MUSEO NACIONAL DE HISTORIA NATURAL · MONTEVIDEO

ISSN 0077 - 1244

COMUNICACIONES ANTROPOLOGICAS DEL MUSEO DE HISTORIA NATURAL DE MONTEVIDEO

Número 13 1988 Volumen II

LOS AKUAKU

OLAF BLIXEN *

ABSTRACT: *The akuaku.* Based on myth, traditions, and data collected from native people, the author procures to clarify the nature and characteristics of Easter Island *akuaku.* He points to the difficulties to distinguish them from other beings endowed with supernatural power, and analyzes their location, appearance, aspects of their *mana,* their relationship with men and their death. Finally, the place and nature of *Hiva,* the mythical land of origin and abode of the dead and spirits is also discussed.

Las páginas siguientes intentan sistematizar en lo posible nuestra fragmentaria información sobre los seres sobrenaturales conocidos en la Isla de Pascua con el nombre de *akuaku,* designación que, en tiempos recientes, se ha generalizado en la isla a casi todas las manifestaciones hierofánicas dotadas de personalidad que perduran de la época pagana.

Naturaleza. El eminente etnógrafo suizo ALFREDO MÉTRAUX (1940 : 309) observaba hace casi cincuenta años que se había perdido la distinción, presente en otras partes de Polinesia, entre dioses (*'atua*), divinidades menores y "demonios" o "diablos", que son designados actualmente por los nativos con los nombres, ahora genéricos, de *akuaku, tatane* (< satán) o *varua* (tahitianismo que significa "espíritu, demonio"). (1) En nuestra época

* Investigador Asociado, Departamento de Antropología, Museo Nacional de Historia Natural, Montevideo, Uruguay.
Dirección postal privada: Casilla de Correo 495, Montevideo, Uruguay.

(1) MÉTRAUX (*loco cit.,*) ha señalado que uno de los hechos más llamativos de la religión pascuense es la escasa importancia — y a veces ausencia — de los grandes dioses y héroes presentes en la religión de otras regiones de Polinesia. Esto debe atribuirse en parte a una temprana separación de la cultura pascuense que probablemente se formó en el aislamiento y antes de que los dioses mayores que predominan en los panteones de Polinesia Oriental — salvo Tangaroa — asumieran esa posición eminente. Pero es digna de nota la desaparición de los semidioses o héroes Maui, Tafaki, Rata y Tinirau, que aparecen prácticamente en toda Polinesia.

es difícil, y frecuentemente imposible, distinguir entre los *akuaku* y ciertos fantasmas o espectros, esto es, espíritus de muertos que se manifiestan a los humanos.

No obstante ello, sólo a medias compartimos la afirmación de MÉTRAUX (1940 : 316) cuando expresa que "any separation of minor gods from spirits and ghosts based on defined personality is artificial, and may be imposing a clarity of distinction which never existed". Si bien es siempre difícil en Polinesia distinguir entre diferentes clases de seres sobrenaturales, salvo, quizás, los dioses mayores, la distinción entre espectros o fantasmas y divinidades menores es, en general, posible en todas las sociedades polinesias que han podido ser relevadas, al menos aceptablemente, en tiempos en que la cultura tradicional funcionaba. (2)

No hay, pues, otro remedio para elaborar una caracterización de los *akuaku* que partir de los textos tradicionales conservados, de algunas opiniones más autorizadas recogidas de boca de informantes viejos y apegados en alguna medida a la tradición, y de las menciones y pareceres de las fuentes que, por desgracia, no son muy ilustrativas. Y ello no sólo porque, en general, en la investigación del pasado de la isla predominaron casi constantemente otras preocupaciones e intereses que el estudio de los relictos mitográficos, sino por el hecho desafortunado de que los textos casi siempre nos han sido conservados traducidos (3) y, por lo tanto, expresiones diferentes como *akuaku, varua, tatane* y *kuhane* han sido vertidas de modo más o menos indiscriminado como "diablos, demonios, espíritus". Probablemente en ocasiones tam-

---

(2) Pero tiene más razón MÉTRAUX en cuanto afirma que, con la información actualmente disponible, intentar establecer distinciones de esa naturaleza entre los diversos entes calificados de "espíritus" es casi siempre tarea ilusoria. No obstante, en el texto hacemos algunas distinciones que probablemente sean valederas.

Por otra parte, MÉTRAUX es un tanto inconsecuente con su propia afirmación en cuanto trata bajo diferentes títulos de los *dioses menores* (lesser gods) y de los *espíritus* y *fantasmas* (spirits and ghosts), aunque bajo ambos rótulos se ocupe de *akuaku*.

(3) La excepción más importante a esta práctica, que nos ha privado de valiosa información, son los textos recogidos y publicados por ENGLERT (1939, 1948).

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA NATURAL MONTEVIDEO

bién los *ivi 'atua* y los mismos *'atua* han caído bajo esas denominaciones occidentalizadas. (4)

A veces ciertos detalles textuales permiten atisbar alguna luz — siempre en el campo de la hipótesis — en esa confusión. En Polinesia las divinidades a las cuales se hacen ofrendas alimenticias, así como los espíritus ancestrales, reciben verdaderos alimentos o primicias más o menos simbólicas de tales vituallas. Si, por el contrario, el texto recogido señala que el alimento que consumen es más o menos hediondo o considerado como desagradable e impropio de los humanos, es probable que los entes en cuestión sean en realidad espectros o demonios procedentes del mundo de los muertos. Era muy generalizada en Polinesia la creencia de que las almas en pena — aquellas que no habían podido llegar al lugar destinado a las almas de los muertos en el otro mundo — vagaban por éste alimentándose de animales "sucios", generalmente insectos y a veces lagartijas; y también ciertos textos que describen la vida de ultratumba en el Po (5) mencionan que las almas atormentadas consumían alimentos inmundos (6) aunque estas relaciones puedan estar a veces desfiguradas por desviaciones misionales que incorporaban una idea de "castigo". Es también significativo el texto recogido por SIERICH para Samoa (1902 : 15 : 175 - 6) : en la tierra de Sisi - a - le - fafā, a la vera del *fafā*, el remolino en el cual ruedan los cuerpos de los muertos, esa deidad ofrece al protagonista que ha llegado allí en canoa a través del mar, y se ha salvado de ser arrastrado por el remolino, raíces de taro sin limpiar y un pollo asado al que no se han quitado las entrañas ni las plumas, alimento que el

---

(4) Pensamos que, cuando en un texto tradicional, por ej., en un canto antiguo o una salmodia de juego de hilo, se califica a un ente sobrenatural de *'atua*, no corresponde considerarlo como *akuaku*, en base a la hipótesis de que en la época pre - europea la distinción sería operante. Por eso no incluimos a Hiti Kapura entre los *akuaku*, porque un texto tradicional lo califica de *'atua*. (BLIXEN, 1973 : 10).

(5) Con ese nombre se designaba en general en Polinesia Oriental al mundo inferior y de ultratumba.

(6) Así, por ejemplo, NATHANIEL B. EMERSON, en sus comentarios a la básica obra de MALO (1971 : 114 - 5) expresa que cuando el alma se sumergía en el mundo inferior de los espíritus arribaba al Ka-paa-heo. "This was an insubstantial land of twilight and shades, a barren and waterless waste, unblest by grass, or flower, or tree, or growing herb. Here the famished ghosts of men, who fled each other's presence in fear and suspicion, strove to appease their hunger by eating butterflies, moths and lizards. This region was under the sway of Milu, and hence was called *ka lua o Milu*." Según el Padre Mangeret, también en Futuna se creía que los muertos que merecían castigo eran alimentados con insectos y reptiles (BURROWS, 1936 : 104).

héroe rechaza. (7) En una narración recogida por SHAND (1896 : 195 - 7) se menciona a una mujer - demonio que comía pescado crudo.

Así como no es fácil establecer si ciertos seres sobrenaturales son dioses menores o espíritus, tampoco es, en ocasiones, fácil determinar si el personaje concreto de una historia es un *akuaku* o un brujo. Ello por la sencilla razón de que ambos poseen *mana* para cumplir actuaciones reveladoras de potencia, comúnmente calificadas de "sobrenaturales". Ejemplo de ello es la discrepancia sobre la naturaleza de Nuahine Pikea 'Uri, la mujer-cangrejo que ayuda a Ure a Ohovehi. En ciertas versiones (KNOCHE, 1912 : 457 - 8; ESTELLA, 1920 : 45 ss.; MÉTRAUX, 1940 : 365; BLIXEN, 1974 : 3 - 4) es una mujer anciana versada en artes mágicas, una bruja; pero en el texto de ROUTLEDGE (1920 : 237) es una *akuaku*, aunque benéfica o benevolente. Ni los actos potentes que ejecuta, tales como transformarse en cangrejo, pueden ser motivo para decidirlo en uno u otro sentido, ni la condición de benefactora excluye la calidad de *akuaku*, puesto que esta clase de espíritus podían ser malévolos o benévolos, y es muy posible que algunos fueran una u otra cosa según las circunstancias.

