



Scripta Ethnologica

ISSN: 1669-0990

caea@sinectis.com.ar

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Argentina

Bacigalupo, Ana Mariella

El hombre mapuche que se convirtió en mujer chamán: Individualidad , transgresión de género y normas culturales en pugna

Scripta Ethnologica, vol. XXXIII, 2011, pp. 9-40

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14820902001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL HOMBRE MAPUCHE QUE SE CONVIRTIÓ EN MUJER CHAMÁN: INDIVIDUALIDAD, TRANSGRESIÓN DE GÉNERO Y NORMAS CULTURALES EN PUGNA

Ana Mariella Bacigalupo*

Summary: Through the life experiences of Marta, a Mapuche male transgendered shaman in Chile, I analyze how selfhood is gendered dynamically by individual desire and competing cultural and religious norms. Marta's unique identity as a divine heterosexual woman is based on a spiritual transformation, her manner of dressing, and her gender performances. It challenges conventional notions of transvestism, transgenderism, and homosexuality linked to sexed bodies. At the same time, Marta's self is shaped and constrained by the normative gender ideologies of the Virgin Mary, shamanic lore, the Mapuche, and dominant Chilean society. I analyze the negative effect that the imposition of homophobic norms of dominant Chilean society have on the life, identity, dignity and practice of machi Marta. These norms are implemented first by the prison guards, then by the media, and finally by Mapuche themselves. I explore how and why Mapuche have abandoned the older gender variant role of machi weye—machi that oscillated between masculine and feminine poles and combined women's and men's behavior, dress, and styles as well as passive or active sexual acts with women or men or celibacy that would have legitimated Marta's identity and practice. I analyze to what extent the incorporation of the homophobic gender and sexual norms of mainstream Chilean society within Mapuche communities has transformed and undermined the gender duality of machi practice. This article calls for the acceptance of all gender and sexually variant roles, particularly those of machi. I show that it is precisely the dual gender roles of machi that allows them to perform as mediators between the human and spiritual world.

Key Words: shaman, transgendered, selfhood, gender, sexuality, Mapuche, Chile.

Introducción

Machi Marta se cubrió el rostro y sollozaba al abandonar la cárcel de hombres de la ciudad de Navidad, en el sur de Chile, el 24 de noviembre de 1995. Había estado detenida 24 horas, acusada de homicidio por envenenamiento, producto de un ritual de curación que había realizado para un joven de 17 años de una reserva mapuche vecina.

La mayoría de las machi -chamanes mapuche- les dan a tomar a sus pacientes hierbas medicinales como parte del proceso de curación; sin embargo, la madre del joven consideró que la herboristería de Marta había resultado mortal. La policía liberó a Marta una vez que la autopsia reveló que el muchacho había muerto de una afección cardíaca y de una infección pulmonar, y no por el preparado de hierbas de

Marta. Partió de la cárcel vestida de hombre por primera vez desde su iniciación chamánica como machi mapuche 20 años antes. “*En la cárcel de hombres me pusieron pantalones de hombre. Ese no era mi destino*” decía entre llantos. Los periodistas que aguardaban fuera de la prisión asediaron a Marta con preguntas. “*¿Acaso no es usted hombre?*” “*¿Por qué se viste de mujer?*” “*¿Estuvo haciendo brujerías?*” A lo que Marta replicó: “*Dios me hizo así y me dio el nombre de Marta cuando me convertí en machi. Ahora ustedes destruyeron a la machi. Dios los va a castiga*”. Los medios debatieron públicamente sobre el pene que Marta ocultaba debajo de su falda; desmoronando su imagen pública de mujer y reconstruyéndola como un hombre homosexual transvesti. A continuación, la comunidad de Marta reevaluó su identidad de género, su persona y sus poderes espirituales

de acuerdo con las normas de las machi y las ideologías nacionales chilenas de género.

La comunidad le reatribuyó a Marta el género de hombre, la acusaron -a pesar de su demostrada inocencia- de asesino, homosexual desviado y brujo, y la expulsaron.

Marta nació como Bernardo, un niño enfermizo que era objeto de burla por parte de sus compañeros de juego por tocar sobre un tarro viejo a modo de tambor junto al río en lugar de jugar al fútbol. Los episodios de fiebre, mareos y llagas en el cuerpo de Bernardo, junto con sus visiones chamánicas, eran típicos de los llamados machi. Su interés por usar faldas y maquillaje de mujer, su voz de falsete y su manifiesto interés erótico en otros hombres lo diferenciaron de otros neófitos. Pero fue el sueño de Bernardo sobre la Virgen María y su posesión por parte del espíritu machi de su bisabuela Flora lo que lo transformó, a la edad de 21 años, en una mujer chamán de nombre Marta. La identidad de Marta como machi mujer fue legitimada porque no fue su elección sino, más bien, una transformación divina de género realizada por el espíritu de Flora y la Virgen María. No obstante, la condición de mujer de Marta resultaba controvertida a los ojos de muchos Mapuche porque era algo único entre las machi.

En este artículo tengo en cuenta a aquellos antropólogos que exploran diferentes representaciones culturales de la individualidad (Appadurai, 1990; Desjarlais, 2000; Swing, 1990; Geertz, 1973; Langness, 1987), en especial los que abordaron el tema de la encarnación de personas y la personificación de cuerpos (Lamb, 2000; Lambek y Strathern, 1998; Scheper-Hughes, 1992). Algunos autores han investigado las interpretaciones culturales del desvío de género y sexo a través de estudios de personas transgénero que modifican y exhiben sus cuerpos para adaptarse a las normas culturales de género (Kulick, 1998; Prieur, 1998) o que desempeñan roles espirituales en sociedades donde la variación de género está

culturalmente aprobada (Blackwood, 1984-1997; Callender y Kochems, 1983-1986; Jacobs et al, 1997; Lang, 1998; Nanda, 1985-2000; Ramet, 1996; Roscoe, 1991-1998).

Un análisis de la identidad de género de Marta nos obliga a reconsiderar el supuesto de que la elección individual constituye el núcleo de las identidades transgénero y que estas identidades se forjan con el propósito de transgredir las normas culturales tradicionales. Sus luchas de género llaman la atención sobre cómo la individualidad adquiere dimensiones de género y sexo de un modo dinámico en relación con normas culturales en pugna. Diversas pautas de género y religión determinan y condicionan la persona de los chamanes de género variante en sociedades donde la variación de género es siempre inaceptable. El objetivo principal de Marta no es resistirse a los discursos dominantes, sino pragmática y creativamente negociar su individualidad de género en relación con las imágenes dominantes y locales propuestas por Mapuche y la sociedad chilena dominante.

La identidad de género única de Marta nos insta, por otro lado, a repensar la terminología aplicada a las sexualidades e identidades de género transgresoras y el rol que el cuerpo ocupa en estas construcciones. Sus luchas de género demuestran que la controversia y el conflicto son endémicos al proceso de transformación de género, diferentes de las nociones de transvestismo, transgénero y transexualismo que figuran en la literatura predominante. Marta cuestiona el concepto de que las personas transgénero construyen sus identidades mediante la modificación y exhibición de sus cuerpos, y demuestra cómo las personas transgénero también pueden construir sus individualidades ocultando y cubriendo sus cuerpos.

Ya he analizado con anterioridad cómo las machi complican las nociones de persona, género y sexualidad. Durante los rituales, van pasando de uno a otro concepto mapuche tradicional de género pero, en su vida cotidiana,

asumen las identidades de género de la cultura dominante (Bacigalupo, 2007). Ahora bien, a través de las experiencias de vida de machi, Marta estudió la relación entre las identidades de género variante, el deseo personal y las ideologías normativas de género del catolicismo, la tradición machi, los Mapuche, y la sociedad chilena dominante. Marta posee una identidad única de mujer heterosexual divina basada en su transformación espiritual, en su manera de vestir y en su performatividad de género. Su identidad cuestiona los conceptos convencionales de transvestismo, transgénero y homosexualidad asociados con cuerpos sexuados y ofrece perspectivas nuevas sobre la relación entre persona, género y sexualidad. Su caso demuestra que incluso las identidades de género no normativas son múltiples y discontinuas y que las performatividades de género transvestita no siempre son una parodia. A veces reflejan el sentido de individualidad de la persona. Sin embargo, la identidad de Marta no depende únicamente del deseo individual sino que también está determinada por ideologías normativas de género. Analizo las circunstancias en las que la conformidad de Marta a las normas de género católicas, chilenas y mapuche le permiten ser una mujer heterosexual y una machi al mantener su género variante como un “secreto público”.

Asimismo, investigo los límites de los variantes de género, que resultó evidente cuando el cuerpo masculino de Marta fue hecho público al ir a prisión. Cuando su identidad se hizo trizas y se le impusieron tanto las normas de las machi como las chilenas dominantes, Marta fue recreada como un hombre transvestita homosexual, un delincuente y un brujo por su propia comunidad. Para los Mapuche, el grado de transgresión y variación del género de Marta tenía un límite antes de que sus nociones fundamentales se vieran comprometidas y se aplicara el control social. Ideologías de poder y conocimiento estuvieron implicadas en los discursos de sexo, género y sexualidad que

interpretaban la identidad de Marta como algo legítimo o como un desvío.

La complejidad cultural mapuche

Las diversas narrativas de género de Marta deben entenderse en el contexto de las complejas realidades culturales enfrentadas hoy en Chile por más de un millón de Mapuche. La historia mapuche está marcada por el colonialismo español, las misiones de sacerdotes católicos, la resistencia a los proyectos nacionales chilenos de asimilación y desarrollo y la incorporación y resignificación de los discursos de la mayoría chilena. Consumados guerreros que, en su momento, se resistieron al avance de los Incas y españoles, los Mapuche fueron finalmente derrotados por las tropas chilenas en 1884, luego de que Chile se independizó de España. El ejército chileno usurpó sus tierras y masacró a su pueblo. Los sobrevivientes mapuches fueron ubicados en reservas en la zona central mapuche, entre los ríos Bío-Bío y Calle-Calle, y sus tierras fueron vendidas a colonos. Los Mapuche, despojados de su territorio, tuvieron que trabajar de mano de obra para agricultores y compañías forestales o emigrar a las ciudades donde se convirtieron en empobrecidos ciudadanos de segunda (Bacigalupo, 2004c). Cuando la fertilidad de la tierra asociada a la femineidad pasó a ser un tema fundamental y la guerra vinculada a la masculinidad dejó de ser importante, las mujeres predominaron sobre los hombres en su rol de machi. La incorporación mapuche de los ideales homofóbicos chilenos que rechazaban a los machi masculinos, quienes eran transvestitas parciales en contextos rituales, también contribuyó al predominio de las mujeres machi (Bacigalupo, 1996 y 2004b). Las mujeres machi no son transvestitas, si bien son más poderosas e independientes que otras mujeres mapuche.

Los Mapuche sufrieron una posterior asimilación bajo la dictadura militar (1973-

89), aunque con el retorno de la democracia en Chile en 1989 se promulgaron leyes indígenas que reconocen la cultura y el idioma mapuche (*mapudungu*). Sin embargo, la mayoría chilena sigue discriminando a los Mapuche y éstos deben hablar español con fluidez para ser contratados como mano de obra. Los Mapuche siguen considerando sus territorios y bosques como parte central de su cosmología, de sus prácticas chamánicas y sus políticas de identidad, a pesar de que el ochenta por ciento de los Mapuche viven en zonas urbanas. Las comunidades rurales mapuche están amenazadas por la construcción de autopistas y represas hidroeléctricas y por la veloz explotación forestal por parte de la industria maderera. Diversos movimientos mapuche están luchando por el reconocimiento de una nación mapuche dentro del estado chileno. Con el resurgimiento de los discursos guerreros mapuche en contra del estado chileno, los machi masculinos se han vuelto más numerosos. Otros Mapuche han intentado ocultar su etnicidad indígena y acatar los discursos de la mayoría y la cultura del consumo.

Los Mapuche ven a las machi como custodios de la tradición, aunque sus prácticas chamánicas son dinámicas, flexibles e híbridas. La mayoría de las machi están bautizadas católicas y han incorporado y resignificado elementos del catolicismo, la medicina popular, la biomedicina y los símbolos nacionales en sus epistemologías curativas. Los sacerdotes católicos tienen fama de ser tolerantes con las machi y, a menudo, son invitados a participar de las ceremonias colectivas de fertilidad, denominadas “*ngillatun*”, de los rituales funerarios y a rezar en esas ocasiones. Los machi masculinos fomentan la correlación entre machi, sacerdotes y médicos para reafirmar su masculinidad y aspirar a posiciones de poder y prestigio nacional. Como “sacerdotes célibes”, “médicos espirituales” y “guerreros espirituales”, los machi masculinos están relativamente a salvo de los rótulos de

“homosexual” y “brujo”. Las machi femeninas con frecuencia se autodenominan “machi de la luna”, “monjas” y “ángeles” y, en sus prácticas, suelen utilizar imágenes de la Virgen, San Francisco o Jesús. Los bahaíes ganaron seguidores entre los Mapuche al grabar música mapuche, incluyendo oraciones realizadas por machi, y transmitirla por la radio. Los pastores evangélicos desafían la práctica machi con el rótulo de “arte del diablo” (Bacigalupo, 2004c). Sin embargo, el pentecostalismo se ha vuelto popular en algunas comunidades mapuche porque reproduce los elementos centrales del ritual mapuche y la práctica machi, tales como la propiciación de los ancestros y la curación con la ayuda de espíritus (Foerster, 1993: 156-157). Es poco usual que haya machi viviendo en comunidades pentecostales. Marta, como la mayoría de las machi en ejercicio, vive en una comunidad que se identifica como católica.

