

WORKING PAPER SERIES 13

Ana Mariella Bacigalupo

La lucha por la masculinidad de machi

**Políticas coloniales de género, sexualidad
y poder en el sur de Chile**



**ÑUKE MAPUFÖRLAGET
2003**

Working Paper Series 13

La lucha por la masculinidad de machi

**Políticas coloniales de género, sexualidad y poder
en el sur de Chile**



Ana Mariella Bacigalupo

**ISBN 91-89629-14-0
Ñuke Mapuförlaget**



Ana Mariella Bacigalupo
Departamento de Antropología
SUNY Buffalo

Titulo original: Bacigalupo Ana Mariella (2003) La Lucha por la Masculinidad de Machi: Políticas Coloniales de Género, Sexualidad y Poder en el Sur de Chile. Revista de Historia Indígena Vol. 6, 2003.

Actual Publicación: Con la autorización de la autora Ana Mariella Bacigalupo.

LA LUCHA POR LA MASCULINIDAD DE *MACHI*¹ POLÍTICAS COLONIALES DE GÉNERO, SEXUALIDAD Y PODER EN EL SUR DE CHILE¹

Una larga noche de invierno, en agosto de 1629, en el caserío liderado por el Cacique Maulican al sur del río Bío-Bío en Chile, un machi weye, u hombre chamán, curó a un joven indígena embrujado con la ayuda de los espíritus ancestrales y de un canelo o foye (*Drimys winteri*). El esclavo del cacique Maulican, Francisco Núñez de Pineda y Bascañán, de veintidós años, nacido en Chile y de origen español, observaba temeroso desde un rincón oscuro. Para él, el aspecto y las prácticas espirituales del machi weye eran las de un “puto”, las de un perverso sodomita involucrado en el culto al demonio:

Llegó un indio de tan mal figura, que su traje, perverso rostro y talle, estaba significando lo que era ... parecía un Lucifer en sus facciones, talle y traje, porque andaba sin calzones, que este era de los que...llaman hueyes...traía en lugar de calzones un puno , que es una mantichuela que traen por delante de la cintura para abajo, al modo de las indias, y unas camisetas largas encima. Traía el cabello largo y suelto, siendo así que todos los demás andan trenzados, las uñas tenía tan disformes, que parecían cucharas. Feísimo de rostro, y en el ojo una nube que lo comprendía todo. Muy pequeño de cuerpo, algo espaldado, y rengo de una pierna, que con sólo mirarlo causaba horror y espanto: con que daba a

¹ **Titulo original: Bacigalupo, Ana Mariella (2003) “La Lucha por la Masculinidad de Machi: Políticas Coloniales de Género, Sexualidad y Poder en el Sur de Chile.” Revista de Historia Indígena Vol 6.**

entender sus viles ejercicios..... El que usa el oficio de varón no es baldonado por él, como el que en nuestro vulgar lenguaje quiere decir nefando y mas propiamente putos que es la verdadera explicación del nombre hueies...acomodándose a ser machis o curanderos porque tienen pacto con el demonio. (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:107, 157-159).

El joven enfermo estaba recostado en un cuero de oveja sobre el piso de barro de la ruca de su padre. Había un canelo sagrado plantado cerca de la cabeza del joven para conectar la realidad humana con la de los distintos mundos espirituales. El foye servía de conducto para los espíritus que descendían al cuerpo del machi weye con el objeto de conferirle el conocimiento sobre las circunstancias del embrujamiento del joven, sobre el tratamiento adecuado y el desenlace final de la enfermedad. Había varias ramas de laurel (triwe) junto al foye para bajarle la fiebre al joven. El tambor del machi weye colgaba del foye y había un cordero atado a los pies del árbol. Mientras que varias mujeres cantaban y tocaban tambores, el machi abrió de un tajo el pecho del cordero, colocó el corazón latiente en el canelo y empezó a chupar la sangre. A continuación, sopló humo de tabaco sobre el pecho y el estómago del joven, luego procedió a abrirle el pecho y arrancarle algo del veneno del cuerpo. Milagrosamente, las heridas del joven se curaron de inmediato sin dejar cicatriz alguna. El machi weye luego fue poseído por un espíritu de machi antigua. Los ojos se le volvieron en blanco y el cuerpo le rebotaba como una pelota en el piso, mientras que el tamboril imitaba al dueño, saltando a su lado. Con una voz delicada como flauta les contó a los presentes que un enemigo había envenado y embrujado al joven durante una borrachera, que el veneno se le había desparramado por todo el cuerpo y que pronto le llegaría al corazón y lo mataría (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:159-160).

El joven Francisco se sintió profundamente afectado por esta experiencia: “Me encomendé a Dios... y luego que ví ese horrible espectáculo.... se me angustió el alma, se me erizaron los cabellos y tuve por muy cierto que el demonio se había apoderado de su cuerpo [el del machi weye]” (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:160).

Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán escribió el único relato de un testimonio ocular sobre un encuentro entre un agente colonial y un machi weye, y la única narración conocida del siglo xvii de un criollo chileno, un hombre nacido en el lugar, de descendencia española. Los agentes coloniales eran españoles o criollos pero fueron los primeros los que habitualmente escribieron las crónicas del siglo xvii. Nacido en Chillán, Chile, Francisco carecía del poder y del prestigio de las autoridades españolas. No obstante, recurrió a los conocimientos españoles de género, religión y poder que vinculaban los cuerpos de los chamanes con el culto al demonio, la inversión de género y una sexualidad perversa. Vio el cuerpo del weye deformado y repulsivo. Interpretó los cabellos largos, las uñas y el vestido ceñido a la cintura del machi weye como rasgos afeminados y los relacionó con la sodomía y la perversión. Por último, consideró la posesión y las habilidades adivinatorias del weye, junto con su cirugía milagrosa, su tambor saltarín y la succión de sangre como expresiones de culto indígena al diablo.

La condición de criollo de Francisco resultó importante también por la manera en que moldeó su propia identidad y la del pueblo reche que lo esclavizó, el pueblo “auténtico” (Valdivia 1887), conocido como mapuche a partir de mediados del siglo xviii y que habitaba entre los ríos Bío-Bío y Tolten. Educado como un sacerdote jesuita, Francisco se formó como un hombre español y cristiano, a fin de borrar sus orígenes criollos. Cuando cometió algunos “errores juveniles”, su padre Alonso, un famoso conquistador español, lo alistó en el ejército español para que pudiera demostrar su mérito. Francisco fue capturado por los guerreros reche en la batalla de Cangrejas, el 15 de mayo de 1629. Cuando lo esclavizó un jefe reche, su etnicidad, género y creencias fueron interpretados de un modo ambivalente por ese pueblo, así como por algunos españoles. Francisco escribió una crónica de 560 páginas sobre los siete meses de cautiverio en un intento por legitimar su hispanidad al condenar al machi weye.

OPTICA ESPAÑOLA E HÍBRIDA

Como la mayoría de los agentes coloniales y jesuitas, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán percibió el encuentro colonial en términos raciales y de género, y lo interpretó a través del prisma de lo demoníaco en contraste con lo divino. Adoptó el concepto de Tomás de Aquino sobre la existencia de una “ley natural legada por Dios”, expresada en la ortodoxia cristiana, el control del placer y el sexo limitado a la procreación y a la etnicidad europeos. Consideraba que las personas y prácticas fuera de estas categorías eran “antinaturales”, “abominables” y estaban “en contra del orden divino”. Asociaba el honor con imágenes de almas cristianas y de soldados españoles masculinos y poderosos, y la vergüenza y el estigma, con los machi weye. Según la típica modalidad española, interpretaba las prácticas sensuales reche –curaciones, fiestas, danzas y sexo- como demoníacas y afeminadas. De acuerdo con los ideales cristianos de masculinidad, resistía el gozo corporal y los avances sexuales de las mujeres reche (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:134, 136-137, 148, 205).