Tal vez sea más difícil distinguir, en los casos concretos, si estamos ante un *akuaku* o un *ivi 'atua*. La distinción es teóricamente posible si partimos de las definiciones de ROUTLEDGE y MÉTRAUX. Para la primera autora (1920 : 239) los *ivi 'atua* eran una clase de hombres o mujeres de los que habría "unos diez en la isla" y de los cuales los más importantes (*sic*) mantenían comunicación con los *akuaku*. Otros *ivi 'atua* podían profetizar, adivinar cosas futuras y descubrir cosas ocultas. Para el segundo (1940 : 325 y 341) estos *ivi 'atua* eran sacerdotes inspirados que tenían a su servicio espíritus familiares con cuyo auxilio mataban o llevaban a cabo tareas difíciles, y en estas tareas se servían de hechizos. Para ambos autores, por lo tanto, estos personajes eran individuos que cumplían funciones de hechiceros, profetas y adivinos, que se comunicaban con los espíritus, probablemente en

(7) Es preciso aclarar que esta caracterización no es general, pues otros textos describen el reino de los muertos como una especie de réplica del mundo de los vivos, en el cual las almas llevan una vida bastante similar a la de la tierra, y se mencionan alimentos unas veces iguales a los de este mundo y otras veces especiales, propios del país de ultratumba (GIFFORD, 1924 : 153 - 73; COLLOCOT, 1928 : 14 - 7).

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA NATURAL MONTEVIDEO

estado de trance. Sin embargo ENGLERT en su *Diccionario* (1978 : 162) los define como "seres del otro mundo" y en la *Tierra de Hotu Matu'a* (1948 : 167 - 8) los caracteriza como "almas de difuntos que era frecuente invocar para que ayudasen en trabajos y guerras". De modo que, para dicho autor, serían estrictamente espíritus familiares. A los adivinos y brujos los llama, en cambio, *tumu ivi Atua* aclarando que "hoy día incorrectamente (son llamados) también *ivi Atua*". En otro pasaje de esta misma obra en que se refiere obviamente a los que ha calificado de brujos, usa ambos términos como sinónimos, y dice que los susodichos *ivi 'atua* eran hombres o mujeres "que ejercían poder sobre los espíritus malignos de otro mundo" y los conjuraban o expelían. Actuaban, pues, como médicos hechiceros, y además preveían sobre la base de sus sueños y ayudaban en las guerras con su *mana* maldiciendo a los enemigos. (8) En dicho pasaje, por lo tanto, viene a coincidir con lo expresado por ROUTLEDGE y MÉTRAUX.

Probablemente estos conceptos distintos se concilian en los casos concretos señalando que, en ciertos relatos que ENGLERT trae a colación (v. *infra*) no actuó propiamente el *ivi 'atua*, que ya había muerto, y estaba relegado a la categoría de antepasado más o menos próximo, sino su espíritu. Esta es una situación que se da también con frecuencia en las narraciones de Rennell y Bellona, de importancia especial para la comprensión de la conciencia mítica polinesia por haber sido recogidas cuidadosamente en un grupo que abandonó el paganismo sólo unos veinte años antes de la recolección etnográfica. En un relato de Rennell (ELBERT y MONBERG, 1965 : 242) el espíritu del hermano mayor rescata el principio vital (*ma'ugi*) arrebatado a su hermano menor por unos seres sobrenaturales malévolos (*haagiki*) que, al quitárselo, le habían provocado grave enfermedad; y luego toma venganza de ese daño matando al espíritu culpable del hurto. En otro relato (p. 245) el espíritu de un padre muerto realiza la misma acción protectora para recuperar el *ma'ugi* de su hijo y resta-

(8) O haciendo magia como Uruarei (MÉTRAUX, p. 380) para que los enemigos fueran exterminados, para lo cual buscaba un estado de trance ("he was turning around... he got dizzy and fell down") según cabe suponer, para lograr el apoyo mediante la comunicación con las potencias sobrenaturales.

blecerle la salud. (9) Del mismo modo los espíritus ancestrales reverenciados en Hawaii, los *'aumakua*, también auxiliaban en las dificultades a sus descendientes o parientes (KAMAKAU, 1964 : 28-30, 47-8; MALO, 1971 : 114 nota; ANÓNIMO, 1939; BECKWITH, 1970 : 106). En realidad, cuando interviene el alma de un *ivi 'atua*, estamos ante un ser espiritual ya desprovisto de envoltura terrena y poseedor de *mana*, y la naturaleza de las acciones que cumple en los asuntos humanos es semejante a la de un *akuaku* benévolo. Si admitimos con ROUTLEDGE y MÉTRAUX que muchos *akuaku* eran espíritus de difuntos que permanecían en el recuerdo y en contacto con los vivos — para mal o para bien de éstos — no se ve qué criterio podría usarse para distinguirlos de las almas de los *ivi 'atua* difuntos, que pasaban a la categoría de "espíritus familiares". Lo cierto es que sabemos que se trata de un *ivi 'atua*, o, más precisamente, de su espíritu (*kuhane*) cuando así se le califica en el relato. No obstante, en vista del carácter manifiestamente residual de la cultura pascuense en lo que va del presente siglo — cada vez más acentuado — la calificación que haga el relator no puede inspirar sino relativa confianza. En la tradición que menciona el ataque de varios *akuaku* a cierto Vaka Tuku Onge (ENGLERT, 1948 : 170) dicho individuo debió su salvación a un *ivi 'atua* llamado Moaha, alma de uno de sus antepasados, que lo libró de sus perseguidores, llevándolo hasta la casa de su padre. Es claro que de no mediar la calificación de "espíritu de *ivi 'atua*" aquí abonada por el alegado parentesco, el acto habría podido atribuirse igualmente a un *akuaku* benévolo o agradecido, como ocurre en otras narraciones.

Localización. Los akuaku aparecen vinculados a lugares determinados de la isla, conclusión que surge de las informaciones recogidas por las fuentes y de varios relatos, pero que no aclara nada en cuanto a la naturaleza de dichos entes, pues es fácilmente compatible tanto con el concepto de dioses menores o espíritus locales como con la idea de espectros o simplemente almas de difuntos ligadas a un lugar, sea el de su vida terrena, el de su muerte u otro. ROUTLEDGE (1920 : 236) señala que (los *akuaku*) "estaban relacionados con diferentes partes de la isla", y

(9) Es explícito en ese sentido el diálogo aclaratorio que transcribe ELBERT (p. 246): "Was the father still living?" Informant: "No, he was dead. It was just his spirit self (*'ata*) in the underworld".

agrega que se le proporcionó una lista de unos noventa *akuaku* con sus lugares de residencia. No sabemos que esa extensa lista haya sido publicada, lo que es de lamentar. Una nómina bastante más reducida ha sido dada a conocer por MÉTRAUX, (1940 : 318) la cual es, no obstante, suficiente para demostrar esa correspondencia, cuando menos en múltiples ejemplos. Son 28 nombres de *akuaku* de los que se indican en 26 casos los lugares respectivos de residencia en la isla. Faltan en esa lista varios *tatane* bien conocidos: Kuha y Rati, Kava'aro y Kavatu'a, Hiva Kara Rere, Mata Varavara a Hura'ai, Paepae a Tari Vera, Titeve, Keo, Mango, 'Arero, Emu, los Nga Heva... Parecería que MÉTRAUX no se hubiera esforzado mayormente por consignar una lista nutrida, lo que en esa época no le hubiera costado mucho. En cierto modo la lista de *akuaku* con sus respectivas localizaciones, publicada por ENGLERT, puede considerarse complementaria (1948 : 168 - 9).

También los relatos son explícitos sobre este punto. El espíritu de Hanga o Teo se enfurece con Moko a Rangi Roa porque éste deambula por su comarca (BLIXEN, 1980 : 13). Después, en la misma historia, se menciona a varios *akuaku* que tenían su sede en esa región del NW de la isla. En el texto recogido por MÉTRAUX (1940 : 370) el episodio es atribuido a Raraku, en lugar de Moko a Rangi Roa, lo que para el caso es irrelevante. Hitirau y Nuku te Mangó son *akuaku* de Punapau (MÉTRAUX, 1940 : 260; ENGLERT, 1939 : 65). FELIPE RIROROKO, un informante, nos señalaba que la residencia del *akuaku* Heke Makau estaba por Vaihú: *i ira te nohonga o te akuaku ko Heke Makau* (BLIXEN, 1979 : 19). En cuanto a su número, podía ser muy considerable, pues en algún relato se habla de una verdadera multitud (*ka rau, ka piere*) de *akuaku* (ENGLERT, 1939 : 67).

