión más dinámica del pasado. Las críticas planteadas por la teoría *queer* son fundamentales desde una perspectiva atenta a las diferencias ontológicas, ya que deconstruye identidades y clasificaciones dadas y muchas veces naturalizadas.

El uso de una perspectiva *queer* que, por un lado, destaque la existencia y relevancia de la diferencia y cuestione lo normativo, y por otro, de un enfoque relacional que resalte los vínculos e interacciones entre diferentes elementos o participantes en un grupo social particular, puede ofrecer una comprensión más fina y reflexiva de las formas en las que las sociedades del pasado organizaron sus vidas y se relacionaron con su mundo. Exploraré el caso de las estatuillas antropo/zoomorfas hechas en madera en Rapa Nui, recolectadas por navegantes durante los siglos XVIII y XIX.



**Figura 1.** Mapa de Polinesia y sus áreas vecinas, Micronesia y Melanesia. Mapa modificado. Fuente original: Cartogis Services, College of Asia and the Pacific, The Australian National University (<http://asiapacific.anu.edu.au/mapsonline/base-maps/micronesia-melanesia-polynesia>) [consultado: 21-11-2019]. *Figure 1. Map of Polynesia and its neighbouring areas, Micronesia and Melanesia. Modified map. Original source: Cartogis Services, College of Asia and the Pacific, The Australian National University (<http://asiapacific.anu.edu.au/mapsonline/base-maps/micronesia-melanesia-polynesia>) [retrieved: 21-11-2019].*

## TALLADOS ANTROPO/ZOOMORFOS DE RAPA NUÍ

Rapa Nui se encuentra en el Pacífico sur, siendo el vértice este del llamado triángulo polinésico (con Hawái en el norte y Aotearoa [Nueva Zelanda] en el oeste; ver fig. 1). Rapa Nui o Isla de Pascua, como fue llamada por los exploradores holandeses –los primeros europeos en ver y desembarcar en la isla en 1722–, es una isla de origen volcánico, colonizada por humanos en momentos relativamente recientes comparada con otras regiones del globo (ca. siglo XIII [Hunt & Lipo 2006, 2008]).<sup>1</sup> Gente venida de otras islas polinésicas se asentaron en Rapa Nui, por lo que la población prehistórica, histórica y contemporánea de la isla posee un bagaje cultural común con sociedades de otras islas del Pacífico.

La población se adaptó rápidamente al nuevo territorio, considerando que el lapso entre la coloniza-

ción inicial y el contacto con europeos habría sido de no más de 600 años. Esta adaptación vio transformada la organización social, económica, política y religiosa de las poblaciones iniciales, para hacer frente a los desafíos impuestos por un ambiente diferente al de otras islas polinésicas, con menor abundancia de recursos.<sup>2</sup> Estas transformaciones llevaron, entre otras cosas, a la producción de una de las piezas más características de Polinesia, los moáis.

La existencia de estas esculturas colosales y relativamente uniformes, ha sido central en la discusión respecto del tipo de organización social de los rapanuís, ya que para algunos investigadores estas estatuas darían cuenta de un esfuerzo que requirió la presencia de algún tipo de cuerpo de gobierno centralizado, probablemente en la figura de un jefe central (tal como registra la etnohistoria para otras islas del Pacífico durante el siglo XVIII [Sahlins 1963, Kirch 1984]). Sin embargo,

estudios más recientes sugieren que la organización debió haber sido menos centralizada, si se considera que la producción y transporte de los moáis puede haber sido hecha por unas pocas personas y no por grandes grupos que requerirían de la capacidad de un líder central para movilizar mano de obra (Lipo et al. 2013). Más allá de la presencia o no de un jefe central (y de sus potenciales atributos), lo cierto es que la evidencia histórica y etnográfica sugiere que la sociedad rapanuí estaba organizada en clanes relativamente autónomos, cada uno de los cuales controlaba áreas particulares de la isla en la que vivían, realizaban sus rituales y obtenían sus recursos económicos (Routledge 1919: 223, Métraux 1940: 124-126).

En 1774, miembros de la tripulación del capitán Cook intercambiaron productos con los isleños y algunos recibieron estatuillas en madera finamente tallada, las que no habían sido vistas por expediciones europeas anteriores. Desde entonces, gran parte de los barcos que llegaban a Rapa Nui recibió ejemplares de estas estatuillas y otros objetos tallados en madera a cambio de objetos de metal, telas y otros productos altamente valorados por los isleños (Foerster 2012, Foerster & Lorenzo 2016). Los objetos de madera recolectados durante los siglos XVIII y XIX consistían en estatuillas antropo- y zoomorfas de no más de 60 cm, pendientes en forma de medialunas, remos ceremoniales de casi 2 m de largo, así como largos bastones con caras talladas en uno de sus extremos. El hecho de que el ambiente de la isla se vio tremendamente afectado tras la llegada de los primeros pobladores (y los animales que trajeron consigo, en particular la rata polinésica) (Hunt & Lipo 2011), significó que, hacia el momento del contacto con los euro-americanos, los árboles, y por tanto la madera, fueran escasos. Esto les habría dado a los tallados en madera un mayor valor.

El conjunto de objetos de los que me ocuparé se compone de las estatuillas antropomorfas, así como de aquellas con rasgos antropomorfos asociados a formas animales, totalizando 372 figuras. Estos objetos han sido llamados *moai miro*, literalmente imagen de madera en la lengua rapanuí (Chauvet 1970, Luomala 1973), y fueron usados aparentemente en ceremonias llevadas a cabo al aire libre, en espacios especialmente preparados para rituales (frente a los *ahu* o plataformas ceremoniales). Estas estatuillas habrían sido usadas en los rituales colgadas del cuello y brazos de algunos participantes (Routledge 1919: 269). Para ello muchas poseían un

orificio en el cuello o en la espalda, por donde pasaba un cordel para sujetarlas. Aparentemente, cuando estas figuras eran usadas, los participantes cantaban y bailaban, asociando probablemente las imágenes a las narrativas de los cantos (Eyraud 1864, en Edwards 1918). Fuera de estos contextos rituales, las figurillas eran guardadas, de acuerdo con las narraciones de viajeros del siglo XIX, dentro de las casas, envueltas en telas vegetales (Pinart 1878: 239) o bien colgando desde el techo (Palmer 1870: 110). Estos contextos de uso, público o privado, han sido claves para la interpretación de Kaeppler, quien cree que las estatuillas serían “metáforas sociales relacionadas con fertilidad genealógica, usadas en contextos de paz que se enfocaban en la familia y la línea de descendencia” (Kaeppler 2003: 17), y que algunas de ellas representarían ancestros.