Las percepciones españolas respecto de la sexualidad, el género y la religión impregnaban la mayoría de los aspectos de la experiencia de los españoles. No prepararon a Francisco ni a sus contemporáneos jesuitas para comprender a los machi weye o el papel que desempeñaban entre los Reche. Las prácticas curativas de machi, así como su vestimenta y comportamiento resultaban un especial desafío para la masculinidad cristiana española de Francisco. Como la mayoría de los jesuitas, estigmatizaba a los machi weye como “putos” porque creía que tenían “deseos femeninos por los hombres”, “se vestían con faldas” y “eran

como mujeres.” Repudiaba a los machi weye por “sodomitas”, porque se pensaba que gozaban siendo penetrados por otros hombres. A su vez, consideraba que los Reche, “sodomitas”, “personas de género invertido” y “afeminados”, eran “cultores del diablo”, y que las machi eran brujas (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863; Ovalle 1888; Valdivia 1887). El hecho de diferenciar entre los españoles y los indígenas, el cristianismo y la brujería, la sexualidad reproductiva y la sodomía, y la masculinidad y el afeminamiento se convirtió en una manera de controlar los límites entre un español privilegiado y un abyecto indígena machi.

Cuando los españoles llegaron a Chile, proyectaron sus esquemas clasificatorios sobre las realidades reche y los utilizaron como un fundamento para la dominación. Los agentes coloniales usaron las percepciones españolas contrastantes respecto de los hombres reche para promover diferentes programas políticos. Las descripciones que hacían los españoles de los guerreros reche como valientes, masculinos, bárbaros y peligrosos sirvieron para explicar la derrota militar española y justificar la esclavitud de los Reche. La lógica sexualizante y demonizante de los españoles era una estrategia retórica y un arma en contra de los machi y los jefes polígamos reche. Si las autoridades políticas y espirituales masculinas reche llevaban una vida de exceso sexual, sodomía y perversión y las machi eran brujas, entonces la colonización y la evangelización española estaban “justificadas”. El discurso de la sexualidad y del mal se convirtió en una herramienta de los españoles para amoldar a los súbditos reche al poder colonial. Las opiniones sobre sexualidad están profundamente enraizadas en la historia de las explicaciones eruditas sobre quién adquiere el poder, quién lo merece y quién logra conservarlo (Weston 1998:20). La concupiscencia y el ocio se atribuyen a aquellos que son “incapaces de gobernar”; la sexualidad domesticada y una sensibilidad dócil se atribuyen a aquellos que están en un plano superior y que rotulan esas categorías perturbadoras (Stoler 1995:194). En Chile, los machi weye y las machi eran obligados a someterse a las ideas españolas de corrección sexual, modestia y decoro y a convertirse al cristianismo para evitar la persecución.

¿En qué se diferenciaban las categorías españolas utilizadas por Francisco de las usadas por los agentes coloniales españoles? ¿En qué medida su persona y las categorías españolas que aprendió se vieron afectadas por su condición de esclavo de un jefe reche? ¿Qué ocurrió con su categoría de soldado del ejército español y de jesuita durante su cautiverio? El relato de Francisco es excepcional por dos motivos. En primer lugar, como criollo, se sabía diferente de los soldados españoles, quienes se creían poderosos y superiores a los Reche simplemente por ser españoles. Francisco tuvo que incorporar conscientemente las identidades e ideologías de poder de los españoles, en primera instancia para moldearse como hombre y luego para manipular las identidades sexuales y las prácticas religiosas reche a través de esa óptica.

En segundo lugar, su condición de esclavo del Cacique Maulican revirtió la manera en que la dinámica del poder colonial se expresaba en términos de raza y género. Los Reche y los españoles cuestionaban el cristianismo de Francisco, su masculinidad y su hispanidad en el contexto de su esclavitud. Tenía que ser amable con los jefes reche y adaptarse a ellos. Los Reche lo trataban como a un niño apodándolo “Alvarito” y Maulican se convirtió en su padre indígena, protegiéndolo de los hombres reche que querían matarlo. Maulican vestía las ropas de conquistador de Francisco, mientras que este vestía las “viles ropas” de los indígenas (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:84, 59, 103-105), con lo cual no era ni español ni indígena. Los Reche lo veían como a un extranjero asexuado que, como si fuera una mujer, servía al cacique y actuaba de intermediario entre diferentes grupos. Debido a que Francisco poseía un estatus ambivalente y evangelizaba varones, los Reche creían que tenía poderes chamánicos y le pedían hierbas medicinales y oraciones (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:182-183, 220-221). A su vez, él desafiaba los conceptos españoles de superioridad al describir a sus amigos reche con términos españoles que denotaban masculinidad – nobles, generosos, valientes e inteligentes (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:123-124) – y al representar sus siete meses de cautiverio como “felices”. Su relato ilustra cómo se manejaron las perspectivas reche y españolas hasta

que gradualmente se fueron entrelazando, transformando e integrando.

La primera vez que leí el documento de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán sobre su encuentro con un machi weye fue en 1987, mientras estudiaba historia en la Universidad Católica de Santiago, Chile. La tradición intelectual española, que les negaba a los pueblos indígenas un sitio en la historia, y los objetivos de los jesuitas, las autoridades y los soldados españoles, que los llevaron a concebir a los machi como brujos y cultores del diablo, me resultaron obvias. No obstante, pensaba en el género y la sexualidad como hechos empíricos y no como teorías, interpretaciones del mundo o partes de una historia intelectual en particular. Mi educación chilena católica, imbuida de percepciones coloniales, no me había preparado para cuestionar la relación “natural” entre sexo, género y sexualidad. Pensaba que los supuestos sobre afeminamiento y masculinidad eran universales, y creía que los conceptos españoles y reche respecto de la inversión de género eran sinónimos. Yo no era capaz de leer más allá de los tropos españoles de sodomía para ver que las identidades sexuales de los machi weye eran actuadas, o para ver que el género era una categoría fundamental en la organización de los actos sexuales y los cuerpos, y en la definición de la identidad y la sexualidad. Influida por el machismo chileno, suponía que la inversión de género estaba automáticamente asociada con el afeminamiento y las relaciones sexuales pasivas, y que los sodomitas eran equivalentes a homosexuales afeminados. Consideraba que los hombres penetrados por otros hombres eran más homosexuales que sus parejas. Al igual que la mayoría de los académicos chilenos, no lograba ver las implicancias étnicas, políticas y de poder involucradas en los rótulos de sodomía que los agentes coloniales endilgaban a los indígenas.

Me percaté de los supuestos chilenos sobre el género y la sexualidad y de mi propio bagaje académico y cultural cuando, graduada en antropología en la UCLA, me enfrenté con conceptos norteamericanos donde la homosexualidad se definía principalmente por la elección de un objeto del mismo sexo. Amplié mi visión aún más cuando analicé las epistemologías

flexibles de los machi sobre el género y el sexo en el transcurso de mi investigación etnográfica en el sur de Chile entre 1991 y 2002. El contraste entre las identidades homosexuales populares chilenas y norteamericanas y los sistemas mapuche de género me indujeron a observar con mayor detenimiento las principales lecturas chilenas sobre las identidades de género y sexualidades de los hombres machi tanto coloniales como contemporáneas. Noté discrepancias entre esas identidades y sexualidades contemporáneas y los estereotipos nacionales chilenos, basados en gran parte en los tropos españoles de sodomía. Los supuestos coloniales y la errónea lectura chilena moderna de los textos coloniales habían desvirtuado las epistemologías de género de los Reche y las subjetividades de los machi weye.