Apariencia. Los *akuaku* pueden asumir forma humana y, de hecho, lo hacen muy frecuentemente. La mayoría de las narraciones los presenta así, sea bajo el aspecto de hombres, sea de mujeres. Esta asunción de forma humana es, por otra parte, un carácter que comparten con los espíritus o demonios de otras islas polinesias y, además, un rasgo muy universal. Ello aumenta la peligrosidad de tales seres, puesto que pueden engañar mejor a sus víctimas. Es así, por ejemplo, como toman forma humana Kava'aro y Kavatu'a para seducir y secuestrar a Ure a Ohovehi (KNOCHE, 1912 : 456; ESTELLA, 1920 : 45 - 6; MÉTRAUX, 1940 : 365; BLIXEN, 1974 : 4 - 7) Raerae Hou para conducir a su víctima a la guarida donde proyecta devorarla (MÉTRAUX, *op. cit.*

368; ESTELLA, *op. cit.* 39) y Hitirau y Nuku te Mangó para inquirir lo que ha averiguado el *'ariki* Tu'u ko Iho acerca de sus verdaderos *cuerpos* (ENGLERT, 1939 : 66). Puede decirse que, en general, los *akuaku* asumen forma humana para realizar sus propósitos entre los hombres. En otros casos, no obstante, se presentan en formas diversas, especialmente de animales, que actúan como receptáculos. Así la tortuga que encuentran los primeros expedicionarios que arriban a la isla de Pascua es en verdad un espíritu, un *kuhane*, que los ha venido siguiendo aparentemente desde Hiva (v. *infra*) porque hacia allí regresa luego. Este espíritu se irrita cuando uno de los jóvenes del grupo pretende levantarlo en vilo, y por ello le da con su pata un golpe que lo hiere de muerte (ENGLERT, 1939 : 27 - 8). ([10]) Otro *akuaku* penetra en el cuerpo de un *makohe* ([11]) para proteger un lugar *tapu*, ahuyentando a un intruso que está cazando en él (ENGLERT, 1948 : 170). También la sangre del mencionado Raerae Hou, luego de ser muerto el susodicho *akuaku* bajo la forma humana que ha asumido, penetra en un molusco marino para realizar después su venganza contra una mujer (ESTELLA, MÉTRAUX, *loco cit.*). Métraux (1940 : 317) señala que un ave fragata — receptáculo, en el caso, de un *akuaku* — hace donación de un nuevo tipo de ñame a un nativo. El *kuhane* de un muerto podía encarnarse en una rata (ENGLERT, 1939 : 58).

Ciertas versiones de la historia de Ure a Ohovehi confirman lo mismo. En efecto: la bruja Pikea 'Uri (cangrejo negro) que

---

(10) Puesto que en el texto recogido por ENGLERT se le llama *kuhane* y no *akuaku* es dudoso cuál es su verdadera naturaleza. El *kuhane* es el espíritu por oposición al cuerpo, y puede referirse a una persona viva o muerta. Así el *kuhane* de Hau Maka se desprende de su cuerpo y viene durante el sueño desde el país originario, Hiva, a descubrir la isla de Pascua (versión de ENGLERT, 1939 : 22 - 4; MÉTRAUX, 1940 : 56; BARTHEL, 1974 : 40 ss). Pero en el caso de la tortuga el término ha sido usado para referirse a un espíritu que se ha encarnado en una tortuga y no en la acepción citada. ENGLERT (1978) define *kuhane* como "alma, espíritu, fantasma" y también como "persona u objeto con que uno sueña y que considera como presagio"; pero da al término *hakakuhanehane* ("actuar como *kuhane*") el sentido de "aparecerle a uno un espíritu del otro mundo, en figura de un animal, para causarle susto, o asustarle a uno un fantasma o un *akuaku*".

(11) *Fregata minor* GMELIN, especie de ave fragata caracterizada por una franja color café sobre las alas.

ayuda al joven y le previene que no coma el alimento envenenado ([12]) que le traerán las *akuaku* que lo han capturado le advierte también que mate las cucarachas y moscas que entren en la cueva, porque serán otros *tatane* o *akuaku* presuntamente enviados por Kava'aro y Kavatu'a para averiguar por qué no muere el joven. Pero le encarece que, si entra un cangrejo, no lo mate, porque será su propio receptáculo o encarnación (ROUTLEDGE, 1920 : 238; ESTELLA, 1920 : 55). Vi'e Moko y Vi'e Kena, la mujer-lagarto y la mujer-bubia, que deben ser consideradas como *akuaku* femeninos, denuncian por sus nombres una naturaleza híbrida, sin que sepamos de qué modo esto se traducía en su aspecto. Probablemente se creía que podían asumir alternativamente ambas formas, puesto que procrean con hombres y tienen hijos aparentemente humanos. En el relato de AMELIA TEPANO (cf. BLIXEN, 1979 : 31) estas *akuaku* antes de morir descubren su verdadera naturaleza a sus hijos. Todavía hay que agregar que nuestro informante LUIS PATÉ, al referirse al episodio en que los *akuaku* Vivivivi y Vavavava vienen a buscar a las mencionadas Vi'e Moko y Vi'e Kena para lacerarlas y arrebatarlas, decía que "estos espíritus parecen como un viento, como un remolino, no tienen forma de persona, de cuerpo. Vienen como *ohirohiro* (remolino)" (BLIXEN, *loco cit.*). También Ko Tare y Rapahango se presentaban en las casas de los individuos de la tribu tupahotu en forma de humo (ENGLERT, 1948 : 169).

No obstante, los citados textos de la historia de Tu'u ko Iho oponen la existencia de una verdadera naturaleza corporal de los *akuaku* frente a las aparentes corporizaciones que pueden asumir. Estos reales "cuerpos miserables" cuyo conocimiento por el *'ariki* preocupa y avergüenza a los espíritus y los mueve a averiguar la verdad para matar, llegado el caso, al indiscreto que puede haber conocido su secreto y, eventualmente, revelarlo, son descritos como compuestos de sólo costillas y huesos, sin cuerpo: *he kavakava no, he ivi no, ina he hakari* (MÉTRAUX, 1940 : 260) o sin carne, ni hígado, ni intestinos, sólo puros huesos: *ina he kiko, ina he ate, ina he kokoma, he ivi no* (ENGLERT, 1939 : 65). Su vinculación con los muertos se resalta en el texto de ENGLERT por el tér-

(12) Seguramente un alimento que, por provenir del país de los espíritus, causa la muerte, pero no un alimento especialmente mezclado de sustancias ponzoñosas.

mino *ika kino* (*ibid.*,) puesto que *ika* equivale a "cadáver". Cuando se despiertan de su sueño se cubren nuevamente de carne sus huesos y se levantan como personas vivas (*tangata ora*).

Sin embargo, al referirse a las *akuaku* femeninas (diablesas) Kuha y Rati, en ocasión de representar su figura en el juego de hilo que lleva su nombre, AMELIA TEPANO decía que eran "puro cabello no más", concepción que entendía representada en los dos lazos que caracterizan esa figura de *kaikai* (BLIXEN, 1979 : 22). Es difícil saber en qué medida esta representación sea particular de estas dos criaturas demoníacas o si se trata de la mera exageración de un carácter, conspicuo sí, pero que no implicaba la anulación de otros. Otros textos, incluso relacionados con estas mismas diablesas, que aluden al *rakutia* de los *akuaku* — término que hemos traducido como "cuerpo lacerado" (BLIXEN, 1979 : 25) de acuerdo con un posible significado derivado de *raku* "raer, arañar" — apuntan también a un aspecto miserable, pero no idéntico al de cuerpos esqueléticos que surge de los otros textos antes citados, y lo mismo puede decirse de la referencia a las "uñas rojas" (*maikuku memea*). Los nombres de otros *akuaku* sugieren apariencias físicas variadas, al menos en su aparición ante los hombres, aunque no sea posible ahora saber si tales formas eran o no apariencias normales de dichos espíritus. Así el nombre Hiva Kara Rere parece aludir a un ser alado (Hiva "ala voladora"), Kava'aro y Kavatu'a a criaturas malolientes y Heke Makau a una figura de pulpo. También sugieren apariencias físicas específicas nombres como TITEVE "pez erizo", KEO "esternón", 'ARERO "lengua" y otros.