Transformación en una mujer divina

Bernardo nació en la comunidad rural de Chanten bajo un fragor de truenos, que su madre interpretó como un llamado machi. Todas las machi experimentan un llamado místico involuntario a su vocación, pero Marta es única en cuanto a que su iniciación también creó su identidad de mujer. Su comunidad sostiene que nació varón y recibió el nombre de Bernardo, pero Marta niega que Bernardo haya existido alguna vez y se reinventa como niña y mujer:

“Cuatro machi vinieron por mí y me dijeron que ya era tiempo de que fuera machi, que Dios me estaba buscando. Yo estaba vestida de blanco. Me obsequiaron un hermoso caballo marrón. “Con él podrás ir a cualquier parte”, dijeron. Luego, dos hombres buenmozos me tiraron arriba al cielo con dos gruesas cadenas, y en el medio del cielo había un lago, que tenía fuego. Antes de entrar a

la casa de Dios, dos vírgenes enfermeras vestidas de blanco me revisaron todo: las uñas, la lengua y los pies. Dijeron: “No has cometido ningún pecado. Puedes ir a la casa de Dios.” Era un mundo chico. Dios estaba sentado junto a una mesa larga barnizada rodeada de machi buenas y malas. . . . Era un hombre viejo y flaco con barba y vestido de negro. . . . Tenía la mitad del cuerpo tullido. Allí en un cuarto pequeño me enseñaron todo, como en la escuela. Allí me aconsejaron qué hacer y me mostraron mi kultrun [tambor chamánico] que tenía estrellas y soles encima y un hermoso caballo marrón. . . . La madre de Dios, la Virgen María, también estaba allí. Tenía un bebé en la cabeza y un vestido marrón. En la mano, un papel como testamento. . . . Y encima de su cartera una Biblia enorme y una cruz de plata. . . . Gritaba desde arriba porque era sorda. “No te vayas”, decía. “Estoy rezando por esta niña que abandoné”, continuó. Me hizo regalos.

El sueño de Marta combina imágenes católicas, médicas y chamánicas mapuche de un modo muy personal. El regalo de su tambor chamánico, el *kultrun*, habla de su disposición para curar a los demás, y su caballo chamánico le permite emprender viajes espirituales. Sus imágenes oníricas mezclan la pureza y la sensualidad. Ella es tanto una niña en la prepubertad que adquiere conocimientos curativos como la Virgen María que demuestra su milagrosa fertilidad al dar a luz un bebé por la cabeza. Hombres bienmudos la conducen al cielo, donde su cuerpo y alma son tocados por vírgenes enfermeras vestidas de blanco. También Marta está vestida de blanco, “como una enfermera” y asume la imaginería mariana: la encuentran “pura y sin pecado”, como María de la Inmaculada Concepción, y asciende directo al cielo para estar en presencia de Dios,

al igual que la Virgen de la Asunción. Marta es hija de la Virgen pero a la vez se convierte en la Virgen y “hereda” su poder simbólico femenino y su “milagrosa fertilidad”. El trabajo ritual de las machi está basado en nociones bien definidas de masculino y femenino, que las machi manipulan para lograr la curación. Las machi por lo general encarnan a un espíritu machi y, por su intermedio, se establecen cuatro identidades en la historia de la creación mapuche: Hombre Viejo, Mujer Vieja; Hombre Joven y Mujer Joven, quienes juntos constituyen la deidad *Ngünechen* (Bacigalupo, 2004^a y 2005). Marta es excepcional entre las machi en cuanto a que privilegia su género y su identidad sexual como mujer heterosexual por encima del conocimiento curativo obtenido mediante la encarnación ritual de diferentes géneros, independientemente de las consecuencias para su práctica machi. Mientras que otras machi entran y salen de las identidades masculinas, femeninas y de “género dual” (aquellas que fluctúan entre las polaridades de género masculino y femenino o combinan ambas) en el contexto ritual, Marta encarna únicamente los aspectos femeninos de la deidad *Ngünechen* (1). Los elementos masculinos permanecen externos a su persona. Ella crea la ficción de su condición de mujer heterosexual divina al combinar varios personajes femeninos nacionales y locales: los de una mujer célibe divina que encarna a la Virgen María, el espíritu femenino de su bisabuela Flora, una escolar espiritual, una enfermera virgen, una amante sensual, una machi tradicional, una mujer chilena de la ciudad y una madre y esposa sumisa (2).

Dos noches después de su sueño, el 7 de diciembre, en vísperas de la fiesta de la Inmaculada Concepción, Bernardo se hinchó y empezó a echar espuma por la boca. Se le abrieron las llagas y manchó las sábanas con sangre, cosa que interpretó como su primera menstruación. A la medianoche, Bernardo se abrazó a un canelo o foye (*Drymis winteri*). Fue

poseído por el espíritu de Flora y por la Virgen y fue iniciado como machi Marta: *“Me abracé a un foye y recé. Me retorciaba. Me dieron [el espíritu de Flora y la Virgen] un tarro de Nescafé y lo toqué como un kultrun. Estaba ida. Sentía la cabeza borracha. Me hablaban pero yo no contestaba. No hablaba. Quizá yo estaba con el espíritu. . . . Yo sabía qué remedios tomar. Sabía que era machi Marta.”*

Todo iniciado sufre un cambio de identidad al convertirse en machi, pero en el caso de Marta la transformación fue especialmente brusca dado que implicó un cambio en su identidad de género y en su nombre, así como la incorporación de las identidades del espíritu de Flora y la Virgen María. Estas transformaciones de género son inusuales y controvertidas entre los Mapuche contemporáneos, aunque son comunes en otras culturas chamánicas, como por ejemplo la chukchi y la amur, en las que algunos hombres deben transformar su género para convertirse en chamanes (Balzer, 1996; Bogoras, 1904) (3).

La transformación de género divina de Marta cuestiona la idea de que, en lo profundo de la identidad de género esté la elección personal, un concepto debatido en círculos académicos feministas de los Estados Unidos y Europa Occidental, sobre todo en los círculos de estudios sobre *queer*, lesbianas y gays. Asimismo, pone en tela de juicio los conceptos populares de género chilenos, según los cuales volverse mujer es un proceso pasivo de desarrollo hormonal. Habitualmente se piensa que los hombres “se hacen” a través de pruebas de coraje, iniciación sexual, bebida o trabajo, o por asumir responsabilidades como cabeza del hogar. La expresión “hacerse mujer” se refiere sobre todo a la iniciación sexual de las mujeres. Sin embargo, las machi nacen y al mismo tiempo se hacen. Nacer machi se refiere al proceso pasivo mediante el cual los individuos nacen con poderes adivinatorios y son acosados por espíritus y enfermedades hasta su iniciación. Hacerse machi se refiere

al proceso mediante el cual una machi se hace mediante el entrenamiento y la iniciación. Marta refuerza la idea de que fue hecha machi y mujer por los espíritus y la Virgen, quien transformó a una niña común y corriente en una mujer divina a través de la iniciación y una menarca inducida de un modo divino.

En los discursos chilenos dominantes y en numerosos contextos mapuche, el hecho de volverse mujer en un cuerpo masculino implica una pérdida de estatus, y Marta es criticada a sus espaldas por este motivo. Muchos machi masculinos están dispuestos a masculinizarse en la vida diaria para cumplir con las normas de género nacionales y disipar las imágenes homofóbicas nacionales que ven a los machi masculinos como homosexuales afeminados, siempre y cuando sus performatividades rituales de género no se vean comprometidas. Los machi masculinos se reinventan en los prestigiosos roles masculinos públicos de sacerdotes célibes y médicos espirituales heterosexuales. En cambio, Marta no negocia las masculinidades nacionales. Ella cree que es la Virgen, que sufre a causa de los hombres, y celebra su cumpleaños el día de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre. Su mimesis de la Virgen, el símbolo chileno más poderoso de lo divinamente femenino, puro y maternal, es lo que le permite confrontar la desconfianza de la comunidad respecto de su identidad de género. La Virgen la legitima a los ojos de la comunidad más allá de cualquier discurso de género nacional y local (4).

Faldas, chales y maquillaje

Marta representa el género y su identidad de mujer vistiendo ropas de mujer y a través de convenciones femeninas de género. Hace un divorcio entre el género y los genitales; su vestimenta manifiesta su condición de mujer de un modo que su anatomía no logra expresar (5). Al representarse permanentemente como

diversos tipos de mujer, combina los estereotipos nacionales chilenos de femineidad, centrados en los modales, la apariencia, la sensualidad y los asuntos domésticos con los ideales mapuche respecto de la condición de mujer, que incluyen la modestia y la discreción (6).

El 5 de noviembre de 1991, visité a Marta con tres hombres mapuche (un estudiante y dos maestros). Marta vestía una falda azul, un delantal floreado y un par de pesados aros de plata. Un ceñido chaleco gris marcaba sus anchas espaldas y pecho chato. Las medias a la rodilla, la cabellera corta y teñida de rubio rojizo y el rostro cubierto con una gruesa capa de maquillaje revelaban su gusto por los modelos urbanos de femineidad. Sin embargo, el pañuelo de la cabeza y el chal negro (*killa*) eran típicos tanto de las mujeres mapuche tradicionales como de las *machi*. Marta sonrió y se cubrió la boca para esconder los dientes faltantes. Aunque Marta se considera fea, le gustaba posar para una fotografía cuando está bien afeitada y luciendo maquillaje, joyas y sus mejores ropas. Miró tímidamente a los visitantes masculinos y nos invitó a pasar a una pequeña cabaña de madera donde vivía con Miguel, su esposo de ese momento. Se dirigió con delicadeza al moderno armario blanco de la cocina, sacó una tetera y puso a calentar agua para el mate, mientras nos hablaba con voz de falsete.

Si bien las mujeres mapuche a menudo consideran que Marta es excesivamente femenina y urbana, ella no se sexualiza usando minifaldas, zapatos de taco o ropa ajustada. A diferencia de las prostitutas transgénero masculinas de Brasil o México (Fry, 1995; Kulick, 1998; Prieur, 1998), no se ha colocado siliconas ni usa pechos falsos ni toma hormonas. A diferencia de los transexuales estadounidenses (Hausman, 1995), no sueña con operarse para cambiarse el sexo. Marta se enfureció cuando una amiga le sugirió que usara bikini para nadar en el río, porque eso hubiera llamado la atención a su cuerpo (7). Si

bien la ropa de Marta es más brillante que la de otras mujeres mapuche y *machi* femeninas, se viste con faldas largas y delantales para disimular el pecho y el trasero. Marta espera que su permanente performatividad de esta condición híbrida de mujer le sirva para ganarse el reconocimiento como mujer tanto en el sistema de género mapuche como chileno. Sin embargo, su femineidad sigue, en realidad, causando controversia.

Los hombres mapuche que me acompañaron ese día quedaron perplejos por la separación entre la autorepresentación de Marta como mujer, su anatomía masculina y su performatividad excesiva de femineidad. Mientras regresábamos a la ciudad, uno de los hombres comentó sobre los modales y la apariencia de Marta diciendo “*Machi Jorge usa un chal (killa) y machi Jacinto se viste de mujer en los rituales; muchos machi hacen eso. Pero nunca había visto un machi como este, siempre tan de mujer.*”

Marta es considerada una anomalía por los Mapuche contemporáneos, quienes no poseen ninguna categoría para la variación permanente de género semejante a la de los berdaches: “*personas que, en forma parcial o total, asumen el rol culturalmente definido del otro sexo y que no se clasifican ni como hombres ni como mujeres sino como géneros propios en sus respectivas culturas*” (Lang, 1998:xi) (8). Los Mapuche tampoco reconocen los roles transgénero masculinos como los de los bichas de Brasil o hijras de la India: hombres que son considerados como mujeres pero no mujeres porque su vestimenta y sus modales exagerados contrastan con los de las mujeres comunes y corrientes y porque a veces conservan el estatus y los privilegios de los hombres (Kulick, 1998; Nanda, 2000). En el pasado, los Mapuche reconocían la variación de género en relación con los roles espirituales. Hasta fines del siglo XVII, los chamanes –
-conocidos entonces como *machi weye-* eran hombres con poderes especiales debido a sus

identidades permanentes de género dual y sus relaciones con los espíritus, que les permitían actuar como mediadores entre el mundo humano y espiritual. Los machi *weye* oscilaban entre los polos femenino y masculino y combinaban conductas, vestimenta y estilos de hombres y mujeres de diversas maneras. Esta condición de género dual podía asociarse con actos sexuales activos o pasivos con hombres o mujeres o con el celibato, cuyos significados variaban según el contexto (9). Ya he analizado el rol de los machi *weye* y sus aportes a la literatura sobre los berdaches y las personas de un tercer género en otro artículo (Bacigalupo, 2004b).