En las páginas a continuación, presento una relectura de las identidades de género machi en el período colonial, tomando en cuenta la dinámica del poder colonial. Comparo las percepciones reche sobre los machi con las de los soldados criollos y españoles y de los sacerdotes jesuitas, y exploro el proceso mediante el cual las dos categorías de los grupos se fusionaron gradualmente.

EL CAMPO DE BATALLA DE LA MASCULINIDAD

Una vez que los españoles cruzaron el Bío-Bío e ingresaron a territorio reche, se encontraron con la resistencia de hábiles guerreros que tiempo atrás habían defendido sus tierras contra la expansión inca. Incapaces de conquistar a los Reche, en 1643 los españoles firmaron un tratado real mediante el cual reconocían la soberanía de la nación reche al sur del Bío-Bío. En 1673, el Padre Rosales (1989:114) preguntó por qué España, que había logrado conquistar a los imperios azteca e inca, había sido derrotada por unos guerreros reche que peleaban desnudos y con unas simples armas de madera. Los Reche resultaban difíciles de conquistar porque eran cazadores y horticultores organizados en pequeños grupos seminómadas, endogámicos y patrilineales. El poder de los caciques reche era local; la victoria sobre un cacique no garantizaba de ninguna manera el dominio sobre otros (Boccaro 1998). Los grupos reche, adiestrados en la guerra de guerrillas, destruían sistemáticamente los precarios asentamientos. La introducción por parte de los españoles del caballo y de las armas de metal en el siglo xvii incrementaron el poder bélico y espiritual de los Reche. En las escaramuzas, los guerreros reche a caballo eran más ágiles que los soldados españoles con sus armaduras, y los machi weye utilizaban espíritus de caballos como cabalgaduras espirituales para viajar a otros mundos y acabar con las almas enemigas. La resistencia reche-mapuche a la colonización española y luego a la pacificación chilena pasó a ser legendaria. Finalmente, en 1883, la República de Chile derrotó a los rebeldes mapuche con el apoyo de caciques leales a la república y un ejército numeroso y bien equipado. Los Mapuche los convirtieron en ciudadanos de segunda de la nación chilena.

Los españoles y los Reche asociaban el poder espiritual y político con el género de un modo similar y diferente a la vez. Y ambas partes utilizaban su óptica sobre el género para

representar las prácticas del otro en sus propios términos. En España, los hombres llevaban las riendas de las instituciones de poder. Los españoles veían la política y la guerra como prácticas masculinas, a cargo de reyes y caballeros masculinos. A menudo asociaban la piedad y la espiritualidad con la femineidad y las mujeres, aunque el poder religioso institucional estaba en manos de sacerdotes célibes. Los jesuitas se consideraban “soldados de Cristo” que luchaban contra el demonio, y los vicios y pecados de los Reche (Olivares 1864). Los españoles creían que fuerzas cristinas participaban en la conquista espiritual de Chile. Describían al Apóstol Santiago liderando la batalla con su cruz y a la Virgen María ennegueciendo a los guerreros reche con luz y polvo (Acosta 1894:246, Ercilla 1933, Sosa 1966:180, Rosales 1989:387-388).

En la sociedad reche, las personas masculinas de género dual, que transitaban de la masculinidad a la femineidad y entre ambas, y combinaban en diversos grados y según el contexto las identidades, actuaciones, ocupaciones, formas de vestir y sexualidades asociados a las mujeres y los hombres reche, tenían precedencia. No obstante, el poder político reche era considerado masculino y continuaba a través de la línea masculina. Se lo vinculaba con la guerra, la caza, el pastoreo de animales y la vestimenta masculina. El poder espiritual reche se consideraba femineino y, si bien también continuaba a través de la línea masculina, se vinculaba con la curación, la horticultura y la vestimenta de las mujeres. Los machi weye de género dual combinaban el poder espiritual femineino con el poder político masculino, en oposición a los supuestos españoles según los cuales los hombres controlaban tanto el orden social como el espiritual.

Los machi weye eran hijos de caciques importantes (Rosales 1989:159) y se iniciaban en el chamanismo a través de sueños y estados de trance. Aprendían a utilizar remedios herbarios y sus facultades mentales en especialidades que incluían la cirugía y el arte de acomodar huesos (gutaru), la curación con hierbas y las invocaciones a los espíritus (ampivoe), la localización de aquellos que causaban enfermedades a través de brujería (ramtuvoe), autopsias (cupuvoe),

adivinanza (pelonten), obstetricia, y de aquellos que hacían brujerías mediante el uso de dardos mágicos y envenenamiento (kalku) (Molina 1787:156, 181). Los machi weye no eran personas masculinas de género invertido, como creían los españoles. Sostengo que eran uno de los tres tipos de practicantes reche de género dual denominados weye, que oscilaban entre encarnar la feminidad y la masculinidad en diferentes grados. (Los otros dos tipos eran los boquibuye o fokiweye, sacerdotes del canelo, y los jóvenes weye, que hacían danzas de la fertilidad en rituales colectivos. Me referiré a estos otros weye más adelante en el artículo).

En el siglo xvii, también existían mujeres machi pero los cronistas tenían un acceso limitado a ellas y poco interés en documentar sus prácticas. La mayoría de las referencias coloniales a los machi tratan sobre los machi weye, debido al interés de los cronistas en documentar la guerra masculina, la “sodomía” y los “putos”. Pero esto no significa que los machi weye superaran en número a las machi o que estas fueran menos importantes en la sociedad reche.

La especial dualidad de género de los machi weye les permitía combinar las identidades masculinas que los españoles más valoraban: su papel en la guerra y la espiritualidad. En primer lugar, los machi weye emprendían una guerra espiritual en contra de los españoles. Propiciaban los espíritus de los guerreros mapuche y los espíritus machi (guerreros espirituales) que continuaban luchando contra las almas de los españoles en el cielo, utilizando armas tales como rayos, truenos y erupciones volcánicas (Rosales 1989:155-161). Con maldiciones, los machi weye soplaban humo de tabaco hacia territorio enemigo. Adivinaban la ubicación de los españoles y determinaban los resultados de las confrontaciones haciendo magia en recipientes con agua (Rosales 1989:135). Invocaban a la luna, al sol y a los planetas durante las adivinaciones militares a fin de obtener poder para curar a los heridos y vengarse de sus enemigos (Ercilla 1933:45, 147; Oña 1975:15, 21). Los machi weye aconsejaban sistemáticamente a los jefes reche para que eliminaran a los españoles (Rosales 1989:384). No

queda claro si los machi weye realmente peleaban junto a los guerreros como los indígenas norteamericanos de género dual que los colonizadores ingleses y franceses denominaban berdaches (Callender and Kochems 1983; Katz 1976), aunque acompañaban a los guerreros reche al campo de batalla y libraban contiendas espirituales desde fuera. Se agujereaban la lengua y el pene con perforadores de madera y ofrecían su sangre a los espíritus (Vivar 1966:134), para solicitar a cambio la protección espiritual de los guerreros reche.

Los machi weye también utilizaban palabras como armas; muchos de ellos eran renombrados oradores (Rosales 1989:159-160) que empleaban el discurso para menospreciar a los guerreros españoles e invocar los poderes de sus ancestros. Llamaban a un espíritu guerrero de género dual de nombre Epunamun -“dos pies” (Valdivia 1887)- que tenía extremidades enormes y que los españoles describían como una “naturaleza divina con dualidad sexual” (Ercilla 1569:34, Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:361, Ovalle 1888:347, Gómez de Vidaurre 1889:432, González de Nájera 1889:99, Rosales 1989:162-163). Este ser otorgaba a los Reche el conocimiento de las destrezas bélicas y los dones espirituales de fuerza, valor e integridad. Los guerreros reche excepcionales, así como los guerreros españoles, quienes supuestamente controlaban el poder del rayo a través de sus mosquetes, recibían el nombre de Epunamun (Ercilla 1933:34; Rosales 1989:478).

