

Facultad de Filosofía y Letras

Curso académico

Trabajo de Fin de Grado

2021 | 2022

POLINESIA FRANCESA : *TŪPĀPA'U* Y MUERTE



Convocatoria
ordinaria junio

Pottin Mareka Atea Claire

Responsable de
tutorización:

Sylvia Alejandra Jiménez
Brobeil

Grado en Antropología Social y Cultural



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

Agradecimientos

La aventura del presente Trabajo Fin de Grado ha llegado a su fin. Ha sido personal sin ser nunca solitaria. Es el fruto de todo un equipo. Por ello, quisiera expresar mi gratitud y reconocimiento a todas las personas que han participado y contribuido.

En primer lugar, me gustaría agradecer a mi tutora, Sylvia, que me eligió y me dio su confianza. Esto me conmovió mucho. Me acompañó durante todo el proceso de mi trabajo. Siempre atenta, cálida y profesional, sus consejos fueron muy útiles y me ayudaron a retomar el camino cuando fue necesario. Me dedicó su tiempo y su atención. No tengo palabras, simplemente, gracias Sylvia.

Ensuite, c'est le cœur comblé de joie que je remercie et dédie ce travail à toute ma famille de Polynésie française. En particulier, à ma précieuse et tendre mère, qui a toujours engagé des efforts et des sacrifices considérables pour moi. Tant d'obstacles, mais toujours debout, elle n'a jamais cessé de me tenir la main et de croire en moi. En compagnie de ma grand-mère bien-aimée, elles assurent l'équilibre de ma vie, de la famille, elles sont le *mana* qui nous unit tous. Elles m'ont encouragé dans mon travail et, lorsque je perdais espoir, elles ont dessiné une constellation dans le ciel pour me guider. Sans elles, ce travail ne serait jamais né, merci pour tout.

A mon cher père, je pense beaucoup à lui, je ne sais comment lui témoigner ma reconnaissance pour ses choix, son soutien, ses mots et sa présence. Je souhaite également remercier mes adorables parrain et marraine, dont le rôle et le soutien ont été déterminants dans ce travail. Merci pour l'interview, les traductions en tahitien, les connaissances et la tendresse. Vous avez toujours été présents pour moi. Et enfin, comme il est impossible de mentionner tous les membres de la famille, je tiens à vous remercier pour votre affection et vos encouragements.

Par ailleurs, je suis profondément reconnaissante à tous les polynésiens et polynésiennes qui m'ont accordé leur confiance et leur temps. Tant verbalement que par écrit. Merci pour toutes les anecdotes et les riches histoires de vie partagées. Ils m'ont confié leurs visions, leurs rêves et leurs espoirs. Ceux-ci m'ont ouvert leur cœur, parfois avec enthousiasme, parfois avec réserve, mais toujours avec humanité et générosité.

J'aimerais aussi exprimer ma gratitude aux archéologues et anthropologues qui ont accepté de me consacrer du temps et de répondre à mes questions sur leur travail et leur expérience personnelle. Ils ont encouragé et enrichi le développement de ce mémoire. Leur profession est noble et j'espère qu'elle éveillera la curiosité de chacun d'entre nous.

De même, merci à toutes les personnes merveilleuses que j'ai rencontrées et qui m'ont soutenue dans cette recherche et dans ma future carrière.

Además, me gustaría agradecer a mis profesores/as de la Universidad de Granada que me introdujeron en la antropología y me hicieron amarla. Agradezco especialmente a Marian por su valiosa ayuda y su tiempo, su contribución fue esencial.

A continuación, mis pensamientos se dirigen a mis amigos/as de Zaragoza, de Granada, de Nueva-Caledonia y de la Polinesia. De nuevo, es difícil mencionarlos a todos/as, pero dondequiera que estén, el ambiente fraternal, las risas, el apoyo y sus ánimos me han ayudado mucho.

Por último, quisiera expresar mi gratitud a todos/as aquellos/as que, de cerca o de lejos, colaboraron y aportaron a la realización de dicha investigación. Todos aquellos intercambios han dado sentido a mi labor. Por eso, este trabajo es obra de todos vosotros/as y espero estar a la altura de vuestras expectativas. Aquí está mi modesta y sincera contribución.

A todos/as los/as que están entre las estrellas,

¡Muchísimas gracias! / Merci infiniment! / Māuruuru roa!

Canción

“Hablan de la muerte como tú hablas de un fruto”

Jacques Brel - Las Marquesas (2013)

Pintura

Figura 1

Te Po (La Grande Nuit)



Fuente: Gauguin (1893-1894) [reimpreso 1921]

Libro

“Hay muchos Tupapa'u aquí.

Antes, todo el valle de Ofaipapa se consideraba tierra sagrada, llena de marae, fare tupapa'u, así que hay ancestros por todas partes, espíritus paseando y sin reírse, es verdad” (Robinson, 2008)

Índice

1. Agradecimientos	3
2. Resúmenes	7
3. Introducción	9
4. Problematización del tema	11
4.1. Contextualización	
4.2. Antecedentes	
4.3. Conceptos fundamentales	
4.4. Personajes clave	
4.5. Costumbres funerarias	
4.6. Patrimonio cultural	
5. Justificación, relevancia del tema y límites	24
6. Orientación teórica del trabajo	28
7. Objetivos	30
8. Metodología	31
8.1. Entrada en el campo y cuestiones éticas	
8.2. Digitalización de la metodología	
8.3. Método y Muestra	
8.4. Técnicas e Instrumentos	
8.5. Cronograma	
9. Análisis del material	36
10. Discusiones	38
11. Conclusiones	48
12. Bibliografía y Webgrafía	51
13. Anexos	58
13.1. Protocolo de entrevistas para la población local	
13.2. Protocolo de entrevistas para los profesionales	
13.3. Tabla de los participantes de las entrevistas	

Resumen

La muerte es un fenómeno vasto, cuyas fronteras se difuminan y el horizonte se desdibuja. Por tanto, este estudio es un intento de investigación antropológica sobre la muerte y los fantasmas (“*tūpāpa’u*”) en los paisajes insulares de las Islas de la Sociedad, de la Polinesia Francesa. El lector se sumerge en las creencias polinesias, desde las pinturas de Gauguin, las voces de la población, hasta hechiceros y leyendas, pasando por lugares sagrados, sepulturas y el embalsamamiento. A pesar de los antecedentes históricos, religiosos y socio-culturales, los “*tūpāpa’u*” siguen muy presentes. ¿Cómo se relaciona la -antigua y actual- población polinesia con el mundo de los vivos y los muertos? ¿Cómo estos seres o presencias intangibles, a veces visibles y/o audibles, reconfiguran la vida de las personas? ¿Cómo se adaptan algunos profesionales a las creencias polinesias cuando se encuentra tumbas o restos óseos? ¿Cómo valorizar el patrimonio cultural polinesio ante el público local e internacional?. A través de un espectro interdisciplinario y de corrientes de pensamiento decolonial, estas preguntas serán exploradas y abordadas de manera antropológica y respetuosa.

Palabras clave : Muerte, Polinesia Francesa, Antropología, *Tūpāpa’u*, Patrimonio Cultural, Metodología digital.

Résumé

La mort est un vaste phénomène, dont les frontières sont floues et l’horizon est estompé. Ainsi, cette étude est une tentative de recherche anthropologique sur la mort et les fantômes (“*tūpāpa’u*”) dans les paysages insulaires des îles de la Société en Polynésie française. Le lecteur est plongé dans les croyances polynésiennes, des peintures de Gauguin à la parole de la population, en passant par les “sorciers” et les légendes, les sites sacrés, les enterrements et les embaumements. Malgré le contexte historique, religieux et socioculturel, les “*tūpāpa’u*” sont encore très présents. Comment les Polynésiens - d’hier et d’aujourd’hui - se situent-ils dans le monde des vivants et des morts ? Comment ces êtres ou présences immatériels, parfois visibles et/ou audibles, façonnent-ils la vie des gens ? Comment certains professionnels s’adaptent-ils aux croyances polynésiennes lorsqu’ils rencontrent des tombes ou des restes de squelettes ? Comment valoriser le patrimoine culturel auprès des polynésiens et à l’international?. Au travers d’un éventail interdisciplinaire et des courants de pensée décoloniaux, ces questions seront explorées et traitées de façon anthropologique et respectueuse.

Mots-clés : Mort, Polynésie française, Anthropologie, Tūpāpa’u, Patrimoine Culturel, Méthodologie digitale.

Ha’apatora’a Parau

E ‘ohipa māere mau te parau o te pohe, nō te mea ê, tei roto tātou i te taa’ore e te pōiri i te taime e tahuri ai i reira. No reira, e tuatāpapara’a teie nō’u i ni’a te parau o te ‘ōrara’a â te ta’ata tae atu i tōna pohe ra’a, e te taime e ti’a mai te mau tūpāpa’u i roto i te mau ta’amotu no Porinetia Farāni. Ia tai’o ana’e hia te mau puta, e roa’a i te māramāramā no te parau ô te ti’aturira’a â te mau mā’ohi, ia hi’o ana’e hia te mau ‘iri-pēni â Pauro Gauguin, ia faaroo hia te feruriraa a te nūna’a, tāpiri atu i te mau raveraa â te tahu’a e te mau a’amu, te parau no te marae e te tapu, te mau hunara’a ma’i e te mau rapa’aura’a ma’i. Te mea e ‘ite hia ra tātou, i teie mahana, te ora noaraa te mau tūpāpa’u. E’ita te mau tauiu ra’a e faa’huru’e te reira. Tei hia te ti’ara’a a te ta’ata mā’ohi, no te tau-i-mairi e to teie tau, i ni’a te parau o te ôra e te pohe?. E aha ta te’ie mau varua-ôra, ‘ite-mata-hia a orera ‘aita, o tei fa’aro’o-hia aorera ‘aita, e ô i roto i te ôraraa a te maohi? E aha te mau fa’anahora’a e rave-hia-nei te’ie mahana, ia hio hia te ti’aturira’a-rau a te mā’ohi, ia tae te taime e ‘ite-hia te mēnema âorera te îvi ta’âta?. Nāhea e fa’afaufa’a te parau no te faufa’a tupuna i roto i te orara’a a te ta’ata mā’ohi e to te âra ? Na roto te’ie ma’imi-raa i te mau parau-huru-rau, te mau pāpa’i-fa’ahiahia, te mau ferurira’a a te ta’ata ti’amā, e hōro’a vau to’u mana’o iau te hi’ora’a a te ho’e ‘aivāna’a ô tei î i te fa’atura.

Te mau ta’o faufa’a : Pohe, Porinetia Farāni, Te ta’ata e tōna ihi, Tūpāpa’u, Te hiro’a tumu, Te raveraa rau o te nati reva.

Introducción

En Oceanía, la región del Pacífico es un lugar rico en presencias misteriosas y enigmáticas que las poblaciones narran y comparten. El presente trabajo es una primera aproximación antropológica al ámbito de la muerte y de los “*tūpāpa’u*” (“fantasmas”) en las Islas de la Sociedad de la Polinesia Francesa. El propósito no es averiguar si los *tūpāpa’u* existen, sino tratar de entender por qué los/as polinesios/as creen en ellos y cómo los viven. De hecho, estos seres no se limitan a “aparecer”. Tanto por sus modos de presencia como por las soluciones que los vivos proponen para resolver estas situaciones problemáticas, estas entidades nos informan sobre los contextos socioculturales, religiosos e históricos en los que se desarrollan.

La literatura, los testimonios y las entrevistas realizadas evidencian una población deseosa de mantener la paz y respetar aquellos seres perturbadores. Pero ¿qué es precisamente un *tūpāpa’u*? ¿Cómo y por qué se manifiesta? ¿Qué significado puede darse a este “regreso”? ¿cómo la antigua población polinesia trataba a sus difuntos? A partir de diversas fuentes bibliográficas y orales, se intentará disipar aquella niebla que oculta las posibles respuestas a las cuestiones planteadas anteriormente.

Además, la antropología y el método etnográfico servirán de “puente” para escuchar y dar voz a los/as polinesios/as. Así, se adoptó una “epistemología del Sur” y una perspectiva decolonial porque la comprensión del mundo va mucho más allá del “conocimiento occidental” (de Sousa Santos, 2006). Se trata de reconocer y valorar otras formas de ser, de pensar y de sentir como aportaciones válidas a la construcción de un mundo diverso. De este modo, la antropología puede mejorar la comprensión de las creencias polinesias en su contexto de una manera más profunda y empática. También, a la vez que se sensibiliza sobre la importancia de la antropología social, no se debe descuidar la contribución de otras especialidades como la antropología forense y la arqueología. Más aún, este trabajo abre el camino a diálogos interdisciplinarios e interculturales que esta investigación no puede abarcar.

En primer lugar, se tratará de tomar el vuelo para tener una visión panorámica del lugar de estudio, así como de los periodos clave para comprender el contexto de lo que se estudia. A continuación, se definirán conceptos fundamentales como *tūpāpa’u*, “alma”, “espíritu” y “muerte”, antes de nombrar a las distintas figuras importantes en la sociedad polinesia. Después se explicará

que en la época preeuropea, las costumbres funerarias, las causas de la muerte, el tratamiento del cadáver y el embalsamamiento, eran esenciales. Además, se expondrá la importancia de los *marae* como espacios sagrados pertenecientes al patrimonio cultural y arqueológico, donde el vínculo entre el mundo de los muertos y el de los vivos suele ser muy fuerte. Espacios a menudo estudiados por arqueólogos y antropólogos debido a las riquezas encontradas en ellos. Más adelante, se comentará la elección del tema y sus limitaciones, la orientación teórica del trabajo, los objetivos, la metodología, las discusiones y las conclusiones. Por último, como el tema resulta tan vasto y escurridizo como el propio objeto de estudio, la autora huye de toda exhaustividad e invita al lector a dialogar, criticar y enriquecerlo. En definitiva, es un medio de información para todos/as.

Problematización del tema

Contextualización

Situada en el corazón del océano Pacífico, la Polinesia Francesa (*Porinetia Farāni*) es una colectividad de ultramar vinculada a Francia, con autonomía interna desde 1984 (Conte et al., 2019). La inmensidad de este territorio se puede apreciar solapándolo a un mapa de Europa. Sus 118 islas de origen volcánico o coralino, se agrupan en cinco archipiélagos: Las Islas de la Sociedad, las Marquesas, los Australes, *Tuamotu* y *Gambier*. Cada uno tiene sus propias características e identidades físicas, lingüísticas y culturales.

Este trabajo se centrará en el archipiélago de Las Islas de la Sociedad (*Ta'amotu nō tōtaiete*), que debe su nombre al capitán James Cook (Conte et al., 2019). Se divide en dos subgrupos: las Islas de Barlovento (*Fenua Ni'a Mata'i*) y las Islas de Sotavento (*Fenua Raromata'i*). Las Islas de Barlovento incluyen las islas de *Tahiti* -que alberga la capital *Pape'ete*-, *Mo'orea*, *Teti'aora*, *Mai'ao*, *Meheti'a*. Mientras que las Islas de Sotavento incluyen *Bora-Bora*, *Huahine*, *Maupiti*, *Ra'iātea*, *Taha'a* y, los atolones inhabitados de *Tupai*, *Maupiha'a*, *Manuae* y *Motu One*.

Figura 2

Mapa de Polinesia Francesa



Además, el idioma oficial es el francés pero también se habla el *Reo Tahiti* -el tahitiano- y otras lenguas -y/u otros idiomas- que difieren según las áreas geográficas (Salaün, 2016). También, es importante resaltar que el término “polinesio” es un término muy impreciso. Aunque la mezcla cultural proviene esencialmente de la migración, la población puede dividirse en cuatro grupos étnicos según Bruno Saura (2014) -antropólogo francés- : “metropolitanos” (con ascendencia europea), “demis” (mestizos), “chinos” y “‘mā’ohi?”¹ (polinesios autóctonos, nativos de las islas polinesias).

Antecedentes

La Polinesia Francesa tiene una larga historia, sembrada de acontecimientos, cambios, incertidumbres y misterios. Tras la llegada de los españoles, sobre todo de los británicos y los franceses a las islas, se inició una profunda metamorfosis de la antigua sociedad polinesia. Los primeros misioneros aportaron una cristianización progresiva (del siglo XVIII al XIX). También, las diversas rivalidades (intra-étnica, franco-británica o franco-tahitiana por ejemplo) y posteriormente el Estado francés, con su proyecto de experimentación nuclear en los *Tuamotu* (en los años 60), introdujeron profundas transformaciones en la vida cotidiana de la población (Conte et al., 2019). Estos cambios impactaron en la salud y las creencias de los polinesios. De hecho, algunos elementos de la cultura se perdieron irremediablemente, y algunas poblaciones fueron casi erradicadas por enfermedades contagiosas [(Conte et al., 2019) ; (Leconte de Lisle, 1895) ; (Mohamed-Gaillard, 2015) ; (Réverzy, 1977) ; (Vigneron, 1985)].