Cada vez que los especialistas han estudiado estos tallados antropo/zoomorfos, han utilizado una clasificación en cinco tipos, la que puede ser trazada hacia fines del siglo XIX (Jausen 1893, en Heyerdahl 1979). Esta categorización se ha reificado, como si las distinciones entre los tipos fueran autoevidentes, esenciales, incontestables y radicales. Para discutir las implicancias de estas categorías, revisaré brevemente los tipos propuestos (fig. 2).

*Moai kavakava* es el nombre dado a las estatuillas de cuerpos demacrados, costillas salidas y huesos y articulaciones marcados.<sup>3</sup> Son cuerpos de pie, con sus brazos extendidos a los lados del cuerpo, en una posición estática. Este grupo de objetos ha sido interpretado como hombres cuyos cuerpos evidenciarían hambruna (Heyerdahl 1976, Flenley & Bahn 2003, Fischer 2005) o fallas de las glándulas endocrinas (Chauvet 1970), o bien, serían los espíritus de ancestros asociados a la fertilidad (Kaeppler 2003) o al estado liminal del paso desde el mundo de los vivos al de los espíritus (Eggertsson 2011).

*Moai tangata* agrupa figuras de cuerpos rellenos –en contraste con la categoría anterior–, en la misma posición estática que los *kavakava* y que han sido también identificados como masculinos. De acuerdo con algunos especialistas (Routledge 1919, Eggertsson 2011), y a pesar de ser hechos de manera bastante convencional, estas figuras podrían corresponder a ‘retratos’ de personas particulares.

*Moai papa* es el nombre dado a las figuras de cuerpos aplanados (anchos de frente y espalda, pero muy delgados en los costados), interpretados tradicionalmente como femeninos. Estas estatuillas se encuentran de pie,



**Figura 2.** Ejemplos de las cinco categorías usadas para estudiar las estatuillas de madera: a) *Moai Kavakava* (British Museum EP21); b) *Moai Tangata* (British Museum EP25); c) *Moai Papa* (British Museum 2597); d) *Moai Tangata Manu* (British Museum 1928.5-17.1); e) *Moai Moko* (British Museum 96-1194). (Fotografías del autor). **Figure 2.** Examples of the five categories used in the study of wooden statuettes: a) *Moai Kavakava* (British Museum EP21); b) *Moai Tangata* (British Museum EP25); c) *Moai Papa* (British Museum 2597); d) *Moai Tangata Manu* (British Museum 1928.5-17.1); e) *Moai Moko* (British Museum 96-1194). (Photographs by the author).

con los brazos en una posición que se repite: un brazo extendido hacia el pubis, con los dedos rozando la vulva, y el otro flectado hacia el pecho.

*Moai tangata manu* son figurillas híbridas, con rasgos humanos y de aves: sus rostros suelen tener un pico y sus brazos terminan en alas. Estos objetos han sido interpretados como representaciones de hombres-pájaro particulares, persona que adquiriría el gobierno de la isla (para sí mismo y su clan) durante un año, luego de conseguir el primer huevo de un ave migratoria, durante los momentos tardíos de la prehistoria (Kaeppler 2003, Eggertsson 2011).<sup>4</sup> Así, estas figurillas también serían un tipo de retrato.

El último tipo es el llamado *moai moko*, el que consta de rasgos humanos y de lagartija, usualmente con una larga cola, costillas marcadas y ambos brazos flectados hacia el pecho, con las manos bajo el cuello o barbilla. De acuerdo con Métraux (1940: 265), estas figurillas eran usadas a los costados de los accesos a las casas, supuestamente como guardianes.

Las distinciones hechas entre estos objetos asumen un enfoque representacional. Así, las diferentes categorías referirían a mitos o ritos particulares, siendo posible 'leer' su significado. Esta forma de entender las figurillas sobrestima las narrativas locales que fueron recolectadas por no-nativos 150 años después del primer contacto, luego de una importante disminución de la población y la pérdida de información producto de la muerte de especialistas.<sup>5</sup> Aun cuando valoro la utilidad general de la etnografía para el trabajo arqueológico, me parece que, en este caso, el uso de la tradición oral no considera el fuerte impacto del contacto con navegantes y exploradores europeos y americanos, a la vez que reproduce lógicas representacionales, asumiendo que las figuras simbolizaban algo más que sí mismas (un espíritu, un dios, un ancestro, etc.), lo cual limita las posibilidades interpretativas. De esta manera, sugiero que un enfoque material, que considere las características de los objetos y asuma una mirada más-que-representacional (Fowler 2017), puede ofrecer una discusión más matizada respecto del rol jugado por estos objetos.

Volviendo a la clasificación de las estatuillas de madera, uno de los problemas que presenta es que no es capaz de abarcar toda la diversidad de estatuillas antropomorfas. Existe todo un conjunto de objetos que no caben dentro de estas categorías, que se ubican dentro de lo que Métraux (1940) y Heyerdahl (1976, 1979) llamaron 'arte aberrante'. Esta nomenclatura recuerda conceptos

como 'desviado', 'anormal', 'inapropiado', etc., asumiendo de manera implícita, pero evidente, la existencia de lo 'normal'; en este caso, una forma normal de ser cuerpo de madera. Aun cuando trabajos más recientes no utilizan la denominación 'arte aberrante', rara vez han sido considerados estos objetos que no calzan en las cinco categorías descritas. Estos varían desde cuerpos encucillados con labios vaginales expandidos, algunas veces llamados *moaivie* (Seaver 1988: 46), figuras con atributos de más de un cuerpo (p. e. dos cabezas), o en general figuras que poseen atributos de dos o más de las categorías tradicionalmente usadas.

Estas 'otras' estatuillas que no caben en el rígido estándar de clasificación, pueden ser claves para una mejor comprensión de los objetos antropo/zoomorfos de la isla, no solo porque ofrecen información más completa sobre este tipo de objetos, sino también porque su variabilidad permite deconstruir las categorías preestablecidas. Este último punto es el que trataré de demostrar en el siguiente apartado. Las distinciones entre los diferentes cuerpos en madera no deben ser descuidadas, pero sus atributos comunes también deben ser evaluados. A continuación, discutiré cómo las diferencias entre estos objetos son de grado y no esenciales.