En la actualidad, la guerra espiritual mapuche contra los espíritus enemigos ya no es más una herramienta política sino que se ha convertido en un elemento esencial de la curación ritual de cuerpos y comunidades. Los machi eliminan a los espíritus maléficos, los wekufe, mediante la guerra espiritual durante exorcismos realizados en todos los rituales de curación, (machitun), iniciación (ngeikurrewen), y fertilidad colectiva (nguillatun) (Bacigalupo 1998). Las ideologías bélicas de los machi también siguen siendo parte de la chueca o juego bélico en el que los machi les dan pülluam (poder espiritual obtenido de los espíritus ancestrales) y remedios herbarios a los participantes para conferirles la fuerza, el valor y el poder necesarios para ganar (Alvarado et al.

1991:146-147; Matus 1912:185; Medina 1882).

Los ideales reche de guerreros sexualmente activos de género dual de machi weyetanto sexuales como espirituales chocaban con los conceptos polarizados de religiosidad de los españoles. Estos se encarnaban, por un lado, en el ideal de un soldado español hipermasculino que debía resistir el placer sensual y, por el otro, en el sacerdote católico supuestamente célibe. No obstante, también había casos de identificación con los otros. Tanto los españoles como los Reche establecían paralelos entre las identidades de género de los sacerdotes católicos célibes y los weye célibes del canelo, denominados boquibuye (foyeweye).² Los boquibuye se elegían entre los caciques más prestigiosos. Estos “sacerdotes” portaban una rama de canelo sagrado como símbolo de paz durante los parlamentos de guerra y vivían aislados en cuevas que los españoles denominaron “monasterios”. Vestían mantichuelas arrollados a la cintura en lugar de calzones, pero los españoles los consideraban “vestimentas sacerdotales” y no prendas de “putos”. Los boquibuye usaban los cabellos largos como los machi weye, o pelucas hechas con cochayuyos (Núñez de Pineda y Bascañán 1863:361-362; Rosales 1989:168, 209, 1154). Los españoles veían este estilo de peinado como sacerdotal y no como algo afeminado.

Los jesuitas relacionaban a los boquibuyes con sus propias milicias espirituales, donde la obediencia, la pobreza y la castidad por parte de hombres del mismo rango fomentaba la cohesión homosocial y el homoerotismo, al tiempo que evitaba las prácticas sexuales entre individuos del mismo sexo. Los jesuitas veían a sus amistadas y aquellas entre los boquibuye como tradicionalmente masculinas porque rechazaban todo lo que fuera femenino y propio de una mujer. Los Reche, a su vez, proyectaban la identidad de género dual de los boquibuye en los sacerdotes jesuitas. El jefe Guaquimilla describió a un sacerdote jesuita que llevaba una rama de canelo como a un boquibuye cuyas cualidades de género dual eran consideradas dispensadoras de bienestar para los animales, las personas y la naturaleza en general: “Llamábanle padre y madre [énfasis de la autora] y hacíanle otras mil caricias y regalos. ...de su alegre venida no

solamente estaba regocijada la gente a quien traía tan grande bien, pero que los mismos animales, las hierbas, las flores, las fuentes y los arroyos saltaban de placer y contento” (Ovalle 1888:292).

Los Reche concebían a los jesuitas como machi poderosos. A menudo los sacerdotes a menudo jugaban con esta imagen para ganarse seguidores cristianos. El Padre Alonso del Pozo, por ejemplo, aseguraba que su agua bendita curaba a los enfermos, y les decía a los jugadores de chueca que sanarían si concurrían a misa. Cuando Alonso revivió a un niño moribundo, los Reche creyeron que sus poderes eran superiores a los de los machi (Rosales en Pinto 1991:55, 58), cosa que socavó el prestigio de estos últimos. Los machi contraatacaban diciendo que los jesuitas eran brujos que utilizaban el bautismo y la confesión para embrujar y matar a los Reche (Olivares 1874 289). Algunos Reche destruyeron vestimentas de los jesuitas e imágenes cristianas porque temían su “poder mágico” (Pinto 1991:57); otros los asesinaron (Salinas 1991:108). Los machi contemporáneos han alimentado la correlación sacerdote-machi para afirmar su masculinidad y aspirar a posiciones de poder masculino y prestigio nacional al legitimarse como sacerdotes mapuche célibes. Como “sacerdotes célibes”, los machi están relativamente protegidos del rótulo de homosexual o brujo.

Los españoles luchaban para representar a los jefes y machi weye reche de forma tal de poder legitimar su propia imagen, como soldados y autoridades masculinos y sacerdotes misioneros piadosos que controlaban la fe, la voluntad y los cuerpos de sus súbditos coloniales. No resultaba tarea sencilla. La ideología reche que asociaba la espiritualidad, la dualidad de género y la guerra presentaba serios problemas para las categorías españolas de representación con dimensiones de género, donde la masculinidad por lo general se asociaba con la guerra y el afeminamiento, muy a menudo con la brujería. ¿Cómo era posible que los Reche valoraran a los guerreros masculinos y a las personas de género invertido, sodomíticas, afeminadas y cultoras del demonio? ¿Cómo era posible que estas personas masculinas de género invertido -que

inflúan en los resultados de las batallas a través de la guerra espiritual- tuvieran prestigio y poder social? ¿Por qué los hombres reche tenían relaciones sexuales con sodomitas, invocaban a un espíritu guerrero hermafrodita y apodaban a sus guerreros célebres con el nombre de ese espíritu?

Los españoles imaginaban que los hombres reche poseían en forma simultánea las cualidades más admirables y más despreciables de la humanidad. Para ellos, Chile era una tierra exótica de gigantes míticos, indígenas piadosos y nobles guerreros, aislada del mundo civilizado. Reverenciaban a los guerreros reche por ser masculinos, feroces, valerosos y honorables (Rosales 1989:113, 114, 116) y admiraban sus cuerpos musculosos. Las épicas españolas hablaban de titanes reche con una fuerza, agilidad y belleza sobrehumanas, y se referían en especial a los héroes reche Caupolicán y Lautaro (Ercilla 1933; Oña 1975). Estas descripciones de guerreros míticos reche racionalizaban la incapacidad de los españoles por conquistarlos; los españoles asociaban el valor y la destreza en el combate con el honor, la nobleza y la masculinidad. Las imágenes romantizadas de guerreros reche han persistido en la imaginación chilena. El ejército chileno bautizó a sus regimientos con los nombres de héroes y topónimos reche, y las cualidades míticas de Caupolicán fueron elogiadas por el poeta chileno Rubén Darío (1941).

Los jefes reche fueron tanto estigmatizados por afeminados como exaltados por masculinos. Las normas cristianas asociaban la masculinidad con la austeridad, la resistencia al apetito sexual y el dominio del impulso hacia el placer (Halperin 2000:93), si bien en la práctica muchos soldados españoles caían en la concupiscencia, eran mujeriegos y tenían hijos con mujeres indígenas. Estas prácticas lujuriosas de los españoles recibían la condena de los sacerdotes, aunque en las barracas se las alababa como indicadores de masculinidad. Al calificar a los hombres reche, los cristianos españoles recurrían a estas nociones contradictorias de masculinidad. Veían a los prósperos y poligínicos jefes reche como “afeminados”, no porque fueran “suaves” sino porque caían en el pecado de la lujuria y los placeres sensuales de las

comilonas, la bebida y los bailes (Góngora Marmolejo 1862:147; Mariño de Lovera 1865:124; Rosales 1989:141). No obstante, los jefes reche engendraban muchos hijos y, a los ojos de los militares españoles, la virilidad y la reproducción eran signo de masculinidad. Los prósperos y nobles jefes reche eran poderosos, honorables, amantes y padres masculinos, aunque en términos cristianos su supuesta incapacidad para resistir el deseo los volvía afeminados.