Por un lado, se resalta una gran ausencia de fuentes escritas de las antiguas poblaciones polinesias, que vivían en una tradición oral, alterada por la colonización y la evangelización (Darius, 2021). Con la llegada de los europeos, la muerte ha ocupado un lugar destacado en la literatura de finales del siglo XVIII. Los materiales históricos y testimonios escritos que existen son principalmente del punto de vista de los misioneros y navegantes (Vigneron, 1985). Estos relatos son muy valiosos, pero a menudo sesgados y llenos de prejuicios. Paulatinamente, el tema de la muerte quedó relegado y eclipsado por el “mito polinesio”, “paraíso” lejano para filósofos, artistas y turistas [(Bougainville, 1982) ; (Diderot, 2002) ; (Vigneron, 1985)]. Una utopía insular que decepcionará a muchos [(Gauguin, 1966) ; (Loti, 1991) ; (Segalen, 1966)].

¹ El término “‘mā’ohi” es muy debatible, véase Bruno Saura (2009)

A lo largo del siglo XIX y principios del XX, la presencia de la muerte “renació”. Los datos demográficos, epidemiológicos y médicos se multiplicaron, relevando un fuerte seísmo demográfico. Según las cifras recopiladas por la autora Moearii Darius (2021) parece que más del 80% de las poblaciones perecieron de enfermedades y ningún archipiélago ha escapado de esta situación. Además, esta crisis demográfica fue acompañada de una crisis psicológica, así como de un olvido de las “tradiciones” ancestrales por las religiones introducidas por los misioneros [(Caillot, 1932) ; (Darius, 2021) ; (Henry, 2004) ; (Vigneron, 1985)]. Estos últimos aportaron una evangelización progresiva, normas y prohibiciones de las prácticas “ancestrales” y creencias polinesias consideradas “incompatibles” con el cristianismo. Como escribió Jack London sobre *Tahiti*, “la muerte está en todas partes” y no sólo se debe a las enfermedades, sino también a la introducción del alcohol y de las armas de fuego por parte de los europeos (Darius, 2021, p.162).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, se dispone de poca información sobre las actitudes hacia la muerte de los polinesios. En los años 20 y 30 del siglo XX, la muerte se considera generalmente como algo morboso con “cabezas cortadas y sacrificios humanos” (Vigneron, 1985, p.45). En paralelo, la muerte se ha convertido en un tema candente del exotismo literario. La fantasía y la imaginación alcanzan su máxima expresión [(Châteaubriand, 1832) ; (Gary, 1968) ; (Leconte de Lisle, 1895) ; (Stevenson, 2018)]. Al mismo tiempo, la Polinesia no escapó, a pesar de estar alejada de los conflictos, de la Primera y Segunda Guerra Mundial. Así, los habitantes participaron en los combates con el batallón del Pacífico y el declive demográfico se agravaba cada vez más. Durante los años 50 hasta hoy, la muerte se desvanece pero no desaparece. El tipo de información más común es la epidemiológica, la médica y la nutricional (Vigneron, 1985).

El poder de la colonización y la evangelización resultó poderoso y determinante para los/as polinesios/as en los que las creencias “ancestrales” politeístas eran omnipresentes. No obstante, cada grupo reaccionó de forma diferente a esta aculturación. Algunos las abandonaron completamente mientras que otros crearon diversos sistemas sincréticos [(Henry, 2004) ; (Conte et al., 2019)]. Es decir, la combinación de creencias antiguas con los principios de religiones importadas. Por ello, las comunidades religiosas actuales son muy heterogéneas. Este trabajo no se centrará en ninguna religión en particular pero no se puede olvidar el papel que desempeña en las esferas socioculturales de Las Islas de la Sociedad y de la Polinesia Francesa entera.

Conceptos fundamentales

Tūpāpa'u

La etimología de la palabra “*tūpāpa'u*” es compleja, se hallan muchas interpretaciones. En el archipiélago de las Islas de la Sociedad, la traducción más cercana de este término en tahitiano sería “cadáver” según el diccionario de la Academia Tahitiana (Fare Vāna'a, s.f). Pero con la evangelización, este adquirió el significado de emanación inmaterial de estos restos humanos. Ahora ha pasado a significar “retornado, fantasma o un antiguo agravio sacado del olvido” (Fare Vāna'a, s.f). Generalmente en la aceptación actual, *tūpāpa'u* se traduce como “fantasma” entendido como la aparición del alma de un difunto pero no existe una única definición.

Los *tūpāpa'u* tienen una larga vida en la Polinesia Francesa a pesar de los antecedentes históricos y religiosos. El archipiélago de la Sociedad tiene sus propias concepciones e historias sobre ellos. Los polinesios estaban -y la mayoría aún lo están- convencidos de que las almas de los difuntos eran susceptibles de provocar enfermedades o incluso la muerte. Sin embargo, no todas eran negativas -aunque esta es la creencia más común-, algunas podrían aparecer para entregar un mensaje o dar un consejo (Darius, 2021).

Figura 3

Manao Tupapa'u



Fuente: Gauguin (1892)

Es interesante comprender formas de ver la muerte y los *tūpāpa'u* en diferentes épocas no sólo a través de fuentes bibliográficas e históricas sino también pictóricas y fotográficas. A menudo, el arte ha mediado entre el sufrimiento y la curación, la patología y la esperanza, siendo la propia muerte un resultado inevitable de un esfuerzo por apaciguar. Por ejemplo, en el cuadro de Paul Gauguin (1892) *Manao Tupapa'u* o “Espíritu de los muertos vigila”, es posible identificar una figura encapuchada de perfil y vestida de negra que parece entrar en este dormitorio. Una atmósfera mágica impregna el

cuarto con las misteriosas pinceladas moradas. La mujer tumbada en la cama aparece aterrorizada. Para Gauguin, estos espíritus malignos regresan para atormentar a los vivos al amparo de la oscuridad. Aunque que la noche es el mejor momento para que los *tūpāpa'u* deambulen, su presencia también puede sentirse durante el día según los/as participantes de las entrevistas. En fin, en la época de Gauguin, los *tūpāpa'u* estaban presentes. No se les niega. El pintor retrata la idea que las

poblaciones de su tiempo tenía de ellos. Como se puede ver, esas otras fuentes de sabiduría son muy útiles, hace falta destacarlas y valorarlas. Se puede estar de acuerdo o no, pero la autora de este trabajo cree que el estudio de la cultura material de una sociedad informa sobre aspectos que no se mencionan (por la oralidad) o que se aluden de forma diferente en los textos.

Vārua

Las nociones de alma y “espíritu” son bastante complejas de entender. Por un lado, el alma se traduce en tahitiano como “*vārua*”, el alma de un fallecido [(Babadzan, 1983a) ; (Charpentier y François, 2015, p.1094) ; (Lemaitre, 1973, p.163)]. También, el espíritu maligno casi “demoníaco”, sería el “*vārua ‘ino*” (Lemaitre, 1973, p.135). Sin embargo, la palabra “espíritu”² se traduciría por “*aiaru*” que significaría los “retornados que regresan para infligir enfermedades a una familia o comer seres humanos” (Charpentier y François, 2015, p.1090). ¿Acaso el espíritu y el alma son la misma cosa?. Según los/as participantes, parece que se utilizan de la misma manera, pero la respuesta sigue siendo dudosa.

Aunque las concepciones polinesias sobre el destino de las almas varían mucho de un archipiélago a otro, se suponía que el *vārua* del muerto permanecía cerca del cuerpo durante algún tiempo antes de emprender un largo y tortuoso viaje al “más allá”. Este dominio estaba situado, según las variantes, en el océano -en las entrañas del mar- o al oeste -al atardecer- (Lavondès, 1986). El viaje -en grupo o individualmente y por los diversos medios³- y el destino final del alma dependían de las causas de la muerte y de los rituales realizados [(Henry, 2004) ; (Lavondès, 1986)].

Según el tipo de muerte, existen categorías de almas [(Pérez, 2007) ; (Henry, 2004)] :

- **Muerte natural** : Antiguamente, se creía que el alma permanecía en el cuerpo durante tres días antes de irse. El alma que se protegía de los “*vārua ‘ino*”, se dirigía a los puntos de “salida” y lugar de encuentro de las almas desencarnadas. En las Islas de la Sociedad, están situados en la colina “*Tata’a*” en *Puna’auia (Tahiti)*, en *Fiti’i (Huahine)*, *Patio (Taha’a)*, *Ta’atoi (Maupiti)* o en *Tiara’aunu (Teti’aora)* entre otros. Siempre sagrados y respetados por la población local, todos estos lugares han conservado hasta hoy su estado natural. De hecho, estos lugares no forman parte de *Te Ao* (el mundo material y visible, mundo de los vivos) sino de *Te Pō* (el mundo inmaterial e invisible, con dioses y almas, mundo de los muertos).

² “Este término no es muy relevante en el contexto oceánico” (Prévost, 2017).

³ En las Marquesas, las almas iban al “más allá” en un ataúd en forma de piragua en el mar (Henry, 2004).

- **Muerte violenta o los que cometieron actos indebidos durante su vida terrenal** : Se creía que estas almas seguían vagando cerca del lugar fatídico atormentando a los vivos. En general, aquellas almas eran -y son- consideradas “*tūpāpa’u*”, almas errantes buenas o malas según la naturaleza de la persona de la que emanan.
- **Antepasados que se murieron en el mar** : parece que ciertos tiburones representaban aquellas almas.
- **Los bebés matados al nacer** : se convertían en los guardianes de la casa de sus padres, que a veces creían oír sus gritos.
- **Los niños nacidos muertos** : iban al *Pō* tomaban a veces la forma de molusco y eran comidos por los dioses.
- **Las personas en trance**⁴ : se les consideraban muertas y cuando recuperaban la conciencia relataban como era el *Pō*, que decían haber visto.

A veces, las almas permanecían en el lugar donde el destino golpeó al individuo y hacen que esos lugares sean sagrados o peligrosos. De ahí la creencia aún existente de que ciertos lugares, como los *marae* -santuarios de piedra y lugares de ceremonias-, los antiguos campos de batalla o las fosas comunes están “*tapu*”(tabú).

También, es interesante observar que las fuentes sobre el destino de las almas son muy divergentes y que las bibliografías encontradas llevan a menudo la marca de interpretaciones y “distorsiones” por los misioneros inclinados a encontrar en las creencias polinesias nociones similares a las del “infierno”, “del purgatorio” o “del cielo” [(Henry, 2004) ; (Lavondès, 1986) ; (Ellis, 1972)].

Por último, el *vārua ‘ino*⁵ parece diferenciarse del *tūpāpa’u*. En el cuadro *Te Pō* -figura 1- de Gauguin (1893-1894), la representación etnológica⁶ del “demonio” del pintor muestra que la entidad sería mucho más temible que el *tūpāpa’u* en el sentido de que su nocividad no sólo es absoluta sino también duradera (Babadzan, 1983a). Resulta llamativo que mientras los antiguos polinesios casi no representaban a sus difuntos fallecidos, Gauguin inventase un “léxico visual” que ofrece la posibilidad de contemplar el rostro oculto y “prohibido” de aquellas entidades. Al crear una especie

⁴ Para más información, véase el trance de Ari’i-paea-vahine (Henry, 2004).

⁵ Espíritu maligno casi “demoníaco”

⁶ Señala Babadzan (1983a) que estos espíritus malignos “se manifiestan para matar o para anunciar una muerte próxima”, al igual que los fantasmas de las leyendas medievales en Occidente.

de “familiaridad” con la muerte, el leitmotiv demoníaco y fantasmagórico tiende a reducir el efecto de sorpresa que puede causar la aparición sobrenatural. La aparición de un *tūpāpa’u* o de un *varua’ino*, se “trivializa”. No obstante, estas entidades siguen siendo interpretables de muchas maneras, e incluso el pintor ha realizado algunas variaciones de sus aspectos en sus obras. Al final, estos fenómenos se convierten en petroglifos⁷ que hay que descifrar, un enigma que queda por resolver.

Te Pohe

Acerca de “la muerte”, la traducción más cercana en las Islas de la Sociedad sería “*Te pohe*” (Lemaitre, 1973, p.103). Y morir, “*pohe*” (Lemaitre, 1973, p.180). También, como sinónimo se puede encontrar en las Islas de Sotavento, la palabra “*mate*” (Charpentier y François, 2015, p. 937). Antes del contacto con Occidente (finales del siglo XV), la muerte se definía y se representaba como la disyunción definitiva del *vārua* -alma- y del cuerpo -*tino*- (Lavondès, 1986). Separación que iniciaba la progresiva corrupción y disolución de este último.

Para el trío de términos *tūpāpa’u*, *vārua* y *te pohe*, no existe una definición uniforme y absoluta, ya que difieren según las épocas, las islas y sus habitantes [(Charpentier y François, 2015, p.154 y p.1091) ; (Lemaitre, 1973, p.165) ; (Prévost, 2017)].

Personajes clave

Feia-tahutahu

En el archipiélago de la Sociedad se practicaban diversas formas de “hechicería” con fines dispares, por “*feia-tahutahu*” (“hechiceros/as”). Su principal medio de comunicación con las almas eran con figuras antropomórficas llamadas *ti’i* o *tiki* como se pueden observar en la figura 4 (Henry, 2004). Estos últimos suelen colocarse cerca de lugares sagrados y tabúes. También ha inspirado diseños de tatuajes. Los “*feia-tahutahu*” gozaban de gran prestigio y siempre utilizaban su poder en el mayor secreto y ocultación. Su trabajo era “hacer entrar” en los *tiki* mediante invocaciones, a los *vārua ’ino* y a los “‘oro-matua-ia-arū”⁸ (Henry, 2004). Ambos estrangulaban y devoraban a cualquier persona cuando se enfadaban, y

Figura 4

*Tiki de una familia
marquesana en Vaipae*



Fuente: Joseph (s.f)

⁷ Dibujos grabados en piedra.

⁸ En este caso serían, almas incorpóreas devoradoras de las tinieblas

el “*feia-tahutahu*” le instaban a cometer ciertos crímenes.

Otro tipo de “hechicería” conocido era el *tunoo* (“oscurecimiento”). Los “*feia-tahutahu*”, acompañados de los *vārua ‘ino*, hacían una abertura en un horno donde se cocinaban alimentos, o buscaba alimentos o bebidas, y entonces mediante una invocación, inducía a las almas a entrar y tomar posesión de la comida o la bebida (Henry, 2004). Se decía que este proceso era excelente para destruir a todos los que comían aquellos alimentos hechizados. Para contrarrestar la hechicería, se llama a un *fa’atere* (el que hace mover o deslizar algo) que puede desviar el hechizo (Henry, 2004).

Tahu’a

En toda la Polinesia Francesa, existen figuras relevantes en la vida religiosa, social y cultural de las antiguas -y actuales- poblaciones polinesias. Dotados de amplios conocimientos y poderes en muchos ámbitos, los llamados “*tahu’a*” son influyentes, respetados y a veces se les teme. La palabra “*tahu’a*” significa “el/la especialista”, “el/la experto/a” (Grand, 2007). A menudo se les llaman curanderos “tradicionales”, videntes, sabios, sacerdotes, etc. Sus responsabilidades varían en función de sus competencias y según las épocas (Grand, 2007). En la época pre-europea, era un sacerdote que dirigía ceremonias rituales, ya fueran conjuros, bodas, entronización de jefes o sacrificios. Sin embargo, sería reductivo ver sólo una dimensión religiosa del papel del “*tahu’a*” (Grand, 2007). Del mismo modo, la analogía con los “sacerdotes” occidentales es bastante arriesgada, incluso casi inapropiada.

Al nivel social y médico, eran -y siguen siendo- portadores de conocimiento y sabiduría (navegación, la pesca y la curación de enfermedades). Por ejemplo, algunos programan una muerte lenta y brutal (“*tahu’a ‘aufau*”), otros dicen “coger” la enfermedad (“*tahu’a rave ma’i*”) u otros ahuyentan a los espíritus malignos (“*tahu’a ma’i tūpāpa’u*”) (Grand, 2007). También, los “*tahu’a*” se ocupan de las enfermedades sobrenaturales [(Peltzer, 1996) ; (Dubois y Frémy, 2004)]. La llegada del cristianismo contribuyó en gran medida a su desaparición al ahuyentarlos y perseguirlos pero todavía siguen existiendo. Se recurre a ellos cuando se presenta un problema con un *tūpāpa’u* para comunicar con las deidades o para curar (Grand, 2007).

Adquisición del saber

Los conocimientos se adquieren de diversas maneras: [(Grand, 2007) ; (Lemaitre, 1996)].