Etimología. El análisis de la etimología probable del término *akuaku* es interesante y sugestivo, y aunque no resulte decisivo, apunta hacia una solución. Supuesto que el término pascuense sea *akuaku* y no *'aku 'aku* (forma que a veces se oye) aparecen dos cognados posibles para la palabra. Por una parte PPn **aku* "scrape out with hands". WALSH y BIGGS (1966 : 2) basan su reconstrucción en futunano *aku*, uveano *akuaku*, maori *aku*, samoano *a'u* (siempre con igual significado), tikopiano *akuaku* "take up by handfuls" y fijiano *yaku*. También traen a colación el pascuense *aku/i* "untar, ungir". A estos términos puede agregarse el rennellés *akuaku* "to scratch or dig a little but repeatedly as chickens or dogs do" (ELBERT, 1975 : 12). El término podría tener relación con los cuerpos lacerados (*rakutia*) de los espíritus. Esta hipótesis no nos seduce, pues en tal caso es más lógico

que se hubiera usado el término *rakuraku* o *raraku*. Probablemente la hipótesis correcta sea la que adelantó DESMEDT (*fide* MÉTRAUX, 1940 : 319) que supuso que el término sería cognado del mangarevano *akuaku* que significa "delgado (referido sólo a hombres y mujeres)". Tal suposición aparece abonada por el aspecto escuálido de los *moai kavakava* que representarían los cuerpos verdaderos de los *akuaku* vistos por Tu'u ko Iho. Por eso MÉTRAUX aventura la opinión de que el vocablo en su origen, en la propia isla de Pascua, debe haber significado solamente "fantasmas" (ghosts) o "espíritus muertos" aunque ahora se use también promiscuamente para dioses menores. Puede agregarse que en marquesano septentrional *akuaku* significa "mince, fluet" *'enana akuaku* "homme fluet" (DORDILLON, 1931 : 102), por lo cual el término sencillamente significaría "los flacos". Probablemente se trate de un sentido traslaticio formado sobre PPn **haku* "pez" y más precisamente "pez espada" (cf. WALSH y BIGGS, 1966 : 17). A los reflejos señalados acertadamente por dichos autores pueden agregarse kapingamaranguino *agu* "pez aguja" (LIEBER y DIKEPA, 1974 : 15) y rennellés *aku* "nombre general para los peces - aguja" (ELBERT, 1975 : 12). Cabe señalar que también en la isla de Pascua el vocablo *aku* se usa para designar a un pez (*Chrysophris aurata*, según FUENTES, 1960). Esta etimología resulta, pues, más probable, y apunta con mucha probabilidad a la apariencia con que eran representados e imaginados los seres en cuestión.

Aspectos de su mana. Aparte de su poder de transformarse, esto es, de asumir formas variadas, es característico de los *akuaku* el poder de volar o de desplazarse por los aires. Al menos ello se desprende de los muchos textos en que hacen uso de él. Kava'aro y Kavatu'a llevan volando a la cueva del barranco al hijo de Ohovehi (MÉTRAUX, 1940 : 365). Cuando salen de la cueva y vuelven a ella trepan por la ruta del arco iris (ESTELLA, 1920 : 46 - 8) así como se trasladan volando a Hiva (MÉTRAUX, *ibid.*,) y, más precisamente, a Ovakevake "el lugar de Hiva donde viven los *tatane*" según decía AMELIA TEPANO. Volando vienen de Hiva los espíritus Vivivivi y Vavavava, y el espíritu que huele el perfume de cúrcuma que brota del Rano Aroi y vuela luego sobre la isla procurando reconocer, por el olfato, el lugar de donde procede ese aroma según texto recogido por nosotros. Hiva Kara Rere transporta en vuelo el cadáver de Ure o Hei rescatado del *ahu* (MÉTRAUX, 1940 : 375; BLIXEN, 1973 : 6). Las tres *akuaku*

que, bajo forma de muchachas hermosas se presentan ante el *'ariki* Tu'u ko Iho para averiguar lo que éste ha visto desaparecen luego por las alturas (ENGLERT, 1939 : 69).

Probablemente se atribuía a los *akuaku* sentidos muy agudos, cualidad comúnmente reconocida a los demonios y espíritus en Polinesia, pero los textos se refieren específicamente al olfato (MÉTRAUX, 1940 : 369). Así nos decía nuestro informante SANTIAGO PAKARATI, (BLIXEN, 1972 : 7) que "los *akuaku* tienen olor (por "olfato') como de perro" y el texto comentado en el Apéndice también señala la agudeza de esa cualidad. En la conciencia mítica polinesia ha existido la misma creencia. Tal capacidad, especialmente en lo que atañe a rastrear por el olor a los seres humanos, se atribuye a los demonios Ponaturi en la versión maori de la historia de Tawhaki (GREY, 1965 : 49), a la anciana ciega, antepasada mítica de dicho héroe (TAYLOR, 1870 : 144), a una hija de Puna, de naturaleza celeste, la "virgen del lucero de la tarde" (STIMSON, 1937 : 82), a ciertos demonios del reino infernal tal como se le concebía en Polinesia Occidental, el Pulotu (GIFFORD, 1924 : 157; COLLOCOTT, 1928 : 115) y a Hanau, también deidad infernal, en las Marquesas (HANDY, 1930 : 121).

¿Lenguaje especial? Los textos no mencionan que, en su trato con los hombres, los *akuaku* emplearon otro lenguaje que el usual en la isla. No obstante, la posibilidad de que se atribuyera a los *akuaku* un lenguaje especial o el uso de términos especiales surge de una frase de nuestro informante, LEÓN TUKI, quien, comentando el texto de un recitativo de *kaikai* de oscura inteligibilidad (*karete, karete, karata, karata* en la bien conocida salmodia *Ka unga te rongo,* cf. BLIXEN, 1979 : 75) decía que "eran palabras de *akuaku*". Desde luego no interesa mucho saber si esta calificación es originariamente correcta y si tales palabras eran o no tenidas por propias de *akuaku* o referentes a cosas de *akuaku* (pues cualquiera de las dos posibilidades cae bajo la expresión usada por TUKI) sino que lo que tiene significado es que a determinados vocablos (esos u otros) se atribuyera tal carácter. El uso de un lenguaje críptico para entenderse con las potencias es conocido de gran número de pueblos y es frecuentemente usado en prácticas chamánicas. La información de que ciertos *akuaku* hablaban con voz chillona, proporcionada por JUAN TEPANO a MÉTRAUX (1940 : 316) sugiere que su madre VIRIAMO habría estado sujeta a estados de trance durante los cuales los espíritus amistosos Tare y Rapahango hablaban con ella, expresándose en tal tono de voz, presuntamente por boca de la posesa.

Relaciones entre los akuaku y los humanos. Estas relaciones aparecen enmarcadas en las pautas bastante pragmáticas que caracterizan, en la conciencia mítica, la vinculación entre los hombres, de una parte, y los espíritus y potencias sobrenaturales, por la otra. Los *akuaku* podían ser benévolos o malévolos, sea por su naturaleza o por su vinculación con ciertos individuos. Probablemente algunos eran siempre dañinos y temidos, y otros normalmente benéficos, si eran bien tratados por los hombres. En cualquier caso, la actividad benéfica de ciertos *akuaku* está fuera de discusión, porque son muchos los relatos que refieren los beneficios que, en casos particulares, proporcionaban a determinados individuos. Así cierto espíritu ayuda a Moko a Rangi Roa cuando es abandonado por su familia, favoreciendo la multiplicación de sus alimentos (MÉTRAUX, 1940 : 369 - 70). Otro ayuda reiteradamente a un tal Nune a combatir con sus enemigos y vencerlos (*ibid.*, p. 371) si bien, en este caso, como MÉTRAUX usa sólo el término *spirit* para referirse a este ser sobrenatural, puede dudarse de si se trata de un *akuaku* o de un espíritu ancestral. Otro espíritu, Rua Haua, ayuda a escapar a una mujer de un difícil trance cuando la acosan sus enemigos para matarla y detiene a los perseguidores (MÉTRAUX, 1940 : 387). ENGLERT (1948 : 169) califica a los *akuaku* de espíritus tutelares de las divisiones tribales, lo que parece exagerado, pero seguramente se puede aceptar que *algunos* tenían una vinculación amistosa y protectora con una familia o linaje. Ese carácter protector ligado a una familia o a un grupo social podría ser más constante o frecuente en los espíritus de los *ivi 'atua*, que, obviamente, en vida habían estado ligados por sangre a su propio grupo familiar y tribal. Ciertos *akuaku* traían comida a sus amigos tupahotu, aunque, en retribución de este servicio, había que hacerles un ofrecimiento de comida cada vez que se destapaba un horno (ROUTLEDGE, 1920 : 236; MÉTRAUX, 1940 : 317). Ko Tare y Rapahango, cuando se presentaban en las casas de los tupahotu, conversaban con las gentes y les contaban novedades, les regalaban comida y los ayudaban en peleas y guerras (ENGLERT, 1948 : 169). De esa familiaridad amistosa que, en ocasiones, tenían los *akuaku* con ciertas personas o grupos parentelares da cuenta el mismo autor (*ibid.*, p. 168) cuando dice que un nativo le contaba que los viejos ([13])

(13) Esta designación se aplica a los individuos que habían nacido en los últimos años de la época pagana o en los comienzos de la cristianización, cuando aún permanecía vivo el recuerdo de aquellos tiempos.

le decían que los *akuaku* hablaban en voz alta e inteligible, que manifestaban temor cuando llegaron los primeros misioneros a la isla, y que pedían a algunos nativos que los escondieran bajo sus capas de tela de corteza. Haciendo abstracción de que la temerosa actitud atribuida a los *akuaku* frente a los misioneros sea una elaboración de converso, permanece el dato de la relación familiar entre tales espíritus y los isleños.