Los mapuche contemporáneos no han revivido el rol de los machi *weye*, a diferencia de sus pares indígenas norteamericanos, quienes crearon los términos dos espíritus (Jacobs et al, 1997), tercer género y cuarto género (Roscoe, 1998) y hombre-mujer y mujer-hombre (Lang, 1998) para remplazar el término “berdache”. El concepto de “personas de un tercer género” fue inventado por académicos euroamericanos para describir a personas en todo el mundo con identidades de género diferentes de las de hombres y mujeres. Estas personas son denominadas “de género cruzado” o “transgénero” porque su género y sexo no coinciden con el sistema binario euroamericano de mujer-hombre. Algunos autores sostienen que los términos tercer género, género alterno y dos espíritus nos permite ir más allá del binomio mujer-hombre y explicar las sociedades de géneros múltiples (Garber, 1992; Herat, 1984; Jacobs y Thomas, 1994; Nanda, 1985; Roscoe, 1991; Wikan, 1991). Sin embargo, en este intento por universalizar lo que es culturalmente variable y de contexto específico, el concepto mismo de “tercer género” recurre al binarismo occidental de género mujer-hombre. En este contexto, el concepto de “tercer género” refuerza la idea euroamericana de que el sexo está naturalmente asociado al género y establece las subjetividades de género de mujeres, hombres y personas de un

tercer género como algo estático y permanente (Epple, 1998); (Kulick, 1998); (Prieur, 1998).

Carolyn Epple (1998) critica las categorías de “género alterno” y “berdache” por su incapacidad de definir lo que constituye el género, por su supuesto universalista de que el género y el sexo son criterios relevantes en la clasificación cultural de las personas y por reproducir el sistema de género binario. Ella critica el término dos espíritus porque presupone que lo que es masculino y femenino es conocido y estable a través de las culturas y porque no aborda los significados culturales nativos locales. En la actualidad, los Mapuche privilegian los conceptos chilenos dominantes de género y sexualidad por encima de las categorías mapuche históricas. Interpretan las variaciones de género como homosexualidad y definen el término *weye* como “homosexual”, “cola” (homosexual pasivo) y “maricón” (Febres, 1882:106; Montecino, 1999: 52), siendo este último un término muy estigmatizado que también sirve de sinónimo para “cobarde” y “traidor”. Algunos mapuche utilizan los términos *malleo* (hombres solteros que no se casan y que prefieren a los hombres), *domowentru* (mujer-hombre) y hermafrodita para referirse ya sea a identidades históricas de género dual, a hombres afeminados o a hombres que son homosexuales pasivos. Lamentablemente hoy en día los mapuche ya no legitiman a los géneros variantes como los de machi *weye*, y en su vida diaria los y las machi se ven obligados a identificarse con el género que la sociedad dominante asocia con su sexo.

El cuerpo masculino de Marta, vestido de mujer, y su excesiva femineidad urbana diaria son únicos entre los machi contemporáneos, a pesar de una creciente asociación de la práctica machi en Chile con la femineidad, la fertilidad y la abundancia. La mayoría de los machi masculinos usan chales (killas), pañuelos de cabeza y joyas de las mujeres mapuche durante los rituales con el objeto de

seducir a los espíritus - un componente central en las ceremonias machi - pero no los utilizan en la vida cotidiana. Los machi masculinos se tornan lo suficientemente femeninos como para acceder al poder espiritual a través de la voz, los gestos y las vestimentas rituales, tal como se lo exigen los espíritus, aunque al mismo tiempo se autoidentifican como hombres heterosexuales o célibes. En cambio, las performatividades femeninas de Marta no sólo seducen a los espíritus sino que también buscan seducir a los hombres y reafirmar su identidad como mujer.

La excesiva femineidad de Marta también está reñida con las actitudes independientes, francas y obstinadas de otras mujeres machi. La ironía es que, si bien las machi de sexo femenino representan la imagen de lo femenino en sus vidas cotidianas (una imagen emulada por Marta), debido a sus poderes espirituales, son consideradas transgresoras masculinas que nunca llegan a ajustarse por completo al rol de mujeres. Muchos Mapuche consideran que Marta es “demasiado femenina” para ser una machi mujer o realizar exorcismos. No obstante, el sexo anatómico masculino de Marta limita su performatividad de la femineidad. Debido a su condición simbólica de mujer y su milagrosa fertilidad, Marta oficia en rituales colectivos de *ngillatun* en los que las comunidades apelan a los espíritus para lograr fertilidad, animales y cosechas. Ella puede otorgarles fertilidad a otras mujeres en rituales curativos y puede ser una madre para sus hijos adoptivos, pero su comunidad sostiene que no debería officiar de partera porque ella no puede dar a luz. Al moldearse en base a conceptos populares mapuche y chilenos de femineidad y no en base a aquellos de las machi, Marta renuncia tanto a las cualidades masculinas y a la independencia acordadas a las machi femeninas como a la legitimidad acordada a los “sacerdotes machi”, “machi bíblicos” y “médicos espirituales” masculinos.

La ropa de mujer de Marta se reinterpreta como transvestita fuera de su uso

ritual, pero la performatividad permanente de su individualidad como una mujer híbrida mapuche-chilena difiere de los roles temporarios desempeñados por transvestitas masculinos chilenos urbanos en glamorosas actuaciones en clubes de Santiago (10). Estos transvestitas tienen una “subjetividad masculina en su vestimenta de mujer, una femineidad fabricada por el hombre” (Garber, 1992: 96-97), mientras que Marta busca convertirse en mujer diariamente y lo logra al mostrarse más como una osada mujer mapuche o una coqueta mujer chilena urbana que como un travesti glamoroso, una prostituta o un *stripper*. Se diferencia de los transvestitas masculinos en que el objetivo de su performatividad cotidiana de género es legitimarse como mujer y no simplemente parodiar o celebrar la femineidad o hacer de su cuerpo un sitio para el deseo masculino.

No obstante, el significado exacto de las performatividades de género de Marta es difícil de aprehender. Por lo general, quiere convertirse en mujer en serio, aunque a veces parodia una femineidad urbana frívola en busca del efecto público. En una oportunidad, Marta vio un ratón, empezó a gritar y saltó sobre una silla mientras observaba a dos visitantes masculinos por el raballo del ojo para ver si su actuación era exitosa. Los hombres se rieron de su versión estereotipada de femineidad y la pantomima continuó hasta que uno de ellos, Miguel, y yo encontramos al ratón y lo matamos. Los transvestitas masculinos y Marta, también, se convierten en mujeres y parodian a las mujeres en diferentes niveles, dependiendo del público y el contexto. Tal como sostiene Roger Lancaster (1997), el transvestismo es una profunda ambigüedad. Los transvestitas pueden transgredir normas de género o intensificarlas, desviarse de éstas o normalizarlas, resistir o permitir el flirteo homosexual, ser juguetones o serios o ambos. Los transvestitas intercambian alguna imagen o convencionalismo representativo -un género estándar, un cuerpo normal, un rol definido-, aunque siempre están

en juego múltiples intenciones e infinidad de individualidades posibles.

Los transvestitas, transexuales y hombres transgénero chilenos son reconocidos dentro de ciertos contextos sociales urbanos prescriptos, mientras que la identidad de Marta no es reconocida en ningún rol contemporáneo mapuche culturalmente aprobado. Marta se autoidentifica como mujer aprobada por la Virgen María porque éste es el único rol de género femenino considerado aceptable tanto para la sociedad dominante chilena como mapuche.

Por mucho más de una década, estudiosos como Marilyn Strathern (1988) y Sherry Ortner (1990, 1995) han sostenido que el género y la sexualidad son conceptos heterogéneos y culturalmente vinculados que se construyen, representan, negocian y combaten en la práctica. Y estudiosos como Teresa de Lauretis (1987) y Faye Ginsburg y Anna Tsing (1990) han apuntado a la intensa controversia de significados de género observada en los márgenes o en las fronteras de los niveles socioeconómicos, culturas y grupos nacionales. Lo que el caso de Marta trae a la luz es la necesidad de seguir explorando las construcciones individuales y culturales de cuerpos que, como el de Marta, adquieren la condición de ser “otro” por algunos de los mismos conceptos utilizados para argumentar a favor de la controversia y la heterogeneidad, es decir, los conceptos mismos de “transvestita”, “transexual” y “transgénero”.

Esposa femenina, deseos masculinos

Marta no sólo representa su femineidad a través de su vestimenta y su conducta sino que también cree, en su fantasía heterosexual, que el matrimonio, una casa y niños traen felicidad. Ella encuentra la plenitud en el rol de una mujer casada y fértil. Otras machi suelen pedirles a miembros de su familia que realicen

la mayoría de las tareas domésticas con el fin de estar libres para buscar hierbas medicinales, curar pacientes y participar de rituales. Algunas machi incluso se enferman si realizan estos trabajos hogareños. Aunque Flora, el espíritu de Marta, le pidió que se concentrara en sus curaciones más que en las tareas domésticas, Marta construye su individualidad social dentro del ámbito doméstico (11). Ella cocina, limpia, lava y cose - tareas que tienen dimensiones típicamente femeninas en la sociedad chilena tradicional - para legitimarse como esposa obediente. Ella demostró su condición de esposa y madre al tomar un esposo y adoptar un niño. Mi propia vestimenta y conducta sirvió de modelo negativo para que Marta construyera su propia femineidad. Al retarme porque yo usaba botas embarradas y jeans y por mi falta de interés en tener hijos, Marta acentuaba su vestimenta femenina, su condición de esposa y su maternidad.

A partir de 2002, Marta había tenido tres relaciones prolongadas y consecutivas con hombres a quienes tanto ella como su comunidad consideraban como sus esposos. Estos hombres participaban de su ficción de género, interpretaban su género como el de una mujer heterosexual y la legitimaron como esposa y madre. Sin embargo, la vida sentimental de Marta estaba llena de sospechas, sufrimientos y traiciones. Siguiendo el sistema patrilocal mapuche tradicional, ella vivía en las comunidades de sus esposos, pero en cada caso su familia política se opuso al matrimonio. La ley chilena prohíbe el casamiento entre personas del mismo sexo y muy pocos reconocían a Marta y a sus sucesivos esposos como un matrimonio. Marta considera que las dificultades de su vida de casada son un castigo divino de la Virgen y de Flora, su espíritu machi, por ser esposa.

Durante su iniciación como machi, Marta conoció a su primer marido, Adolfo, un leñador con quien vivió diez años. Adolfo en un principio apoyó la profesión de Marta pero, hacia 1988, se había puesto celoso y violento.

Marta dejó a Adolfo en 1991 y conoció a su segundo esposo, Miguel, mientras curaba a la hermana de éste. Ella describe a Miguel como un hombre callado y amable que estaba enamorado de ella. Ella sostiene que era “amor verdadero” porque no se ganó el amor de Miguel con magia. Miguel la ayudaba a Marta con sus actividades de machi y vivían, en gran medida, gracias a lo que Marta ganaba como machi, lo que revertía los roles habituales de género de los Mapuche. Marta quería que Miguel tuviera su propio trabajo y contribuyera con dinero extra pero él se negaba porque pensaba que Marta podía tener otro amante mientras él se ausentaba. Miguel abandonó a Marta en 1995, cuando la encarcelaron, y en 1996 Marta conoció a su tercer marido, Juan Carlos.

Marta fue madre al adoptar a Clemencio, un niño de diez años, en 1992. La madre de Clemencio - paciente y amiga de Marta - le “entregó” a uno de sus diez hijos a Marta para que lo criara como propio, una práctica bastante habitual entre las mujeres mapuche que tienen muchos niños y las que no tienen ninguno. Marta afirmaba que su hijo había nacido gracias a su milagrosa fertilidad. Ella se mitificaba a sí misma, a Miguel y a Clemencio como María, José y Jesús. Su condición simbólica de mujer y su milagrosa fertilidad legitimaban su rol como machi de la luna y su habilidad para otorgar fertilidad durante su performatividad de rituales *ngillatun*. Ella quería que Clemencio aprendiera la tradición machi y que la acompañara a los rituales, pero él estaba mucho más interesado en escuchar música ranchera mexicana y en visitar a sus amigos en Navidad. De todas maneras, Marta y Clemencio tenían una buena relación madre - hijo. Marta lo motivaba para que le fuera bien en la escuela y creía que “algún día Clemencio nos traerá dinero con su inteligencia”.