- De generación en generación: la transmisión oral ocupó y sigue ocupando un lugar crucial en la Polinesia y fue a menudo a través de ella que se produjo la transmisión de conocimientos. También, a menudo, durante “sueños catalépticos” se transmitían o “absorbían” saberes (Babadzan, 1983b).
- Don ofrecido por los “tupuna” -antepasados-: En una misma familia, algunos niños podían recibir el “don” y otros no. Éstas familias eran -y son- muy respetadas por la población (Grand, 2007).
- Transmisión a través de cuadernos (puta tupuna): Los llamados “libros de los antepasados” son los cuadernos de la sabiduría y del conocimiento escritos por los polinesios, una vez alfabetizados.

Costumbres funerarias

Los rituales funerarios se utilizan para promover simbólicamente el paso del alma del difunto del *Te Ao* (mundo de los vivos) al *Te Pō* (mundo de los muertos) poniendo así fin a una contigüidad amenazante. Por tanto, en diferentes relatos tanto bibliográficos como en las entrevistas, los *tūpāpa’u* eran -y son- en general, difuntos que no habían tenido sepultura o para los que no se habían realizado los rituales adecuados.

Antes del contacto con Occidente era imprescindible descubrir la causa del fallecimiento de un individuo. Por tanto, primero se llamaba a un “*tahu’a tūtera*”, quien tomaba una piragua y remaba lentamente en el mar, observando la casa donde se encontraba el cuerpo del difunto y buscaba su *vārua*, que sobrevolaría la casa, revelando así cómo murió la persona (Henry, 2004).

Si el alma (Henry, 2004) :

- tenía la forma de una llama, significaba que la persona había sido víctima de la “hechicería” (ya que el fuego era utilizado por los hechiceros para los conjuros) o que había sido maldecida por los dioses.
- salía con un amuleto de plumas rojas en la mano, significaba que alguien hizo una ofrenda e intentó atraer la ira de los dioses sobre el difunto (sería un asesino simbólico). Las plumas rojas son emblemas de los *vārua’ino* que habían entrado en su comida.
- parecía abrumado, significaba que había tenido alguna pena íntima y profunda.
- parecía feliz, se concluía que el difunto había muerto en el momento adecuado.

Una vez completado esto, el “*tahu’a*” regresaba a la casa del fallecido y contaba a los familiares lo que había visto del alma. Los familiares del fallecido realizaban el “*ta’ata fa’atere*” para evitar morir a su vez (Ellis, 1972). A continuación, el “*tahu’a*” realizaba ceremonias y recitaba

las oraciones apropiadas para cada caso explicado anteriormente y proteger a toda la familia del difunto. Una vez finalizadas las ceremonias, se procederá al tratamiento del cadáver.

Concepción del cuerpo y del cadáver

El cuerpo se traduce como “*tino*” para todos los seres vivos. No obstante, el cuerpo “muerto” de un ser humano sería “*Tino pohe*” o “*Tino ma’i*” (Lemaitre, 1973, p.122). En la época pre-europea, se solían conservar los cuerpos de los reyes, jefes y los de la clase media. En el momento de la inhumación (“*humara’a tūpāpa’u*”), el cuerpo se colocaba en posición sentada, con las rodillas levantadas, la cara apretada contra las rodillas, las manos juntas bajo las piernas y todo el cuerpo envuelto en un *tapa* (tejido vegetal hecho de corteza de árbol) (Ellis, 1972). Se colocaba en un ataúd tallado en un tronco de árbol y/o se depositaba en un *marae* (monumento ceremonial de piedra erigido para el culto de las deidades). La “gente común” también fabricaba ataúdes o simplemente envolvía a sus difunto con *tapa* y los enterraba en una cueva o en su *marae*, con o sin ayuda de un sacerdote (Lavondès, 1986).

Embalsamamiento

Antiguamente, en los archipiélagos de la Sociedad y las Marquesas, el “*mono’i ahi*” (aceite de coco perfumado con sándalo) se utilizaba para embalsamar a los difuntos de familias reales o muy importantes (Henry, 2004). El cuerpo del difunto era eviscerado por los “*tapua miri*” (embalsamadores) y “rellenado con polvo de sándalo y la *tapa* empapada de *mono’i*” (Butaud, 2006). Tanto el *mono’i* como el polvo de sándalo eran capaz de ahuyentar a los espíritus malignos. Después, se extrajo el cerebro y se empapó la piel de *mono’i* para ablandarla y preservarla [(Henry, 2004) ; (Morrison, 1966)]. Luego, el cuerpo se colocaba en un “*fare tūpāpa’u*”, una pequeña casa temporal

Figura 5

Acuarela “Mauaroa’s tupapa ’o”



Fuente: Tobin (1776-1780)

fabricada para él. En general, estaba reservado a las clases sociales privilegiadas. Como se puede observar en la figura 5, este *fare* estaba compuesto por una parte fija y otra móvil, para que el cuerpo pueda estar expuesto días, meses incluso más de un año al sol.

El *fare tūpāpa’u* se situaba cerca de los *marae*, era altamente sagrado y estaba prohibido entrar, sólo la familia o algunos íntimos acudían con ofrendas (Ellis, 1972). Al final de este período de exposición, los

restos óseos, y en particular el cráneo, se colocaban en lugares de sepulturas definitivas acompañados de objetos en la fosa (Henry, 2004). A menudo, se solían guardar los cráneos en los *marae* para ser venerados como ancestros deificados u “*oromatua*”.

Al comienzo del proceso de embalsamamiento, se llamaba a un “*tahu’a bure tūpāpa’u*” -el “sacerdote que reza al cadáver”- (Ellis, 1972). Cuando el cuerpo estaba colocado en la “camilla” en el “*fare tūpāpa’u*”, el “*tahu’a*” ordenaba que se cavase un agujero en el suelo. Sobre él, rezaba al dios por el que se suponía que el alma de los muertos había sido reclamado. Con esta oración se pedía que todos los pecados del difunto, y en particular aquel por el que su alma había sido llamada en el *Pō*, fueran enterrados en este agujero, para que no cayeran de ninguna manera sobre los vivos, y para no despertar la ira del dios. También, se añadían hojas de *uru* (árbol del pan) y/o de plátano mientras se pronunciaba un discurso adecuado a las circunstancias (Henry, 2004). Este ritual es necesario tanto para la paz de los vivos como para el descanso de los difuntos y así impedir que sus almas regresen.

Patrimonio cultural

Algunas construcciones vegetales⁹ (como el *fare tūpāpa’u*) estaban asociadas al *marae*, colocadas dentro o fuera de su recinto. A finales del siglo XVIII, el *marae* era la sede de todas las decisiones, el pilar del funcionamiento social, político, religioso -y a veces funerario- de la sociedad polinesia (Conte, 2000). El panteón de los antiguos polinesios incluía una multitud de dioses cuyas funciones diferían según las islas, los distritos, las jefaturas y las familias. Poseían fuerzas sobrenaturales como el *mana* y se erigían *marae* -como el que aparece en la figura 6- para honrarlos y pedirles favores.

Es importante entender que el *marae* era estaba ligado tanto a un título, una genealogía y una tierra [(Henry, 2004) ; (Lavondès, 1986)]. Además, como un cordón umbilical, aseguraba un vínculo sagrado e inalienable entre los dos mundos *Te Ao* y *Te Pō*. Las personas se reunían allí para hacer sacrificios, rezar, cantar y bailar antes de las cosechas, los nacimientos, antes de ir a la guerra o para obtener la bendición de los dioses (Henry, 2004). Éstos últimos se manifestaban a través de los “*ata*” (objetos animados o inanimados considerados la encarnación de los dioses), los “*to’o*” (receptáculos de los dioses) y los “*tiki*” (Lavondès, 1986). En estos lugares sagrados impregnados de misterio, nadie se atrevía -y se atreve- a ir por los tabúes. También, sólo los “*tahu’a*” podían realizar rituales e

⁹ Para más información, véase Orliac (2000).

ir al encuentro de los poderes del más allá, de las deidades y de los muertos [(Gérard, 1982) ; (Lavondès, 1986)].

Figura 6

El marae de Arahurahu en Paea (Tahiti)



Fuente: Tahiti Heritage (2021)

Todavía cabe señalar que los análisis de carbono 14 realizados por los arqueólogos de las Islas de la Sociedad han revelado que algunos *marae* se remontan a los siglos XII y XIII (Gérard, 1975). Sin embargo, la mayoría se sitúan entre finales del siglo XV y finales del XIII, el punto álgido del poder de las grandes jefaturas (Gérard, 1982). Incluso, las expediciones de la época lo evidenciaban. Las creencias ancestrales polinesias de tradición oral desaparecieron casi por completo con la colonización. En consecuencia, esto condujo a la pérdida de los testimonios locales.

A partir del siglo XX se llevaron a cabo excavaciones arqueológicas en las islas polinesias, que permitieron descubrir muchos yacimientos olvidados (Emory, 1933). Por ejemplo, *marae*, estatuas o petroglifos¹⁰. La destrucción de la mayoría de los *marae*, el abandono de estos lugares, el desinterés y a veces las alteraciones por la mano del ser humano (degradación, carreteras, urbanizaciones...) ; o por la naturaleza (vegetación, la humedad, catástrofes naturales...) reducen las posibilidades de conservación de estos centros ceremoniales. Desde los años 2010, el Departamento de Cultura y Patrimonio de *Tahiti*, intenta restaurar, conservar y valorizar el patrimonio cultural polinesio pero los medios son bastante limitados (Molle y Maric, 2020).

¹⁰ Los “petroglifos” de la Polinesia son especialmente ricos en las Islas Marquesas, las Islas de la Sociedad y las Islas Australes. Su significado sigue siendo un misterio. Para más información, véase el sitio web TahitiHeritage (s.f).

Para terminar, podría haber un retorno de los *tūpāpa'u* si se infringen los tabúes de estos lugares sagrados. Por esta razón, algunos lugareños no deseen que profesionales estudien lugares de cultos o cuevas funerarias. A veces se encuentran restos óseos y artefactos. Entonces, para emprender un trabajo, los arqueólogos y/o los antropólogos a menudo necesitan hablar con la población local, ganarse su confianza y su respeto. También, se llama a un “*tahu'a*” para que realice un ritual que tranquilice tanto a los habitantes como a las almas presentes. En consecuencia, por un lado, los profesionales deben adaptarse a las creencias de la población. Y por otro lado, intentar “alejar” el terror inspirado por las fuerzas y entidades sobrenaturales que sus intervenciones podrían despertar: “explicar siempre, no despreciar ni mentir, y tratar de convencer sin forzar las conciencias” (Conte, 2000, p.24). Estos científicos con sus respectivos estudios¹¹ contribuyen en gran medida al avance de los conocimientos sobre las sociedades polinesias preeuropeas. Así, es principalmente a través del patrimonio arqueológico que los/as polinesios/as pueden iluminar áreas oscuras de su complejo pasado.

¹¹ Para más información, véase entre otros (Conte et al., 2017) ; (Dotte-Sarout et al., 2018) ; (Leal-Tamarii, 2021) ; (Maric, 2010) ; (Molle y Conte, 2015) ; (Valentin, 2020).

Justificación, relevancia del tema y límites

La muerte y los “fantasmas”, los términos llaman, preocupan, fantasean, dan lugar a representaciones variables. ¿No es la mayoría de las veces el miedo lo que despierta? ¿Será así en todas las culturas y sociedades humanas? ¿En todas las épocas?.

En primer lugar, este trabajo, que no pretende ser exhaustivo, constituye un primer acercamiento en el ámbito antropológico de la muerte y del “*tūpāpa’u*” en las Islas de la Sociedad de la Polinesia Francesa. Su objetivo es contribuir a una reflexión epistemológica sobre este tema y despertar una mayor curiosidad por esta región en el futuro.

Por otro lado, cada comunidad humana forja su propia representación del mundo que la rodea y de los miembros que la componen. Ritualiza la relación de las personas consigo mismas y rige sus relaciones con el entorno. Así, este trabajo intenta revelar toda la importancia, la riqueza y la fuerza de la antropología que, al dar sentido a los relatos e historias polinesias, ayuda a entender paulatinamente la complejidad del mundo. De hecho, se busca reflexionar sobre la singularidad de las formas de pensar y sobre las precauciones que se debe tomar al acercarse a culturas que tienen otras maneras de pensar, de ser y de estar, ya que de lo contrario no se podrá comprenderlas plenamente.

El *tūpāpa’u* tiene la consistencia de la mirada que el ser humano proyecta sobre él. Es imposible “diseccionar” una sombra. Pero es posible acercarse a la sociedad polinesia, a sus difuntos, a sus entidades intangibles. Es importante subrayar que el interés de este trabajo no es saber, tras su lectura, si los *tūpāpa’u* existen “realmente” o si las casas están “embruajadas”. Las imaginaciones y fantasías se dejan de lado. Aquí se invita al lector a sumergirse en la vida cotidiana y las creencias de los/as polinesios/as desde un punto de vista antropológico. ¿Qué relaciones existen entre los vivos y los muertos en las Islas de la Sociedad? ¿Qué significa el *tūpāpa’u* para los/as polinesios/as? ¿Y cuál es su impacto en la sociedad?.

Para la autora de este trabajo, es esencial dar voz a los/as polinesios/as. Ellos son los/as “protagonistas”. Por ello, se subraya la importancia de la antropología como “intermediaria” o “puente” para sacar a la luz los saberes y las perspectivas de éstos/as (Escobar, 1996). Se invita a los polinesios a situarse en el centro del análisis. Para “pensar, representar y proyectarse”, lejos de los

conceptos e ideologías dominantes (Sarr, 2018). Aquí, se tiende una mano al pueblo polinesio para que cuenten su historia desde “dentro”, a su manera, con sus propios términos y sus propias experiencias (Sarr, 2018). Desde este punto de vista, promover un cambio paradigmático y teórico, abierto a la igualdad y a la diversidad que implique la referencia a los saberes periféricos y subalternos de los polinesios, formaría parte de la gramática de la “decolonialidad” y de las “Epistemologías del Sur” que estarían en este trabajo [(Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) ; (Meneses, 2012) ; (de Sousa Santos, 2010)].

Esta investigación representa un posible instrumento para profesionales y profesores, una fuente de referencia para estudiantes y un medio de información para cualquier mente curiosa. Permite a todos los que han nacido y/o viven en Polinesia Francesa conocerla mejor y, a los que no, descubrir una imagen diferente a la de las postales.

La antropología, como importante campo de investigación, abre un espacio fértil para un movimiento intelectual y práctico, que atraviesa múltiples disciplinas. El trabajo invita a promover diálogos interculturales e interdisciplinarios que no están suficientemente desarrollados en el ámbito polinesio. Se necesitan ciencias holísticas que puedan “conjugar” disciplinas y trazar puentes entre ellas. Más concretamente, esta investigación está orientada a sensibilizar sobre la contribución de “las antropologías”: social y forense -ante todo-, cultural, histórica, religiosa y de la arqueología.

Por un lado, el enfoque forense proporciona información que en ocasiones está poco contemplada por las fuentes orales o escritas mediante el estudio de los lugares, los vestigios presentes y la posición de los huesos. Las sepulturas son a veces los únicos testigos a través de los cuales se pueden estudiar hoy en día. Son un espejo de las actividades económicas, alimentarias de la vida cotidiana y un indicio de la organización social. Los antropólogos sociales, por su parte, han aprovechado el acceso simultáneo a los restos y a los testimonios para conocer la estructura de los enterramientos, así como los discursos sobre la muerte y el “más allá” que, en este caso, reflejan el lugar concedido a los muertos en una sociedad determinada. Además de una reflexión general sobre la adaptación y la “reconstrucción” de la vida cotidiana de las antiguas sociedades polinesias que se sucedieron en un lugar, sus técnicas, el paisaje y el clima que formaban su entorno.

Sin embargo, las dimensiones de este modesto trabajo trascienden estos aspectos. La Polinesia Francesa se enfrenta al reto de integrar su crecimiento económico en su marco geográfico,

cultural y político. Como consecuencia, se destaca su riqueza potencial, pero también la fragilidad de su equilibrio natural. Así que, este trabajo también intenta valorizar el patrimonio histórico y arqueológico. Muchos lugares o restos históricos construidos después del periodo de contacto preeuropeo se encuentran en muy buen estado y otros están tan deteriorados que su desarrollo y restauración son imprescindibles. Pero existe una grave carencia de recursos. Esto es una lástima porque, una vez sacados a la luz, estos vestigios permitirían a los/as polinesios/as “reapropiarse” de su historia.

Para Mario Benedetti (s.f) “la perfección es una pulida colección de errores”. En este mundo imperfecto, el presente trabajo no escapa a esta lógica. Presenta ciertas debilidades.