Variados eran los males que se temían de los *akuaku*, pero una información de ROUTLEDGE, corroborada por los textos de los relatos, es sugestiva en cuanto a la clase de daño que se temía especialmente de ellos, a saber, el hurto del alma. Este temor se tenía sobre todo de noche, según expresa la autora (1920 : 238) cuando el alma (*kuhane*) solía ausentarse del cuerpo y vagar por los lugares recorridos en el sueño. La historia de Mata Varavara a Hura'ai y Paepae a Tari Vera, en la versión de ROUTLEDGE, no los presenta como vengadores de un entuerto, como ocurre en las versiones recogidas por MÉTRAUX (1940 : 375) y por nosotros (BLIXEN, 1973) sino como *akuaku* que se dedicaban a "matar las almas de los que dormían". Para ello Mata Varavara, "lluvia abundante", provocaba el chubasco durante la noche; el alma vagabunda que había abandonado su cuerpo, se mojaba y se guarecía en la casa que construía en la noche Paepae a Tari Vera y allí los espíritus le daban muerte. Este "dar muerte" (kill... the spirits of sleeping people) debe entenderse, a nuestro juicio, en idéntica forma a lo que ocurría en Rennell y Bellona: los *akuaku* capturaban el principio vital, la esencia vital del individuo, que moría físicamente poco después, al cabo de dos o tres días (ROUTLEDGE, 1920 : 239).

Los *akuaku*, tanto de uno como de otro sexo, gustaban de tener relaciones sexuales con los humanos, como se advierte en la historia de los espíritus femeninos que llegan de Hiva atraídos por el perfume que sale del cráter (Rano Raraku en la versión de Métraux, 1940 : 369), en la historia de Vi'e Moko y Vi'e Kena (MÉTRAUX, p. 367; BLIXEN, 1979 : 29) que cohabitan con dos individuos llegados al islote Motu Nui, en la mencionada historia de Kava'aro y Kavatu'a y en otras narraciones. Es un rasgo harto frecuente en Polinesia, donde abundan las historias de relaciones sexuales entre seres humanos y espíritus, sea como resultado de verdaderos vínculos estables, que duran años, sea como relaciones ocasionales. Precisamente por su labilidad para asumir por largo tiempo la forma humana creíase que podía un individuo convivir, años inclusive, con un *akuaku*, sin llegar a descubrir su

verdadera naturaleza, como ocurre también en otras narraciones polinesias.(14) Ejemplo de ello es un relato que resume ROUTLEDGE (1920 : 237). Cierta Uka - o - hoheru (Uka Oho Heru) que lucía como mujer hermosa, vivía con un tupahotu con el cual había tenido un hijo. El mozo no tenía idea de que su mujer fuera en realidad una *tatane*, y sólo lo supo cuando, a consecuencia de una riña doméstica, la mujer *akuaku* perseguida por el irritado marido llegó hasta el acantilado y, según el texto citado, "fled away like a rushing whirl wind over the sea and was no more seen". (15) Este tema, por otra parte, es el bien conocido en Polinesia de la mujer - deidad, generalmente celeste, que tiene un marido terrestre y retorna a su morada como resultado de una rencilla o de algún resentimiento. (16)

---

(14) El tema del matrimonio u otra unión duradera entre un demonio o espíritu y un ser humano del sexo opuesto es bastante común en Polinesia y frecuentemente se presenta con caracteres poco menos que idénticos a los de ciertas narraciones pascuenses. Así en Mangareva cierta mujer del Po — el mundo de los muertos y de los espíritus infernales — se apasiona por un hombre bien parecido y roba su alma para llevársela a su mundo (HIROA, 1938 : 371). Otro espíritu varón se enamora de cierta mujer mortal a cuyo marido mata para tomar su lugar (*ibid.*, 372). En otro caso el espíritu enamorado excita los celos del marido que castiga a su mujer hasta provocarle la muerte, y de este modo el espíritu se lleva el alma de la finada para hacerla suya (*ibid.*, 373). Entre los moriori y los maori traen también otros ejemplos de dichas uniones SHAND (1896 : 195 - 7) y KARIPA (1897 : 97). Ciertos textos de Fakaofo hablan de matrimonios de seres humanos y seres mixtos, en parte humanos y en parte demoníacos (BURROWS, 1922 : 160). Otras veces la relación entre demonio y ser humano se manifiesta en el tema de la sustitución de la persona: el demonio mata o hace desaparecer a uno de los cónyuges, toma su apariencia física, y se sustituye a él en el vínculo matrimonial sin que su pareja se percate del engaño. Así ocurre, por ejemplo, en relatos de Kapingamarangi (EMORY, 1965 : 348, 349), Rennell - Bellona (ELBERT y MONBERG, 1965 : 148, 150), Ellice (KOCH, 1966 : 79) y Tonga (COLLOCOT, 1928 : 26).

(15) Es patente la homología entre esta descripción y el símil usado por Luis Paté para referirse al modo de trasladarse los espíritus Vivivivi y Vavavava (v. *supra*).

(16) Dicho tema aparece especialmente ligado al ciclo mitográfico de Tafaki, y el matrimonio con la deidad celeste es atribuido unas veces a este semidiós o héroe, y otras a sus más terrestres progenitores, su padre Hema o su abuelo Kai Tangata, "el caníbal". En varias versiones hawaiianas la deidad femenina que se ha unido maritalmente al jefe 'Ai Kanaka huye de él, fastidiada por tener que limpiar los excrementos de los hijos que ha procreado (textos de Thrum, citados por BECKWITH, 1971 : 242). En versiones maoris y morioris la madre celeste se enoja con el marido y lo abandona porque éste se queja de la suciedad de sus hijos (WOHLERS, 1875 : 16; WHITE, 1887 : (1) : 54 - 5, 88 - 9, 96, 115; SHAND, 1898 : 74; POTAE, 1928 : 362; GREY, 1965 : 52). El tema aparece también en Samoa (PRATT, 1888 : 450) y, con variantes, en Emae (GUIART, 1962 : 116).

A veces los *akuaku* desempeñaban papeles inesperados, tales como la protección de lugares *tapu*, lo que cumplían castigando las transgresiones. Ejemplo de esto es la historia de Vaka Tuku Onge. Según refiere ENGLERT (1948 : 169) dicho nativo violó el *tapu* que pesaba sobre un lugar y fue durante la noche a cazar *makohe* a un sitio de la costa oriental próximo a la punta Kavakava Kio'e, en el Poíke. Con este motivo se le aparecieron varios *akuaku*, uno encarnado en un *makohe* y otros bajo forma de seres humanos, que le dieron una dura paliza y lo persiguieron hasta que lo salvó de peores consecuencias la intervención del alma de un *ivi 'atua*, antepasado suyo (v. *supra*).

MÉTRAUX (1940 : 317) nos ha transmitido una información específica sobre la actitud asumida por los individuos frente a los *akuaku*. Quien quería presentarse ante uno de ellos para hacerle una ofrenda, una súplica o una solicitud debía entrar en el recinto o lugar (MÉTRAUX habla de "choza") arrastrándose y marchando hacia atrás (to crawl backwards). Aunque no hemos visto mencionado el hecho en otra fuente, puede ser cierto, y ser explicado, sea porque los *akuaku* no querían ser vistos o, al menos, sorprendidos (cf. la historia de Hitirau y Nuku te Mangó) o por las pautas ceremoniales de ciertas islas polinesias que imponen como conducta respetuosa que el inferior no esté en nivel físico más alto que el superior, ni que le mire directamente. Dar la espalda puede ser en Polinesia Occidental una pauta reverente. Así, por ejemplo, en la conducta observada en ciertas ocasiones por las gentes de Niua Fo 'ou frente a las de Niuatoputapu (GIFFORD, 1929 : 18 - 19).