No obstante, en contrapartida al deseo de Marta de ser y ser percibida como una buena esposa y madre estaba su manifiesto deseo erótico por los hombres, su humor

subido de tono y su apego a la bebida. Estos rasgos la masculinizaban y la colocaban en la misma categoría que los hombres, las locas (transvestitas homosexuales afeminados) y las mujeres “licenciosas”, si bien su identidad erótica era la de una mujer que deseaba ser penetrada por hombres (12). Las experiencias sexuales de Marta con los hombres entraban en conflicto con las exigencias de Flora y la Virgen María de permanecer como mujer célibe divina. ¿Cómo podía ser que Marta fuera una mujer divina que encarnaba a la Virgen María y al mismo tiempo ser una seductora erótica con una activa vida sexual con hombres? Marta intentaba legitimar su femineidad erótica ocultando su pene y verbalizando su deseo de ser penetrada por hombres. Pero muchos interpretaban estas acciones como las de una loca y no de una mujer. Los mapuche percibían los deseos masculinos de Marta como una amenaza para su condición de mujer. Ella experimentaba los placeres que la Virgen se negó a tener y, por eso la hicieron sufrir injustamente con la humillación pública y la pérdida de poder.

Durante sus borracheras - a menudo luego de sus sesiones curativas o adivinatorias - Marta pierde su voz afectada y se torna más agresiva. Un hombre mapuche explicó: “*El espíritu de Marta se enoja cuando ella toma y entonces la deja. Y ella se pone más demoníaca, como un hombre. Como yo*”, agregó riendo. Una vez estando ebria, Marta le dejó el ojo negro a Miguel y le lastimó la cabeza con una olla de metal. En otra oportunidad, me gritó porque me negué a amontonar más pacientes en mi jeep Suzuki cuando la llevaba a ella, a Miguel y a tres pacientes hasta su casa. Este tipo de conducta difiere en gran medida del ideal mapuche que dice que las mujeres deberían beber sólo en ocasiones, en privado, con la familia y amigos íntimos. El hecho de que Marta bebiera en público se asemeja más a la conducta de los hombres y, de un modo elocuente, no era criticada por los demás por tomar con hombres en público. La única persona que desaprobaba

la ebriedad de Marta porque transgredía la conducta de una mujer era Clemencio, su hijo adoptivo. Para él, Marta era siempre una mujer y no quería que se comportara como una mujer licenciosa.

A Marta le gusta hablar de sexo. “*Si te acuestas conmigo, te mejorarás*”, Marta bromeaba con uno de sus pacientes. Le dijo a una de sus pacientes que iba a darle remedios para que su esposo quede “caliente como un colegial”. Ella bromeaba con sus clientas acerca de “tener mucho sexo pero hacerse las santas” y me preguntaba sobre el tamaño del pene de mi novio y sobre sus preferencias sexuales. Sus bromas sexuales son consideradas como una conducta masculina, inadecuada para “buenas” mujeres chilenas o mapuche, quienes supuestamente deben ser discretas con respecto al sexo. La mayoría de los hombres mapuche que tienen relaciones sexuales con otros hombres mantienen sus actos sexuales en secreto para conservar su personaje público masculino heterosexual. Marta guarda su sexo en secreto y públicamente habla de su deseo femenino por los hombres, emulando a la seductora urbana. Algunos de sus pacientes hombres le devolvían la broma y la llamaban gozadora y hambrienta. La mayoría de sus clientas mujeres ignoraban esas bromas, tal como harían si fueran insinuaciones de un hombre. Algunas se reían. Pero ninguna le devolvía la broma.

La subjetividad erótica de Marta es similar y a la vez diferente de la de los transvestitas masculinos y de las personas transgénero. El pene sigue siendo un objeto fetiche de la identidad transvestita masculina (Garber, 1992; Stoller, 1968). Para las prostitutas transgénero de Brasil y México (Kulick, 1998; Prieur, 1998), el pene que penetra es el emblema de la identidad y sexualidad masculinas; y el pene en sí puede definir a los hombres o a las personas masculinas quienes, al igual que estas prostitutas, no son hombres aunque tampoco son mujeres. Desean a los hombres y adaptan sus cuerpos para que se conviertan en objetos

de deseo para ellos, aunque se identifican como hombres y no quieren ser mujeres ni personas femeninas (Kulick, 1998) (13). Marta se asemeja a los transexuales en cuanto a que deconstruye la naturalidad de la condición de mujer y reproduce modelos binarios de género masculino dominante en su performatividad de género en lugar de tener una conducta que rompa con los límites (Hausman, 1995; Kulick, 1998). Se diferencia de las personas masculinas transgénero (y de otras machi) en el sentido de que no crea conscientemente un lugar alternativo para la posibilidad de género, si bien otros que ven sus características físicas masculinas a veces la perciben de esa manera. Marta recurre a su supuesta sexualidad receptiva con los hombres para construir su deseo erótico de persona femenina y su sexualidad como heterosexual.

Las afirmaciones idealizadas de Marta sobre su sexualidad femenina receptiva y los roles masculinos de penetración de sus parejas pueden tener poco que ver con lo que ella y sus parejas hacen en realidad en la cama (14). No obstante, es una ficción que Marta mantiene para que ella y su pareja puedan actuar como pareja heterosexual. Marta se refiere a las relaciones sexuales que tiene con su esposo Miguel como *wentrutun*, es decir, “tener sexo con un hombre”. Si bien en términos generales se suponía que Miguel era la pareja “activa”, el sexo anatómico también influía en la percepción de Miguel respecto de sus relaciones sexuales con Marta. Miguel no se refería a éstas con el término mapuche *domotun*, o sea “tener sexo con una mujer” sino con el término *kuretan*, es decir “culear”. La mayoría de los demás Mapuche coincidió con el paradigma popular chileno de penetración y consideraron que Marta era más homosexual que su esposo Miguel, porque ella era afeminada. Supusieron que ella tenía un rol sexual receptivo, mientras que Miguel era considerado como la pareja penetradora y a menudo conservaba su identidad de macho.

Según Marta, las relaciones sexuales entre humanos, así como aquellas entre humanos y espíritus, tienen su origen en el deseo erótico e implican poder y control. En su imaginaria chamánica, Marta combina la brujería, el homicidio y la seducción perversa. Ella considera que los seres maléficos poseen un poder fálico sobre ella y asocia la seducción masculina con el mal, la brujería, el homicidio y lo que devora. Los malignos pájaros *chon~chon~* tienen largos penes de madera que emergen por debajo de la boca y que utilizan para seducir a sus víctimas, chuparles la sangre y darles muerte. Las brujas (*kalku*) y los espíritus maléficos (*wekufe*) matan y devoran a sus víctimas luego de seducirlas o violarlas. Marta dice que una de sus pacientes mujeres “*tiene un amante por las noches y de día a nadie. En realidad tiene un witranalwe (un espíritu maléfico masculino)*”.

Marta interpreta su propia sexualidad en términos de poderes buenos y malos. Se siente culpable cuando tiene sexo y, al igual que algunas machi femeninas, le reza a su espíritu pidiéndole perdón. Por otro lado se identifica como una mujer divina y como la Virgen María, niega tener sexo y mitifica a su marido como José, el esposo de María, y no como su amante. Pero Marta también afirma que perderá sus poderes y se enfermará y morirá si no tiene sexo con hombres. “*Una vez fui al médico, temblaba y me sentía enferma. El médico me dijo que yo era de ‘alta naturaleza’... ‘¿Qué enfermedad tengo?’ le pregunté. Me respondió que yo no estaba enferma, que necesitaba un hombre.*” Marta resolvió este problema comparando el hecho de no haber concebido con el celibato. “*Si no quedo embarazada, es porque soy virgen*”, razonó Marta. “*Si soy virgen, soy pura.*” En este contexto, el deseo erótico y las relaciones sexuales de Marta resultaron irrelevantes respecto de su estatus de virgen.

Determinación del género de machi Marta

Lamentablemente Marta no puede darse el lujo

de determinar su identidad sexual, o de género, por sí sola. De un modo significativo, otros mapuche y chilenos se la imponen. Muchos Mapuche la ven como homosexual, un hombre femenino o sexualmente receptivo. De acuerdo con los estándares mayoritarios chilenos la consideran transgénero porque se identifica como mujer pero tiene cuerpo masculino. También la ven como transgénero porque se identifica diariamente no como un hombre, un sacerdote célibe o un médico espiritual, como hacen otros machi masculinos, sino como una mujer sexualmente activa.

Otros machi critican las transgresiones de Marta tanto respecto de los conceptos de género heterosexual como de las prácticas de género cambiante de los machi. La definen como “homosexual” y “anormal”. Consideran que amenaza la legitimidad de la práctica machi, que ya resulta frágil en el Chile contemporáneo. Machi Sergio sostuvo que “*Dios decide si seremos hombre o mujer. Esto de ser mitad y mitad no es normal para los Mapuche. Lo desprecio.*” Machi Pamela añadió, “*Un hombre con collares de plata, con una falda, ¿es eso un hombre bonito? Se viste como mujer pero no es mujer. Es un maricón y está mal lo que está haciendo.*” Machi Rocío afirmó que los machi masculinos que se convertían en mujeres recibían el castigo de Dios y tenían mala suerte y lo mismo iba a pasarle a Marta:

“Hace muchos años había un machi llamado Lorenzo pero, cuando se hizo machi, se transformó en Lorenza. Tenía una trenza larga. La voz era la de un hombre y estaba casado con un hombre. Vino una mujer a buscar al machi para una curación y éste dejó a su marido en casa. El hombre vendió los bueyes, tomó todas las pertenencias de plata y el dinero del machi, le sacó todo, cerró la casa con llave y partió a Santiago. Después el machi se volvió a casar con un hombre joven y al poco tiempo el machi murió. .

... Ahora ya no existen machi masculinos como esos."

La identidad de género de Marta con frecuencia se percibía como peligrosa y posiblemente contagiosa. En diciembre de 2001, la esposa de un machi masculino temía que, si las palabras de su esposo impresas en mi libro (Bacigalupo, 2001) tocaban la fotografía de Marta, su marido podía "infectarse".

El género y la sexualidad de Marta son debatidos entre sus pacientes y conocidos. Antes de su arresto la aceptaban con reticencia y la trataban como mujer en la comunidad de su esposo. Dado que asumía la identidad y la conducta de una mujer, realizaba tareas de mujer y tenía un marido, la mayoría de los Mapuche utilizaban pronombres de género femenino al hablarle en español. Algunos intentaban sortear el tema del género hablando de Marta con el término machi que, en mapudungun, no tiene pronombres con género. Algunos Mapuche argumentaban que el espíritu machi de Flora le había cambiado la identidad de género a Marta y evitaban referirse a su sexo. Otros se basaban en un modelo biológico, diciendo que Marta se había caído contra una roca y se había cortado el pene justo antes de su iniciación y que, por lo tanto, era una mujer, muy semejante a los transexuales que se operan para cambiar de sexo. La relación simbólica entre el género de Marta, sus genitales y su experiencia espiritual es lo contrario de la de los hijras en el norte de la India (Nanda, 1985). Mientras que los hijras realizan una mutilación simbólica o real de su género para asumir roles espirituales y de género intermedios institucionalizados, la Virgen castra simbólicamente a Marta para que se convierta en una mujer virgen divina.

El encuentro con la identidad de género transgresor de Marta halló su expresión en luchas localizadas por significados culturales. Un agricultor chileno afirmó que Marta poseía genitales tanto masculinos como femeninos y esto explicaba por qué ella era *domo-wentru*,

mujer-hombre o hermafrodita. Un Mapuche definió a Marta como "*un hombre que es como una mujer y usa vestido. Le gusta que los hombres duerman con ella como mujer*"(15). A menudo se basaron en la supuesta sexualidad "receptiva" de Marta y en su transvestismo para identificarla como transgénero. Las prostitutas transgénero en Brasil aducen que, si bien el cuerpo masculino puede embellecerse, el sexo masculino les fue dado por Dios y no puede cambiarse (Kulick, 1998:84). Algunos amigos de Marta sostienen que fue la Virgen quien le cambió el sexo a Marta. Según esta visión, Marta fue creada por intervención divina, lo que la diferencia de los transexuales de América del Norte y Europa, quienes eligen crearse a sí mismos. La posición de sujeto de los transexuales depende en gran medida de las categorías y los discursos homofóbicos del establecimiento médico, según los cuales se determina el sexo de los cuerpos de acuerdo con las categorías sociales de la performatividad del género (Hausman, 1995: 7). Al elegir obedecer las categorías nacionales de género y las ideologías marianas, Marta espera disminuir su marginalidad étnica y de género ante el estado-nación, pero a menudo esta esperanza resulta vana.