Por una parte, la limitación de recursos. Los medios financieros son el gran talón de Aquiles de este trabajo, insuficientes y lejos de lo que se desearía. Los vuelos son muy costosos, así que no se realizó un trabajo de campo presencial. Todo se desarrolló “en línea” a través de un enfoque etnográfico peculiar con un trabajo de campo “a distancia”. En este contexto especial, ser flexible con la metodología significa integrar las aportaciones y limitaciones del uso de nuevas herramientas en los procesos de producción de datos, es decir, el uso de Internet en el contexto etnográfico, al tiempo que se cuestiona. Se parte de la premisa que el trabajo de campo no siempre implica “un cambio de lugar”, sino un cambio de actitud “hacia lo observado” (Sánchez Carretero, 2003). De hecho, las plataformas virtuales se utilizaron cuando la distancia geográfica se convierte en un obstáculo. El encuentro físico con otro individuo sigue siendo un fin en sí mismo. Sin embargo, esta reunión se “desplaza” en cierto modo, permitiendo un trabajo tanto nacional como transnacional en el contexto de una población globalmente dispersa. Así, se realizaron entrevistas en varias islas del archipiélago de la Sociedad, en Polinesia, en Francia y en Australia.

Por otro lado, existen limitaciones espaciales y geográficas. La Polinesia Francesa abarca ciento dieciocho islas divididas en cinco archipiélagos. Por ello, su área es tan extensa y diversa que el trabajo se limitó a un solo archipiélago. De este modo, se abre la puerta a futuras iniciativas de investigación en los demás archipiélagos. Cada uno con sus propias singularidades. No obstante, era necesario acotar el trabajo por la extensión.

Además, se resalta una limitación de tiempo. De hecho, esta investigación se llevó a cabo en sólo cuatro meses. Sin embargo, dicha laguna podría dar lugar a un desarrollo más profundo del tema

para posteriores estudios. También, aunque el territorio polinesio beneficia a la autora por ser originaria de esa región, se establece otra debilidad: el acceso a ciertas personas y sus respectivos conocimientos.

Por último, las limitaciones de información. La literatura y la bibliografía sobre la muerte y las entidades sobrenaturales en la Polinesia es muy escasa. Así pues, la novedad de la investigación en el área hace que los resultados sean provisionales y condena cualquier intento de síntesis. Pero también abre a los/as científicos/as un gran abanico de horizontes de investigación y temas que explorar.

Orientación teórica del trabajo

Este trabajo se enmarca dentro de los pensamientos teóricos de la “Postmodernidad”, la “Decolonialidad” y las “Epistemologías del Sur” (de Sousa Santos, 2010). Este trío nació en los años sesenta, ochenta, noventa y continúan desarrollándose en la actualidad.

En primer lugar, en el ámbito de las ciencias sociales, el postmodernismo no es homogéneo, es una corriente ecléctica. Reúne a investigadores de todos los horizontes, como el relativismo cultural, el interpretativismo, la crítica del orientalismo y el giro reflexivo. Se desafía al positivismo, la búsqueda de leyes universales, en favor de un enfoque que tenga en cuenta la diversidad de perspectivas, el hecho de que no existe una verdad única y la inclusión de las voces minoritarias. Con este pensamiento, se puede combinar el pensamiento de la decolonialidad y de las “Epistemologías del Sur”. Debido a su diversidad, estas corrientes conducen a enfoques distintos de la “descolonización”. Por ello, no es de extrañar que la pluralidad predomine en ellas.

Las propuestas decoloniales son poco conocidas en la Polinesia Francesa, por no decir inexistentes. Y sin embargo, se presentan como alternativas para dar visibilidad a los pueblos subalternos que han sido silenciados -y/o no escuchados- durante mucho tiempo. Se consideran un proyecto de liberación social y cultural que pretende dar respeto y reconocimiento (de Sousa Santos, 2010). Al hilo de esta idea, este trabajo intenta dar voz a la población local polinesia, a sus experiencias y conocimientos. Se puede preguntar ¿Qué ocurre con toda la literatura y los mitos que Occidente ha creado en torno a la Polinesia?. Tantas fuentes “sobre” los/as polinesios/as y tan pocas “de” ellos. Es de agradecer que desde los años ochenta, con el desarrollo de la literatura polinesia, escrita en francés y/o en lenguas vernáculas, promovida por las editoriales locales, los/as escritores/as han cogido cada vez más la pluma. En este caso, la decolonialidad se ve como una forma de resistir y deconstruir modelos, conceptos y perspectivas sobre esta región para entrar en diálogo con ella.

Además, añadir la dimensión de las Epistemologías del Sur significaría aprender de las múltiples y diversas experiencias del Sur, pero también de aquellas experiencias que escapan al pensamiento occidental, sacando así a la luz la pluralidad de conocimientos (de Sousa Santos, 2010). Por tanto, sería importante partir de unas “Epistemologías isleñas del Pacífico” para comprender las

diferentes realidades, sensibilidades y creencias de los/as polinesios/as¹². También, se reivindica de éstos/as como “sujetos” etnográficos, por lo que esta investigación se basa en el análisis de sus discursos, donde se definen a sí mismos y la autora deberá interpretarlos.

A través de la etnografía, se construyen realidades. La objetividad es inalcanzable, sin embargo, aceptarla es el primer paso. Esta investigación valora el diálogo, el respeto, la tolerancia, la diversidad y la diferencia. El ser humano sabe oír, pero no sabe escuchar, siguiendo a Chambers (2012), es preciso hacer una pausa y aprender a escuchar “profundamente” lo que los polinesios dicen y no dicen.

Bailando entre Postmodernidad, Epistemologías del Sur y Decolonialidad, aquellos pensamientos ofrecen un importante desafío al conocimiento hegemónico. Se rechaza la idea colonial del “otro” y se concibe a la sociedad como un texto leído por el etnógrafo destacando la importancia de las subjetividades y las interpretaciones (Geertz, 1987). Este trabajo intentará ofrecer concepciones y voces de los polinesios sobre la muerte y los *tūpāpa’u* con estos pensamientos. Además, de hacer un llamamiento a un diálogo intercultural, interdisciplinar y a la integración de diversas experiencias y formas de conocimiento para enriquecer las ciencias sociales en el siglo XXI.

¹² Sin olvidar a los/as melanesios/as y los/as micronesios/as. Pero para el presente trabajo, no estarán reflejados.

Objetivos

Al tratarse de una investigación limitada, se intentará analizar de la mejor manera posible, la concepción de la muerte en una de sus vertientes (el *tūpāpa'u*) entre los/as polinesios/as del archipiélago de la Sociedad en Polinesia Francesa, en la actualidad. A través de una perspectiva antropológica y sus respectivas herramientas, este trabajo se acercará a la comprensión de las creencias y del patrimonio cultural de los polinesios en su vida cotidiana. Así, los objetivos de la investigación serían :

- Indagar las concepciones y las actitudes sobre la muerte de las/os polinesias/os.
- Hallar los significados e impactos de los *tūpāpa'u* para las/os polinesias/os.
- Dar voz a la población local polinesia.
- Valorizar el patrimonio cultural inmaterial y arqueológico polinesio.
- Sensibilizar sobre la contribución tanto de la antropología social como forense.
- Potenciar diálogos interdisciplinarios en el contexto particular del terreno polinesio.

Metodología

Entrada en el campo y cuestiones éticas

En la investigación, la entrada en el campo comenzó a mediados de febrero, principios de marzo, con conversaciones telefónicas informales con la familia y los amigos de la autora de este trabajo. También, la madre de la autora era profesora especializada para sordos y pudo contactar con su red de amigos y colegas. En paralelo, se enviaron correos electrónicos a profesionales metropolitanos y polinesios (arqueólogos y antropólogos) que han trabajado -o continúan trabajando- en la Polinesia Francesa. Además, en ningún caso se ocultó el papel de la investigadora a la población local y a los profesionales. Este enfoque implica ser transparente sobre el trabajo, informar a los individuos y obtener su consentimiento. De hecho, en cada encuentro por medio de las plataformas digitales, la autora se presentó como tahitiana, investigadora estudiando en España. Conviene señalar que formar parte de la “comunidad” era una gran ventaja. La mayoría de los ciudadanos polinesios no veían a la autora como una “extranjera”, sino como una “hermana” que forma parte de la “familia”. Esto generó inmediatamente confianza y respuestas positivas para participar en esta investigación. Aceptaron hablar del *tūpāpa’u*, algo muy íntimo sin temor a ser juzgados.

Digitalización de la metodología

La investigación se enmarca en un enfoque etnográfico singular con un trabajo de campo “a distancia” y una metodología digitalizada. La singularidad del campo requería una lectura y análisis de la literatura sobre cómo las ciencias sociales abordan -y han abordado- la investigación etnográfica digital (virtual o “en línea”) desde la última década hasta hoy, en especial en medio de los encierros de Covid-19. ¿Cómo fue posible “renovar” las herramientas de investigación ante esta situación sin precedentes y mantener la producción de datos primarios garantizando al mismo tiempo la riqueza y la finura de los datos etnográficos? ¿Qué ocurre con la propia noción de “campo” y qué significa llevar a cabo una entrevista cuando las interacciones están mediadas por una pantalla?.

Si se examina lo que abarca las diversas “*etnografías digitales*”¹³ (Mosquera Villegas, 2008) en la literatura científica, se puede ver rápidamente, la heterogeneidad de definiciones, métodos y

¹³ Véase por ejemplo, Antropología de los medios (Ardévol et al., 2008) ; Etnografía virtual (Hine, 2000) ; Etnografía de la Cibercultura (Martínez, 2006) ; Netnografía (Turpo Gebera, 2008) ; Ciberantropología (Vázquez, 2010)

paradigmas de investigación¹⁴. En contraposición a la idea arraigada de que el/la antropólogo/a debe “estar allí”, en un terreno físico, “específico”, “concreto” (Hannerz, 2003). El ciberantropólogo trabaja en lugares que no existen físicamente y que pueden esfumarse en un abrir y cerrar de ojos. Además, realiza estudios de una comunidad en línea y del tipo de interacción que tiene lugar en el ciberespacio. Por lo tanto, se puede decir que dicha etnografía no está presente en este trabajo porque no es estrictamente “virtual”, ya que la investigadora no se sumerge en el mundo virtual de los polinesios sino que utiliza la tecnología para conectar la Polinesia con España.

Así, para este trabajo, todos los intercambios se “deslocalizaron” en línea. Esto permitió realizar entrevistas y conversaciones en tiempo real, con otra persona, pero en diferentes lugares y contextos espaciales. En concreto, esta investigación se desarrolló en plataformas digitales (“Zoom”, “Instagram” y “WhatsApp”) a través de videollamadas. Sin embargo, pueden surgir dos problemas. Uno es técnico, ya que requiere una buena conexión por ambas partes; el otro es metodológico, dado que puede conducir a una forma de “aumento” de la distancia interpersonal entre la investigadora y el participante. Paradójicamente, aunque estas plataformas no pueden dar acceso a toda la profundidad fenomenológica de la entrevista “cara a cara”, ofrecen a los participantes la oportunidad de intervenir en un entorno familiar y seguro, lo que probablemente facilite la entrevista, ya que puede permitirles abrirse más fácilmente. De este modo, sin sustituir los métodos clásicos, es posible adaptar las herramientas de la etnografía y fomentar la experimentación con nuevas metodologías.

Método y Muestra

Se utilizó un método cualitativo mediante diecisiete entrevistas en línea y cuatro escritas. Esta investigación cualitativa es inevitablemente subjetiva. No se trata de probar teorías, sino de comprender un fenómeno determinado a partir de las interpretaciones y experiencias recogidas. Por lo tanto, no es posible generalizar ya que es imposible medir la representatividad de la muestra. Sin embargo, este método es útil para estudios exploratorios como el que aquí se presenta.

La zona geográfica elegida es la Polinesia Francesa, específicamente el archipiélago de las Islas de la Sociedad. La duración de la investigación abarca desde febrero hasta junio de 2022. En este trabajo se diferencian dos “sujetos” o poblaciones. En primer lugar, arqueólogos y antropólogos tanto polinesios como extranjeros (que han trabajado o trabajan en Polinesia Francesa). Como

¹⁴ Véase (Bárcenas Barajas y Preza Carreño, 2019) ; (Boellstorff et al., 2012) ; (Callén et al., 2003) ; (Dervin y Vlad, 2010) ; (Domínguez Figaredo et al., 2007) ; (Pink et al., 2016) ; (Kozinets, 2015) ; (Ruiz y Aguirre, 2014) ; (Vázquez, 2010).

profesionales de estas disciplinas, pueden aportar una gran cantidad de información. Por ejemplo, sus opiniones sobre la importancia de su profesión y de los espacios funerarios para comprender la historia de los/as polinesios/as a través de su patrimonio material; la importancia de la interdisciplinariedad en su trabajo; sus perspectivas personales sobre la muerte, los muertos y los *tūpāpa'u*. Por otro lado, se eligió a la población polinesia “autóctona” del archipiélago de las Islas de la Sociedad para conocer sus perspectivas y experiencias cotidianas sobre los *tūpāpa'u*, las almas/espíritus y la muerte. Además, de sus sueños, esperanzas y devenires futuros sobre el patrimonio cultural polinesio.

Los muestreos empleados para la presente investigación fueron no probabilísticos: discrecional y bola de nieve (Bernard, 1995). Por un lado, el muestreo discrecional porque, a iniciativa de la investigadora, se seleccionan los individuos en función de lo que cree que puede aportar al estudio. Por ejemplo, según su criterio profesional. En el caso del muestreo de bola de nieve, se identifican algunas personas, que llevan a otras, éstas a otras, y así sucesivamente. Este tipo de muestreo se ha utilizado principalmente para acceder a determinadas poblaciones con características específicas, como la comunidad de arqueólogos/as y antropólogos/as polinesios/as. Además, de la población “autóctona” del archipiélago de las Islas de la Sociedad. Por supuesto, estos muestreos no probabilísticos no proporcionan una muestra representativa, pero fueron “sencillos” de aplicar en la Polinesia Francesa. Además, es necesario subrayar que ambos muestreos colaboraron y se fusionaron. En efecto, al utilizar el muestreo discrecional, se logró contactar con una persona que generó una bola de nieve con otros/as colaboradores/as. Por lo tanto, estos métodos han sido complementarios.

Técnicas e Instrumentos

Las técnicas de producción de datos se llevaron a cabo mediante la recopilación de datos a través de entrevistas, diálogos e intercambios informales. Todo *en línea*, la mayoría en francés, a veces en franco-tahitiano. También, se tomaron notas de los detalles observados, las conversaciones informales y las interpretaciones previas al análisis.

Entrevistas semi-estructuradas *en línea*

Se realizaron entrevistas individuales virtuales con un amplio abanico de polinesios “autóctonos” de las Islas de la Sociedad. Entre ellos se encontraban jóvenes -sin menores-, adultos y personas mayores. Sin distinción de género o clase social. La investigadora utilizó la tecnología para

realizar y grabar la entrevista y disponía de una guía de entrevista¹⁵ con preguntas preestablecidas, principalmente abiertas, cuyos temas no se abordaron necesariamente en orden.

El objetivo de estas entrevistas semiestructuradas es profundizar en la experiencia y la perspectiva sobre los *tūpāpa'u*, los muertos y la muerte de cada participante. Y así, recoger distintos tipos de información, datos ricos en descripciones y detalles; reconstruir la propia experiencia del participante a través de sus propias palabras, opiniones y puntos de vista; analizar propuestas y descubrir patrones de conducta subyacentes. Además, el protocolo de la entrevista ha sido muy flexible para que haya un intercambio y no un interrogatorio.

Conversaciones informales virtuales

Se mantuvieron conversaciones informales virtuales con los/as participantes y se estableció una relación de confianza. Dichas conversaciones también pueden ser una fuente de información, ya que la oralidad es de gran importancia en el terreno polinesio. Algunas personas que prefirieron hablar sin ser entrevistadas contaron anécdotas y conocimientos transmitidos por sus abuelos. Sin embargo, la debilidad de la oralidad se basa en gran medida a su fragilidad ante al factor del olvido que amenaza con su desaparición para siempre.

¹⁵ Para más información, véase el Anexo 13.1 y 13.2

Cronograma

Figura 7

Etapas del Trabajo Fin de Grado

Año		2022														
Duración	Enero			Febrero			Marzo			Abril			Mayo			Junio
Actividad	2	4	6	2	4	6	2	4	6	2	4	6	2	4	6	2
Elección del tema																
Objetivos																
Problematización del tema																
Justificación																
Orientación teórica																
Trabajo de campo etnográfico virtual																
Metodología																
Análisis de datos																
Discusiones																
Introducción																
Conclusiones																
Resumen																
Agradecimientos																

Fuente: Elaboración propia (2022)

Análisis del material

Con respecto a las técnicas de análisis, los datos cualitativos fueron primarios. Procedían de las entrevistas individuales y de las conversaciones informales. Todo el contenido se elaboró sin medios digitales, excepto para la creación de categorías analíticas.