Además, se imaginaba que los machi weye y los jefes reche encarnaban el lado más oscuro de la existencia humana, el que los españoles más temían y aborrecían. Como “cultores del diablo” (Vivar 1966, Leiva 1982, Gonzalez de Nájera 1889), “putos” y “sodomitas”, los machi weye eran especialmente nocivos tanto para la masculinidad de los militares como de los cristianos españoles. Desafiaban los conceptos españoles sobre Dios, la moralidad y las ideas militares de masculinidad. Se describía a los jefes reche como salvajes que torturaban a sus prisioneros de guerra y comían sus corazones latientes en los rituales. Se decía que habían utilizado las cabezas de los prisioneros para beber y hacer presagios, dejando los cuerpos a merced de los animales rapaces (Rosales 1989:128). Percepciones similares continuaron a lo largo de los siglos xix y xx. Máximo Lira (1870) describió a un machi weye que intentaba quemar vivos a una joven y un sacerdote españoles. Esas imágenes desafiaban la ética, la moral, los códigos de honor y las ideas de orden social y religioso de los españoles. Si así eran las autoridades espirituales y políticas de los Reche -escribían los cronistas- entonces la conquista, la evangelización, el trabajo forzado y la esclavitud eran necesarios.

La justificación y la legitimación eran los principales motivadores para estas conflictivas representaciones españolas de los machi. La resistencia reche y la realidad de la frontera desalentaron el potencial español de explotación económica, colonización y evangelización. Valerosos guerreros reche amenazaban los ideales de poder colonial donde los soldados cristianos, masculinos y superiores dominaban a los indígenas paganos, afeminados e inferiores. Los machi weye incorporaron símbolos españoles a sus epistemologías espirituales de género y

revirtieron la dinámica del poder colonial. ¿Cómo podían explicarles los españoles a los reyes de España que los guerreros reche, con armas más precarias, se habían apoderado de sus caballos y mosquetes y los habían derrotado con la ayuda de brujos sodomíticos y espíritus hermafroditas? ¿Cómo podían explicar los jesuitas el hecho de que los machi weye no abandonaran sus prácticas espirituales luego de la evangelización sino que ahora invocaran a Jesús, la Virgen y a los santos para que los ayuden a luchar contra los españoles? Los comisionados, sacerdotes y soldados españoles admiraban y denostaban alternadamente a los Reche en sus narraciones, según sus objetivos: la esperanza de obtener riquezas, esclavos indígenas y el apoyo para el reino de Chile por parte de los reyes españoles o justificar el fracaso de la evangelización y la derrota militar. Los cronistas privilegiaron la imaginación española por encima de las realidades reche, en especial cuando se cuestionaba su legitimidad.

Tanto la familiaridad como el exotismo tuvieron su protagonismo en las interacciones entre Reche y españoles y en la manera de describir a los machi weye. Los colonizadores e indígenas intercambiaban armas, animales, productos, creencias, estrategias de caza y guerra, conocimientos curativos, semen y genes, mientras participaban del comercio, la guerra y la evangelización, y tomaron cautivos y amantes de ambos sexos. Vivían juntos en condiciones difíciles –hambre, inseguridad y sequía– en lo que Sergio Villalobos (1992) denominó la “frontera chilena”. Desarrollaron un sistema mestizo de curación y religión que incluía remedios herbarios, adivinaciones, santos católicos y brujería.³ Los españoles no podían familiarizarse demasiado con los machi weye, por temor a perder su cristianismo y masculinidad en el proceso, aunque tenían que demostrar que estaban logrando súbditos españoles y hombres cristianos a partir de “putos” y brujos sodomíticos. Los soldados españoles temían a los machi weye en el campo de batalla o cerca de sus masculinos cuerpos cristianos debido a sus brujerías, sexualidades e identidades de género “desviadas”, aunque respetaban sus funciones en los consejos de paz y bebían sus remedios herbarios cuando estaban enfermos.

CUERPOS VESTIDOS, CUERPOS SEXUADOS Y VESTIMENTAS CON DIMENSIONES DE GÉNERO

El travestismo, la inversión de género y el hermafroditismo son términos abarcativos utilizados por los antropólogos que a menudo oscurecen más de lo que revelan sobre los sexos y la performatividad de género de los indígenas. El antropólogo Mischa Titiev, por ejemplo, escribió que la función del machi en tiempos coloniales “generalmente era desempeñada por hombres, y podría afirmarse casi con certeza que eran anormales, al menos en cuanto a su conducta sexual. Algunos quizá hayan sido hermafroditas; el resto eran “berdaches” o travestis, y era habitual la práctica de la sodomía” (Titiev 1951:115). Sus observaciones sobre los machi coloniales estaban basadas en supuestos tradicionales euroamericanos donde el género es la lectura cultural del sexo biológico: la idea de que existen sólo dos sexos y de que están “naturalmente” asociados a un modo, una vestimenta y una performatividad de género particular. Aquellos cuyos sexos corporales combinan la anatomía masculina y femenina en diversos grados son considerados hermafroditas, mientras que aquellos que tienen el cuerpo de un sexo anatómico pero cuyo modo, vestimenta y performatividad de género están asociados con el otro sexo “natural” son rotulados como personas de género invertido y travestis. Las feministas culturales han criticado estos supuestos, argumentando que la sexualidad y el género son categorías cambiantes y fluidas (Flax 1990; Garber 1992; Haraway 1991). El sexo biológico es en sí mismo una noción de género que depende de percepciones culturalmente generadas sobre la diferencia de sus significados y su capacidad de verse “natural” (Butler, 1990, 1993; Hausman 1995).

Sin embargo, a los ojos de los españoles, las vaginas estaban idealmente vinculadas con

lo propio de la mujer, las faldas, y las relaciones sexuales “pasivas”, mientras que los penes estaban idealmente vinculados con la virilidad, los calzones y la penetración sexual. A raíz de que los soldados españoles y los sacerdotes jesuitas veían el género, la vestimenta y el modo como idealmente vinculados a los cuerpos y a los actos sexuales, en ciertas ocasiones calificaban a los travestis y a las personas de género invertido como hermafroditas, y ambas categorías estaban asociadas con una sexualidad “desviada”. El sacerdote jesuita irlandés Thomas Falkner señaló: “Los hechiceros se ven obligados (por así decirlo) a abandonar su sexo y vestirse con ropas femeninas, y no están autorizados a casarse, aunque las hechiceras o brujas pueden hacerlo. Eligen para esta función a aquellos que ya desde una temprana edad descubren una predisposición afeminada. Se los viste con ropas femeninas” (1774:117). El cuerpo y su dinámica son sitios para las creencias de mayor arraigo que pueda tener una cultura. Los españoles percibían los cuerpos masculinos españoles, con vestimentas de hombre, como algo natural y correcto. Los cuerpos de los indígenas debían someterse, aprender su género español, para ser considerados parte de la sociedad.

Los españoles veían a las mujeres reche como piadosas cuando se convertían al cristianismo y como “buenas mujeres” cuando se convertían en sus concubinas; sin embargo, las catalogaban de “brujas” y “putas” cuando se resistían a la evangelización y a las normas y deseos de los españoles. Los machi weye eran calificados como “putos”, aunque el término designaba a una persona masculina de género invertido y a un sodomita pasivo más que a un prostituto masculino (Corominas 1954:701). Los “putos” o “putas” constituían la peor amenaza para las ideas patriarcales españolas de moralidad, familia, maternidad, orden social y sociedad civil.