La mayoría de los hombres mapuche que me hablaron de Marta a sus espaldas se burlaban de su femineidad y de su deseo de ser penetrada por hombres. La menospreciaban por ser un hombre que abierta y permanentemente adoptaba el rol transgénero de mujer, de transvestita o de homosexual "pasivo". Aunque la comunidad de Marta valoraba sus poderosas performatividades en los rituales colectivos de fertilidad, también le temían porque era diferente de otras machi. La condición de mujer de Marta es una performatividad reiterada de estereotipos nacionales de género; sin embargo, la disonancia entre su identidad de género y sus genitales la excluye de todo paradigma normativo de género a disposición

de los Mapuche y la hace diferente de las demás machi. La condición de mujer de Marta resulta siempre inadecuada: demasiado escasa para convencer a quienes atribuyen a los discursos mayoritarios que sea mujer y excesiva para el espíritu de Flora y la tradición machi.

Revelación del secreto público

Cuando arrestaron a Marta, los discursos dominantes redefinieron su género, demostrando la flexibilidad y fragilidad de la individualidad y los límites que los individuos no pueden sobrepasar sin quedar sujetos al control social. Hasta el arresto de Marta, su cuerpo y sexualidad eran lo que Roger Lancaster (2001) ha denominado un “secreto público”, algo conocido y debatido por todos a sus espaldas pero nunca de frente ni en entornos públicos donde comentarios semejantes le quitarían legitimidad (16). La invocación del secreto público revela la dinámica de la tolerancia y la intolerancia, el ocultamiento y la revelación, en un variado terreno de género y sexualidad en América Latina (Lancaster, 2001). El tabú no era saber acerca del cuerpo o la sexualidad de Marta sino hablar de eso en público. El hecho de conservar su sexo como un secreto público le permitió ser una mujer heterosexual. Hablar al respecto socavó su identidad y permitió que los discursos dominantes chilenos la redefinieran como un hombre homosexual.

Una vez que el pene de Marta, el significante masculino nacional por excelencia, fue puesto en evidencia, las autoridades insistieron en “desenmascarar” públicamente su identidad de hombre. Las normas y los procedimientos institucionales dictaminaron que debía registrarse con su nombre de nacimiento, Bernardo, y ser enviada a una cárcel de hombres. Los guardias se encargaron de abusar de ella y humillarla mientras permanecía allí. Al burlarse de Marta y vestirla de hombre, los guardias querían

“rehabilitarla” como hombre heterosexual y “normalizar” su performatividad de género. Tanto las autoridades de la prisión como los medios tuvieron roles importantes al tratar de purgar públicamente el cuerpo de Marta de su afeminamiento, “homosexualidad” y etnicidad indígena. La obligaron a reconocer la identidad heterosexual masculina de su cuerpo masculino para convertirla en lo que ellos consideraron un “buen” ciudadano chileno (17).

El arresto y encarcelamiento de Marta tuvo amplia difusión en los medios. “*Es una excelente historia*”, me comentó un periodista, “*una extraña muerte, brujería mapuche y un homosexual escandaloso.*” El día en que arrestaron a Marta yo estaba enseñando en Santiago y vi lo sucedido en la televisión chilena. Llegué a la casa de su hermana Lisa unos días después. La habían dejado salir de la cárcel y la habían expulsado de su comunidad. Reconstruí los hechos desde su arresto y excarcelación hasta el encuentro con la comunidad a partir de su propio relato y el de su hermana, de periodistas y de cuatro hombres de su comunidad, así como de notas periodísticas e imágenes televisivas.

Marta salió de la cárcel de Navidad el 24 de noviembre de 1995, vestida con un par de pantalones violetas y aferrando su falda y delantal debajo del brazo. Ya no usaba la ropa que la había convertido en mujer. Su identidad se había hecho añicos; ya no la mostraba como una mujer heterosexual (18). Los periodistas se referían a Marta como “Bernardo” y cuestionaban su condición de mujer. Marta se dio cuenta de que -al menos por el momento- no podía legitimarse recurriendo a símbolos femeninos y de que tendría que ajustarse a los conceptos nacionales de género y sexualidad. Se reconstruyó como un hombre masculino heterosexual, lo que hizo pedazos la ilusión de su condición de mujer divina, incluso en su propio discurso. “*No soy un homosexual*”, afirmaba Marta. “*No siempre uso falda... Eso fue una coincidencia.*” Marta insistía en que el día que la arrestaron estaba vestida con ropa de

mujer para curar y convocar a los espíritus, tal como hacen otros machi hombres. La obligaron a caracterizar su performatividad de género como una performatividad típica de machi para minimizar las argumentaciones homofóbicas de su identidad de género. Al igual que los travestis que actúan en clubes de heterosexuales, Marta fue obligada a explicar su condición de mujer como una performatividad contextual.

El género distinto de Marta, su etnicidad mapuche, su baja condición social y su profesión de machi condensan lo que la sociedad chilena dominante ve como amenazas sexuales y morales para la nación y las percepciones culturales de la individualidad. Un periódico sensacionalista ridiculizó a Marta en un titular como la “Machi Macho-Menos” (La Cuarta 1995^a, 1). El diario interpretó el transvestismo y la homosexualidad afeminada con el fraude y el desvío:

“Un joven está en estado crítico luego de beber unas extrañas pociones preparadas por la machi más famosa de la zona, que ahora resulta ser hombre, un macho. . . quien realizó todo tipo de engaños para tratar de impresionar a la crédula familia del paciente. . . . Y como nada escapa al ojo de lince, en la comisaría descubrieron que ella no era una machi sino un macho vigoroso. . . . La supuesta machi es hombre, cuyo nombre verdadero es Bernardo, quien reconoció que tenía tendencias desviadas y por eso actúa como mujer, aprovechando algunos conocimientos curativos que le habían dado fama y fortuna. [La Cuarta, 1995b: 3]

El periódico regional oficial, El Diario Austral (1995 b: A9), trató de conciliar las prácticas culturales de las machi mapuche con los paradigmas heterosexuales homofóbicos de las autoridades locales. Describía a Marta como una machi sumamente respetada y presentó su

uso de vestimentas del sexo opuesto como una típica práctica machi aceptada por la mayoría de la población mapuche. Sin embargo, el diario no aceptó la identidad de Marta. El periódico “corrigió” lo que ellos consideraron la identidad “desviada” de género de Marta refiriéndose a ella como un machi masculino llamado Bernardo.

“Machi Bernardo es acusado de haberle dado una poción mortal a la víctima, un joven que murió en menos de 24 horas. A las 18:30 hs del lunes pasado, la Sra. Rodríguez llevó a su hijo, Pedro, a la casa de machi Bernardo... porque tenía un dolor agudo de estómago... El machi lo examinó y dijo que padecía un ‘mal’ y le dio a la víctima una poción hecha de hierbas medicinales”. [El Diario Austral 1995b; A9]

La Sra. Rodríguez y su hijo Pedro muy enfermo llegaron a la casa de Marta a la medianoche del 22 de noviembre, pero Marta se negó a tratarlo: “Me trajeron al muchacho demasiado tarde. No se podía hacer nada para salvarlo. . . . Le dije a la Sra. Rodríguez que lo llevara al hospital y le di unas hierbas medicinales para el viaje. Pero ella se negaba a escucharme. ‘No, no confío en los médicos, cúrelo usted’, dijo. Le respondí, ‘No, no.’ Estaba muy molesta cuando se fue.” La Sra. Rodríguez y Pedro fueron al hospital a la mañana siguiente. Pedro murió de camino al hospital, “con los ojos saltones e inyectados en sangre”, un síntoma a menudo considerado como brujería. La Sra. Rodríguez fue a la policía y la acusó a Marta de homicidio por envenenamiento. Marta estaba furiosa. “¿Para qué iba a hacer algo así? ¿Qué iba a ganar con que el muchacho muriera? La policía vino a mi casa. Me llevaron del brazo y me metieron en un patrullero. Me pusieron presa.” Liberaron a Marta al día siguiente, cuando la autopsia confirmó que el muchacho había muerto por causa natural (El Diario Austral, 1995c: A9). No obstante, la comunidad

Mapuche responsabilizó a Marta por la muerte de Pedro y cuestionó su legitimidad como madre y mujer. No consideraron más a Clemencio como hijo de Marta y lo enviaron de regreso a su familia de origen. La comunidad se preguntaba cómo Marta podía ser una verdadera madre si había matado a un muchacho. ¿Qué tipo de mujer era? ¿Acaso era siquiera una mujer?

El Diario Austral entrevistó a Marta, quien se presentó en términos genéricos de machi para legitimarse. Les rogó a los periodistas que “*respetaran nuestra cultura y nuestras creencias*” y que reconocieran los roles importantes que tienen las machi en las comunidades (El Diario Austral, 1995c: A9). Algunos académicos chilenos utilizaron discursos psicológicos para referirse a Marta como un hombre invertido o un transexual, “*una persona anormal y perturbada que necesita ayuda médica*.” En un esfuerzo por comprender el dilema de Marta, El Diario Austral entrevistó al antropólogo Aldo Vidal, quien describió a Marta en términos de las performatividades rituales de género de las machi: “*Las machi no son ni hombres ni mujeres sino que encarnan atributos masculinos y femeninos. . . . Pueden vestirse como mujeres o como hombres y sintetizan la unión de dualidades*” (El Diario Austral, 1995^a: A9). Sin embargo, a Marta la humillaban no porque había obedecido las normas de las machi y representado sus roles rituales de género dual sino porque con su femineidad los había desafiado a ellos y a las normas de género de la sociedad dominante.

Acusación de Marta

Cuando Marta salió de la cárcel, su comunidad Mapuche discutió la relación entre su controvertida identidad de género y su rol como intermediaria espiritual, o como bruja. Surgieron conceptos encontrados respecto de la relación entre género, sexo, las identidades sexuales y de género, de las machi, en contextos sociales

y rituales, y respecto de cómo el caso de Marta se conformaba a la norma o se apartaba de ésta.

Con el arresto y las acusaciones de homicidio y homosexualidad, ahora consideraban que la transformación divina de género de Marta era una farsa y ya no reconocían su identidad espiritual como machi mujer. El jefe de la comunidad dijo que el espíritu y la Virgen nunca hubieran permitido que se le retribuyera públicamente el género a Marta como Bernardo si, de hecho, la hubieran elegido como machi y mujer. El esposo de Marta, Miguel, alegó que había sido “víctima de la magia de amor de Marta” y la abandonó llevándose todas las pertenencias de ella. La comunidad se basó en el paradigma de la penetración y no consideró que Miguel fuera un homosexual; esperaban que él encontrara una “mujer de verdad” y se casara. Reevaluaron la inusual identidad de género de Marta de acuerdo con los modelos chilenos de género heterosexual y la tradición machi y no como algo determinado por la Virgen o por un espíritu. La comunidad de Marta la acusó públicamente de ser “una persona ambigua entre géneros que trabaja con poderes buenos y malos” y un “asesino”, un “maricón” y un “brujo”. Sus vecinos le quemaron la casa y el tambor porque sintieron que Marta los había engañado y la expulsaron de la comunidad. Un hombre decía furioso: “*Así como él pretendía ser una mujer para actuar en los rituales colectivos de fertilidad, pretendía ser machi cuando en realidad era brujo.*”

Luego de retribuirle públicamente el género a Marta, la comunidad acusó su sexualidad y género excepcional de desviados, maléficos y extraños. Dijeron que ella constituía una amenaza al orden social mapuche. Los Mapuche con frecuencia perciben a las brujas como machi perversas que, so pretexto de curar, utilizan sus poderes y conocimientos en orden inverso para traer enfermedad y muerte a la comunidad. De un modo similar, las normas de la sociedad dominante consideran que los homosexuales afeminados son seres

abyectos que pretenden ser mujeres pero cuyo sexo incierto, performatividades de género y sexualidades los conducen a seducir y destruir las identidades de los hombres (19). Dado que los humanos proceden de formas de género y sexualidad adecuadas y las producen, aquellos que no parecen tener un género adecuado son cuestionados en su sociabilidad y humanidad (Butler, 1993). La comunidad quería purgarse de los que ellos consideraron sujetos de sexo y género desviados mediante la expulsión de Marta a fin de recuperar su humanidad y prestigio.

El cuerpo masculino de Marta, vestido de mujer, había sido un objeto a través del cual otros sujetos habían afirmado o validado sus propias identidades. Al construir a Marta como una esposa y mujer heterosexual, Miguel había logrado borrar sus deseos sexuales hacia el mismo sexo y mantener su identidad masculina. Al construir la performatividad de género de Marta como excesivamente femenina, otras machi sancionaron sus cambiantes roles rituales de género y los machi masculinos reforzaron su masculinidad. Los medios periodísticos utilizaron el cuerpo transvestita de Marta para fortalecer los conceptos nacionales de criminalidad y desvío asociados con sexualidades y géneros alternativos y para confirmar los conceptos de normalidad y moralidad. Al vestir a Marta como hombre y llamarla Bernardo, el sistema carcelario reafirmó su autoridad correccional como custodio de las normas masculinas homofóbicas y la civilidad. Luego del arresto de Marta, su comunidad la transformó en un chivo expiatorio para disociarse de su supuesta brujería y homosexualidad, para borrar su marginalidad del estado y legitimar a sus miembros como ciudadanos humanos y respetuosos de las leyes. A su vez, Marta representó a la comunidad misma como el locus de brujería para borrar su desvío y legitimarse una vez más como machi mujer:

“Cuando se enteraron del muchacho muerto, la comunidad me atacó. No se acordaron...de que yo rezaba por ellos... “Asesino, brujo, maricón”, gritaban... Los mismos a los que yo había bendecido ahora estaban a caballo con lanzas. Decían que iban a matarme. “Vete, vete”, gritaban. Encontramos algo de mi ropa y nos subimos al taxi. El resto lo quemaron...Después vendí mi Rewe (axis mundi) a la gente del museo... Miguel decía que me quería pero, cuando llegaron los de la tele, cuando vinieron los periodistas, se fue con todo y dijo que no me conocía. Todos se volvieron brujos”.