Los diferentes pasos que se realizaron fueron los siguientes:

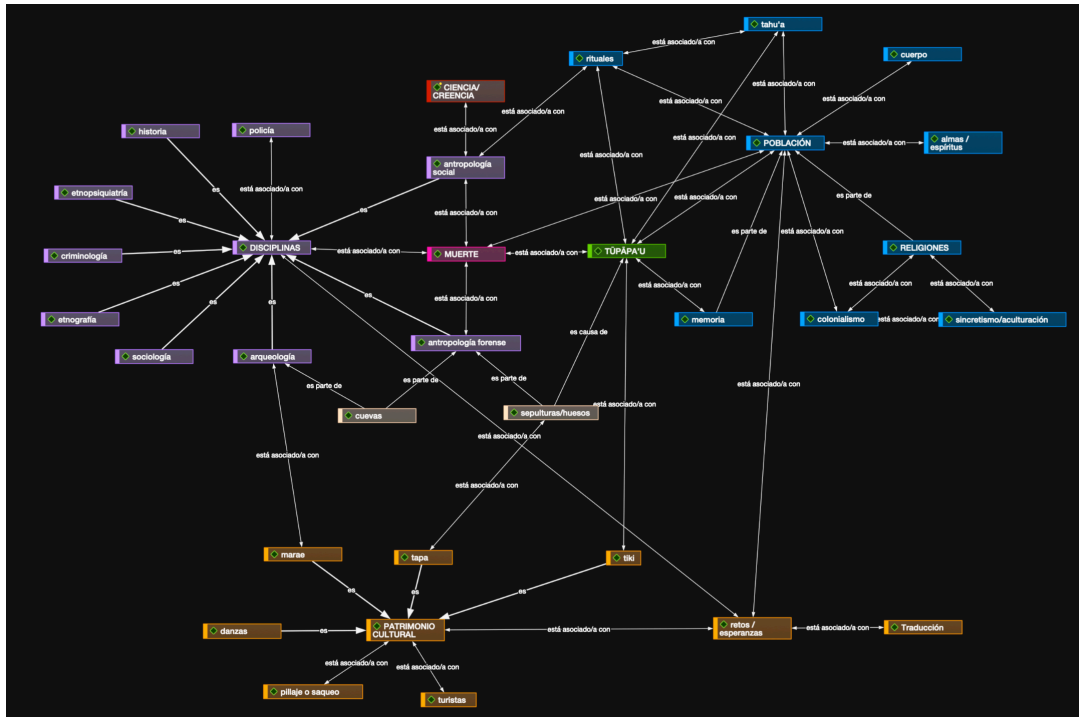
- ▶ **Escuchar y escribir:** Ante todo, no se hicieron transcripciones literales. Las ideas de las/los participantes fueron escuchadas varias veces y anotadas. Cualquier información de interés para el trabajo se escribía palabra por palabra, sin cambiar ni abreviar el texto. Luego, se creó un documento en el que todo estaba escrito en francés y a veces en franco-tahitiano. Por ende, al tener una memoria visual, se escogió un color para cada entrevista/participante lo que facilitó la organización del conjunto de datos y la búsqueda de ideas.

- ▶ **Codificar y ordenar:** A continuación, se ha revisado línea por línea, paso a paso, todo el documento creado anteriormente. Después, se utilizó el programa informático “ATLAS.ti” para organizar y analizar las entrevistas. De allí, se construyeron cuatro categorías o códigos principales en función de los objetivos de este trabajo y del protocolo de entrevistas. Cada uno de ellos incluye subcódigos, algunos de los cuales están vinculados entre sí.
 - Población (mexicana en Granada) : cuerpo, *tahu'a*, almas, sincretismo o rituales.
 - Muerte : población, disciplinas o *tūpāpa'u*.
 - Día de Muertos : *tahu'a*, memoria, rituales o sepulturas.
 - Patrimonio cultural : patrimonio inmaterial, material o retos futuros y esperanzas.

En el transcurso del trabajo de campo también surgieron otros subcódigos, como “memoria” o “traducción”. Sobre la base de aquella codificación, fue posible construir una red y vínculos entre códigos y subcódigos. Se añadieron colores para facilitar la percepción visual y gráfica como se aprecia en la figura 8. Todo esto, permitió elaborar y ordenar las principales categorías; identificar y organizar de conceptos e ideas, así como recoger las citas y frases significativas.

Figura 8

Red elaborada con las cinco categorías y sus subcódigos



Fuente: Elaboración propia (2022)

► **Analizar e interpretar:** Todos los pasos eran tediosos y largos, pero éste en particular. Primero fue necesario leer varias veces cada categoría -y sus respectivas citas-. A menudo se encontraron dificultades para interpretar las ideas coincidentes o divergentes entre los/as participantes y llegar a un análisis coherente. Del mismo modo, fue necesario desechar mucha información recogida durante el trabajo de campo que no era “útil” para el trabajo. Otro rasgo importante, el análisis es un trabajo “artesanal” que lleva la huella de la investigadora. Clifford (1995) asume que el escritor nunca es neutral. Abrazando la interpretación y la subjetividad, se leyeron diferentes autores con el objetivo de crear un diálogo entre sus pensamientos y los datos. También, esta postura interpretativa e intersubjetiva comparte el propósito de dialogar y adoptar un enfoque sensible a las comunidades implicadas. Así pues, la autora tiene una responsabilidad ética que incluye las consecuencias de la autoría, la interacción con los participantes, el reconocimiento y la puesta en valor de sus voces (Sánchez Carretero, 2003). Es importante tejer un hilo de confianza, escucha y respeto. La penúltima pregunta del protocolo sobre lo que opinan del tema de este trabajo fue crucial. Pedirles su opinión y/o crítica es una forma de involucrarles en el proyecto, así como de averiguar si puede ser aceptado por ellos/as y si les interesa. Pues, la reciprocidad y la honestidad son un punto de partida importante. Por ello, se enviará una copia del trabajo a los/as participantes, los familiares, la tutora, los/as amigos/as y a cualquiera que lo solicite. Por último, el análisis es valioso para enriquecerse, elaborar propuestas y reflexionar sobre el tema del estudio.

Discusiones

Ante todo, es notable y llamativo constatar que, a pesar del largo proceso de aculturación, del surgimiento de una “estandarización metropolitana” (Saura, 1998), de la globalización además de la extrema magnitud religiosa de las poblaciones polinesias, algunas creencias “populares” sobreviven y resisten. En esta región, donde los habitantes acuden a misa al menos una vez a la semana, siguen temiendo el regreso de los *tūpāpa’u* hasta el punto de dejar de frecuentar ciertos lugares. La aculturación es tangible sin ser total y el resultado de este sincretismo es de gran interés. El presente trabajo desde un marco epistemológico, está intrínsecamente relacionado con los vínculos entre los muertos y los seres vivos, como también con las religiones, lo sobrenatural y los antepasados.

En primer lugar, la posibilidad de dos mundos -“muertos” y “vivos”- que se entrelazan e interconectan entre sí es muy interesante. Desde los mismos cimientos de la disciplina antropológica, lejos de ser inalterable, la frontera entre ambos mundos ha nutrido a lo largo del tiempo y del espacio, definiciones diversas. En las Islas de la Sociedad, dicha “separación” es a menudo una peligrosa y porosa permeabilidad. Tejiendo un hilo con la anterior idea, esta frontera recuerda un posible período intermedio o “liminal” en el que los muertos se definen de manera ambigua [(Hertz, 1905) y (Van Gennep, 1909)]. Muchos polinesios los llaman “*tūpāpa’u*”. Sin embargo, este término genérico es un abismo antropológico porque ninguna terminología y definición puede “cerrarse” sobre él. ¿Fantasmas, demonios, retornados, ángel guardián? Aunque los testimonios difieren, surge un elemento común. Hoy en día, para muchos polinesios, un *tūpāpa’u* tiene una connotación bastante negativa, casi demoníaca. El temor que inspira es sin duda una de sus grandes características. Sería un *vārua* maligna, un alma vengativa y/o un “*fantasma*” dañino. Más específicamente, un *tūpāpa’u* puede referirse a una categoría de “almas” o “espíritus”¹⁶ que parecen corresponder a individuos concretos: niños nacidos muertos, muertes violentas o suicidios. Otro término como *hae* por ejemplo, se utilizará para referirse al alma de una persona ahogada. Del mismo modo, el *tūpāpa’u* y el *hae* se distinguen del *tāura*, almas protectoras afiliadas a la genealogía de una familia polinesia. Pueden ser tiburones o tortugas. Al final, la semántica permanece indecisa y las interpretaciones abiertas.

Además, los *tūpāpa’u* son infinitamente escurridizos y se manifiestan de múltiples maneras. Ruidos, sonidos musicales, perfumes, soplos de aire fresco, calor pesado, bofetadas, hinchazón de la

¹⁶ Según las entrevistas, almas y espíritus son sinónimos.

cabeza o piel de gallina. Son experiencias sensoriales y corporales que albergan numerosas narraciones individuales y colectivas. Más aún, se considera que una persona puede enfermar o incluso estar “habitada” por una entidad. Este proceso de “interiorización” o “penetración” de lo sobrenatural se expresa a través del cuerpo, el habla y la voz. Según los entrevistados y algunos autores, tales comportamientos son síntomas de una “enfermedad sobrenatural” [(Grand, 2007) ; (Dubois y Frémy, 2004) ; (Peltzer, 1996)]. A menudo se asocia con transgredir un tabú, aventurarse en un territorio desconocido, perturbar las almas o descuidar las relaciones familiares. En este caso, la búsqueda del “sentido” de la enfermedad va más allá de la indagación de su “causa” tal y como la entiende la biomedicina. No se trata sólo de saber cómo ha “irrupido” la enfermedad en un individuo y de actuar sobre ella. Se trata sobre todo de comprender por qué la enfermedad ha entrado en la vida de la persona y en qué fondo cósmico, religioso, teológico, social o incluso político se inserta. La noción de enfermedad para los polinesios es, por tanto, un prelude de estudio muy interesante, que la antropóloga Simone Grand (2007) esboza de manera muy acertada.

Entonces, si ciertas almas y *tūpāpa'u* pueden influir en la salud, ¿cómo puede curarse una persona?. En tales situaciones, se recurre a un *tahu'a* para “conversar” con dichas almas o restablecer una relación vivible con ellas. También es capaz de realizar exorcismos o rituales. Para estos últimos, los medios utilizados son diversos y se realizan en determinadas frases de la luna para ser más efectivos. Por un lado, consisten en oraciones y diálogos con los ancestros, descendientes o *tāura* de la persona o lugar en cuestión. También, el uso de plantas (*miri* -albahaca- o *auti verde* -*Cordyline fruticosa*-) y de ofrendas de todo tipo son esenciales. Tampoco se sabe cómo se realizan concretamente los rituales, ya que no se tiene intención de difundir y “mediatizar” estos conocimientos a todos. Permanecen en una “microesfera” porque aunque su ejecución resulta fundamental, su eficacia lo es aún más. Turner aseguraba que los símbolos eran las “moléculas” del ritual (Turner, 1980). A través de ellos, los rituales serían “lenguajes” efectivos al actuar sobre la realidad social de los individuos [(Lévi-Strauss, 1949) ; (Lévi-Strauss, 1958)]. Desde esta perspectiva, la forma del mensaje tiene mayor interés que su contenido explícito, el modo en que se dicen o representan las cosas más que el mensaje en sí mismo. En última instancia, la creencia en todo lo que precede al ritual es una de las condiciones para la eficacia del mismo (Durkheim, 1982).

A partir de los relatos de los participantes polinesios, se puede elaborar una pequeña “tipología” no exhaustiva de *tūpāpa'u*:

- Medios de transporte: coches, *truck* polinesio o barcos.

- Seres humanos: damas blancas, gigantes, soldados, guardián benévolo o hombre-pájaro.
- Animales: ternero albino, tiburón, perro, anguila, pez o lagarto.
- Objetos: estatuas, un *tiki* consagrado, lámparas.
- Plantas: hojas de *'uru* (árbol a pan).

El *tūpāpa'u* adopta múltiples formas y sus interpretaciones indican que no es un ser fosilizado, sino una creencia viva. Sus historias y fenómenos dan escalofríos, a pesar del caluroso sol tropical. En general, se evita evocarlos durante mucho tiempo y varias entrevistas duraron una hora, intercalando otros temas para no “despertarlos”. Mezclando paganismo y cristianismo, las historias “paranormales” forman un corpus inmenso, a menudo compartido, aterrador, a veces confuso y controvertido. De esta tipología llama la atención el alto grado de sincretismo de las poblaciones polinesias actuales. Así, la fusión de información de creencias “ancestrales”, culturales y coloniales es tan opaca que ha impedido a la autora de ese trabajo hacer un desciframiento aceptable. ¿Cuáles de los coches, las damas blancas y los terneros son preeuropeos? ¿Cómo y cuándo aparecieron los *tūpāpa'u* como “presencias sobrenaturales”? ¿Desde la colonización? -ya que su significado inicial¹⁷ se identificó como “cadáver”-. La mayoría de los participantes asintieron y la literatura quedó en silencio.

¿Cuál sería el origen del *tūpāpa'u*?. En la época preeuropea, las construcciones se erigieron en cualquier lugar, sin respetar los sitios sagrados. Las guerras y las epidemias también podrían haber desencadenado estos fenómenos. Los difuntos ya no podían ser enterrados con dignidad y se amontonaban en fosas comunes. Estas almas no han descansado y siguen vagando. En este caso, ¿los *tūpāpa'u* podrían traer un pasado -doloroso- al presente? Éste sería visto como el alma de un muerto que no ha desaparecido totalmente porque sigue teniendo una relación más o menos legítima, palpable y sensible con la comunidad de los vivos y con la naturaleza. El mismo sentido, entra en juego la relación entre *tūpāpa'u*, memoria y recuerdo. La participación de estos seres es una forma de trabajo de la memoria individual y/o colectiva. Se trata de “reelaborar” el pasado y establecer una relación con el presente, es decir, mantener su memoria y evocar el recuerdo de esa persona fallecida. Por consiguiente, ¿es el *tūpāpa'u* un alma incorpórea, un difunto que se niega a estar muerto? o ¿son los vivos los que no quieren verlo desaparecer?

¹⁷ Véase el apartado de problematización del tema.

En consonancia con lo anterior, según dos participantes, los *tūpāpa'u* podían manifestarse durante el periodo entre la muerte y las etapas finales del duelo, para entregar un mensaje por ejemplo. En este caso, los *tūpāpa'u* serían los muertos cuyos recuerdos dolorosos y el trauma de su pérdida siguen presentes en la memoria de los vivos afectados. Laurie Laufer (2006) y Pierre Fédida (2000) -psicoanalistas franceses- destacan que las entidades sobrenaturales como los “fantasmas” lejos de ser obstáculos para el duelo constituyen su propio mecanismo. Pues su “aparición” marca el proceso del trabajo de inhumación creando un “entierro psíquico” y cerrando heridas profundas. En este caso, para Laufer (2006), el *tūpāpa'u* sería una proyección y “restitución” del ser perdido. Sería interesante e importante abrir más vías de investigaciones sobre sufrimiento, el luto o la salud mental. Cuya última sigue siendo estigmatizada y malentendida en el territorio polinesio. Tras la muerte de un ser querido, las personas que no han podido superar la pérdida sufren en silencio. Existen pocos psicólogos para ayudarles. Además, ir al psicólogo suele ser sinónimo de locura. Aquí, el desarrollo de la etnopsiquiatría podría ser bienvenido. Acompañar a la población durante el proceso de duelo respetando sus creencias y teniendo en cuenta las especificidades culturales locales de la relación con la muerte.

En definitiva, se entiende que los *tūpāpa'u* se manifiestan en tiempos y lugares en los que se producen cambios. Cuando el presente se siente inexplicable, insatisfactorio o cuando se perfora con una pérdida violenta. Por lo tanto, los *tūpāpa'u* trastocan la narración y el curso de la vida de los polinesios. Son los habitantes de una grieta temporal. Sacuden el presente y desestabilizan el futuro, señalando a veces un pasado fracturado. En las entrevistas, se hace notar que los *tūpāpa'u* se asocian a lugares cargados de historia, por ejemplo: fosas comunes, antiguos hospitales o prisiones, cuevas funerarias, *marae*, casa de la persona fallecida, lugares donde ha habido accidentes (carreteras, puentes, en el mar). Como tal, la relación con los *tūpāpa'u* tiene un carácter “transformador”. Tiene la capacidad de modificar la acción de los polinesios en sus vidas diarias. Por ejemplo: dar al difunto un entierro digno y despedirse de él adecuadamente para que no “regrese” y/o pedir justicia en el mundo de los vivos.