## Cuerpos y sus cualidades

Para este estudio se ha considerado una muestra de 372 estatuillas de madera antropo/zoomorfas, las que hoy forman parte de colecciones privadas o de museos. Ninguno de estos objetos fue hallado en algún contexto arqueológico, por lo que se asume que su origen, como parte de colecciones, se dio en el intercambio entre la población rapanuí y los exploradores europeos y americanos. Esta muestra corresponde casi a la totalidad de los objetos conocidos en la literatura (Chauvet 1970, Heyerdahl 1976, Kjellgren 2001, Kaeppler 2003, 2008, Thomas 2005, Hooper 2006, Cauwe 2008, Dederen 2013, Gunn 2014). Los objetos fueron evaluados a partir de un análisis pre-iconográfico (Panofsky 1955), considerando 40 atributos (tabla 1). Estos atributos se encuentran diferencialmente distribuidos entre los objetos. Algunos de ellos, como cabeza o cara, se observan en la gran mayoría, mientras que otros, como picos y uñas, solo en algunos.

Independientemente de si caben o no en las categorías tradicionales, se hace evidente que estos objetos poseen partes del cuerpo con rasgos de humanos, de

**Tabla 1.** Atributos considerados en el análisis pre-  
iconográfico y cantidad de objetos que los presentan.  
*Table 1. Attributes considered in the pre-iconographic  
analysis and the number of objects that present them.*

ATRIBUTO	PRESENCIA	AUSENCIA	INDET.
Cabeza	367	5	0
Cara	367	5	0
Nariz	359	9	4
Cejas	355	15	2
Ojos	345	26	1
Boca	335	31	6
Cuello	306	66	0
Pecho	306	66	0
Brazos	304	68	0
Piernas	300	71	1
Pies	279	91	2
Manos	268	95	9
Orejas	232	46	3
Dedos (mano)	231	121	20
Aros	215	140	17
Clavículas	203	161	8
Dedos (pie)	192	174	6
Grabados (cabeza)	180	189	3
Pene	176	165	31
Omblijo	156	199	17
Barba	149	223	0
Pezones	143	214	15
Costillas	138	233	1
Caja torácica	130	237	5
Perforación	95	238	39
Círculo espalda	85	247	40
Dientes	84	286	2
Bolsa en cuello	81	263	28
Testículos	50	276	46
Pechos	49	319	4
Vulva	43	303	26
Cabello	42	326	4
Cola	42	320	10
Alas	15	357	0
Tocado cefálico	13	359	0
Grabados (cuerpo)	9	351	12
Pico	8	363	1
Dibujos	1	371	0

lagartijas, aves y posiblemente ratas y peces. Además, algunas estatuillas presentan atributos cadavéricos, mientras que otras tienen partes duplicadas, como es el caso de 65 estatuillas que presentan atributos corporales de al menos dos cuerpos, por ejemplo, dos cabezas.

Algunos objetos presentan genitales: penes erectos, semierectos y flácidos (173); vulvas grabadas, esculpidas, abiertas o expandidas (43); mientras que otros objetos no presentan ningún indicador sexual (153). Por otra parte, hay un uso diferenciado de materiales secundarios incrustados en la madera (277 objetos), la mayoría de los cuales corresponde a obsidiana (232) y hueso (238), con los cuales se realizaban los ojos de las figuras. Solo tomando en cuenta estos diferentes atributos, se puede dar cuenta de la diversidad en la cual el cuerpo humano y sus partes fueron usados como prototipos en la producción de estos objetos.

La variedad de atributos iconográficos y, por tanto, la diversidad de cuerpos de madera se hace más evidente considerando que los atributos se combinan de distintas formas para originar cuerpos únicos. Estas combinaciones ofrecen una red multidimensional en la que los objetos se ubican de acuerdo a sus cualidades, las que son dadas, en parte, por sus atributos iconográficos. Las estatuillas pueden tener cualidades humanas y, al mismo tiempo, cualidades reptiles o aviares. Por ejemplo, objetos tradicionalmente llamados *moai moko* tienen como principal cualidad la de lagartija y, en grados menores, cualidades humanas, cadavéricas, masculinas y aviares –expresado en las colas con forma de abanico al final de la espina dorsal– (fig. 2e). Así, los objetos comparten cualidades entre sí, aun cuando esa cualidad no se encuentre con la misma intensidad.

Otro ejemplo de lo anterior es el caso de objetos únicos. Uno de ellos es una figura encucillada, con el esternón y las costillas muy pronunciadas, la cabeza tan doblada hacia arriba que mira hacia atrás, con los brazos doblados hacia el pecho y las manos descansando a la altura del cuello (fig. 3). La posición de la cabeza y las manos es compartida con otras estatuillas que tampoco calzan en las categorías tradicionales. Desde el pecho, una sección fállica parece salir. Este elemento posee una boca y dientes, asimilándose a una cabeza de pez. Entre las piernas de la figura, hay un gran pene, erecto y doblado hacia atrás. Este objeto presenta al menos atributos humanos, masculinos, cadavéricos y animales (pez), agrupados de una manera vívida y dinámica. En este caso, y debido a la presencia de un pene de gran



Figura 3. Objeto antropomorfo con apéndice zoomorfo desde el cuello. British Museum, London, 1904.12.20-1. (Fotografías del autor). *Figure 3. Anthropomorphic object with zoomorphic appendage coming out from the neck. British Museum, London, 1904.12.20-1. (Photographs by the author).*

dimensión, más una figura claramente fálica, el objeto tendría predominantemente cualidades masculinas.

Una estatuilla, hoy parte de la colección del Museo Británico, puede ser particularmente útil para mostrar cómo los productores de estos cuerpos les otorgaron distintos grados de las mismas cualidades. Se trata de una estatuilla de pie, con los brazos doblados hacia el pecho y las manos, parecidas más bien a pinzas de cangrejo, se hallan sobre el cuello (fig. 4). La cabeza tiene una forma particular, con una gran boca abierta y alargada hacia la sección baja, semejante a la de un animal. De hecho, la forma de la cabeza, así como la posición de la boca y los brazos, recuerdan a las figurillas denominadas tradicionalmente *moai moko*, imágenes de lagartijas. De esta manera, la estatuilla comparte algunas de las cualidades de estos *moai moko*, aunque de manera diferente, ya que, en este caso, por ejemplo, la cualidad de reptil es menos conspicua y no se evidencian rasgos cadavéricos. Entendiendo los cuerpos de madera como parte de un continuum, esta figura en particular se ubicaría entre los que son exclusivamente antropomorfos y aquellos con rasgos mayoritariamente de lagartija.