Cuando visité a Marta en septiembre de 1996, estaba viviendo en un ranchito en el jardín de la casa de su hermana. Bebía mucho. Lisa me dijo que, por un tiempo, Marta había alquilado un cuarto sola en Navidad pero que los hombres de la zona la presionaban para conseguir favores sexuales y que los hombres de la comunidad de Miguel habían amenazado con violarla e incluso matarla. Le quedaban pocos amigos y ningún paciente y estaba emocionalmente traumatizada por la traición de Miguel.

“Miguel resultó una mala persona. Me engaño, me robó. Me siento mal. No tengo fuerzas. Estoy flaca. Me duele el estómago. Ni siquiera quiero salir a caminar. Les tengo miedo a las sombras. . . . La gente ya no viene a buscar remedios.”

Lo propio, la persona y la capacidad de accionar

Marta demuestra cómo los motivos religiosos, las luchas personales por la identidad y las ideas cuestionables sobre género y sexualidad están estratégicamente unidas en un proceso de

autoformación que puede entenderse como una auténtica autoexpresión. Marta, al igual que Simone de Beauvoir (1984), ve a una mujer no como alguien que nació como tal sino que se construyó y representó. Desafía las bases biológicas de la condición de mujer. Pero es precisamente por su diferencia biológica que Marta siente la necesidad de legitimarse continuamente recurriendo a discursos estereotipados (sexualidad, maternidad y lo doméstico) y a discursos espirituales (Virgen María y el espíritu de Flora) de lo femenino. Las etnógrafas feministas han demostrado que las relaciones de poder a menudo se experimentan, implementan y negocian a través de formas alternativas de referirse al cuerpo y representarlo (Lamb, 2000; Scheper-Hughes, 1992). El aprieto de Marta demuestra que las relaciones de poder también pueden ser cuestionadas y negociadas a través de formas alternativas de silenciar, vestir y ocultar el cuerpo. Lo propio de Marta como mujer se reconoce cuando su cuerpo se mantiene como secreto público. Su pene se convierte en un problema para su comunidad sólo cuando se lo debate en público y las autoridades chilenas la acusan. La acusación de Marta y su expulsión de la comunidad ilustra hasta dónde las normas de los Mapuche contemporáneos pueden modificarse o transgredirse antes de que la estructura empiece a fallar y se comprometan las instituciones fundamentales del orden social. Las pequeñas comunidades rurales mapuche pueden manejar los variantes siempre y cuando se mantengan dentro de ciertos límites, proceso que se protege a través de un grado de desatención consciente: el secreto público. Pero cuando lo que debe callarse se transforma en algo público, en cierta forma, como ocurrió con la detención de Marta, el secreto se derrumba y se impone el control social. La penalización de Marta y las acusaciones de homosexualidad de las que fue objeto son recordatorios de que las ideologías de género dominantes nunca son elementos aislados sino que están conformados

por otros ámbitos jerárquicos como las nociones de cuerpo, la familia, la sociedad civil y la nación (20).

La performatividad de género de Marta añade otra dimensión a la teoría de Judith Butler sobre identidad como performatividad. Mientras que Butler (1993: 235) ve a la identidad como preformativa y al transvestismo como parodia, Marta demuestra que el transvestismo también puede ser una sincera expresión de lo propio. Marta viste ropa de mujer no para transgredir las normas de género o celebrar la femineidad sino para convertirse en mujer. Su individualidad se expresa a través de la vestimenta y no se esencializa por sus genitales. No tiene necesidad de transformar su cuerpo o cambiarse el sexo para convertirse en mujer. La identidad de género de Marta destaca la arbitrariedad de las categorías de género y afiliación sexual, tales como “transvestita”, “transexual” y “transgénero”, basadas en el sexo binario y los supuestos de género (21). Ella ilustra, cómo el cuestionamiento de los significados de género, pueden recrear los vínculos entre conductas, cuerpos y prácticas discursivas. El género es la diferencia primordial internalizada en todas las sociedades. La performatividad de Marta de diferentes condiciones de mujer cuestiona las ideologías chilenas del orden social basado en la conexión natural de género y sexo. Hace surgir dudas respecto de las bases conceptuales y la legitimidad de las jerarquías étnicas, de clases, las estructuras del estado y los discursos nacionalistas que las sostienen (22).

Marta complica la relación entre los conceptos de “lo propio” y “persona”. “Lo propio” se utiliza con frecuencia para describir un sentido individual de identidad, experiencia y conciencia, mientras que “persona” se refiere a roles sociales colectivos y a seres humanos como agentes en la sociedad. El caso de Marta demuestra que ambos conceptos están íntimamente ligados. Su sentido primario de lo propio es el de una machi mujer divina, pero también representa un mosaico de otras

identidades femeninas que no siempre se cohesionan. La credibilidad de las diversas individualidades femeninas de Marta depende en gran medida de hasta qué punto ella puede insertarse de un modo convincente en roles sociales femeninos creados por otros y afirmarse como machi y mujer divina. Cuando los medios y el sistema carcelario recrean a Marta como un hombre homosexual, transvestita, delincuente y brujo, ya no puede legitimarse como mujer, esposa, madre, machi o la Virgen María.

¿Hasta qué punto y en qué medida es Marta un sujeto o un objeto de su propia historia con dimensiones de género y sexo? ¿Qué formas de poder y de capacidad de accionar posee al tratar con normas de sexo y género en pugna? Marta se apropia, transforma y transgrede las ideologías y representaciones nacionales de género y sexo para sostener y legitimar su identidad como mujer divina. Sin embargo, no actúa en forma totalmente espontánea. El significado de su identidad, de sus palabras y acciones no está restringido a su intención sino que vive dentro del contexto de la tradición de machi, de una comunidad mapuche y del estado chileno (23). La flexibilidad de género acordada a las machi por los discursos locales mapuche le permitió a Marta ser una machi mujer. Pero las ideologías de género dominantes presionan a Marta, conformando su vida, su identidad e incluso sus formas de resistencia (24). Irónicamente, el método de resistencia de Marta ante los conceptos dominantes de cuerpo y género -su transvestismo subversivo- representa públicamente su impotencia. Su condición de mujer es una narrativa aceptada sólo en contextos prescriptos y su femineidad exagerada demuestra su marginalización con respecto a las ideologías de género a las que ella trata de avenirse.

La capacidad de accionar de Marta radica en su enfoque sumamente pragmático y político del uso de diversas identidades de género, sexualidades y simbolismo como en su decisión de cuál de estas son contextualmente

aceptables o más convenientes. Las personas de diferentes culturas recurren a un abanico de representaciones culturales de la individualidad cuando se dirigen a sí mismas o a otros (Desjarlais, 1997; Swing, 1990). Pero personas como Marta, que están marginadas del sistema dominante así como de los sistemas locales mapuche por su clase, etnicidad y género, dependen de diferentes discursos de autoridad para legitimarse. Marta recurre a la condición de persona de la Virgen María, de un espíritu machi femenino, de una mujer heterosexual femenina y, cuando todo lo demás falla, a la de un hombre heterosexual masculino. Son estas estrategias interpretativas y creativas, empleadas estratégicamente por Marta y otras machi, las que brindan nuevas perspectivas sobre el proceso mediante el cual se les da sentido a las acciones de sexo y género y se crean las identidades de género en mundos multiculturales complejos. La cuestionada identidad de género de Marta brinda nuevos enfoques sobre la “naturaleza de la producción cultural y los cuestionamientos en los centros y periferias” (Ong y Peletz, 1995: 4). Al analizar cómo se producen, cuestionan y transforman las identidades de género de Marta, también se comprende mejor la compleja relación entre el dominio y la resistencia en contextos transculturales.

El regreso de machi Marta

Marta conserva su capacidad pragmática de accionar al definirse. Cuando la visité por última vez en diciembre de 2001, había vuelto a ser una machi mujer en ejercicio en la comunidad de su nuevo marido, Juan Carlos, donde ahora vive. Juan Carlos es cinco años mayor y Marta está preocupada por su salud; tiene lumbago que ella atribuye a brujería de su familia política, que se opuso al casamiento. De no ser por eso, asegura, su relación con Juan Carlos es buena. Esta vez Marta exageraba los

aspectos urbanos no mapuche de su modelo de femineidad. Al centralizarse en sus supuestas diferencias culturales y étnicas con respecto a las mujeres mapuche rurales, distraía la atención respecto de sus diferencias biológicas. Marta pintó una cara que representaba a su espíritu machi, Flora, y a la Virgen María en su altar tallado con escalones para aprobar su transformación divina de género. Además Marta había adoptado a su cuñada Sara de 27 años, que ahora la llama “madre”.

El rostro pálido, los ojos verdes y labios rojos que Marta dibujó en el *rewe* (altar tallado con escalones y eje del mundo) construido por ella en 2001 hablan de su deseo de verse como mujer urbana no mapuche y de modelar a su espíritu machi, Flora, y a la Virgen a su semejanza.

Marta quería criar a la hija de Sara como si fuera su propia nieta porque la niña tenía ojos verdes, un signo de estatus no mapuche vinculado a la movilidad ascendente. Marta les había dicho a Sara y a sus vecinos que en su hogar anterior había sido una mujer rica y muy respetada con dos empleadas domésticas para servirla. Lisa, la hermana de Marta, la visita periódicamente y le lleva hojitas de afeitarse, talco, medias trescuarto y champú para que Marta se produzca como mujer. Marta vincula su producción como una mujer urbana de clase media no mapuche con el uso de bienes de consumo. Como consumidora, Marta se produce mediante prácticas de reproducción social y capitalismo tardío. Su cuerpo está ligado a “la personificación de otros géneros, clases y roles que resultan la clave de distinción” (Appadurai, 1996: 84). Su género y sexualidad se convierten en actos de performatividad precisamente porque son “efectos dentro del terreno hegemónico de las prácticas de intercambio del capitalismo tardío” (Lowe, 1995:121). La cultura chilena del consumo y la Virgen están preocupadas no con la identidad de género o el sexo de Marta sino con su habilidad para gastar bienes y representar su condición de

mujer divina, respectivamente.

Marta no les dijo a su esposo Juan Carlos ni a su familia nada acerca de las acusaciones que le hicieron ni sobre su re-atribución pública de género; sin embargo, como su nuevo hogar está a sólo dos horas de viaje del anterior, su nueva comunidad seguramente se ha enterado de los acontecimientos por la radio o a través de los chismes locales. El sexo y la sexualidad de Marta se convirtieron una vez más en un secreto público. Los miembros de su nueva comunidad han optado por privilegiar su identidad como machi mujer en lugar de su sexo masculino porque necesitan una machi para curarlos y realizar los rituales colectivos de fertilidad. No obstante, los chismes sobre el sexo y la sexualidad de Marta persisten a sus espaldas. La familia política y los vecinos de Marta sospechan de ella porque no pertenecía a la comunidad. Creen que sedujo a Juan Carlos con magia de amor, sostienen que es bruja y quieren expulsarla de la comunidad. Marta piensa que son ellos los que le hicieron brujerías. Los acusa por “una flecha embrujada” que le atravesó la cabeza cuando ella estaba en la letrina y por el lumbago de su esposo. Si bien a Marta le gusta vivir cerca del río, también piensa que los espíritus maléficos del agua “cubrirán la casa con sombras y brujerías”. Cree que algún día el nocivo espíritu cuero del río inducirá a los hombres de la comunidad a violarla y pegarle.

Marta está excluida de todos los paradigmas de género a disposición de los Mapuche y carece de una categoría de género culturalmente reconocida. Pero fue precisamente la indeterminación de Marta, su falta de un lugar y la ambigüedad que rodea su identidad de género lo que le permitió convertirse una vez más en machi mujer al mudarse a un sitio nuevo y encontrar otro marido. “*Si me echan, me voy a encontrar otro lugar. Siempre va a haber gente que reconozca mis poderes. Siempre va a haber un hombre que me quiera. Yo llevo la palabra de la Virgen y nadie puede quitarme eso.*”

Ramificaciones políticas

La difícil vida de Marta pone en evidencia los efectos insidiosos que tienen la imposición de normas homofóbicas de la sociedad dominante a la cultura mapuche, y la incorporación de estas normas por los propios mapuche que va mermando la cultura desde dentro. Las que más sufren en este proceso son los/las machi cuyos roles de género dual son cada vez más limitados en las comunidades por el miedo a que se les acuse de homosexualidad o de transgresión de género. La limitación de los roles de género dual de los/las machi a la vez va mermando su capacidad de servir de intermediarios entre mundos y disminuye sus poder para curar.