Los rituales funerarios -reinterpretados y sincretizados- con el velatorio y el entierro siguen siendo de gran importancia para los polinesios. La cuestión del cuerpo se pone aquí en primer plano porque es la piedra angular del estatus del sujeto en una comunidad determinada. Para David Le Breton (2010) -antropólogo y sociólogo francés- vivo es un cuerpo, muerto se convierte en un cadáver y después en restos óseos. La parte forense y arqueológica de este trabajo parece ser la base

de los relatos de fenómenos sobrenaturales y de *tūpāpa'u*. Más concretamente el hueso humano -o la momia- parece ser el vínculo entre el mundo de los “vivos” y el de los “espíritus”. Debido a los *tūpāpa'u*, algunos propietarios de cuevas o de *marae* no quieren que se estudien sepulturas y sus entornos para prevenir un despertar de almas. Desde esta perspectiva, el esqueleto no sólo forma parte del pasado, como bien se podría pensar, sino también del futuro. El *tūpāpa'u* puede provocar una catástrofe que perturbará a la comunidad de los vivos. Incluso, se suele producir una asociación de ideas entre la observación de un acontecimiento (enfermarse o el neumático pinchado de un arqueólogo, por ejemplo) y el trabajo de estos profesionales en lugares sagrados o tabúes. Allí, los polinesios interpretan el hecho como una posible intervención sobrenatural sobre el cuerpo o el coche. En general las observaciones realizadas no suelen ser dramáticas pero siempre hay excepciones.

Cabe preguntarse, ¿por qué estudiar lugares funerarios, sagrados o sepulturas, si dan miedo? En unanimidad, los arqueólogos y antropólogos entrevistados contestaron que estudiarlos abre una puerta al mundo de los muertos como de los vivos. Por un lado, se puede hacer una idea sobre :

- la organización social, las creencias, las condiciones de vida, enfermedades, dietas de los antiguos polinesios.
- su relación y su percepción sobre la muerte, a través de sus muertos. En particular sobre las prácticas funerarias: vestimenta, preparación del difunto, su posición y la orientación de sus miembros en la tumba.
- su relación con el entorno y lugares donde se depositaban los huesos/momias (ataúd, piragua, túmulos de coral, en los *marae* o cuevas).
- lo que acompaña a los difuntos como objetos (peines, anzuelos), otros individuos u animales (tortugas, tiburones o pájaros).

El redescubrimiento del patrimonio material e inmaterial se debe a la labor de estos y otros investigadores que, mediante excavaciones y prospecciones, sacan a la luz lugares y costumbres olvidados.

Sin embargo, muchos de ellos se enfrentan a dificultades. El estudio de los restos humanos depositados en la superficie de las cuevas de la Polinesia Francesa, y de todo el Pacífico, es muy complejo y difícil. El gran problema es establecer conexiones anatómicas. Cuando los cuerpos, al menos en algunos casos, fueron depositados, se descompusieron, a menudo los huesos fueron desplazados (por los cangrejos cocoteros o las ratas). Las conexiones entre los huesos y el lugar

donde se encontraron se han perdido. Para una antropóloga forense entrevistada restaurar las conexiones cuenta la historia del lugar y de la comunidad. Además, según ella, con respecto a las prácticas funerarias, las informaciones son parciales, no se sabe si eran enterramientos primarios o secundarios. Existe gente que opina, pero sin estudios muy precisos e interdisciplinarios, el horizonte sigue nublado.

A veces, el estudio de los huesos provoca un terremoto epistemológico. Por ejemplo, los restos óseos encontrados en el *marae* de *Taputapuātea* a *Ra'iātea* fueron estudiados por una antropóloga forense el año 2014. La investigadora “desafia” ciertas hipótesis como el canibalismo. Algunas personas le preguntaron por qué los antiguos etnólogos y arqueólogos decían que había canibalismo y su trabajo no lo evidenciaba. Respondió que en aquellos huesos estudiados no se observaron rastros de corte o masticación. El gran dilema entre ciencia y creencia sale a la luz. Para ella, la ciencia llega a conclusiones basadas en las muestras estudiadas y no intervienen las creencias. Sin embargo, esto no demuestra que no haya habido canibalismo, pero tampoco manifiesta su existencia. Las dos conclusiones bailan en el aire.

En consecuencia, es significativo comparar los datos biológicos, arqueológicos y antropológicos con los etnológicos e históricos (para citar sólo algunos) y así indagar, si convergen en la misma dirección o no, por qué y de qué manera. Así mismo, si se hallan elementos comunes entre los archipiélagos de la Polinesia Francesa, pero también a escala del triángulo polinesio o incluso del Pacífico. Desde esta perspectiva, es importante promover diálogos interdisciplinarios e interculturales que coadyuven disciplinas, como formas de conocimiento subalternas, a su vez combinar esfuerzos para producir resultados compartidos basados en las aportaciones metodológicas o teóricas de todos. La interdisciplinariedad y la interculturalidad son valiosas, no sólo para desentrañar lo que se ha “atado” en los imaginarios sociales y epistemológicos. Sino también dar lugar a intercambios recíprocos con vistas a un enriquecimiento mutuo en Polinesia Francesa y más allá. Por último, cabe destacar que la zona ya se han entablado diálogos, pero todavía conviene reforzarlos aún más. Quizás sea el momento de innovar en el campo de la antropología incluyendo el aspecto criminológico, que está totalmente ausente en Polinesia o reclamar un servicio de arqueología más desarrollado a nivel gubernamental (reflexiones de las personas entrevistadas). Incluso proponiendo crear un departamento interdisciplinario para intentar comprender mejor la historia del archipiélago de la Sociedad y de toda la Polinesia entera. Sin embargo, siguen faltando los recursos financieros, humanos y gubernamentales necesarios.

No sólo trabajar con diferentes investigadores y científicos es notable, sino también con la población polinesia. Dar prioridad “a la gente” es fundamental (Chambers, 2012). En primer lugar, la escucha, el respeto y la humildad, por otra parte, el diálogo, la empatía y la reciprocidad. La preparación ética previa al trabajo de campo de los arqueólogos y antropólogos es muy intensa y el diálogo se lleva a cabo en colaboración con las comunidades. Por ejemplo, el trabajo en los huesos humanos sólo se comienza y se termina con los rituales del *tahu'a*. Estos rituales permiten que las personas estén en paz. Los profesionales entrevistados son todos muy respetuosos con los habitantes y sus creencias. Se adaptan, respetan su decisión y no se acercan a los sitios sin permiso. De lo contrario, trabajan con ellos. Es imperativo subrayar esto porque muchos académicos, científicos e investigadores desgraciadamente todavía siguen sin considerar a la población local en sus proyectos.

Volviendo a la figura del *tahu'a*, más allá del aspecto curativo que se ha explicado, desempeña un papel social muy importante. Actúa como mediador entre los vivos y las almas, tendiendo puentes entre el mundo visible y el invisible, lo explicable y lo inefable. Los habitantes pueden confesar sus problemas sin necesidad de explicar las cosas racionalmente. No le interesa saber si es verdad o no. Tiene toda la confianza de estas personas porque quieren curarse o alejar los espíritus malignos. No acuden al médico. El *tahu'a* ofrece formas de acceder a la salud y bienestar a través de la asistencia y ayuda como modelo de las posibilidades de sistemas de curación en el mundo. Ofrece una respuesta personalizada -no estándar, ni estadística- a las demandas de la población en relación con sus *tūpāpa'u*.

Los conocimientos sobre la historia y el patrimonio cultural de la Polinesia Francesa ha evolucionado considerablemente en los últimos treinta/cuarenta años gracias al trabajo de los investigadores occidentales (Darius, 2021). Ellos han desafiado y cuestionado los prejuicios y mitos de la era de las grandes expediciones y exploraciones. El sueño de los profesionales entrevistados es que hayan más jóvenes polinesios en la disciplina de arqueología. Aunque los polinesios han estado ausentes durante mucho tiempo en el debate, cada vez participan más. Algunos son incluso arqueólogos y trabajan en Polinesia Francesa.

Siguiendo la idea anterior, los profesionales y los polinesios entrevistados tienen el mismo objetivo: conocer, compartir y valorar el patrimonio cultural de su nación. Es un nexo compartido entre todos. Representa el rescate de historia, la memoria y la identidad, un vínculo con el pasado, el

presente y el futuro. Es necesario percibir el valor del patrimonio cultural para comprenderlo y protegerlo. Puede ser múltiple :

Cultural: conocer la historia, costumbres, idiosincrasia, arraigo y la vida de los antepasados. Comprender el sincretismo. Transmitir leyendas, relatos, medicina tradicional y más.

Natural: proteger el entorno, la diversidad de especies animales y vegetales endémicas, además del patrimonio subacuático.

Identitario: no perder las lenguas. Muchos polinesios dicen hoy que su identidad pasa y se materializa en los *marae* familiares que han heredado de sus antepasados y quieren protegerlos.

Económico y turístico: proporcionar puestos de trabajo, mejorar la comprensión de la “cultura” polinesia y reducir los clichés, apoyar un turismo respetuoso, ser reconocidos a nivel mundial con la clasificación de la UNESCO.

Compartir, proteger, salvaguardar y enriquecer el patrimonio es cosa de todos: políticos, investigadores, artistas, estudiosos, organizaciones públicas y privadas, artesanos y de todos aquellos que poseen saberes en el seno de las familias. Sensibilizar a los ciudadanos polinesios es importante. Primero para ellos, para todos los niños del *Fenua*¹⁸ y luego para el mundo exterior.

Además, compartir significa difundir información. A este respecto, la cuestión de la traducción se plantea con mucha frecuencia. Algunos escritores, investigadores -occidentales y polinesios/as- escriben en inglés, francés y/o las lenguas locales. A veces de forma alternativa, exclusiva, mezclándolas o incluso empleando varias a la vez para que sean accesibles al mayor número de personas posible.

Más allá de la escritura, el patrimonio cultural polinesio puede promocionarse a través del FIFO -festival de cine documental internacional del pacífico- reportajes, series locales o radios. Con encuentros e intercambios culturales, religiosos. Además, con exposiciones en los principales museos o mediante todos los medios digitales existentes¹⁹. Seguir sensibilizando a través de la educación de los jóvenes y de las asociaciones polinesias. Crear talleres, juegos así como salidas extraescolares por ejemplo. Todas aquellas ideas provienen de las personas que han participado en este trabajo.

¹⁸ Literalmente “tierra”, se podría traducir por “alguien de Polinesia Francesa”.

¹⁹ Véase el sitio web Pacific Sud Survey (s.f) para visitar el *marae Ta'ata* sin salir de casa.

El tema de este trabajo no es a priori atractivo, pero es de actualidad. Es un intento, para los polinesios, para el mundo en general y para la propia autora, de aprender más sobre la muerte, *tūpāpa'u* y el patrimonio cultural. Un leitmotiv surge de las discusiones y escritos polinesios. El de no tener miedo de la muerte porque es parte de la vida. En cierta medida está “domesticada”. Los entrevistados hablan de una manera muy abierta sobre ella y sobre sus seres queridos fallecidos. Incluso en el *Heiva i Tahiti* se puede bailar sobre la muerte y recrear situaciones como la transición de las almas hacia el “más allá” entre diferentes islas. Las concepciones de la muerte de los polinesios y su relación con ella ha cambiado con el paso del tiempo y comparado a sus antepasados. Por una parte, llama la atención dos hilos conductores entre todos los entrevistados. La muerte sería un paso obligado y una etapa de la vida que significa el fin de lo animado, de la vida, de las funciones vitales o de una existencia corporal. Con una excepción, parece aceptarse unánimemente que los muertos pueden “regresar” al mundo de los vivos y que, por tanto, existen dos mundos interconectados. Por otro lado, se siguen haciendo velatorios en casa, rituales y cantos. No desaparece el apego de los habitantes, a sus tierras, a las prácticas ancestrales y en general sienten un profundo respeto por sus antepasados. Un participante ferviente de la identidad *mā'ohi* señaló que la muerte se ha “occidentalizado” en Polinesia Francesa por la asimilación de valores e influencias exteriores. Es una valiosa reflexión, pero ¿la muerte ha sido realmente “occidentalizada”? o mejor sería decir ¿globalizada? ¿mixta? o ¿sincrética? El uso de estas palabras ha sido y sigue siendo cacofónico. No obstante, un principio de respuesta sería que en apariencia, la muerte se puede “occidentalizar” pero afortunadamente ciertas prácticas ancestrales siguen activas y el sincretismo no las destruye.

También, es bastante llamativo que dos personas declararan que cuando sus padres llegaron al final de sus vidas, empezaron a tener “alucinaciones” y a hablar con muchos individuos. De aquí surge una pregunta: ¿un individuo cercano a la muerte podría adquirir las propiedades y cualidades liminales de un *tūpāpa'u*? En otras palabras, ¿estos padres ya se encontraban en el umbral entre el mundo de los vivos y el de los muertos? Parece que sí, pero no se sabe, la respuesta está ocultada por un velo de duda.

Conviene añadir que puede ser interesante estudiar y recopilar los diferentes relatos e historias de *tūpāpa'u* en los distintos archipiélagos de la Polinesia Francesa. Incluso, de diferentes partes del mundo. Resultaría muy enriquecedor. De hecho, esas entidades sobrenaturales análogas son “objetos” culturales omnipresentes en el tiempo y el espacio, un hecho señalado por diferentes

científicos sociales²⁰. Más aún, sin centrarse en el *tūpāpa'u* como ser, podría ser valioso estudiar las narraciones y las historias sobre él. El arte oratorio está profundamente arraigado en las tierras polinesias, como lo demuestra el *‘orero*. Adoptar un enfoque antropológico interpretativo para comprender las múltiples variedades de historias como textos culturales puede ser muy instructivo (Geertz, 1987). Así, los relatos de *tūpāpa'u* se convierten en símbolos de factores culturales latentes.

Para terminar, recientemente, el Covid-19 también afectó a la Polinesia Francesa. El duelo de los familiares fue difícil y complicado ya que tuvieron poco tiempo para despedirse de sus seres queridos respetando ciertas normas. En uno de los momentos álgidos de la pandemia, algunos de los fallecidos de Covid-19 fueron trasladados directamente de la morgue al cementerio. Sin despedida, sin velatorio. Peor aún, si la familia no tenía ya una tumba y no tenía tiempo para construirla, el ataúd se colocó en un agujero en la tierra. Sin lápida, sin nombre. Con estos entierros precipitados y muertos sepultados sin la apropiada ceremonia, ¿será que los/as polinesios/as experimentarán una ola de *tūpāpa'u* en el futuro? ¿Con almas afligidas que regresan a atormentarlos? ¿Quién sabe?

²⁰ Véase (Andrade, 2008) ; (Delaplace, 2013) ; (Durkheim, 1995) ; (Gordon, 2008) ; (Tomlinson, 2016)

Conclusiones

Al final de este viaje sobre la muerte y el *tūpāpa'u* en las islas polinesias, este trabajo no delinea los contornos de ambas nociones, ni propone definiciones fijas. Más bien, subraya que los dos conceptos son flexibles y cambiantes, abarcando una pluralidad de pareceres. Por un lado, los participantes polinesios entienden la muerte como un "pasaje" en la vida. Todos los seres vivos mueren, es natural, figura en el orden biológico de las cosas, y por tanto no tiene sentido tenerle miedo. Sin embargo, la forma de morir -por vejez o por violencia- dará lugar a una diversidad polisémica de la noción de "retornos" y *tūpāpa'u*. La muerte, momento crucial en la mezcla de mundos, requiere una estrategia específica, una táctica de comportamiento que se basa en los rituales funerarios. Mientras que los antiguos ya no existen, otros han "nacido" o se han "transformado" y se siguen practicando (con su especificidad cultural, religiosa y geográfica). El deseo es ofrecer un funeral digno y respetuoso. Despedirse es crucial. Si la muerte se produce de manera violenta e inesperada, las almas de los muertos podrán "volver" al mundo de los vivos. De allí, la visión de dos mundos posibles que coexisten con una frontera porosa.

¿Es el *tūpāpa'u* polinesio? En cierto modo, sin olvidar sus diferencias/similitudes según las islas y personas, se podría responder que sí. Está fuertemente vinculado a las estructuras socioculturales, religiosas e históricas de este territorio. Es un ser singular mezclado de sincretismo. Por lo tanto, este ser nunca es insignificante, tiene múltiples significados -que quedan por descubrir- y está arraigado en la historia de estas islas. El pasado está sujeto a toda una red de transformaciones e interpretaciones que corresponden a los intersticios producidos o abandonados por la aculturación y la colonización. La destrucción por parte de los misioneros de los antiguos dioses y creencias ha dejado "vacíos" que las religiones introducidas intentan llenar con gran dificultad. Los testimonios aún vivos de lo sobrenatural, encontrados en ciertos lugares y objetos, aparecen constantemente. No hay más que ver la reticencia de muchas personas a transitar por ciertos lugares históricos, o incluso a acercarse a ellos, para darse cuenta de ello. Están rodeados de un *mana* maligno, propicio para el despertar de las almas de los difuntos.