Una información valiosa sobre la alimentación de los *akuaku* nos fue proporcionada por LUIS PATÉ. Comentando el texto en que los Nga Ihu More, "narices cortadas", salvan al mozo Ure a Ohovehi, rescatándolo de la gruta del barranco, señalaba PATÉ que estos personajes decían con voz gangosa (seguramente por el defecto o la conformación de su nariz) : "A nosotros nos toca la comida hedionda, ¿no?". Es de hacerse notar que para PATÉ estos personajes eran espíritus o *akuaku* y no seres humanos (BLIXEN, 1979 : 39). La idea de que los espíritus genéricamente comieran comida hedionda no es congruente con los numerosos datos de la propia tradición isleña, según los cuales eran habituales las ofrendas de alimentos a los dioses (por ejemplo, Makemake y Haua) y a varios *akuaku*. Pero en cambio, y como se ha señalado más arriba, la creencia de que los muertos y los espíritus del mundo de los muertos comen comida repulsiva y, más espe-

cialmente, comida cruda es bastante generalizada en Polinesia. Esto plantea válidamente la posibilidad de que existiera en los tiempos clásicos una distinción clara entre espíritus de muertos (fantasmas) y *akuaku*, seres sobrenaturales no necesariamente ligados a ningún muerto conocido y existentes *per se* sin vinculación a vida humana anterior. En la catástrofe que destrozó la cultura pascuense una probable distinción de tal naturaleza habría quedado borrada hasta el punto de que su existencia sólo puede deducirse como suposición natural y probable sobre la base de la etnología comparativa, aunque no sea atestiguada por los relatos que ahora se recogen.

Muerte de los akuaku. Los *akuaku* pueden morir. Los textos no hablan de una extinción natural de dichos espíritus análoga a la que acompaña los estados de decrepitud. Sólo se refieren a muertes violentas de *akuaku*. Son unas veces muertos a golpes por algún héroe tradicional en estado de *heva* ([17]) como Raraku (v. ROUTLEDGE, 1920 : 238; MÉTRAUX, 1940 : 370) o Moko a Rangi Roa (BLIXEN, 1980 : 20). Otras veces se recurre a armas punzantes para traspasarlos (ESTELLA, 1920 : 43; MÉTRAUX, 1940 : 369) y otras veces el ataque físico solamente los ahuyenta (BLIXEN, 1972 : 7). Las mujeres - espíritus que enseñan a los hombres el arte de tatuar (MÉTRAUX, *op. cit.*, 368) son desgarradas por los espíritus que vienen del otro lado del mar, a su llamado. No se da ninguna razón por la cual las susodichas *akuaku* recurren a ese modo de muerte. La lógica occidental encuentra un tanto superabundante que quienes ya son espíritus de Hiva — supuesto que dicha comarca misteriosa sea una tierra de espíritus — recurran a otros espíritus de allí para que los restituyan a su lugar de procedencia, aunque esta incongruencia no aparece en la versión de MÉTRAUX, quien no dice expresamente que las *akuaku* así muertas vuelvan a Hiva. También los brujos podían acabar en ocasiones con los *akuaku* que se introducían en el cuerpo de un individuo y lo enfermaban. Según ENGLERT (1948 : 171) en estos casos el *tumu ivi 'atua* tapaba la casa del enfermo con una red y mandaba hacer un fuego vivo afuera. Entraba en la casa, capturaba al *akuaku* y lo echaba en el fuego que había preparado "y se oían los desaforados gritos del *akuaku* que se quemaba en la hoguera". ([18])

---

(17) Para una caracterización del *heva* v. BLIXEN, 1977.

(18) La idea de que los espíritus malévolos podían ser destruidos por el fuego era muy común en Polinesia; cf. SHAND, 1896 : 195-7; KARAREHE, 1898 : 61; TU NUI A RANGI, 1906 : 204; STIMSON, 1937 : 89; EMORY, 1965 : 348-9; ELBERT y MONBERG, 1965 : 140, 144, 150).

Tanto en el caso de los fantasmas o espectros como en el de los demonios o dioses menores, confundidos hoy todos bajo el término de *akuaku*, la muerte se resuelve generalmente en una aniquilación, en una desaparición del mundo visible, en un cese o disolución de todo vínculo o comunicación con los vivos. No obstante lo que queda de un *akuaku* muerto tampoco es sin más un no ser, sino que puede tener una forma de vida distinta, como resulta de la historia de Raerae Hou. Aunque este *akuaku* muere porque una partida de hombres lo atraviesa con sus palos cavadores, su sangre corre por las rocas y se transforma en molusco, y a pesar de que el cuerpo en que se había encarnado el espíritu es después quemado y reducido a cenizas, esa medida, a todas luces precautoria, no impide que el molusco formado o regado con su sangre se vengue un día de la muchacha que había causado su muerte y, cuando ella trata de desprenderlo de la roca, produce una ola grande que la arrastra al mar y la ahoga.

Hiva. El reino de los espíritus y la tierra originaria de los antepasados. En los relatos que se recogen actualmente en la isla y, ciertamente, en muchos textos manifiestamente antiguos, aparece la enigmática tierra de Hiva como morada de los *akuaku* (MÉTRAUX, *op. cit.*, 368) y lugar donde éstos llevan las almas de las gentes que desean tener bajo su poder. Tal comarca está allende el mar. Los textos que abonan aquella afirmación son muchos. Así los dos espíritus femeninos que son atraídos por el aroma que brota del Rano Raraku (MÉTRAUX, *op. cit.*, 369) vienen de Hiva. Cierto *kuhane* (alma, espíritu) que ha asumido la forma de una tortuga, después de herir de muerte a uno de los primeros expedicionarios que llegan a la isla, se vuelve a Hiva (ENGLERT, 1939 : 27). Las *akuaku* Kava'aro y Kavatu'a planean llevar el espíritu del mozo que han raptado, una vez que muera, a Hiva, a Ovakevake, y a ese lugar van periódicamente en busca del alimento mortal que acabará con la vida del muchacho (BLIXEN, 1974 :3-4). También Kuha y Rati proyectan llevar el alma de Ure a Vai a Nuhe a Hiva para quedarse con su espíritu como marido (*kenu*) según el texto recogido por nosotros (BLIXEN, 1979 : 21 - 2) y el recitativo que acompaña a la figura de hilo que representa a esas diablesas dice que "hemos llevado el alma (que es) nuestra a Hiva, a Ovakevake" (*ku tari a tomaua kuhane... ki Hiva, ki Ovakevake*). Según definición de AMELIA TEPANO, Vi'e Moko y Vi'e Kena son "*tatane* - mujeres", que vienen de Hiva (BLIXEN, 1979 : 28) y vuelven allí periódicamente, a Ovakevake. También en la interpretación de LUIS PATÉ — proveniente de otra tradición familiar — Vivivivi y Vavavava, los espíritus que arrebatan a Vi'e Moko y Vi'e Kena, proceden de Hiva y hacia allí se las llevan (BLIXEN, op. cit., 31). A entender a Hiva como tierra de

los espíritus y, en cierto modo, como morada de las almas de los muertos, apuntaría asimismo la más aceptable interpretación de la salmodia relativa a las muchachas (¿o espíritus femeninos?) Torio y Ho'i Ata (BLIXEN, *ibid.*, 55 - 6).

No obstante ello, MÉTRAUX, en su *Ethnology of Easter Island*, traduce siempre el término *hiva* por "abroad". Es la solución menos comprometida y también la utilizó ROUTLEDGE (*op. cit.*, 265) autora que apenas usa el término *hiva* a través de su obra. Por consiguiente, en el texto registrado por MÉTRAUX, el pasaje en que las dos *akuaku* Kava'aro y Kavatu'a, después de perseguir inútilmente a la mujer - cangrejo regresan a Hiva se traduce "returned to their country abroad", y así en todos los demás casos.

Por otra parte es bien sabido que *Hiva* es actualmente la voz usada por los pascuenses para referirse al continente sudamericano y, en especial, a Chile. Esta designación, a todas luces reciente, no tiene mayor influencia interpretativa para esclarecer textos de la época pagana; pero sí importan las referencias textuales a Hiva como *tierra de los antepasados*.