Si bien tanto el afeminamiento como la inversión de género, el uso de vestimentas del sexo opuesto y las relaciones sexuales pasivas significaban cosas diferentes en tiempos coloniales, muchos cronistas hicieron una fusión. Para ellos, el “uso de vestimentas del sexo opuesto” equivalía a una inversión de género, y la inversión de género implicaba roles sexuales

pasivos. Los agentes coloniales confundían la sodomía y el uso de vestimentas del sexo opuesto y colmaban a los indígenas en toda Latinoamérica con epítetos de sodomía, sin siquiera observar alguna de sus prácticas sexuales. Suponían que los machi weye que vestían faldas, punos, collares, aros y trenzas –aquellos que tenían “una manera de andar y características femeninas”, según parámetros españoles- y aquellos que cocinaban y recogían hierbas participaban necesariamente de relaciones sexuales “receptivas” con otros hombres (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:107, 159; Pietas en Gay 1846:488). Los hombres reche que se perforaban el pene y la lengua también eran vistos como sodomíticos (Vivar 1966:134), pues violaban categorías españolas al abrir el cuerpo masculino y crear orificios “no naturales”.

Los españoles y los Reche tenían ideas diferentes sobre lo que era una vestimenta, una conducta y un rol de hombre y de mujer, y cómo estos se asociaban a la identidad y la sexualidad del género. Dado que los cronistas veían a los hombres reche a través de la óptica del género variante y la sodomía, no lograban observar que los machi weye también asumían identidades, roles y vestimentas masculinas –especialmente en el contexto bélico- y que en ciertas ocasiones tenían relaciones sexuales con mujeres (Pietas en Gay 1846:488). De hecho, el puno usado por los machi weye no era, tal como afirmaba Núñez de Pineda y Bascuñán, una vestimenta de mujer sino una prenda utilizada por los hombres guerreros en combate o durante la chueca, el juego bélico ritual que empleaba palos y una pelota de goma dura para resolver conflictos entre los equipos contrincantes (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:61; Rosales 1989:161). La vestimenta de las mujeres reche constaba de una larga pieza de paño de lana sujeta a la cintura con una faja (Ovalle 1888:114). La vestimenta de los hombres estaba conformada por calzones de lana denominados chiripá, camisas sin mangas y un poncho cuadrado (Góngora Marmolejo 1862:2; Quiroga 1979:83). Los machi weye a veces lucían collares y aros de mujer (Pietas en Gay 1846:488; Gusinde 1917: 97), pero sus cabellos largos –considerados femeninos por los cronistas- eran usados tanto para los hombres como para las mujeres mapuche (Vivar

1966:50-51).

Los españoles y los Reche tenían conceptos muy diferentes de la relación entre el género y los genitales. Para los españoles, todas las identidades de género excepto las de “mujer” y “hombre” eran antinaturales y estaban a menudo determinadas por cuerpos hermafroditas. Los españoles catalogaban a los machi weye y al espíritu bélico de género dual Epunamun como hermafroditas porque se pensaba que eran producto de una monstruosa fusión de cuerpos y géneros masculinos y femeninos.⁴ Según esta perspectiva, los hermafroditas encarnaban la confusión de sexos, deseos y predisposiciones que representaban el caos social, moral y sexual. Los hermafroditas eran estigmatizados como excesivos o carentes; jamás como completos o equilibrados (Weil 1992:11-12, 36, 63). La mayoría de los machi weye no eran hermafroditas sino Reche con genitales masculinos comunes, definidos culturalmente como poseedores de un estatus de género dual. Según la visión reche, el estatus de género dual no se asociaba por lo general a un cuerpo hermafrodita. A los hermafroditas reche no se los llamaba weye sino alkadomo, que significa masculino-femenino (Febres 1882:23).

El género era la categoría principal para organizar los cuerpos y los actos sexuales de los machi weye, y sus genitales masculinos se constituyeron en un signo de la identidad de género dual de los Reche. De acuerdo con el punto de vista reche, los weye podían convertirse en masculinos o femeninos pero nunca en mujeres, porque para ser mujer había que tener genitales femeninos. Los genitales masculinos —el pene-escroto y el ano— les otorgaba a los machi weye una mayor flexibilidad que los genitales femeninos. Los genitales masculinos les permitían a los machi weye hacerse tanto femeninos como masculinos e involucrarse en relaciones sexuales “pasivas” y “activas.” Las mujeres también podían penetrar a otros sexualmente con los dedos, la lengua y otros objetos, pero no con sus genitales. Los genitales eran simbólicamente privilegiados como el lugar de penetración o recepción en el contexto colonial chileno. Cuando los machi weye se hacían femeninos, seducían a los espíritus y eran poseídos por estos. Según la

perspectiva reche, el uso de los genitales masculinos era más importante que los genitales en sí, aunque menos importante que encarnar la feminidad y ser poseído por espíritus. El núcleo de la identidad de los machi weye no era que se sintieran atraídos hacia los hombres. Sostengo que los weye se convertían en femeninos y “pasivos” sobre todo para recibir espíritus en sus cuerpos, y sólo de manera secundaria y en contextos establecidos, para recibir a otros hombres. La capacidad de los machi weye para hacerse femeninos y masculinos les permitía el acceso tanto al poder espiritual como al político.

Dado que los genitales masculinos de los Reche eran ambivalentes y podían significar masculinidad o feminidad, el hermafroditismo también se convirtió en el símbolo del estatus de género dual de los Reche y se valoraba de un modo positivo. Según la visión reche, el hermafroditismo representaba la habilidad para combinar los poderes espirituales y bélicos y servía de representación sintética del estatus de género dual y los poderes complementarios masculinos y femeninos de los seres espirituales. Las representaciones de personas que eran mitad hombre y mitad mujer, junto con mellizos de sexo opuesto, podían ser leídas e interpretadas con facilidad por los Reche, y no así los genitales masculinos ambivalentes. Las referencias a Epunamun desaparecieron a comienzos del siglo xx, aunque Ricardo Latcham (1922:363) y Grete Mostny (1960) mencionaban invocaciones mapuche a espíritus ancestrales que tenían una “naturaleza sexual dual” y estaban representados como mellizos de sexo opuesto o hermafroditas.

Los mellizos de sexo opuesto aparecen a menudo representados en la orfebrería mapuche, pero las ideologías nacionales de género en el Chile del siglo xx y sus representaciones de los machi se desarrollaron a partir de la asociación española colonial entre la performatividad del género y la sexualidad. Si un hombre muestra una vestimenta o una conducta considerada inadecuada para los hombres, surgen dudas sobre su heterosexualidad porque queda fuera del estereotipo de masculinidad y del modelo binario heterosexual. A lo largo del siglo xx, los

estudiosos describieron a los machi como “invertidos”, “travestis”, “afeminados” y “homosexuales” (Hilger 1957:68, 128, 249; Latcham 1915:281). Martín Gusinde señaló que los machi “siguen la acostumbrada inversión del sentido sexual, lo que se comprueba por su modo de vestirse y por la preferencia que le dan a alhajas y adornos femeniles” (1917:97). Los machi combinan estas representaciones mayoritarias con las variaciones rituales de género.

MACHOS, SODOMITAS Y MARICONES

En repetidas oportunidades los Mapuche contemporáneos me dijeron que los maricones y los homosexuales no existían tradicionalmente entre los Mapuche, que estas eran prácticas introducidas por los españoles. Los agentes coloniales, naturalmente, no tenían las ideas decimonónicas de la homosexualidad como una identidad social permanente que combinaba una “orientación psicológica patológica”, la elección de un objeto del mismo sexo y una “práctica sexual desviada” (Halperin 2000:110). Lo que trajeron con ellos fue el discurso de la sodomía. Algunas personas masculinas reche participaban de actos sexuales entre individuos del mismo sexo pero fueron los españoles quienes rotularon de sodomitas a esas personas masculinas que tenían relaciones por vía anal con otros. Las ideas populares contemporáneas mapuche y chilenas sobre la homosexualidad según las posiciones sexuales tienen su origen en los tropos de sodomía coloniales del Nuevo Mundo; y los chilenos contemporáneos a menudo se refieren a los actos sexuales coloniales utilizando metáforas homosexuales modernas.⁵

La lectura que hicieron los cronistas sobre la práctica machi como sexual, marginal y desviada se basaba en el supuesto español de que la moralidad cristiana era natural y de que las prácticas sexuales que no condujeran a la procreación eran vicios pecaminosos. Los agentes coloniales y los sacerdotes jesuitas –al igual que los españoles que se encontraron con indígenas norteamericanos de género dual- equiparaban la variación de género de los machi weye con la sodomía y la prostitución. En 1606, el Padre Luis de Valdivia, por ejemplo, tradujo el término reche weye como sodomita, weyun como “pecado nefando” y weyuntun como “el acto de

cometer el pecado nefando”. No sorprende entonces que las propias referencias de los Reche a las identidades de género y sexualidades de los machi weye apenas figuren en los registros coloniales.