Los *tūpāpa'u* de los/as polinesios/as tocan a las puertas de la conciencia de los vivos. Sus manifestaciones y formas se producen a menudo con una certeza indefinida y una duda persistente. No hay una imagen concreta ni un significado fijo. Pueden ser un alma de los difuntos maligna y dañina en general o referirse a una categoría específica de individuos fallecidos. Además, se definen en parte por su ambigüedad y liminalidad. Esta última en la que se encuentran los difuntos tiene una

importancia considerable para entender la muerte como fenómeno social. El *tūpāpa'u* cruza las fronteras de lo visible y lo invisible, traicionando su límite y su existencia. En las Islas de la Sociedad, vienen a perturbar el curso de los acontecimientos, a despertar inquietudes y a sembrar dudas. Si parecen negativos y perjudiciales, es por el miedo que generan. No obstante, al igual que la muerte, los polinesios hablan de *tūpāpa'u* con mucha naturalidad, pero no durante horas “por si acaso”. Son seres ajenos a los seres humanos con agencia propia y, por tanto, están fuera de control. Esta creencia sigue viva hoy en día y probablemente se ilustra mejor con la figura del *tahu'a*. Ese especialista capaz de “conversar” con aquellas almas, continúa siendo una persona importante hoy en día. Se podría decir que es un vínculo entre la sociedad polinesia antigua y la actual. No han desaparecido y tampoco sus conocimientos. En este caso, la muerte y el *tūpāpa'u* se consideran inmersos en un diálogo continuo entre el pasado, el presente y el futuro.

La fuente crucial de información sobre lo que ocurre en la Polinesia Francesa es la población local. Mediante una antropología-puente, la autora intentó aprovechar este trabajo como “trampolín” para dar voz a los habitantes, dejándoles contar sus experiencias y sensibilidades. Se intentó arrojar luz y hacer visibles la riqueza de los tesoros culturales que esconden estas islas. Recorriendo caminos inciertos, se descubrieron valiosos testimonios que unen a las Islas de la Sociedad de una manera especial. Fue casi como emprender un viaje de ida y vuelta, valorando dos sabidurías: la popular y la científica. Es imprescindible reconocer una pluralización de mundos y visiones de “pueblos” frente a lo que Escobar (1996) llama el “Mundo” producido por la “modernidad” occidental y capitalista. En este mismo sentido, es crucial destacar la importancia de la(s) Antropología(s) para dar visibilidad a otras formas de conocer y hacer, así como vislumbrar otras posibilidades y tejer otros mundos que se incorporen a nuestro planeta. Entonces, este trabajo tiene la vocación antropológica de contribuir a la comprensión de las sociedades polinesias, alejarse de los estereotipos y considerarlas como actores dignos de contar su historia desde dentro sin que otros ocupen su lugar.

A través de las indagaciones, fue posible entender cómo los antiguos polinesios trataban a los muertos, sus almas y los seres sobrenaturales, hasta la forma en que los polinesios actuales experimentan y perciben el *tūpāpa'u* y la muerte. Todo aquello, es una forma de recuperar trozos de historia para que la población local pueda conocer un poco mejor a sus antepasados, su identidad y su pasado sobre el ámbito funerario. El conocimiento del pasado refleja, en este caso, como el puzzle de la historia de la Polinesia Francesa no es tan fácil de completar. Una historia compleja, que no es idílica y a veces trágica en algunos aspectos. Una historia no siempre accesible, a menudo dispersa

en un mar de fuentes. El pasado polinesio sigue siendo un gran misterio. Por consecuencia, se intentó contribuir a un mejor conocimiento de la historia de los polinesios y a una mayor conciencia de la riqueza de las “culturas” y del patrimonio cultural e histórico.

Así que, es necesario dar a conocer el patrimonio cultural de Polinesia a todo el mundo. En primer lugar, para los propios polinesios, para que comprendan su historia, su identidad y su entorno actual y quieran protegerlo aún más. Además, el patrimonio natural, cultural e histórico constituye su memoria (aunque parcial y transformada). Y en segundo lugar, para difundirlo con el mundo exterior. Compartir la vida cotidiana -reconstruida y reinterpretada- de los antiguos polinesios, sus rituales funerarios pero también los de hoy (que no han sido reflejados aquí) para revelar una profunda riqueza cultural y natural que va más allá de los clichés. Muchos participantes polinesios desean un despertar de la conciencia, pero algunos no están dispuestos a “compartirlo”. El turismo es visto para algunos de ellos, a la vez un “depredador” como un “salvador” del patrimonio. Son orgullosos y quieren mostrar sus raíces y sus “culturas” pero sin destruir la naturaleza y faltar el respeto de los antepasados. Los antropólogos, arqueólogos, historiadores, botánicos y más profesionales añaden su piedra al edificio cultural y conmemorativo del pueblo polinesio. Todavía queda mucho por investigar y desentrañar la complejidad de las antiguas sociedades polinesias pero cada una de estas personas, a su nivel, contribuyen. Con un análisis interdisciplinario que combine varias especialidades, historias orales y la población local, ya es un camino para conocer mejor la historia de este pueblo. El reto no es sencillo pero lo que está en juego es enorme. Este trabajo es una pequeña contribución al ámbito de la muerte y del *tūpāpa'u* para que las nubes empiezan a despejarse poco a poco revelando un pasado rico, misterioso y complejo.

Bibliografía y Webgrafía

Bibliografía :

- Andrade, C. (2008). *Hā`ena: Through the Eyes of Ancestors*. University of Hawai'i Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wqvqw>
- Ardébol, E., Estalella, A. y Domínguez, D. (2008). La mediación tecnológica en la práctica etnográfica (Introducción). En E. Ardébol, A. Estalella, y D. Domínguez (Eds.), *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica* (9-30). ANKULEGI.
- Babadzan, A. (1983a). Une Perspective pour deux passages. Notes sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie. *L'Homme*, 23(3), 81-99. <https://doi.org/10.3406/hom.1983.368416>
- Babadzan, A. (1983b). *Les dépouilles des dieux: essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Maison des sciences de l'homme.
- Bárcenas Barajas, K. y Preza Carreño, N. (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo onlife. *Virtualis*, 10(18), 134-151. doi:<https://doi.org/10.2123/virtualis.v10i18.287>
- Bernard, H.R. (1995). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Altamira Press.
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C. y Taylor, T. (2012). *Ethnography and virtual worlds : a handbook of method*. Princeton University Press.
- Bonte, P. y Izard, M. (2000). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Presse Universitaire de France.
- Bougainville, L.A. de (1982). *Voyage autour du monde*. Gallimard.
- Butaud, J. (2006). *Contribution à la connaissance d'un arbre insulaire en voie de disparition, le santal de Polynésie française (Santalum insulare) : étude écologique, morphologique, génétique et chimique* [Tesis doctoral, Universidad de la Polinesia Francesa]. ResearchGate. https://www.researchgate.net/publication/349217066_CONTRIBUTION_A_LA_CONNAISSANCE_D'UN_ARBRE_INSULAIRE_EN_VOIE_DE_DISPARITION_LE_SANTAL_DE_POLYNESIE_FRANCAISE_SANTALUM_INSULARE_ETUDES_ECOLOGIQUE_MORPHOLOGIQUE_GENETIQUE_ET_CHIMIQUE
- Caillot, E. (1932). *Histoire des religions de l'archipel Paumotu, avec des tableaux de la société indigène et des traditions anciennes*. Ernest Leroux.

- Callén, B., Ardèvol, E., Bertrán, M. y Pérez, C. (2003). Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (3), 72-92. ISSN:1578-8946. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53700305>
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>
- Chambers, R. (2012). Acción práctica. En B. Pérez Galán (Ed.), *Antropología y Desarrollo. Discursos, prácticas y actores* (155-186). Los libros de la Catarata.
- Charpentier, J.M. y François, A. (2015). *Linguistic Atlas of French Polynesia / Atlas linguistique de la Polynésie française*. De Gruyter - Universidad de la Polinesia Francesa.
- Châteaubriand, F-R. (1832). *Génie du Christianisme*. Universidad de Oxford. <https://archive.org/details/genieduchristia01chatgoog/page/n8/mode/2up>
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura Antropología. Literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.
- Conte, E. (2000). *Archéologie en Polynésie française : Esquisse d'un bilan critique*. Au Vent des Îles.
- Conte, E., Molle, G. y Nolet, E. (2017). Des atolls et des hommes. En T. Bambridge y J-P. Latouche (Eds.), *Les atolls du Pacifique face au changement climatique*. (51-82). Karthala.
- Conte, E., Saura, B., Lextreyt, M., Dorbe-Larcade, V., Gleizal, V., Law, L., Tuheiava-Richaud, V-S., y Meltz, R. (2019). *Une Histoire de Tahiti - Des origines à nos jours*. Au Vent des Îles.
- Darius, M. (2021). *Tupuna. Voyage sur les traces des ancêtres à Tahiti et dans les îles*. Au vent des îles.
- Delaplace, G. (2013). What the invisible looks like: Ghosts, perceptual faith, and Mongolian regimes of communication. En R. Blanes y D. Espirito Santo (Eds.), *The Social Life of Spirits* (52-68). The University of Chicago Press.
- Dervin, F. y Vlad, M. (2010). Pour une cyberanthropologie de la communication interculturelle - Analyse d'interactions en ligne entre étudiants finlandais et roumains, *Alsic*, 13. <http://journals.openedition.org/alsic/1399>
- de Sousa Santos, B. (2006). Globalizations. *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), 393–399. <https://doi.org/10.1177/026327640602300268>
- de Sousa Santos, B. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Diderot, D. (2002). *Supplément au Voyage de Bougainville*. Éditions Michel Delon, Gallimard.

- Domínguez Figaredo, D., Beaulieu, A., Estalella, A., Gómez, E., Schnettler, B., & Read, R. (2007). Virtual Ethnography. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 8(3). <https://doi.org/10.17169/fqs-8.3.274>
- Dotte-Sarout, E., Cauchois, H., Charleux, M., Domergue, S., Hermann, A., Lagarde, L., Leclerc, M., Maric, T., Molle, G., Nolet, E., Noury, A., Rurua, VA. y Wadrawane, J-M. (2018). 'Putting new francophone archaeology on the Pacific map', *Archaeology in Oceania*, vol. 53, 103-115.
- Dubois, J.M. y Frémy, M.N. (2004). *La Polynésie Française (101 mots pour comprendre)*. Île de Lumière.
- Durkheim, E. (1982). *Las Formas Elementales de La Vida Religiosa*. Ediciones Akal.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.
- Ellis, W. (1972). *À la recherche de la Polynésie d'autrefois. Volume 2 : Polynesian Researches*. Société des Océanistes. <https://books.openedition.org/sdo/666>
- Emory, K. (1933). Stone Remains in the Society Islands. *Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin*, 116. Bernice Pauahi Bishop Museum. <https://hdl.handle.net/2027/mdp.39015023271904>
- Fédida, P. (2000). *Les Bienfaits de la dépression*. Odile Jacob.
- Gary, R. (1968). *La tête coupable*. Gallimard.
- Gauguin, P. (1966). *Noa Noa*. André Balland.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. GEDISA.
- Gérard, B. (1975). *La période des Marae aux îles de la Société : espaces d'habitat*. ORSTOM. <https://numerisud.ird.fr/documents-et-films/publications/la-periode-des-marae-aux-iles-de-la-societe-espaces-d-habitat>
- Gérard, B. (1982). Le marae comme objet de perspective de la culture polynésienne. *Journal de la Société des Océanistes*, 38(74/75), 127-133. <https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:21235>
- Gordon, A.F. (2008). *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. University of Minnesota Press.
- Grand, S. (2007). *Tahu'a, tohunga, kahuna: Le monde polynésien des soins traditionnels*. Au Vent des Îles.
- Hannerz, U. (2003). Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, 4(2), 201-216. <http://www.jstor.org/stable/24047809>
- Henry, T. (2004). *Tahiti aux temps anciens*. Société des Océanistes. <https://www.semanticscholar.org/paper/Tahiti-aux-temps-anciens-Teuira/4707c99321f059b3f49514175a20563411813026>

- Hertz, R. (1905). Contribution à étude sur la une représentation collective de la mort. *L'Année Sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 10, 48-137. <http://www.jstor.org/stable/27882886>
- Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. Sage Publications.
- Blank (Eds), *The SAGE handbook of online research methods (257–270)*. Sage Publications.
- Kozinets, R. (2015). *Netnography: Netnography : redefined, 2nd edition*. Sage Publications.
- Laufer, L. (2006). *L'énigme du deuil*. Presses Universitaires de France.
- Lavondès, A. (1986). *Encyclopédie de la Polynésie 5 - La vie quotidienne dans la Polynésie d'autrefois*. Gleizal - Multipress.
- Le Breton, D. (2010). Déclinaisons du cadavre : esquisse anthropologique. *Frontières*, 23(1), 8-13. <https://doi.org/10.7202/1004017ar>
- Leconte de Lisle, C.M. (1895). Le dernier des Maourys. En A. Guerne y J-M. De Heredia (Eds), *Derniers Poèmes (59)*. Lemerre. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86183930>
- Lemaitre, Y. (1973). *Lexique du tahitien contemporain*. ORSTOM.
- Lemaitre, Y. (1996). Médecine traditionnelle et changement à Tahiti. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, (30), 117-129.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *A Eficácia Simbolica*. Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Plon.
- Loti, P. (1991). *Le Mariage de Loti*. Flammarion.
- Maric, T. (2010). *Archéologie et traditions orales des atolls de Nukutavake, Vaira'atea et Pinaki. Rapport de mission*. Ministère de la Culture et de l'Artisanat.
- Martínez, B. (2006). *Homo Digitalis: Etnografía de la Cibercultura*. Ediciones Uniandes.
- Meneses, M. P. G. (2012). Mozambique, África y el mundo: El tránsito entre las gentes. En A. Arribas, N. García-González, A. Álvarez, y A. Ortega (Eds.), *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento*, (23-55). Universidad de Granada.
- Mohamed-Gaillard, S. (2015). *Histoire de l'Océanie : de la fin du XVIIIe siècle à nos jours*. Armand Colin.
- Molle, G. y Conte, E. (2015). *Ancêtres-Dieux et Temples de Corail : une approche ethnoarchéologique du complexe marae dans l'archipel des Tuamotu, Polynésie française*. Centre for Polynesian Archaeological Research (CIRAP).
- Molle, G. y Maric, T. (2020). Marae polynésiens (Les). En N. Kouamé, E.P Meyer y A.Viguié (Eds.), *Encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies: Volume 1 : sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*. Presses de l'Inalco.

- Morrison, J. (1966). *Journal de James Morrison, second maître à bord de la "Bounty"*. Société des études océaniques.
- Mosquera Villegas, M.A. (2008). De la Etnografía antropológica a la Etnografía virtual. Estudio de las relaciones sociales mediadas por Internet. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 18(53), 532-549. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70517572006>
- Orliac, C. (2000). *Fare et habitat à Tahiti - Habitat traditionnel de Polynésie, Collection Architectures traditionnelles*. Editions Parenthèses.
- Peltzer, L. (1996). Approche sémantique de la maladie en Polynésie. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, (30), 29-39.
- Pérez, C. (2007). Le temps chez les Polynésiens avant la découverte missionnaire. *Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*, (129), 119-135. [10670/1.fk21jp](https://doi.org/10.6701/fk21jp)
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T. y Tacchi, J. (2016). *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Sage Publications.
- Prévost, F. (2017). Les tuputupua : ancêtres protecteurs et animaux tutélaires aux Tuamotu. *Journal de la société des océanistes*, 329-344. <https://doi.org/10.4000/jso.7894>
- Réverzy, J. (1977). *Le passage*. Flammarion.
- Robinson, T. (2008). *Comme deux navires qui se croisent dans la nuit*. Éditions Belfond.
- Ruiz, M. y Aguirre, G. (2014). Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XXI (41), 67-96. Recuperado de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/316/31639397004/index.html>
- Salaün, M. (2016). Les langues de l'école au temps des Etablissements français de l'Océanie : ce que nous dit la législation coloniale, et ce qu'elle ne nous dit pas. *Bulletin de la société des études océaniques*, 336, 25-53. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/hal-03020619>
- Sánchez Carretero, C.S. (2003). Voces y escritura: La reflexividad en el texto etnográfico. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 58, 71-84. <https://pdfs.semanticscholar.org/cc7d/2e153e41bc35636c2b7d878ce2a52ff0f46f.pdf>
- Sarr, F. (2018). *Afrotopía*. Ediciones La Catarata.
- Saura, B. (1998). *Des Tahitiens, des Français – Leurs représentations réciproques aujourd'hui*. Au Vent des Îles.
- Saura, B. (2009). *Tahiti Ma'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*. Au Vent des Îles.
- Saura, B. (2014). *Politique et religion à Tahiti*. Au Vent des Îles.
- Segalen, V. (1966). *Les Immémoriaux*. Union générale d'éditions.