ENGLERT interpreta los relatos que recogió sobre las expediciones de descubrimiento y poblamiento de la isla de este modo: la tierra originaria a la que el texto se refiere con el nombre de "Maori" era parte de otra más extensa y genérica denominada "Hiva", y los lugares de donde procedían los expedicionarios se llamaban Mara'e Renga y Mara'e Tohia (en otras versiones, Tohio). El texto dice que el jefe expedicionario y primer rey legendario de la isla, Hotu Matu'a, es "de Hiva" (1939 : 22); su hermana Ava Reipua también vivía "en Hiva" (*i Hiva*). El espíritu del visionario Hau Maka viene de Hiva durante el sueño a reconocer la isla y vuelve al cabo del mismo a dicho país, donde despierta (*ibid.*, p. 24). Los siete (seis, en otras versiones) expedicionarios que recorren después la isla para preparar el arribo de Hotu Matu'a provienen de Hiva (p. 25). También es mencionado Hiva como país (*kainga*) de origen en otros pasajes (por ej., págs. 29, 30, 31, 35). La comunicación con Hiva, como tierra de los primeros pobladores, persiste en el relato del *moai* de piedra del *'ariki* Tautó (págs. 43, 44) en la narración de la lucha de Hotu Matu'a con su codicioso hermano (p. 47) y de la discordia con su propia mujer (p. 50) así como se manifiesta en la escena de la muerte del famoso personaje (págs. 54 y 55). Todavía otros textos apoyan el mismo significado (págs. 57 y 60 - 4). Hiva era un país que estaba al oeste de la isla porque, según la tradición, Nuku Kehu sentía pena al ver cómo el sol se ponía en la tierra donde vivía su mujer, que no lo había acompañado en el viaje.

Por otra parte, el viaje para llegar hasta la isla se había hecho en dirección al este (*iroto i te ra 'a*). También en el ya famoso manuscrito E, ampliamente comentado por BARTHEL (1974, *passim*) *hiva* es la tierra de los antepasados y las referencias que abonan esta acepción son muy abundantes.

El término *hiva* aparece en varias lenguas polinesias con distintos significados, algunos de los cuales pueden estar relacionados entre sí. WALSH y BIGGS (1966 : 19) han reconstruido una forma hipotética **hiwa* "negro" como relativamente generalizada, aunque todavía no protopolinesia por no estar representada en el grupo tongaico. La reconstrucción se justifica con reflejos del maori, rarotongano, hawaiiano y tuamotués. Probablemente deba reconstruirse como PPnN (protopolinesio nuclear) por la existencia del aparente cognado *siba* en rennellés, presente en el compuesto *kanokano siba* sinónimo de *kanokano 'ugi* "cierta especie de avispa *negra* (u oscura)". En Tahiti eran llamados *hiva* los miembros que formaban una guardia selecta de los príncipes o *ariki*, miembros que eran elegidos entre los jóvenes de las familias reales (TAAROA, 1971 : 83). En cuanto al conocido significado de *hiva* que alude a ciertos tipos de danza en varias islas de Polinesia Occidental, no parece tener relación alguna con la cuestión. Pero sí la tienen otros hechos. Varias islas de las Marquesas tienen nombres compuestos en los que aparece el término (Nuku Hiva, Hiva 'Oa, Fatu Hiva) y esas mismas islas son conocidas en Mangaia con nombres diferentes pero también compuestos de *hiva*: 'Iva te pukenga (= Nuku Hiva), 'Iva Nui (= Hiva 'Oa) e 'Iva te kirikiri (= Fatu Hiva) (CHRISTIAN, 1924 : 12). ([19]) En Ana'a, del archipiélago Tuamotu, Hiva Nui (Hiva la grande) es una tierra localizada en el mundo inferior o subterráneo de los espíritus infernales, identificada en dicho texto con Havaiki - te - raro (Havaiki el de abajo) (STIMSON, 1937 - 70). Allí en Hiva Nui estaba cautivo el padre del héroe Tafaki, Hema, cuyo cuerpo había sido tomado como letrina por los espíritus captores (*op. cit.*, p. 84). En Pascua también el término *Hiva* aparece como el nombre de una isla legendaria, Motiro Hiva, ([20]) desde la cual, según un texto mítico, los dioses Makemake y Haua habrían conducido al islote Motu Nui las aves migratorias que depositan allí todos los

---

(19) De ninguna manera queremos decir con esto que la creencia en la isla *Hiva* esté inspirada concretamente en el conocimiento o en el recuerdo de las Marquesas, aunque, en puridad, ello sea posible.

(20) Algunos identifican esta isla con Sala y Gómez, pero esta identificación, aunque muy probable, puede estar influida por conocimientos adquiridos en épocas más recientes.

años sus huevos. En un importante texto mitográfico tahitiano que reproduce HENRY ([21]) Hiva es mencionado como un lugar de Havai'i (= Havaiki) nombre que en el caso designa a la isla de Ra'iatea, en el archipiélago de la Sociedad. Este texto interesa particularmente porque narra cómo *el pez Tahiti* (la isla) fue apartado de Hawai'i por la acción del semidiós Tafa'i (Tafaki) y, en esta versión del bien conocido tema que indica a Havaiki como *tierra de los antepasados*, aparece por consiguiente Hiva como parte de ella. ([22]) En el excelente texto de la versión de la historia de Hono'ura recogido en Ra'iatea por el misionero JOHN WILLIAMS, muerto en 1839 por los nativos de Eromanga, Hiva aparece reiteradamente como una tierra enemiga de los tahitianos ubicada en Ra'iatea (HENRY, 1895) y, expresamente, en una nota de la erudita traductora, se señala que "Hiva is the place from whence Tahiti was said to have broken away as a fish". Probablemente a esta misma región se alude en un antiguo himno (HENRY, 1968 : 171, 172) como lugar de origen, reunión o residencia de dioses (*te nu'u atua i Hiva*: el grupo — o multitud — de dioses de Hiva). También en la versión ra'iateana de la historia de Hiro (HENRY, 1968 : 551) es mencionado Hiva como lugar de Ra'iatea donde nace el famoso ladrón - navegante. En cambio en una versión de la historia de Hono'ura registrada en las Tuamotu por la señora WALKER, desgraciadamente con abundantes retoques formales, Hiva es mencionada como una isla, o parte de ella, ubicada en el citado archipiélago (HENRY, 1968 : 532 - 47). En un himno recogido por W. W. GILL en Mangaia (*fide* HENRY, 1968 : 549) el país 'Iva (= Hiva) es aludido también como la tierra contra la cual el legendario héroe 'Ono (= Hono'ura) lleva a cabo su venganza. El carácter elusivo de Hiva se hace más manifiesto en la nota de GILL (1896 : 126) en que comenta el ya mencionado texto de WILLIAMS sobre la tradición de Hono'ura y dice que los isleños de Hervey (= islas Cook) creen que Hiva sea o bien Nuku Hiva o bien Hiva 'Oa, lo que quiere decir que suponían que esa mítica tierra estaba en las Marquesas. Por último una referencia muy sugestiva proviene de Rennell y Bellona. Allí Siba ([23]) es una isla *mítica* señalada como lugar de procedencia de

---

(21) Trasmitido en 1822 y 1824 (sic) al Rev. ORSMOND por el rey POMARE II el jefe Mahine y el sacerdote Tamera (HENRY, 1968 : 454).

(22) La traducción de *hiva* como "clan" ofrecida en este pasaje por HENRY es insostenible. No se trata aquí de la acepción "familia" ni de ninguna agrupación social sino de una región, aparentemente extendida entre Opoa, sobre la costa oriental de Ra'iatea, y Uporu (Taha'a).

(23) El término es evidente cognado del pascuense *hiva*. El rennellés conserva la *s* del grupo samoico - exterior que el pascuense, como otras lenguas llamadas "orientales", muda en *h*; y la bilabial del rennellés corresponde al fonema *v* pascuense que Fuentes, por otra parte, reproduce como *b*.

cierto tipo de tatuaje que cubría todo el pecho. Nadie sabía dónde estaba Siba, pero se decía que algunos héroes culturales habían aprendido allí el arte de tatuar (ELBERT y MONBERG, 1965 : 69-71; ELBERT, 1975).

Estas referencias permiten arribar a una solución razonable de la cuestión planteada. Hiva no es "el extranjero" indeterminado, sino una tierra individualizada con un nombre específico, aunque lejana y misteriosa. La importancia de este término en la isla de Pascua, atestiguada por las reiteradas referencias textuales en las dos acepciones señaladas, que se remontan a textos originados en la época pre-europea aunque hayan sido recogidos más recientemente, así como la ausencia de los vocablos Po, Pulotu y Havaiki para referirse a la tierra de los dioses subterráneos, al mundo de los espíritus y, en el último caso, también para la tierra originaria, llevan a concluir que, en Pascua, *Hiva* había desplazado a aquellas voces del papel que desempeñaban en las creencias míticas y tradicionales de otros archipiélagos y se había convertido, según parece, en la tierra de los antepasados y en el mundo de los espíritus, ambivalencia semántica que ocurre en muchas partes de la Polinesia. (24)

---

(24) BURROWS (1938 : 73-6) señaló en su clásico estudio sobre la diferenciación regional de Polinesia que el término *Hawaiki* o sus cognados en Polinesia oriental representa el hogar de los antepasados, el mundo subterráneo o ambos. Una análoga observación ya había sido hecha previamente, entre otros, por HANDY (1927 : 70) y STIMSON (1933 : 138).