Los relatos incompletos sobre las identidades de género de los machi escritos por soldados, misioneros y sacerdotes católicos españoles estaban muy teñidos del espíritu antisodomita de la Contrarreforma. Técnicamente, la sodomía incluía cualquier acto sexual no procreativo en el que se derramaba semen fuera del “receptáculo natural” de la vagina, incluyendo la masturbación, el sexo oral y el sexo anal entre hombres y mujeres. Los españoles, al igual que los Reche, creían que la distinción entre los actos sexuales entre individuos del mismo sexo y los actos sexuales entre individuos de sexo opuesto tenía menos importancia que la distinción entre el sexo que era potencialmente reproductivo y el sexo que no lo era. El valor asignado a estos actos en las ideologías reche y española eran muy diferentes, si bien en la práctica las relaciones sexuales por vía anal entre personas masculinas era lo que los españoles más perseguían y castigaban. Los actos sodomíticos entre hombres y mujeres tenían menos probabilidades de ser presenciados o denunciados. Los hombres tenían más que perder en la sociedad patriarcal española que las mujeres, y la sodomía masculina, especialmente las relaciones sexuales por vía anal entre hombres, hacía peligrar el privilegio masculino.

La Inquisición española definía a los sodomitas por su conducta y sus deseos, no por sus identidades. La sodomía se refería a una categoría de actos prohibidos y no a la persona que los realizaba (Jordan 1997:9, 176, Greenberg 1988:278). Los hombres que participaban de estos actos sodomíticos violaban las normas cristianas, sociales y “naturales” transmitidas por Dios. Siguiendo a Tomás de Aquino, los jesuitas predicaban que la sodomía era un “acto antinatural en contra de la voluntad de Dios” y un pecado, y que Dios destruiría a los sodomitas reche tal como había hecho con los habitantes de Sodoma y Gomorra (Valdivia 1887:12-13).

En la España del siglo xvi, los discursos populares y de la Inquisición utilizaban rótulos

de sodomía con dos grupos contrastantes: los hombres aristócratas y prósperos y los que pertenecían a otras etnias y religiones. La sodomía tenía un significado muy diferente en estos dos contextos. Los hombres cristianos aristócratas, prósperos y de edad que deseaban y, según se pensaba, abusaban de jóvenes españoles de clase baja eran calificados de sodomitas por la Inquisición ya que participaban de “desórdenes eróticos no reproductivos” y desafiaban las normas cristianas. Renunciaban a su privilegio de hombres cristianos de clase alta y a la responsabilidad social de defender la moralidad y la “ley natural de Dios” (Carrasco 1986:44, 83-84, 95, 156). Los rótulos de sodomía, en este caso, estaban vinculados con un estilo de vida de lujuria y exceso y con los vicios de la clase alta: adulterio, juego y prostitución (Greenberg 1988:280, 295). Los jóvenes de clase baja, que según se creía tenían un papel receptivo, recibían un castigo menor por parte de la Inquisición porque no derramaban semen fuera del “receptáculo natural” de la vagina. A menudo denunciaban a quienes abusaban de ellos ante la Inquisición y afirmaban que no habían querido ser penetrados sino que los habían seducido con dinero y la promesa de privilegios sociales por parte de hombres ricos (Carrasco 1986:20-21, 98).

El discurso español popular también rotulaba de sodomitas a los hombres adultos de clase baja, a aquellos que pertenecían a otras etnias y sistemas de creencias, y a los marginales dentro de la sociedad española, tales como los judíos y los moros (Carrasco 1986:27, 166-174). En estos casos, el estigma mayor recaía no en el que penetraba sino en la parte receptiva. La literatura satírica a menudo describía la sodomía como asociada a la raza, al afeminamiento, al deseo de adultos masculinos de ser penetrados por otros hombres, a la herejía y a la pérdida de humanidad. El afeminamiento, a su vez, estaba vinculado con la inferioridad, la lujuria, el pecado y el desorden (Horsewell 1997; Saint Saens 1996). La feminidad pertenecía no sólo a las mujeres sino a cualquiera que disfrutara de la penetración. Los hombres y mujeres españoles de clase baja tenían fuertísimos sentimientos antisodomitas y denunciaban esas prácticas ante la Inquisición (Carrasco 1986:22).

En el Nuevo Mundo, los agentes coloniales con frecuencia utilizaban los rótulos de sodomía receptiva en contra de los indígenas como un modo de controlar las relaciones étnicas, sociales, religiosas y de estatus. La mayoría de las autoridades españoles en las Américas provenían de las clases sociales más bajas y pobres. Querían obtener riquezas y títulos nobiliarios a través de sus conquistas. Los indígenas eran identificados como moros “sodomíticos” a quienes los españoles debían exterminar (Monter 1990:276-99; Perry 1990:118-36). Los conquistadores Hernán Cortés y Vasco Núñez de Balboa caracterizaron a los indígenas que usaban vestimentas del sexo opuesto de México y Panamá, respectivamente, como sodomitas, con lo cual eliminaban la posibilidad de leer los cuerpos de los indígenas en términos locales. Balboa sentó un precedente en 1513 cuando ordenó que cuarenta nobles panameños quareque, acusados de prácticas sodomíticas, fueran arrojados como alimento a sus perros (Goldberg 1992:180-185).

Irónicamente, los conquistadores y sacerdotes que condenaban a los sodomitas argumentaban que estaban en realidad sirviendo a los intereses de sus conquistados. Balboa, por ejemplo, argüía que las indígenas y los oprimidos se ofendían por tener entre ellos a individuos sodomíticos que usaban vestimentas del sexo opuesto. Se convirtió en el “justiciero de las faltas sexuales y de género” y en el “liberador universal de los desposeídos” (Goldberg 1991:47-48), al tiempo que imponía las ideologías coloniales españolas sobre el sexo reproductivo como algo positivo y el sexo no reproductivo como negativo.

La cultura española dominada por los hombres –y aún reflejada en las jerarquías chilenas de la actualidad- hablaba directamente sobre prácticas sexuales masculinas porque amenazaban la sexualidad y la individualidad de los solitarios soldados, autoridades, comerciantes y sacerdotes españoles. Los cronistas mencionaban sólo en forma indirecta o en un sentido inverso las prácticas sexuales femeninas. Los españoles calificaban a las machi como brujas pero no las atacaban en términos sexuales como ocurría con los machi weye. Las sexualidades “desviadas” de los machi weye eran consideradas más peligrosamente antagonistas para el orden patriarcal

español. La sexualidad masculina desviada, la brujería y la indianidad estaban asociadas a ejemplos negativos en oposición a los cuales los españoles construían su masculinidad. Las colonias fueron concebidas como sitios donde la virilidad europea pudiera demostrarse precisamente porque las condiciones de intensa camaradería masculina y aislamiento en esos lugares implicaban que la masculinidad podía fácilmente trastocarse (Stoler 1999:175).