- Stevenson, R.L. (2018). *Dans les Mers du Sud*. Payot.
- Tomlinson, M. (2016). LITTLE PEOPLE, GHOSTS AND THE ANTHROPOLOGY OF THE GOOD. *The Journal of the Polynesian Society*, 125(1), 11-32. <http://www.jstor.org/stable/44012040>
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores
- Turpo Gebera, O. (2008). La netnografía: un método de investigación en Internet. *Revista Iberoamericana de Educación*, 47(2), 1-10. https://www.researchgate.net/publication/28208731_La_netnografia_un_metodo_de_investigacion_en_Internet
- Valentin, F. (2020). Des objets funéraires à l'archéologie de la mort dans les îles du Pacifique : points de vue archéologiques et archéo-anthropologiques, 1938-1985. En E. Dotte-Sarout, A. Di Piazza, F. Valentin. y M. Spriggs. (Eds.), *Pour une histoire de la préhistoire océanienne : Approches historiographiques de l'archéologie francophone dans le Pacifique*. pacific-credo Publications. doi :10.4000/books.pacific.1247
- Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. Routledge and Kegan Paul.
- Vázquez, A. (2010). Ciberantropología: Desentramando la sociedad 2.0 desde la región del software libre. *Revista de Estudios Extremeños*, 66(1), 51-72. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3234165>.
- Vigneron, E. (1985). *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française* [Tesis doctoral, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales]. Horizon Pleins Textes. <https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:25014>
- Webgrafía :
- Académie Tahitienne - Fare Vāna'a. (s.f). Tūpāpa'u. En *Dictionnaire en ligne - Cherchez des mots à partir du tahitien ou du français*. <http://www.farevanaa.pf/dictionnaire.php>
- Benedetti, M. (s.f). Cita de Mario Benedetti (1920-2009). *Literato*. <https://www.literato.es/p/MTkwOTQ/>
- Leal-Tamarii, A. (2021). Bilan de la recherche archéologique en Polynésie Française 2005-2015. Direction de la culture et du patrimoine de Polynésie Française. <https://culture-patrimoine.pf/spip.php?article942>
- Pacific Sud Survey. (s.f). *Marae Ta'ata* [Visita virtual en 3D]. Pacific Sud Survey. <https://www.pacificsudsurvey.com/Taata/index.htm>
- Tahiti Heritage. (s.f). Tahiti Heritage. <https://www.tahitiheritage.pf/categories/culture/cat-sites-archeologiques/petroglyphe/>

Aplicaciones

ATLAS.ti Scientific Software Development GmbH [ATLAS.ti 22 Mac]. (2022). Retrieved from <https://atlasti.com>

Instagram. (s.f). Se utilizó la aplicación para hacer entrevistas. <https://www.instagram.com/>

WhatsApp. (s.f). Se utilizó la aplicación para hacer entrevistas. <https://www.whatsapp.com/>

Zoom. (s.f). Se utilizó la aplicación para hacer entrevistas . <https://zoom.us/>

Canción

Brel, J. (2013). Les Marquises [Canción]. En *Les Marquises*. Barclay.

Imágenes

Direction de la Culture et du Patrimoine. (s.f). Marae Marae-Ta'atā. [Portada]. Direction de la Culture et du Patrimoine. <http://www.culture-patrimoine.pf/spip.php?article496&lang=fr>

Gauguin, P. (1892). Manaò tupapaú (Spirit of the Dead Watching). Manao Tupapa'u [óleo sobre yute montado en lienzo]. Collection Albright-Knox Art Gallery. <https://www.albrightknox.org/artworks/19651-mana%C3%B2-tupapa%C3%BA-spirit-dead-watching>

Gauguin, P. (1893-1894) [1921]. *Te Po (La Grande Nuit)* [Grabado en madera]. Museo de Arte de Filadelfia. <https://www.philamuseum.org/collection/object/193551>

Joseph. (s.f). Tiki d'une famille marquisienne à Vaipae – Ua Huka. [Figura 4]. Tahiti Heritage. <https://www.tahitiheritage.pf/arahurahu/>

Lesage, P. (s.f). Marae Arahurahu de Paea [Figura 5]. Tahiti Heritage. <https://www.tahitiheritage.pf/arahurahu/>

TahitiTourisme.travel. (s.f). [Figura 2]. <https://tahititourisme.pf/cartes-et-brochures/>

Tobin, G. (s.f). Mauaroa's tupapa 'o [Acuarela]. Direction de la Culture et du Patrimoine. <http://www.culture-patrimoine.pf/spip.php?article504&lang=fr>

Anexos

13.1. Guía I : Guía de entrevistas para la población local

A. Cabeza del protocolo de la entrevista

- *Datos de la entrevista:*

Título del proyecto: Polinesia Francesa : Muerte y *Tūpāpa'u*

Nombre del investigador/a: Mareka.

Fecha de la entrevista:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista:

Lugar de la entrevista:

Medios utilizados:

Contextualización:

Comentarios:

Documentación que aporta la persona entrevistada:

- *Datos personales del/a entrevistado/a:*

Nombre:

Sexo:

Edad:

Localidad y país de nacimiento:

Lugar de residencia habitual :

Profesión, ocupación:

B. Cuerpo del protocolo

Personal

- ¿Te puedes presentar por favor? (nombre, edad, lugar, nacimiento, ocupación, etc.)
- ¿Cómo te defines o identificas (etnia, género, etc.)?
- ¿Qué lenguas hablas o dominas?
- ¿Tienes alguna creencia (espiritual, religiosa, etc.)? ¿Cuáles?

- ¿Sabes lo que es la Antropología /Arqueología?

Muerte

- ¿Qué significa la muerte para ti?
- ¿Existe un mundo de muertos y de vivos para ti?
- ¿Qué me puedes decir sobre *te pō* y *te ao*? (el mundo de los muertos/noche y de los vivos/día)
- ¿Crees que existe un más “allá” después de la muerte?
- ¿Piensas que los muertos pueden volver?
- ¿Conoces rituales funerarios polinesios? (si sí : ¿Cuáles? ¿Quién los practican? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Con qué ropa? ¿Comida? ¿Hay cantos funerarios? ¿Los rituales difieren según los estatus -sociales, de género, ¿siguen vigentes hoy en día o se transformaron?)
- ¿Qué es el culto a los *tupuna* -antepasados- para ti? ¿Existían lugares y construcciones para ellos? ¿Cuáles y qué funciones tenían? ¿Hoy en día, crees que sigue en vigor este culto? (si sí: ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Se transformó?)
- ¿Me puedes hablar de los *marae*? ¿Para ti son importantes? ¿Cuáles conoces? ¿Sus funciones sociales y funerarias.? ¿Hoy en día que hacemos con ellos?
- ¿Me puedes hablar del *tapa*, su relación con la vida diaria polinesia y especialmente con las ceremonias y la muerte?

Tūpāpa ’u

- ¿Qué es un *tūpāpa ’u* para ti?
- ¿Qué formas crees que podría tener un *tūpāpa ’u*? (humanas, animales, minerales, plantas, etc.)
- ¿Qué tipo de *tūpāpa ’u* conoces? (si existen buenos y/o malos *tūpāpa ’u*)
- ¿Conoces los lugares donde aparecen los *tūpāpa ’u*? (lugares sagrados/*tapu*, -prohibido-, plataformas funerarias, casas, en sueños, en vehículos, etc.)
- ¿Sabes cuándo aparecen los *tūpāpa ’u*? (después de epidemias, rituales funerarios “mal hechos”, accidentes, suicidios, después de decir frases/palabras *tapu*, etc.
- ¿Me puedes hablar de las casas funerarias “*fare tūpāpa ’u*”?
- ¿Hablas con tus familiares y amigos de los *tūpāpa ’u*? (si sí o si no: ¿Por qué? ¿Y con otras personas -fuera de su contexto familiar-?
- ¿Podrías contarme una experiencia acerca de los *tūpāpa ’u* que hayas vivido? (si sí: ¿cómo te sentiste? (si no: una experiencia de un amigo o familiares)
- ¿Podrías relatarme una historia/leyenda sobre los *tūpāpa ’u*? ¿Y por qué la elegiste?

- ¿Conoces rituales/ofrendas polinesios para los *tūpāpa'u*? (si sí : ¿Cuáles? ¿Quién los practican? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Con qué ropa? ¿Comida? ¿objetos? ¿Hay cantos?)

Alma/Cuerpo

- ¿Cómo concibes el espíritu?
- ¿Cómo entiendes el alma?
- ¿Cuál es tu concepción del cuerpo (físico) para ti?
- ¿Sabes dónde están los puntos de “salida” de las almas en Polinesia? (Si sí: ¿Cuáles?).

Retos, esperanzas y devenires futuros

- ¿Cuál es tu visión de la sociedad polinesia en relación con la muerte y los *tūpāpa'u*?
- ¿Cómo valorizar el patrimonio arqueológico polinesio fuera del *fenua* -de nuestras tierras-?
- Y al nivel cultural, cómo valorizar la cultura polinesia fuera de nuestras fronteras?
- ¿Qué opinas del tema de mi trabajo? ¿Qué puede aportar para España y el resto del mundo?
- ¿Te gustaría añadir algo más?

13.2. Guía II : Guía de entrevistas para arqueólogos/as y antropólogos/as

A. Cabeza del protocolo de la entrevista

- *Datos de la entrevista:*
 - Título del proyecto: Polinesia Francesa : Muerte y *Tūpāpa'u*
 - Nombre del investigador/a: Mareka.
 - Fecha de la entrevista:
 - Hora de comienzo:
 - Duración aproximada de la entrevista:
 - Lugar de la entrevista:
 - Medios utilizados:
 - Contextualización:
 - Comentarios:
 - Documentación que aporta la persona entrevistada:

- *Datos personales del/a entrevistado/a:*
 - Nombre:
 - Sexo:
 - Edad:
 - Localidad y país de nacimiento:
 - Lugar de residencia habitual :
 - Profesión, ocupación:

B. Cuerpo del protocolo

Personal

- ¿Te puedes presentar por favor? (nombre, edad, lugar, nacimiento, ocupación, etc.)
- ¿Cómo te defines o identificas (etnia, género, etc.)?
- ¿Qué lenguas hablas o dominas?
- ¿Tienes alguna creencia (espiritual, religiosa, etc.)? ¿Cuáles?
- ¿Cuál es tu visión sobre la cultura y la sociedad polinesia?
- ¿Sabes lo que es la Antropología? (No preguntar si es un/a antropólogo/a)

- ¿Por qué estudiaste arqueología/etnología/antropología? ¿Y qué es para ti la arqueología/etnología/antropología?
- ¿En qué y por qué esa disciplina es importante en el contexto polinesio?
- ¿Con quién trabajas? (ver si hay multi o interdisciplinariedad) ¿Hay antropólogos?

Muerte

- ¿Qué significa la muerte para ti?
- ¿Existe un mundo de muertos y de vivos para ti?
- ¿Qué me puedes decir sobre *te pō* y *te ao*? (el mundo de los muertos/noche y de los vivos/día)
- ¿Crees que existe un más “allá” después de la muerte?
- ¿Piensas que los muertos pueden volver?
- ¿Conoces rituales funerarios polinesios? (si sí : ¿Cuáles? ¿Quién los practican? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Con qué ropa? ¿Comida? ¿Hay cantos funerarios? ¿Los rituales difieren según los estatus-sociales, de género, ¿siguen vigentes hoy en día o se transformaron? ¿se pudo reconstruir antiguos rituales gracias a materiales arqueológicos o antropológicos?)
- ¿Qué es el culto a los *tupuna* -antepasados- para ti? ¿Existían lugares y construcciones para ellos? ¿Cuáles y qué funciones tenían? ¿Hoy en día, crees que sigue en vigor este culto? (si sí: ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Se transformó?)
- ¿Me puedes hablar de los *marae*? ¿Trabajaste sobre algunos? ¿Para ti son importantes? ¿Cuáles conoces? ¿Sus funciones sociales y funerarias.? ¿Hoy en día que hacemos con ellos?
- ¿Por qué es importante estudiar las cuevas y plataformas funerarias polinesias para ti?
- ¿Me puedes hablar del *tapa*, su relación con la vida diaria polinesia y especialmente con las ceremonias y la muerte? ¿Encontraste algunos en tus excavaciones?

Tūpāpa’u

- ¿Qué es un *tūpāpa’u* para ti?
- ¿Qué formas crees que podría tener un *tūpāpa’u*? (humanas, animales, minerales, plantas, etc.)
- ¿Qué tipo de *tūpāpa’u* conoces? (si existen buenos y/o malos *tūpāpa’u*)
- ¿Conoces los lugares donde aparecen los *tūpāpa’u*? (lugares sagrados/*tapu*, -prohibido-, plataformas funerarias, casas, en sueños, en vehículos, etc.)
- ¿Sabes cuándo aparecen los *tūpāpa’u*? (después de epidemias, rituales funerarios “mal hechos”, accidentes, suicidios, después de decir frases/palabras *tapu*, etc.

- ¿Me puedes hablar de las casas funerarias “fare *tūpāpa ’u*”? ¿Tuviste la posibilidad de trabajar en algunos *fare*?
- ¿Hablas con tus familiares y amigos de los *tūpāpa ’u*? (si sí o si no: ¿Por qué? ¿Y con otras personas -fuera de su contexto familiar-?)
- ¿Podrías contarme una experiencia acerca de los *tūpāpa ’u* que hayas vivido? (si sí: ¿cómo te sentiste? (si no: una experiencia de un amigo o familiares)
- ¿Podrías relatarme una historia/leyenda sobre los *tūpāpa ’u*? ¿Y por qué la elegiste?
- ¿Conoces rituales/ofrendas polinesios para los *tūpāpa ’u*? (si sí : ¿Cuáles? ¿Quién los practican? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Con qué ropa? ¿Comida? ¿objetos? ¿Hay cantos?)

Alma/Cuerpo

- ¿Cómo concibes el espíritu?
- ¿Cómo entiendes el alma?
- ¿Cuál es tu concepción del cuerpo (físico) para ti?
- ¿Sabes dónde están los puntos de “salida” de las almas en Polinesia? (Si sí: ¿Cuáles? ¿Trabajaste en algunos de ellos?)

Retos, esperanzas y devenires futuros

- ¿Cuál es tu visión de la sociedad polinesia en relación con la muerte y los *tūpāpa ’u*?
- ¿Cómo proteger y salvaguardar el patrimonio arqueológico polinesio para ti?
- ¿Cómo valorizar el patrimonio arqueológico polinesio fuera del *fenua* -de nuestras tierras-?
- Y al nivel cultural, cómo valorizar la cultura polinesia fuera de nuestras fronteras?
- ¿Cuáles son tus sueños respecto a la arqueología/antropología/etnología en Polinesia Francesa? ¿Qué trabajos se podrían emprender o seguir en el futuro?
- ¿Qué opinas del tema de mi trabajo? ¿Qué puede aportar para España y el resto del mundo?
- ¿Te gustaría añadir algo más?

13.3. Tabla

Figura 9

Tabla de los/as participantes en las entrevistas

Nota : Es importante señalar que algunas casillas están marcadas como “anónimo” por dos razones. En primer lugar, porque los datos son desconocidos. Y/o porque la(s) persona(s) no quería(n) que se supiese.

TABLA	PARTICIPANTES					
	Iniciales	Varón / Mujer	Lugares	Edades	Profesiones	Niveles Educativos
1	F.V	M	Francia/ Francia	Anónimo	Antropóloga forense	Doctorado
2	G.M	V	Australia/ Francia	37	Arqueólogo	Doctorado
3	H.C	M	Rai'atea	Anónimo	Arqueóloga	Anónimo
4	P.H	M	Huahine	22	Anónimo	Educación Secundaria
5	P.P	V	Tahiti	Anónimo	Jubilado. Era director de un establecimiento escolar	Anónimo
6	V.T	V	Tahiti/Huahine	54	Anónimo	Anónimo
7	A.T	M	Tahiti	54	Profesora	Máster
8	O.C	M	Tahiti	37	Maestra	CRPE
9	Anónimo	M	Tuamotu	60	Trabajadora social	Anónimo
10	Anónimo	M	Tahiti	34	Psicóloga	Máster
11	T.M	M	Tahiti/Francia	Anónimo	Arqueóloga	Máster
12	V.K	V	Rai'atea	32	Cajera	Bachillerato
13	M.D	M	Tahiti	79	Jubilado	Educación Secundaria
14	E.C	V	Teti'aora	31	Cocinero	Bachillerato
15	R.G	V	Tahiti	85	Jubilado. Era arqueólogo	Educación Secundaria
16	Anónimo	V	Taha'a	36	Pescador	Bachillerato
17	O.A	M	Mo'orea	22	Estudiante	Bachillerato
18	A.T	V	Tahiti	28	Camarero	Máster
19	P.M	V	Bora bora	27	Guía turístico	Anónimo
20	L.P	V	Tahiti	41	Anónimo	Anónimo
21	K.P	M	Mo'orea	21	Camarero	Anónimo

Fuente: Elaboración propia (2022)