Es difícil saber qué implican estas diversas cualidades en términos de significados, usos y el rol que jugaron las

estatuillas. Sin embargo, el empleo de ciertos atributos y su combinación da cuenta de que estos objetos antropo/zoomorfos extendieron los límites de los cuerpos de humanos y animales, así como de los cuerpos sexuados y no sexuados, cadavéricos y vívidos. Al incorporar elementos y estados de distintos seres, los rapanuís construyeron cuerpos de madera cuyas cualidades eran fluidas y compartidas; basadas no en oposiciones, sino más bien en combinaciones y compatibilidades. Cuerpos imposibles fueron hechos posibles.

En lugar de crear tipos diferentes y exclusivos, esta forma de producir dichos objetos estableció un continuum de cuerpos de madera cuyas cualidades varían en grado, fluyendo de un objeto al siguiente. Los ejemplos anteriores muestran cómo ciertos cuerpos pueden ser ubicados entre dos o más de las categorías tradicionalmente usadas por los y las especialistas para estudiar los tallados en madera. En este continuum, los cuerpos con diversas cualidades incorporadas en estas estatuillas se relacionan unos con otros de maneras particulares, generando una red de relaciones de cualidades y, por tanto, entre los diferentes elementos del mundo que también materializan e incorporan estas cualidades (pájaros, humanos, cadáveres, el mar, el cielo, etc.).



**Figura 4.** Diferentes vistas de una estatuilla con cualidades humanas y reptiles. British Museum 8700. (Fotografías del autor). *Figure 4.* Different views of a statuette with human and reptile qualities. British Museum 8700. (Photographs by the author).

Siguiendo a Harris y Robb (2012), lo anterior ofrece la posibilidad de pensar en una multiplicidad de ontologías respecto del cuerpo o, en otras palabras, la existencia de diferentes cuerpos posibles, diferentes seres que comparten más o menos cualidades humanas. Ya que las cualidades que estos cuerpos incorporan están distribuidas en otros, estos cuerpos pueden entenderse también como distribuidos, compartiendo atributos con distintos seres, estableciendo referencias a través del continuum de cuerpos, independiente del material que los constituya (madera, en el caso de los objetos acá estudiados, piedra o, incluso, cuerpos humanos de carne y hueso), generando un atado o conjunto (*bundle*, sensu Pauketat 2013) particular. Estos cuerpos de madera participaron así en redes relacionales (Latour 2005, Herva 2009, Fowler 2013a) creando un campo experiencial particular.

## CUERPOS ENSAMBLADOS

Esta forma de aproximarse a los cuerpos de madera a través de las estatuillas antropro/zoomorfas hechas por los nativos de Rapa Nui desafía las categorías usadas hasta hoy. Muestra que, evitándolas, es posible dar cuenta de un escenario más complejo, en el que las figuras se relacionan entre sí al incorporar cualidades semejantes. De esta manera, des-categorizando estos objetos es posible comenzar a visualizar nuevas formas de entendimiento, tanto de los objetos mismos como del o los *bodyscape(s)* en el que los rapanuís participaron.

Una primera consecuencia es que estas estatuillas ofrecieron una diversidad de cuerpos como parte del ambiente social. Desde una perspectiva relacional, estos objetos fueron en realidad miembros o participantes de una compleja red de relaciones establecidas entre humanos y no-humanos (Ingold 2000, Deleuze & Guattari 2004, Latour 2005). Estas presencias hechas cuerpo

poblaron un mundo-isla delimitado, en conjunto con cuerpos hechos en otras materias, como piedra, carne y hueso, plumas y carne. No obstante, estos cuerpos no habitaron el mundo de forma pasiva: su diversidad y su naturaleza muchas veces compuesta habrían formado parte de ámbitos de la existencia que informaron sobre las experiencias de los rapanuís. Siguiendo a Butler (2004), sugiero que estos fueron cuerpos performáticos, significativos de manera contextual y cuyos atributos y cualidades los convirtieron en cuerpos vibrantes (Bennet 2010), con efectos que irradiaron a este mundo-isla. Desde esta perspectiva, entonces, y más allá de su potencial semántico y representacional, estas estatuillas pueden entenderse como cuerpos que no aluden necesariamente a nada más allá de sí mismos.

Si consideramos las estatuillas como parte del mundo corporal de los rapanuís, es probable que jugaran un rol en la autopercepción de los humanos, afirmando la posibilidad de transformación e incorporación de diversas cualidades. En este punto cabe recordar el ritual del hombre-pájaro, documentado para momentos tardíos en la historia tradicional de la isla: la competencia por la obtención de un huevo del *manutara* (ave fragata), convertía al líder del clan que primero llegara a la aldea de Orongo con dicho huevo en hombre-pájaro, otorgándole a su grupo ciertos beneficios de acceso a recursos por un año. Lo interesante acá es que el huevo, en tanto índice del ave fragata, otorgaba una nueva cualidad a este hombre, quien debía entonces cumplir con una serie de prescripciones rituales que daban cuenta de su nueva identidad. En este caso, pareciera ser que el cuerpo humano, en contextos muy particulares, pudo haber sido también un ensamblaje de cualidades.

Lo anterior se puede relacionar con lo planteado por Geller (2009) respecto de los diferentes *bodyscapes* que pueden existir en un mismo grupo social, algunos de los cuales pueden ser hegemónicos y otros alternativos, o incluso subversivos. En el caso de las figurillas de madera, no creo posible plantearlas como parte de un *bodyscape* hegemónico o alternativo, pero sí es posible señalar que estas propiciaron una comprensión y experiencia no esencialista y fluida del sujeto corpóreo. Los cuerpos podían ser ensamblados o contruidos a partir de la combinación de partes de otros cuerpos, tal como se ha visto en otros lugares del mundo (Strathern 1988, Fowler 2004, Weismantel 2013). Es importante hacer presente que, dentro del corpus de la escultura rapanuía en piedra o madera, hay un gran conjunto de

objetos con forma de partes del cuerpo humano esculpidas aisladamente o como parte de otros objetos, como pendientes o báculos, usualmente usados por humanos, ya sea colgados, sostenidos o en contacto directo con su piel (fig. 5) (Métraux 1940: 230-235, Routledge 1919: 268). Estos fragmentos del cuerpo humano y su uso adosados a cuerpos de carne y hueso, reforzaría la idea de cuerpos que son ensamblajes, cuestión que ocurriría no solo con los cuerpos de madera. En este sentido, el uso de objetos antropomorfos haría de los cuerpos humanos cuerpos con otros cuerpos, a menor escala, pero no esencialmente diferentes.