Uno de los evaluadores de este artículo me advirtió que no debería hablar de la sexualidad, del cuerpo, de los conflictos entre nociones de género y sexualidad dentro de las comunidades mapuche porque era una falta de respeto. Pero es precisamente este silencio, el no confrontar estos problemas abiertamente, el no crear políticas respetuosas para personas con géneros y sexualidades distintas, lo que permitió que Marta fuera humillada primeramente por los guardias de la cárcel, luego por los medios de comunicación y, finalmente, por los propios Mapuche. El chisme y el secreto público son los instrumentos más perversos de la colonización que permiten que la sociedad chilena domine las formas más íntimas de género, sexualidad y religiosidad mapuche en sus propias casas mediante la vergüenza y el miedo al qué dirán.

El trabajo académico tiene que generar un debate para que tanto los chilenos como mapuche sean capaces de provocar un cambio social y político a fin de que se proteja de la discriminación a las personas de género y sexualidad variadas y se habiliten baños y cárceles adecuadas para acomodar a estas personas.

La tarea para los Mapuche es discutir abiertamente el efecto que tienen la incorporación de normas homofóbicas chilenas

dentro de las comunidades y recordar de que antiguamente los mapuche efectivamente valoraban las variantes de género y sexualidad para los/las machi. Cada comunidad tendrá que decidir cómo enfrentará la existencia de estos discursos contradictorios en las comunidades contemporáneas. Si algunos deciden respetar y revitalizar los roles de género y sexualidad variante de machi, como lo han hecho otros pueblos indígenas, tendrán que estar dispuestos a proteger a los/las machi y enfrentar a los medios de comunicación y las autoridades que discriminan contra ellos/ellas. El caso de Marta resulta elocuente para polemizar sobre estas cuestiones de género y, sin duda, abre un espectro de cuestiones culturales de las que no solo se puede aprender, sino que también requieren de la urgente atención de todos los agentes implicados.

Notas

1. Barbara Tedlock (2003) introdujo el término género dual para referirse a una personalidad en parte femenina y en parte masculina.
2. Judith Halberstam (1998) sostiene que las sexualidades y los géneros son ficciones más que hechos de la vida, estilos más que estilos de vida y potencialidades en lugar de identidades fijas. Edward Li Puma (1998) afirma que las personas emergen precisamente de la tensión entre los aspectos individuales y “dividuales” de la identidad y que los términos y condiciones de dicha tensión y, por lo tanto, la diversidad de personas producidas varían históricamente.
3. El tropo del alma femenina en un cuerpo de hombre se ha centrado en la relación entre la inversión del género (femineidad) y la receptividad sexual (Foucault, 1980; Greenberg, 1988; Halperin, 1990). Mucha menos atención se le ha prestado a cómo las

experiencias espirituales han transformado a algunas personas masculinas que adoptan roles e identidades femeninas.

4. Los bakalas transgénero de las Filipinas también imitan a la Virgen María y sostienen que, al igual que ella, estaban destinados a sufrir por los hombres (Nanda, 2000). Si bien en la tradición católica existen santos femeninos con vestimentas del sexo opuesto, no hay santos masculinos con vestimentas del sexo opuesto (Garber, 1992). Personas masculinas con vestimentas del sexo opuesto se identifican con figuras religiosas femeninas.
5. Halberstam (1998) afirma que, en el uso de vestimentas del sexo opuesto, “la sexualidad se luce en el exterior del cuerpo, como si fuera otra capa de piel, y reemplaza la anatomía en la cadena de significantes que finalmente se estabiliza en algo como la identidad sexual”.
6. Marta se involucra en lo que Kaja Silverman (1992) y Kath Weston (1998) han denominado “mimesis doble”. Ella no “imita ni hace modelos ni explora diferencias ni cede ni se convierte en el Otro”(Taussig, 1993) sino que incorpora diversas femineidades que exagera, perfecciona y duplica para convertirse en una mujer mucho más mujer que otras machi femeninas y para reescribir públicamente su subjetividad en el proceso. No obstante, las personas que se involucran en la mimesis doble como Marta están sujetas a discursos étnicos o de género en pugna dentro de sus propias culturas y son, en consecuencia, estigmatizadas o privilegiadas en diversos grados.
7. Pierre Bourdieu (1984) y Annick Prieur (1998) sostienen que los miembros de las clases media y alta aprecian más las expresiones discretas del deseo sexual y la vestimenta y tienen una actitud más distante con respecto a sus cuerpos que los integrantes de las clases más bajas. Si bien este suele ser el caso en las clases populares urbanas chilenas, no se aplica a los Mapuche rurales, quienes valoran mucho la circunspección. La postura de Marta también contrasta con la de los bantut gay de las Filipinas meridionales, quienes lucen vestidos de fiesta, ropa elegante y trajes de baño para mostrar sus hermosos rostros y cuerpos esculturales (Jonson, 1997).
8. Las transformaciones de género entre las variantes de género de los indios norteamericanos eran consideradas transformaciones parciales y la variación de género no era vista como cambio de sexo o género opuesto de una persona (Nanda, 2000). De un modo similar, los hijras de la India son definidos culturalmente como personas que nacen masculinas pero que adoptan la vestimenta, la conducta y las ocupaciones de las mujeres. No son ni masculinas ni femeninas, ni hombres ni mujeres.
9. Las identidades de género dual de los machi *weye*, como las de los “berdaches” masculinos (Callender y Kochems, 1983; Katz, 1976; Lang, 1998; Whitehead, 1981), se determinaron por su conducta social, ocupaciones y relaciones sexuales y por los espíritus, más que simplemente por su elección de objeto sexual. Las relaciones sexuales con el mismo sexo se interpretaban desde el punto de vista de las categorías de género. Algunos ejemplos de “berdaches” de indígenas norteamericanos incluyen a los *winkete* lakota, que poseían poderes auspiciosos con respecto al parto y a la crianza de los hijos (Powers, 1977); los *he’emane’o* cheyene, que personificaban los principios de equilibrio y síntesis

- (Coleman en Roscoe, 1998); los chamanes inuit del tercer género (Saladin D'Anglure, 1992:146); los chamanes "berdaches" ingalik; los "berdaches" sobrenaturales Bella Coola retratados en bailes de máscaras (Mc Ilwraith, 1948); y los chamanes "berdache" de los flathead y klamath (Spier, 1930; Teit, 1927). Las personas de tercer género y cuarto género en California con frecuencia tenían roles ceremoniales asociados con la muerte y el entierro (Roscoe, 1998). Los kachinas hombre-mujer se representaban en las danzas de máscaras de los indios pueblo y el *ihamana we'wha* zuni era un especialista religioso hombre-mujer que participaba regularmente de las ceremonias (Roscoe, 1991).
10. Chile es un país conservador y homofóbico. Los transvestitas masculinos, transexuales y personas transgénero son discriminados por la mayoría chilena pero trabajan y viven en contextos sociales donde se reconocen sus performatividades e identidades de género. El primer cambio de sexo masculino-femenino se realizó en Chile en 1973 y muchos transexuales operados regresaron a Chile luego del retorno de la democracia en 1990. El transvestismo y el transgénero florecieron durante el gobierno socialista de Allende en la década del 70 y continuaron durante la dictadura militar de Pinochet (1973-90) y los sucesivos gobiernos democráticos (1991-2001). Los espectáculos de travestis traen dinero y la ideología de libre mercado permite la proliferación de representaciones de transvestitas (Robles, 2001), lo que trae reacciones conflictivas por parte de los hombres y el gobierno chilenos. Durante los espectáculos que realizaron entre 1985 y 1997, el dúo artístico Las Yeguas del Apocalipsis criticaba al gobierno militar y la apatía de los chilenos con respecto al cambio, de una manera que otros no lograbán hacer. No obstante, la muerte de 16 travestis en el incendio "accidental" de la disco Divine en 1993 y el arresto de otros 40 en 1996 por "ofender la moral y las buenas costumbres" son prueba de la violencia con la que muchos chilenos reaccionan ante el transvestismo masculino.
 11. Machi Marta puede compararse con el personaje bíblico de Marta, que le da de comer a Jesús pero no escucha sus palabras, a diferencia de su hermana María. Jesús reprocha a Marta diciéndole que escuche la palabra de Dios en lugar de realizar las tareas domésticas.
 12. En la zona rural del sur de Chile, las prostitutas femeninas, bailarinas exóticas y "mujeres sueltas" son consideradas masculinas por su supuesto apetito sexual voraz, la forma en que beben y su presencia en bares y clubes exclusivos de hombres.
 13. Los transgénero masculinos se hallan a mitad de camino, viviendo con los rasgos físicos, sociales y psicológicos de ambos géneros (Bolin, 1996). Se caracterizan por poseer una posición ventajosa desde donde percibir cómo el género y el sexo son concebidos, performativizados y producidos en una cultura particular (Garber, 1992; Hausman, 1995; Shapiro, 1991).
 14. Los estereotipos del macho activo masculino y el receptivo femenino no siempre funcionan en la práctica. Prieur (1998) y Don Kulick (1998) han demostrado que las prostitutas transgénero femeninas a veces tienen conductas que son más masculinas que femeninas y que penetran a sus parejas masculinas, si bien estos últimos rara vez lo reconocen porque cuestiona su masculinidad. Los estereotipos del macho masculino y el transvestita femenino también se cuestionan. Pedro Lemebel

- (1996) describe las relaciones sexuales entre personas masculinas chilenas que transgreden las pautas culturales de género: un hombre gay de clase alta desea a un transvestita masculino de clase baja y un transvestita masculino que penetra a un macho.
15. Una historia mapuche narra la conversión de un zorro macho en *domo-wentru*, cuando le permitió a una nutria que lo penetre y el ano se le aflojó (Montecino, 1999). En este caso, el hecho de ser penetrado es lo que transforma al zorro en *domo-wentru*.
 16. Los secretos públicos están vinculados a los valores y sistemas de la sociedad dominante (Guattari, 1984). Ocultan a transvestitas y homosexuales quienes temen ser avergonzados o reprimidos por las normas heterosexuales que los pautan como desviados. El secreto público latinoamericano es más complejo que la dialéctica de lo oculto y revelado del concepto norteamericano del “*closet*”.
 17. Las imposiciones del sistema carcelario ilustran lo que Michel Foucault (1990) y Antonio Gramsci (1971) denominaron como “tecnologías de poder” que determinan realidades sociales, relaciones y formas de conocimiento.
 18. Halberstam (1998) observa que un proceso similar le ocurre a Bauer, una persona femenina que se identifica como hombre heterosexual, en el film *Vera* (1986) de Sergio Toledo. Cuando Bauer se saca la ropa, ya no puede seguir siendo un hombre heterosexual.
 19. Al igual que Buffalo Bill en la película de terror “El silencio de los inocentes” (1991), Marta está a contrapelo de las identidades normativas de género y sexo asociadas con el sexo y crea un género nuevo más allá de su cuerpo. Bill es creado como un monstruo que se fabrica un traje femenino con la piel de sus víctimas mujeres (Halberstam, 1995). A Marta se la acusa de homosexual desviado, asesino y brujo que oculta su pene con ropa de mujer para engañar y seducir a los hombres.
 20. Ahiwa Ong (1999) y Chandra Mohanty y colegas (1991) exploran las diferentes maneras en que la dominación del género se entrecruza con otros dominios jerarquizados.
 21. Tal como señala Halberstam (1998), todos somos transexuales, y no hay ningún transexual. El referente del trans se vuelve cada vez menos claro. No existe otro lado ni sexo opuesto ni división natural por los que pasar. Todos pasamos y no pasamos. Todos nosotros somos al menos parcialmente transvestitas. Y todos sentimos distintos grados de placer por nuestra ropa.
 22. Michael Peletz (1995) argumenta que el género debe entenderse en relación con otras formas de diferencia y desigualdad así como con procesos sociales cotidianos y las realidades más amplias de la economía política y el cambio histórico.
 23. Arjun Appadurai (1990) y Alessandro Duranti (1997) sostienen que el significado se encuentra no sólo en la capacidad de accionar de los sujetos individuales sino también en la manera en que las palabras y las acciones de los sujetos son condicionadas por imágenes de género dominantes locales y por las interpretaciones de otros.
 24. Sostengo que el estado chileno controla la manera en que los chamanes son percibidos y representados en los discursos nacionales de tradición y modernidad pero no en cómo

los chamanes utilizan estos discursos para sus propios fines. Numerosos antropólogos han señalado que la teoría de la resistencia se ha usado en exceso (Abu-Lughod, 1990; Brown, 1996; Ortner, 1995).