BIBLIOGRAFIA

ANÓNIMO. — 1939. The canoe making profession of ancient times. (Traducido por Mary Kawena Pukui). Occasional Papers of Bernice P. Bishop Museum, 15 (13) : 149-159. Honolulu.

BARTHEL, T. — 1974. Das achte Land. Die Entdeckung und Besiedlung der Osterinsel nach Eingeborenentraditionen übersetzt und erläutert. Págs. 1-387. Klaus Renner, München.

BECKWITH, M. — 1970. Hawaiian mythology. Págs. XXXIII + 1-575. University of Hawaii Press. Honolulu.

BLIXEN, O. — 1972. Tradiciones pascuenses, I. Ure a Vai a Nuhe. Moana, 1 (4) : 1-11. Montevideo.

BLIXEN, O. — 1973. Tradiciones pascuenses. II. Ure o Hei y los tres espíritus vengadores... Moana, 1 (6) : 1-11. Montevideo.

BLIXEN, O. — 1974. Tradiciones pascuenses. III. Ure a Ohovehi. Moana, 1 (7) : 1-12. Montevideo.

BLIXEN, O. — 1977. El *heva* de los antiguos pascuenses. Moana, 1 (10) : 1-14. Montevideo.

BLIXEN, O. — 1979. Figuras de hilo tradicionales de la Isla de Pascua y sus correspondientes salmodias. Moana, 2 (1) : 1-106. Montevideo.

BLIXEN, O. — 1980. Tradiciones pascuenses. IV. Historia de Moko a Rangi Roa. Moana, 2 (2) : 1-21. Montevideo.

BURROWS, E. G. — 1936. Ethnology of Futuna. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 138 : I-IV + 1-239, figs. 1-37, láms. 1-11. Honolulu.

BURROWS, E. G. — 1938. Western Polynesia: a study in cultural differentiation. Etnologiska Studier, 7 : 1-192, figs. 1-17. Göteborg.

BURROWS, W. — 1922. Some notes and legends of a South Sea island. Fakaofo of the Tokelau or Union group. Journal of the Polynesian Society, 31 : 143-173. New Plymouth.

COLLOCOTT, E. E. V. — 1928. Tales and poems of Tonga. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 46 : 1-169. Honolulu.

CHRISTIAN, F. W. — 1924. Vocabulary of the mangaian language. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 11 : 1-31. Honolulu.

DORDILLON, R. I. — 1931. Grammaire et dictionnaire de la langue des Iles Marquises. Marquisien - français. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 17 : I-VII + 1-446. Paris.

ELBERT, S. H. — 1975. Dictionary of the language of Rennell and Bellona. Part 1. Rennellese and bellonese to english. Págs. XIX + 1-345. National Museum of Denmark, Copenhagen.

ELBERT, S. H. y MONBERG, T. — 1965. From the two canoes. Oral traditions of Rennell and Bellona islands. Págs. X + 1-428, láms. 1-3. National Museum of Denmark, Copenhagen.

EMORY, K. P. — 1965. Kapingamarangi. Social and religious life of a Polynesian atoll. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 228 : 1-357, figs. 1-43. Honolulu.

ENGLERT, S. — 1939. Tradiciones de la Isla de Pascua en idioma rapanui y castellano. Págs. 1-86. Imprenta San Francisco, Las Casas (Chile).

ENGLERT, S. — 1948. La tierra de Hotu Matu'a. Págs. 1-533, figs., un mapa. Imprenta San Francisco, Las Casas (Chile).

ENGLERT, S. — 1978. Idioma rapanui. Gramática y diccionario del antiguo idioma de la Isla de Pascua. Págs. 1-287. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

FUENTES, J. — 1960. Diccionario y gramática de la lengua de la Isla de Pascua. Págs. 1-589. Dictionary and grammar of the Easter Island language. Págs. 591-1082. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

GIFFORD, E. W. — 1924. Tongan myths and tales. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 8 : 1-207. Honolulu.

GIFFORD, E. W. — 1929. Tongan society. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 61 : 1-366. Honolulu.

GILL, W. W. — 1896. Remarks on the legend of Honoura. Journal of the Polynesian Society, 5 : 125-127.

GREY, G. — 1965. Polynesian mythology and ancient traditional history of the maori as told by their priests and chiefs. Págs. 1-250, figs. 4ª ed. Whitcombe & Tombs, Christchurch.

GUIART, J. — 1962. Les religions de l'Océanie. Págs. 1-156. Presses Universitaires de France, Paris.

HANDY, E. S. C. — 1927. Polynesian religion. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 34 : 1-342. Honolulu.

HANDY, E. S. C. — 1930. Marquesan legends. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 69 : 1-138, lám. 1. Honolulu.

HENRY, T. — 1895. Te parau a Honoura (The legend of Honoura). Journal of the Polynesian Society, 4 : 256-294.

HENRY, T. — 1968. Tahiti aux temps anciens. Publications de la Société des Océanistes, 1 : 1-671. Paris.

HIROA, TE RANGI. — 1938. Ethnology of Mangareva. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 157 : 1 - 519, figs. 1 - 68, láms. 1 - 3. Honolulu.

KAMAKAU, S. M. — 1964. Ka po'e kahiko (The people of old). Traducido por Mary Kawena Pukui. Bernice P. Bishop Museum Special Publication, 51 : IX + 1 - 165. Honolulu.

KARAREHE, TE KAHUI. — 1898. Te tatau o te Po. Journal of the Polynesian Society, 7 : 55 - 63.

KARIPA, TE WHETU. — 1897. Kame Tara and his ogre wife (Ko Kame Tara raua ko te wahine tupua). Journal of the Polynesian Society, 6 : 97 - 106.

KNOCHE, W. — 1912. Tres notas sobre la Isla de Pascua. Revista chilena de historia y geografía, 2 : 442 - 466. Santiago de Chile.

KOCH, S. — 1966. Erzählungen aus der Südsee. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde, (N. F.) 9 : 1 - 123. Berlin.

LIEBER, M. D. y DIKEPA, K. H. — Kapingamarangi lexicon. Págs. LII + 1 - 382. University Press of Hawaii, Honolulu.

MALO, D. — 1971. Hawaiian antiquities (Moolelo Hawaii). Bernice P. Bishop Museum Special Publication, 2 : XXIV + 1 - 278, figs. 1 - 6. Honolulu.

MÉTRAUX, A. — 1940. Ethnology of Easter Island. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 160 : VII + 1 - 432, figs. 1 - 58, láms. 1 - 7. Honolulu.

POTAE, HENARE. — 1928. The story of Tawhaki. Journal of the Polynesian Society, 37 : 359 - 366.

PRATT, G. — 1888. The genealogy of the sun. A samoan legend. Report of the First Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science, págs. 447 - 463. Sydney.

TU NUI A RANGI, H. P. — 1906. Te korero mo Ngarara - huarau (The story of Ngarara - huarau). Traducido por S. Percy Smith. Journal of the Polynesian Society, 14 : 200 - 204.

ROUTLEDGE, K. S. — 1920. The mistery of Easter Island. Págs. XXIV + 1 - 404, figs. 1 - 134, mapas. Hazell, Watson & Vinney Ltd., 2ª ed., London.

SHAND, A. — 1896 - 98. The moriori people of the Chatham Islands: their traditions and history. Journal of the Polynesian Society, 5 : 197 - 211; 7 : 73 - 88.

SIERICH, O. — 1900 - 2. Samoanische Märchen. Internationales Archiv für Ethnographie, 13 : 223 - 237; 14 : 15 - 23; 15 : 167 - 200. Leiden.

STIMSON, J. F. — 1933. Tuamotuan religion. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 103 : 1 - 154, láms. 1 - 3. Honolulu.

STIMSON, J. F. — 1937. Tuamotuan legends (Island of Ana'a) Part 1. The demigods. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 148 : 1 - 147. Honolulu.

TAAROA, MARAU. — 1971. Mémoires de... dernière reine à Tahiti, traduits par sa fille la princesse Ariimanihinihi Takau Pomare. Publication de la Société des Océanistes, 27 : 1 - 294. Rennes.

TAYLOR, R. — 1870. Te ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants (2ª ed.). London.

WALSH, D. S. y BIGGS, B. — 1966. Proto - polynesian word list 1. Te Reo Monographs, Págs. XV + 1-133. Linguistic Society of New Zealand. Auckland.

WHITE, J. — 1887. The ancient history of the maori, his mythology and traditions. Vol. 1. Wellington.

WOHLERS, J. F. H. — 1875 - 6. The mythology and traditions of the maori in New Zealand. Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute, 7 : 3 - 53; 8 : 108 - 23. Wellington.

Comisión del Papel. — Edición ampárada en el Art. 79 de la Ley 13349
A. Monteverde y Cía. S. A. Agosto 1988
Depósito Legal Nº 236.548/88