Las estatuillas de maderas estudiadas en este artículo pueden ser entendidas como expresión y reproductoras de una particular red de relaciones que vincularía diferentes cuerpos y partes de ellos al permitir su combinación. Estas combinaciones mostrarían que los distintos cuerpos no son esencialmente diferentes y, hasta un cierto punto, pueden entenderse como equivalentes, ya que pueden incorporar múltiples cualidades. Por lo tanto, los cuerpos de madera son por lo general figuras compuestas que hacen evidentes las relaciones entre distintas entidades, combinando sus cualidades y creando así cuerpos *queer*, de alguna manera fluidos e indefinibles. Las figurillas de madera fueron entonces expresión y reproductoras de una red ontológica en la que los cuerpos podían ser ensamblados y, por tanto, desensamblados. Esta posibilidad de construcción y deconstrucción debió haber creado cuerpos que no eran dados de una vez y para siempre, sino, por el contrario, susceptibles de ser transformados y combinados.

La combinación de cualidades ha sido vista también por Hamilton y colaboradores (2011), quienes han planteado que la arquitectura ritual de Rapa Nui combina recursos de diferentes lugares de la isla (desde el mar a los volcanes), sintetizando así las cualidades de los lugares de origen de los materiales usados en su producción. Así también, existe evidencia respecto de la desarticulación de los cuerpos humanos y su cremación como tratamientos post mortem (e. g. Shaw 1998, 2000, Love 2010), indicando la posibilidad de que los cuerpos humanos sean efectivamente desensamblados. Este desensamblaje produce, a su vez, nuevos ensamblajes. En el caso de la cremación, los restos humanos calcinados fueron triturados y mezclados con microlascas de obsidiana, escoria roja molida y restos de coral, todo ello dejado en los crematorios (pequeñas “torres” de piedra ubicadas detrás de los grandes altares *-ahu-* sobre los



**Figura 5.** Ejemplos de partes del cuerpo usadas: **a)** en un báculo (British Museum Oc. 203), y **b)** de manera aislada (British Museum 1919.6-14.18). (Fotografías del autor). **Figure 5.** Two examples of body parts used: **a)** in a club (British Museum Oc. 203), and **b)** isolated (British Museum 1919.6-14.18). (Photographs by the author).

que se erigieron algunos moáis). Así, los crematorios se constituyen en combinaciones de materias, cuya reutilización necesariamente combinó los materiales que alguna vez formaron parte de diversos cuerpos humanos.

Considerando lo anterior, podemos contrastar estas estatuillas antrozoomorfas con las colosales esculturas de piedra hechas por los isleños, las que se encontraban en pie formando así parte del mundo rapanuí. Dichas esculturas, hechas a lo largo de la prehistoria de Rapa Nui y activas –en pie– durante los primeros contactos con europeos, son particularmente uniformes, siguiendo un canon relativamente rígido, tanto en términos iconográficos como en su forma general. A diferencia de las estatuillas en madera, dichos objetos parecen haber funcionado en un *bodyscape*, en el que no hay referencia a seres no-humanos y, por lo tanto, no presentan cualidades distintas a las humanas (además de las cualidades de la piedra). No es mi interés discutir en este artículo la forma en que estas estatuas de piedra se relacionaron con las estatuillas de madera, pero cabe señalar que es probable que hayan funcionado en escalas temporales y espaciales diferentes, aun siendo contemporáneas: mientras que los moáis habrían parti-

cipado de un contexto amplio, siendo siempre visibles y sensibles en el paisaje (Van Tilburg 1994, Kaeppler 2003: 17, Simpson Jr. 2009), las estatuillas habrían funcionado en contextos más íntimos, por lo general guardadas en casas, escondidas de la mirada diaria. Estos cuerpos –grandes y de piedra, y pequeños y de madera– solo se relacionan entre sí a través de sus cualidades humanas. Estarían entonces materializando y reproduciendo diferentes *bodyscapes*. Los mundos corporales y, en general, las ontologías pueden ser contradictorios en sí mismos (Harris & Robb 2012), o múltiples (Jones & Sibbesson 2013), y esto puede ser evaluado si se reconoce y valora la diferencia.

Para concluir, la producción de estos cuerpos de madera participó de un proceso particular de creación de un mundo, vinculando de manera explícita distintos seres, evidenciando la naturaleza compuesta de los cuerpos. Esta particular forma de *embodiment* tuvo ciertamente consecuencias en la forma en que la sociedad rapanuí funcionó, por lo que creo que se hace necesaria una reevaluación de las instituciones definidas para la prehistoria de la isla, como clanes y jefatura, así como de otras entidades que participaron en el mundo

rapanuí, como animales, estructuras arquitectónicas o el mar. Esto permitiría valorar la manera en que un marco ontológico como el acá descrito impactó en las relaciones entre los distintos participantes del mundo. Para ello, sería necesario revisar los antecedentes de excavaciones arqueológicas, así como desarrollar nuevos esfuerzos que permitan caracterizar de manera detallada los contextos domésticos, mortuorios, de trabajo, etc. Esto supone entender las diferentes categorías utilizadas hasta ahora para caracterizar la sociedad rapanuí y su historia, desde una perspectiva *queer*, con el potencial de dar cuenta de realidades más complejas, contradictorias y dinámicas, como debió haber sido el mundo creado por los rapanuís.

## CONCLUSIONES

Una aproximación metodológica desde la teoría *queer* a las estatuillas de madera de Rapa Nui es un ejercicio inestimable, en tanto ofrece una nueva forma de entender su rol en la sociedad rapanuí. Al *descategorizar* estos objetos, es posible establecer la existencia de cualidades compartidas que deben ser evaluadas a la luz de visiones que cuestionen las lógicas cartesianas de clasificación. Así, se ofrece un estudio más fino de estos objetos, a diferencia de las tipologías y categorizaciones a priori que limitan las posibilidades interpretativas, permeando los objetos con nuestras propias preconcepciones.