Agradecimientos

Mi agradecimiento a machi Marta y a todos aquellos Mapuche que compartieron conmigo sus perspectivas y opiniones sobre las luchas de género de Marta. He usado pseudónimos para referirme a todos los nombres de personas mapuche y lugares para proteger su privacidad. El trabajo de investigación para este artículo efectuado a lo largo de un período de diez años (1991– 2001) fue posible gracias a la financiación del Latin American Center y del Women's Studies Center de UCLA, del AAUW Winifred Cullis Grant, de diversas becas de investigación de la Universidad Católica de Chile, una beca de investigación de la Fundación Andes y de becas de investigación del Whittier College y la State University of New York en Buffalo. Este artículo fue escrito en el transcurso de una beca de asistencia para la investigación y la creación artística de John Simon Guggenheim Memorial Foundation. Quisiera agradecer a Kiran Asher, Michael Brown, Angela Della Vache, Robert Desjarlais, Virginia Dominguez, Gustavo Geirola, Suzanne Gottschang, Matthew Guttmann, Shuchi Kapilas, Laurel Kendall, Don Kulick, Roger Lancaster, Negar Mottahedeh, Don Pollock, Phillip Rothwell, Barbara Tedlock y Karen Turner por sus acertados comentarios y crítica constructiva de los primeros borradores de este artículo. También agradezco a Jane Kepp y a Linda Forman por las correcciones finales. Presenté versiones anteriores de este artículo en la conferencia "Sex, Art, and the Body Politic in Latin America" en Ohio University; en la conferencia "Gender, Orality, the Indigenous Religions" en Claremont Graduate University;

en Harvard Women's Studies in Religion Program; en el Departamento de Antropología de Brandeis University y en el Departamento de Antropología de Rutgers University.

Bibliografía

- Abu-Lughod, L.
1990 The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women. *American Ethnologist*, 17 (1).
- Appadurai, A.
1990 Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India. En *Language and the Politics of Emotion*. Catherine Lutz and Lila Abu-Lughod (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bacigalupo, A. M.
1996 Mapuche Women's Empowerment as Shaman/Healers. *Annual Review of Women in World Religions*, 4.
2001 *La voz del kultrun en la modernidad: Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi*. Santiago, Chile: Editorial Universidad Católica.
2004a Ritual Gendered Relationships: Kinship, Marriage, Mastery, and Machi Modes of Personhood. *Journal of Anthropological Research* 60(2).
2004b The Struggle for Machi Masculinities: Colonial Politics of Gender, Sexuality and Power in Chile. *Ethnohistory*, 51(3).
2004c Mapuche Shamanism. En *Shamanism:*

- An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Eva Jane Neuman Fridman y Mariko Walter (eds.). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- 2005 Gendered Rituals for Cosmic Order: Mapuche Shamanic Struggles for Healing and Fertility. *Journal of Ritual Studies*, 19(2).
- 2007 *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power and Healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Balzer, M.
1996 Sacred Genders in Siberia: Shamans, Bear Festivals, and Androgyny. En *Gender Reversals and Gender Cultures*. Sabrina Ramet (ed.). London: Routledge.
- Beauvoir, S. de
1984 *After the Second Sex: Conversations with Simone de Beauvoir by Alice Schwarzer*. Marianne Howarth (traducc.). New York: Pantheon Books.
- Blackwood, E.
1984 Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 10(1).
- 1997 Native American Genders and Sexualities: Beyond Anthropological Models and Misrepresentations. En *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas y Sabine Lang (eds). Urbana: University of Illinois Press.
- Bogoras, W.
1904 The Chukchee. *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 11.
- Bolin, A.
1996 Traversing Gender: Cultural Context and Gender Practice. En *Gender Reversals and Gender Cultures*. Sabrina Ramet (ed). London: Routledge.
- Bourdieu, P.
1984 *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Polity.
- Brown, M.
1996 On Resisting Resistance. *American Anthropologist*, 98(4).
- Butler, J.
1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* New York: Routledge.
- Callender, Ch. And Kochems, L.
1983 The North American Berdache. *Current Anthropology*, 24(4).
- 1986 Men and Not-Men: Male Gender-Mixing Statuses and Homosexuality. En: *Anthropology and Homosexual Behavior*. Evelyn Blackwood (ed.). New York: Haworth Press.
- De Lauretis, T.
1987 *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Desjarlais, Robert
1997 *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 2000 The Makings of Personhood in a Shelter for People Considered Homeless and Mentally Ill. *Ethos*, 27(4).

- Duranti, A.
1997 *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El Diario Austral
1995a Detenido machi de la zona campesina de Nueva Imperial. Mortal brebaje habría causado la muerte de joven. *El Diario Austral*, Noviembre 23:A9.
1995b Antropólogo explicó fenómeno del machi que vestía atuendos femeninos. Machis encarnan lo masculino y lo femenino. *El Diario Austral*, Noviembre 23:A9.
1995c Machi de Nueva Imperial quedó en libertad por falta de méritos. Víctima murió por una lesión cardíaca. *El Diario Austral*, Noviembre 24:A9.
- Epple, C.
1998 Coming to Terms with Navajo Nádleehí: A Critique of Berdache, "Gay," "Alternate Gender," and "Two-Spirit." *American Ethnologist*, 25(2).
- Ewing, K.
1990 The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18(3).
- Febres, A.
1882[1765] *Diccionario Araucano-Español*. Buenos Aires: Juan A. Alsina.
- Foerster, R.
1993 *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Foucault, M.
1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Colin Gordon (ed.) New York: Pantheon Books.
- 1990[1978] *The History of Sexuality: An Introduction*. Vol 1. New York: Vintage.
- Fry, P.
1995 Male Homosexuality and Afro-Brazilian Possession Cults. En *Latin American Male Homosexualities*. Stephen Murray (ed.). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Garber, M.
1992 *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Routledge.
- Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Ginsburg, Faye, and Lowenhaupt Tsing, A.
1990 *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*. Boston: Beacon Press.
- Gramsci, A.
1971[1929–35] *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International.
- Greenberg, David
1988 *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guattari, F.
1984 Becoming a Woman. En *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Rosemary Sheed, trans. Pp. 233–235. New York: Penguin Books.
- Halberstam, J.
1995 *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters*. Durham, NC: Duke University Press.
1998 *Female Masculinity*. Durham, NC: Duke University Press.

- Halperin, D. M.
1990 *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge.
- Hausman, B.
1995 *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*. Durham, NC: Duke University Press.
- Herd, G.
1984 Ritualized Homosexual Behavior in Male Cults of Melanesia, 1862–1983: An Introduction. En *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Gilbert Herdt (ed.). Berkeley: University of California Press.
- Jacobs, S. E. and Wesley Th.
1994 *Anthropology Newsletter*, 35(8):7.
- Jacobs, S. E., William Th. And Lang, S.
1997 *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*. Urbana: University of Illinois Press.
- Johnson, M.
1997 *Beauty and Power: Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*. New York: Berg.
- Katz, J.
1976 *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.* New York: Cromwell.
- Kulick, D.
1998 *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1995^a Machi macho menos. Reputada machi del sur resulto ser macho recio. *La Cuarta*, Noviembre 23:1..
- 1995b Reputada “machi” del sur resultó ser macho recio. *La Cuarta*, Noviembre 23:3
- Lamb, S.
2000 *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender and Body in North India*. Berkeley: University of California Press.
- Lambek, M. and Strathern, M.
1998 *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lancaster, R.
1997 Guto’s Performance: Notes on the Transvestism of Everyday Life. En *The Gender and Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*. Roger Lancaster y Micaela di Leonardo (eds). New York: Routledge.
- 2001 Tolerance and Intolerance in Sexual Cultures in Latin America. *Paper presented at the seminar Sex, Art and the Body Politic in Latin America*. Ohio University, May 17.
- Lang, S.
1998 *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*. Austin: University of Texas Press.
- Langness, L.
1987 *The Study of Culture*. San Francisco: Chandler and Sharp.
- Lemebel, P.
1996 *Loco afán: Crónicas de un sidario*. Santiago: LOM Ediciones.
- La Cuarta

- Li Puma, E.
1998 Modernity and Forms of Personhood in Melanesia. En *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Michael Lambek y Marilyn Strathern (eds) Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowe, D.
1995 *The Body in Late Capitalist USA*. Durham, NC: Duke University Press.
- McIlwraith, Thomas F.
1948 *The Bella Coola Indians*. Toronto: University of Toronto Press.
- Mohanty, Ch., Russo, A. and Torres, L.
1991 *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Montecino, S.
1999 *Sueño con menguante: Biografía de una machi*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Nanda, S.
1985 The Hijras of India: Cultural and Individual Dimensions of an Institutionalized Third Gender Role. *Journal of Homosexuality*, 11 (3-4).
2000 Gender Diversity: Cross-Cultural Variations. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Ong, A.
1999 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Albany: State University of New York Press.
- Ong, A. and Peletz, M.
1995 Introduction En *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Ong, Ahiwa y Michael Peletz (eds.). Berkeley: University of California Press.
- Ortner, Sherry
1990 Gender Hegemonies. *Cultural Critique*, 14 (Winter).
1995 Resistance and the Problem of Ethnographic Representation. *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1).
- Peletz, M.
1995 Neither Reasonable nor Responsible: Contrasting Representations of Masculinity in a Malay Society. En *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Ahiwa Ong y Michael Peletz (eds.). Berkeley: University of California Press.
- Powers, W.
1977 *Ogala Religion*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Prieur, A.
1998 *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ramet, S. P.
1996 Gender Reversals and Gender Cultures: An Introduction. En *Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives*. Sabrina Ramet (ed.). London: Routledge.
- Robles, V. H.
2001 *Historia política del movimiento homosexual chileno*. Master's Thesis in Social Communication, ARCIS University, Santiago.
- Roscoe, W.

- 1991 *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1998 *Third and Fourth Genders*. En *Native North America*. New York: Saint Martin's Press.
- Saladin D'Anglure, B.
1992 *Re-Thinking Inuit Shamanism through the Concept of the Third Gender*. En *Northern Religions and Shamanism*. Mihaly Hoppal and Juha Pentikainen, (eds.). Budapest: Akademiai Kiado.
- Scheper Hughes, N.
1992 *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Shapiro, J.
1991 *Transsexualism, Reflections on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex*. En *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. Julia Epstein y Kristina Straub (eds.). New York: Routledge.
- Silence of the Lambs
1991 Jonathan Demme (dir.). 118 min. Orion Pictures. New York.
- Silverman, K.
1992 *Male Subjectivity at the Margins*. New York: Routledge.
- Spier, L.
1930 *Klamath Ethnography*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 30.
- Strathern, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Stoller, R. J.
1968 *Presentations of Gender*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Taussig, M.
1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Tedlock, B.
2003 *Recognizing and Celebrating the Feminine in Shamanic Heritage*. En *Rediscovery of Shamanic Heritage*. Mihaly Hoppal (ed.). Budapest: Akademiai Kiado.
- Teit, J.
1930 *The Salish Tribes of the Western Plateau*. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 45.
- Vera
1986 Sergio Toledo (dir.). 87 min. Kino International. New York.
- Weston, K.
1998 *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science*. London: Routledge.
- Whitehead, H.
1981 *The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality En: Native North America*. En *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Sherry Ortner y Harriet Whitehead (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wikan, U.
1991 *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Chicago: University of Chicago Press.

Resumen

A través de las experiencias de vida de Marta, un hombre mapuche en Chile que se transformó en mujer machi, analizo cómo su comunidad, y otros Mapuches, le atribuyen su género y sexualidad en forma dinámica según el contexto. Asimismo, examino el conflicto entre el deseo de Marta y las normas religiosas y culturales en pugna con las cuales se enfrenta. La identidad única de Marta como mujer heterosexual divina está basada en una transformación espiritual, en su manera de vestir y en sus performatividades de género. Indago el efecto negativo que tienen la imposición de las normas homofóbicas de la sociedad dominante chilena sobre la vida, identidad, dignidad y práctica de Marta. Estas normas son implementadas primeramente por los guardias de la cárcel, luego por los medios de comunicación y, finalmente, por los propios Mapuche. Exploro cómo y por qué los Mapuche han dejado de lado los antiguos roles de género variante como los machi *weye*, machi que oscilaban entre los polos femenino y masculino y combinaban conductas, vestimentas y sexualidades asociados a los hombres y/o a las mujeres, que legitimarían la identidad y práctica de Marta. Investigo hasta qué punto la incorporación de las normas homofóbicas de género y sexualidad, de la sociedad chilena dominante, dentro de las propias comunidades mapuche, han transformado y mermado la dualidad de género en la práctica de machi. Cuestiono los conceptos convencionales de travestismo, transgénero y homosexualidad asociados a cuerpos sexuados. Por otro lado, lo propio de Marta está determinado y condicionado por muchas distintas ideologías normativas de género: los de la Virgen María, la tradición de machi, los Mapuche y la sociedad chilena dominante. Este artículo es un llamado a la aceptación de todos los géneros y sexualidades variantes y especialmente los de machi. Son precisamente las identidades de género dual de machi lo que les permiten actuar

como mediadores entre el mundo humano y espiritual.