Esto no implica dejar de usar categorizaciones que, como señalé, son necesarias para la investigación. De hecho, en este artículo se aborda el estudio de un grupo específico de objetos, el que podría haber abarcado otros, como cuerpos hechos en textil vegetal, tallados en las piedras o tatuados en los cuerpos de carne y hueso. Sin embargo, existe una necesidad analítica de delimitar nuestros objetos de estudio para hacer posible la investigación (Fowler 2013b: 251). Lo importante es ser conscientes de las decisiones analíticas e intentar una comprensión más amplia y profunda de los objetos arqueológicos, en la que se reconozca y valore la diversidad como un elemento significativo, aun cuando no sea evidente.

En este artículo he combinado una perspectiva *queer* hacia el material arqueológico y sus categorías con un enfoque relacional que busca entender los objetos a partir de las relaciones que establecieron con otros elementos del mundo. En algún sentido, este ha sido un esfuerzo por hacer explícita la contribución de la teoría *queer* a desafiar las categorías normativas

y empujar las fronteras de lo posible más allá de una comprensión binaria del mundo. Así, posicionar nuestro entendimiento sobre el pasado desde una perspectiva relacional supone necesariamente *descategorizar* nuestros objetos de estudio, creando nuevas entidades que no estaban presentes, “viendo cosas familiares de maneras no familiares” (Lucas 2013: 374, traducción nuestra). En el caso de este artículo, el reconocimiento de la diferencia en las estatuillas de madera de Rapa Nui da cuenta de la existencia de cuerpos ‘*queer*’, que no responden fácilmente a categorizaciones. Pareciera ser que, en este caso, una fluida desviación es la norma.

AGRADECIMIENTOS A Sue Hamilton y Jeremy Tanner, bajo cuya supervisión he desarrollado mi investigación doctoral, de la cual se desprende este artículo, y a quienes han contribuido con comentarios y críticas. A Andrés Troncoso, Estefanía Vidal y Alessandro Ceccarelli, quienes leyeron y entregaron valiosos comentarios a una versión previa del manuscrito. Quisiera también agradecer a los revisores anónimos que contribuyeron con comentarios y apreciaciones al mejoramiento de este trabajo.

## NOTAS

<sup>1</sup> Aún hay un debate respecto de la cronología del poblamiento de Polinesia, con algunos investigadores que defienden una cronología larga con asentamientos iniciales alrededor del 600 EC (Kirch 2011, Kirch & Kahn 2007), y otros defendiendo una cronología corta, con los primeros asentamientos alrededor del 900-1000 EC. (Mulrooney et al. 2011, Wilmshurts et al. 2011). El debate se basa principalmente en el tipo de materiales usados para obtener fechas radiocarbónicas (ver también Spriggs & Anderson 1993).

<sup>2</sup> A diferencia de la mayoría de las islas de la Polinesia, Rapa Nui no se encuentra en el trópico, por lo que muchos de los cultivos que crecen en las islas del Pacífico no pueden ser cultivados en esta isla.

<sup>3</sup> Los nombres de los diferentes tipos de estatuillas antropomorfas son vocablos de la lengua rapanuí registrados durante el siglo XIX por navegantes y exploradores europeos y americanos (Jaussen 1893 en Heyerdahl 1979: 10). *Moai* significa figura o imagen. *Moai kavakava* significaría figura con costillas; *moai tangata*, figura de hombre; *moai papa*, figura plana; *moai tangata manu*, figura de hombre pájaro; y *moai moko*, figura de lagartija. Así, los nombres tradicionalmente son de orden descriptivo, haciendo alusión a determinadas características de los objetos.

<sup>4</sup> El llamado culto al hombre-pájaro se habría desarrollado luego de que colapsara el sistema religioso en el que los moáis eran centrales. Así, un nuevo ceremonial dominante habría aparecido, ofreciendo cierta estabilidad al poner en

competencia el liderazgo de la isla y con ello el acceso a recursos escasos en el lugar.

<sup>5</sup> El primer registro de la tradición oral de los rapanui fue hecho por J. Linton Palmer, médico, en el barco británico HMS Topaze, en 1868 (Palmer 1869, 1870). Entre el primer contacto con europeos en 1722 y la segunda mitad del siglo XIX, la isla sufrió un número importante de eventos catastróficos para la comunidad local, desde esclavitud a brotes de viruela, además del conflicto entre los propios isleños y el control despótico de europeos.

## REFERENCIAS

- ALBERTI, B., JONES, A. & POLLARD, J. (Eds.). 2013. *Archaeology after interpretation. Returning to archaeological theory*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- ALBERTI, B. & MARSHALL, Y. 2009. Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 344-356.
- BECK, C. & JONES, G. 1989. Bias and archaeological classification. *American Antiquity* 54 (2): 244-262.
- BENNETT, J. 2010. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham-Londres: Duke University Press.
- BLACKMORE, C. 2011. How to queer the past without sex: queer theory, feminisms and the archaeology of identity. *Archaeologies* 7 (1): 75-96.
- BRAY, T. 2009. An archaeological perspective on the Andean concept of *camaquen*: thinking through late Pre-Columbian offerings and huacas. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 357-366.
- BUTLER, J. 2004. *Undoing gender*. Nueva York: Routledge.
- CAUWE, N. 2008. Les statuettes en bois. En *Île de Pâque: faux mystères et vraies énigmes: la collection des musées royaux d'art et d'histoire*, N. Cauwe, Ed., pp. 73-84. Bruselas: Éditions du CEDARC.
- CHAUVET, S. 1970. *La Isla de Pascua y sus misterios*. Santiago: Zig-Zag.
- COOLE, D. & FROST, S. (Eds.). 2010. *New materialisms. Ontology, agency, and politics*. Durham-Londres: Duke University Press.
- CROUCHER, K. 2005. Queering near eastern archaeology. *World Archaeology* 37 (4): 610-620.
- DAVIS, W. 2011. Queer family romance in collecting visual culture. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17 (2-3): 309-329.
- DEDEREN, F. 2013. *Corpus. Rapa Nui*. Braine-l'Alleud: Lecho de Rapa Nui.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 2004. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- DESCOLA, P. 1996. Constructing natures symbolic ecology and social practice. En *Nature and society: anthropological perspectives*, P. Descola & G. Páisson, Eds., pp. 82-102. Londres-Nueva York: Routledge.
- DESCOLA, P. 2006. La fabrique des images. *Anthropologie et Sociétés* 30 (3): 167-182.
- DESCOLA, P. 2013. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- DESCOLA, P. 2014. The grid and the tree reply to Marshall Sahlins' comment. *Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 295-300.
- DOWSON, T. A. 2000. Why queer archaeology? An introduction. *World Archaeology* 32 (2): 161-165.
- DOWSON, T. A. 2009. Queer theory meets archaeology: disrupting epistemological privilege and heteronormativity in constructing the past. En *The Ashgate research companion to queer theory*, N. Giffney & M. O'Rourke, Eds., pp. 277-293. Londres-Nueva York: Routledge.
- EDWARDS, R. 1918. *El apóstol de la Isla de Pascua: José Eugenio Eyraud, hermano de la Congregación de los Sagrados Corazones*. Santiago: Imprenta Chile.
- EGGERTSSON, S. 2011. Human figures in Rapanui woodcarving. *Journal of the Polynesian Society* 120 (2): 113-128.
- FISCHER, S. R. 2005. *Island at the end of the world: the turbulent history of Easter Island*. Londres: Reaktion Books.
- FLENLEY, J. & BAHN, P. 2003. *The enigmas of Easter Island*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- FOERSTER, R. 2012. *Rapa Nui, primeras expediciones europeas. La construcción dialógica de la Isla de Pascua (siglo XVII)*. Hanga Roa-Rapa Nui: Rapanui Press.
- FOERSTER, R. & LORENZO, S. 2016. *Expediciones a Rapa Nui 1791-1862*. Hanga Roa-Rapa Nui: Rapanui Press.
- FOUCAULT, M. 1968. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOWLER, C. 2004. *The archaeology of personhood: an anthropological approach*. Londres-Nueva York: Routledge.
- FOWLER, C. 2013a. *The emergent past: a relational realist archaeology of Early Bronze Age mortuary practices*. Oxford: Oxford University Press.
- FOWLER, C. 2013b. Dynamic assemblages, or the past is what endures: change and the duration of relations. En *Archaeology after interpretation. Returning materials to archaeological theory*, B. Alberti, A. Jones & J. Pollard, Eds., pp. 235-256. Walnut Creek: Left Coast Press.
- FOWLER, C. 2017. Relational typologies, Assemblage theory and Early Bronze Age burials. *Cambridge Archaeological Journal* 27 (1): 95-109.
- FOWLER, C. & HARRIS, O. 2015. Enduring relations: exploring a paradox of new materialism. *Journal of Material Culture* 20 (2): 127-148.
- GELL, A. 1998. *Art and agency*. Oxford: Oxford University Press.
- GELLER, P. L. 2009. Bodyscapes, biology and heteronormativity. *American Anthropologist* 111 (4): 504-516.
- GUNN, M. 2014. *Atua: sacred gods from Polynesia*. Canberra: National Gallery of Australia.
- HAMILAKIS, Y. 2014. *Archaeology and the senses: human experience, memory and affect*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HAMILAKIS, Y. 2017. Sensorial assemblages: affect, memory and temporality in assemblage thinking. *Cambridge Archaeological Journal* 27 (1): 169-182.
- HAMILTON, S., SEAGER THOMAS, M. & WHITEHOUSE, R. 2011. Say it with stone: constructing with stones on Easter Island. *World Archaeology* 43 (2): 167-190.
- HARRIS, O. 2017. Assemblages and scale in archaeology. *Cambridge Archaeological Journal* 27 (1): 127-139.
- HARRIS, O. & ROBB, J. 2012. Multiple ontologies and the problem of the body in history. *American Anthropologist* 114 (4): 668-679.
- HARRIS, O. & ROBB, J. 2013. Body worlds and their history: some working concepts. En *The body in history. Europe from the Paleolithic to the Future*, J. Robb & O. Harris, Eds., pp. 7-31. Nueva York: Cambridge University Press.
- HENARE, A., HOLBRAAD, M. & WASTELL, S. (Eds.). 2007. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Nueva York: Routledge.
- HERVA, V. 2009. Living (with) things: relational ontology and material culture in early modern northern Finland. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 388-397.
- HEYERDAHL, T. 1976. *The art of Easter Island*. Nueva York: Doubleday.
- HEYERDAHL, T. 1979. The heterogeneity of small sculptures on Easter Island before 1886. *Asian Perspectives* 22 (1): 9-31.
- HODDER, I. 1998. Whose rationality? A response to Fekri Hassan. *Antiquity* 72: 213-217.
- HOLBRAAD, M. 2009. Ontology, ethnography, archaeology: an afterword on the ontography of things. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 431-441.
- HOLBRAAD, M. 2012. Things as concepts: anthropology and Pragmatology. En *Savage objects*, G. Pereira, Ed., pp. 17-30. Guimaraes: INCM.
- HOOPER, S. 2006. *Pacific encounters. Art & divinity in Polynesia 1760-1860*. Londres: British Museum Press.
- HUNT, T. & LIPO, C. 2006. Late colonization of Easter Island. *Science* 311: 1603-1606.
- HUNT, T. & LIPO, C. 2008. Evidence for a shorter chronology on Rapa Nui (Easter Island). *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 3 (1): 140-148.
- HUNT, T. & LIPO, C. 2011. *The statues that walked: unraveling the mystery of Easter Island*. Nueva York: Free Press.
- INGOLD, T. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres-Nueva York: Routledge.
- JONES, A. & SIBBESSON, E. 2013. Archaeological complexity: materials, multiplicity, and the transitions to agriculture in Britain. En *Archaeology after interpretation. Returning materials to archaeological theory*, B. Alberti, A. Jones & J. Pollard, Eds., pp. 151-172. Walnut Creek: Left Coast Press.
- JOYCE, R. A. 2000. Girling the girl and boyng the boy: the production of adulthood in Ancient Mesoamerica. *World Archaeology* 31 (3): 473-483.
- KAEPPLER, A. 2003. Sculptures of barkcloth and wood from Rapa Nui: symbolic continuities and polynesian affinities. *RES: Anthropology and Aesthetics* 44: 10-69.
- KAEPPLER, A. 2008. *The Pacific arts of Polynesia and Micronesia*. Oxford: Oxford University Press.
- KIRCH, P. 1984. *The evolution of the polynesian chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIRCH, P. 2011. When did the Polynesians settle Hawai'i? A review of 150 years of scholarly inquiry and a tentative answer. *Hawaiian Archaeology* 12: 3-26.
- KIRCH, P. & KAHN, J. 2007. Advances in polynesian prehistory: a review and assessment of the past decade (1993-2004). *Journal of Archaeological Research* 15 (3): 191-238.
- KJELLGREN, E. 2001. *Splendid isolation: art of Easter Island*. Nueva York: Metropolitan Museum of Art New York.
- KNAPPETT, C. 2011. *An archaeology of interaction: network perspective on material culture and society*. Nueva York: Oxford University Press.
- LATOUR, B. 2005. *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- LIPO, C., HUNT, T. & RAPU HAOA, S. 2013. The "walking" megalithic statues (moai) of Easter Island. *Journal of Archaeological Science* 40: 2859-2866.
- LOVE, C. 2010. The Easter Island cultural collapse. En *Gotland papers: selected papers from the VII International Conference on Easter Island and the Pacific: migration, identity, and cultural heritage*, P. Wallin & H. Martinsson-Wallin, Eds., pp. 67-86. Gotland: Gotland University Press.
- LUCAS, G. 2001. *Critical approaches to fieldwork. Contemporary and historical archaeological practice*. Londres-Nueva York: Routledge.
- LUCAS, G. 2004. Modern disturbances: on the ambiguities of archaeology. *Modernism/modernity* 11 (1): 109-120.
- LUCAS, G. 2013. Afterword: archaeology and the science of new objects. En *Archaeology after Interpretation. Returning Materials to Archaeological Theory*, B. Alberti, A. M. Jones & J. Pollard, Eds., pp. 369-380. Walnut Creek: Left Coast Press.
- LUOMALA, K. 1973. Moving and movable images in Easter Island custom and myth. *Journal of the polynesian society* 82 (1): 28-46.
- MARSHALL, Y. & ALBERTI, B. 2014. A matter of difference: Karen Barad, ontology and archaeological bodies. *Cambridge Archaeological Journal* 24 (1): 19-36.
- MÉTRAUX, A. 1940. Ethnology of Easter Island. *Bulletin of the Bernice Pauahi Bishop Museum*. Honolulu: Berenice P. Bishop Museum.
- MULROONEY, M. A., BICKLER, S., ALLEN, M. & LADEFOGED, T. 2011. High-precision dating of colonization and settlement in East Polynesia. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108 (23): 192-194.
- MULVEY, L. 1975. Visual pleasure and narrative cinema. *Screen* 16 (3): 6-18.
- PALMER, J. L. 1869. Observations on the inhabitants of Easter Island. *The Journal of the Ethnological Society of London* 1 (4): 371-377.

- PALMER, J. L. 1870. A visit to Easter Island, or Rapa Nui, in 1868. *Journal of the Royal Geographical Society of London* 40: 167-181.
- PANOFSKY, E. 1955. Iconography and iconology: an introduction to the study of renaissance art. En *Meaning in the visual arts*, pp. 26-54. Nueva York: Doubleday Anchor.
- PAUKETAT, T. 2013. Bundles of/in/as time. Tackling problems of scale in archaeology. En *Big histories, human lives: tackling problems of scale in archaeology*, T. Pauketat & J. Robb, Eds., pp. 35-56. Santa Fe: SAR Press.
- PINART, A. 1878. Voyage à l'Île de Pâques (Océan Pacifique). En *Le tour du monde: nouveau journal des voyages*, M. É. Charton, Ed., pp. 225-240. Paris: Hachette.
- REEDER, G. 2000. Same-sex desire, conjugal constructs, and the tomb of Niankhkhnun and Khnumhotep. *World Archaeology* 32 (2): 193-208.
- ROBB, J. 1998. The archaeology of symbols. *Annual Review of Anthropology* 27 (1): 329-346.
- ROUTLEDGE, K. 1919. *The mystery of Easter Island*. Londres: Sifton, Praed and Co.
- SAHLINS, M. 1963. Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5 (3): 285-303.
- SEAVER, J. 1988. *An ethnology of wood carving: continuity in cultural transformations on Rapa Nui*. Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Anthropology, UCLA.
- SHAW, L. 1998. Landscape and the meaning of place in Easter Island burial practices. En *Easter Island in Pacific Context, South Seas Symposium. Proceedings of the Fourth International Conference on Easter Island and East Polynesia*, G. Lee, C. Stevenson & F. Morin, Eds., pp. 218-222. Los Osos: Easter Island Foundation.
- SHAW, L. 2000. The investigation of an Ahu Poepoe and two Avanga on Easter Island. En *Easter Island Archaeology. Research on early Rapanui culture*, C. Stevenson & W. Ayres, Eds., pp. 13-25. Los Osos: Easter Island Foundation.
- SIMPSON JR., D. 2009. Rapa Nui's political economy and the visibility of its monumental architecture. *Rapa Nui Journal* 23 (2): 131-148.
- SPRIGGS, M. & ANDERSON, A. 1993. Late colonization of East Polynesia. *Antiquity* 67 (255): 200-217.
- STRATHERN, M. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- THOMAS, N. 2005. *Oceanic art*. Londres: Thames & Hudson.
- THOMSON, W. 1899. *Te Pito te Henua; or, Easter Island*. Washington: Smithsonian Institution-United States National Museum.
- TRIGGER, B. 2008. *History of archaeological thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN TILBURG, J. 1994. *Easter Island: archaeology, ecology and culture*. Londres: British Museum Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1998. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488.
- VOSS, B. 2000. Feminisms, queer theories, and the archaeological study of past sexualities. *World Archaeology* 32 (2): 180-192.
- VOSS, B. 2005. Sexual subjects: identity and taxonomy in archaeological research. En *The archaeology of plural and changing identities: beyond identification*, E. Casella & C. Fowler, Eds., pp. 55-77. Nueva York: Springer.
- WEBMOOR, T. & WITMORE, C. 2008. Things are Us! A commentary on human/things relations under the banner of a "social" archaeology. *Norwegian Archaeological Review* 41 (1): 53-70.
- WEISMANTEL, M. 2013. Towards a transgender archaeology: a queer rampage through prehistory. En *The transgender studies reader 2*, S. Stryker & A. Aizura, Eds., pp. 319-334. Nueva York-Oxon: Routledge.
- WILMSHURST, J. M., HUNT, T., LIPO, C. & ANDERSON, A. 2011. High-precision radiocarbon dating shows recent and rapid initial human colonization of East Polynesia. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108 (5): 1815-1820.
- WITMORE, C. 2014. Archaeology and the new materialisms. *Journal of Contemporary Archaeology* 1 (2): 203-246.
- ZEDEÑO, M. 2013. Methodological and analytical challenges in relational archaeologies: a view from the hunting ground. En *Relational archaeologies: humans, animals and things*, C. Watts, Ed., pp. 117-134. Oxon: Routledge.