Los agentes coloniales consideraban que los participantes tanto activos como pasivos de relaciones sexuales por vía anal eran sodomitas, aunque utilizaban la ideología activa/pasiva para describir su superioridad respecto de las autoridades indígenas masculinas espirituales y políticas. Los agentes coloniales en Chile crearon una oposición entre un hombre cristiano español ideal, penetrador, masculino y un abyecto jefe o machi sodomítico que desempeñaba un rol receptivo en la relación sexual con hombres.

Como criollo, Francisco Núñez de Pineda y Bascañán era consciente de los diferentes roles de clase, etnicidad y poder desempeñados en el Nuevo Mundo y en España, y en qué medida afectaban los rótulos de sodomía. Asociaba y abrazaba la idea estigmatizante de que los indígenas fueran sodomitas afeminados y pasivos para legitimarse como español y masculino. Asignaba a las realidades reche rótulos de sodomía del Nuevo Mundo asociados con las diferencias étnicas de los indígenas y la sodomía de las relaciones sexuales receptivas por vía anal, y ponía sus propias palabras en boca de los indígenas: "...solo tienen por vil y vituperable el pecado nefando, con esta diferencia, que el que usa el oficio de varón no es baldonado por él como el que se sujeta al de la mujer..." (1863:107).

Los Reche quizá hayan tenido una aceptación humorística de los actos sexuales receptivos entre varones, tal como sucedía con algunas tribus de indígenas norteamericanos, pero dudo de que los hayan considerado actos viles, y ciertamente no compartían el concepto de Francisco de "pecado nefando". Es posible que Francisco interpretara el humor reche sobre actos sexuales entre varones como una crítica, o que uno de sus cristianos conversos reche haya

notado la aversión de Francisco hacia los actos sexuales pasivos entre varones y haya criticado esas prácticas para calmarlo. A través de la experiencia, los Reche aprendieron a suprimir, negar y criticar las prácticas sexuales aborrecidas por los agentes coloniales y los sacerdotes. También es imaginable que el conquistador jesuita describiera que sus amigos reche condenaban la sodomía para que estos se congraciaran ante los españoles. Sólo podemos especular respecto de qué conceptos utilizaron los hombres reche para hablarle a Francisco sobre actos sexuales entre varones y qué es lo que realmente ocurrió en el intercambio verbal para llevarlo a escribir esa afirmación sobre la condena reche respecto de la sodomía.

La importancia de la afirmación de Francisco radica en su observación de los diferentes significados atribuidos en tiempos coloniales a las posiciones sexuales de penetración y receptiva en las relaciones sexuales masculinas entre personas del mismo sexo. Los españoles y criollos desaprobaban la atracción entre hombres y los jesuitas calificaban de sodomitas a ambos participantes masculinos de relaciones sexuales por vía anal, tanto al penetrador como al receptivo. Sin embargo, un hombre que era penetrado por otro hombre era considerado más pernicioso que el que lo penetraba. Los actos de penetración entre varones conservaban cierta idea de “privilegio masculino”, mientras que los actos sexuales receptivos entre varones renunciaban a este privilegio y emulaban al “sometimiento femenino”. Las sexualidades reche estaban basadas en el género, las posiciones sexuales y su potencial reproductivo, o en los pedidos de los espíritus, mientras que las sexualidades españolas se definían en base a las posiciones sexuales y su potencial reproductivo y al sexo anatómico. A los ojos de los criollos, el sexo y el poder se configuraban a través de roles sexuales masculinos. Las posiciones sexuales receptivas eran estigmatizadas como “pasivas”, afeminadas y vergonzosas, mientras que las posiciones sexuales de penetración eran consideradas como “activas” y con mayor frecuencia asociadas con la masculinidad y el estatus de los hombres que penetraban a las mujeres. Los antropólogos Roger Lancaster (1992, 1997), Don Kulick (1998) Richard Parker (2000) y

muchos otros han documentado la manera en que algunas tradiciones sexuales populares contemporáneas de Latinoamérica han sido configuradas según esta dimensión activa-pasiva e interactúan con paradigmas sexuales competitivos.⁶ La afirmación de Francisco demuestra que los roles sexuales masculinos “pasivos” y “activos” eran también una parte importante de la dinámica del poder colonial en el Chile hispánico. Estas categorías se convirtieron en uno de los tantos criterios que definen las homosexualidades chilenas populares modernas.⁷

Michel Foucault argumentó que el concepto decimonónico sobre la homosexualidad pasó a ser una de las formas de sexualidad cuando se lo transpone de la práctica de sodomía a una especie de “androginia interior, un hermafroditismo del alma. El sodomita había sido una aberración temporaria; el homosexual era ahora una nueva especie” (1990:43). Si bien Foucault aclaró la distinción entre el acto sodomítico y la identidad homosexual, yo considero que entre las sodomías coloniales y las homosexualidades modernas populares existe una conexión más cercana que la afirmada por Foucault. Los sodomitas también tenían subjetividades. Sus estilos, predisposiciones y preferencias sexuales y presentaciones de género eran contextuales y transitorias, pero se convirtieron en la base de las identidades homosexuales modernas.

Las identidades homosexuales masculinas chilenas están asociadas con la pasividad y el afeminamiento porque los agentes coloniales pensaban que los machi weye eran sodomitas; en este caso, eran hombres afeminados que mantenían relaciones sexuales “pasivas” con otros hombres. Los chilenos contemporáneos de clase baja, percibidos como parejas sexuales masculinas y “activas”, en ciertas oportunidades no son considerados tan homosexuales como las partes sexuales “pasivas” en los discursos populares, debido a que los hombres que penetraban a otros hombres no eran rotulados tan a menudo de sodomitas por los agentes coloniales en Chile. El binomio de género activo-pasivo regula lo que Roger Lancaster (1992) denominó la “economía política de la virilidad”, uno de los numerosos elementos que estructura las interacciones sociales masculinas étnicas y las relaciones de poder en Chile.⁸ Los soldados

españoles afirmaban su virilidad y creencias religiosas y etnicidad “superiores” estando simbólicamente “por encima”, dominando y rotulando a los machi, que eran concebidos como indígenas afeminados, paganos y que estaban “por debajo”. A lo largo del siglo xix, la desviación de género era vista como homosexualidad en la mayoría de los discursos chilenos. El término *reche weye* o *weyetufe* se definía como hombre homosexual, homosexual pasivo y maricón (Febres 1882:106, Montecino 1999:52); este último término posee una gran carga peyorativa y también sirve de sinónimo de cobarde y traidor.

MUJERES PIADOSAS, BRUJAS Y MACHAS TRANSGRESORAS

Las machi entraban con mayor facilidad en las categorías españolas de lo femenino que los machi weye en los conceptos españoles de masculinidad. Los colonizadores creían que las mujeres reche eran naturalmente más piadosas que los hombres. No obstante, las mujeres que curaban a otros con hierbas eran rotuladas de brujas maléficas y cultoras del diablo. Ambas categorías españolas para las mujeres se transferían a las machi y rápidamente se incorporaron a la creencia popular.

Los pocos registros que existen sobre las machi coloniales mencionan que a menudo eran hijas de caciques poderosos y se convertían en curanderas luego de ser iniciadas en las prácticas de los machi (Ovalle 1888:21; Rosales 1989:159). Los cronistas suponían que las machi eran mujeres porque vestían ropas de mujer y realizaban tareas de mujer, como por ejemplo recolectar plantas, cocinar y hacer textiles y cerámicas (González de Nájera 1889:287; Núñez de Pineda y Bascañán 1863:329; Ovalle 1888:21, 158, 388, 406-407; Rosales 1989:159). No existe ninguna información sobre las sexualidades de las machi durante el período colonial y, aparte del breve comentario de Diego de Rosales sobre el hecho de que las mujeres y los hombres “intercambiaban ropas” durante los rituales (Rosales 1989:141), en la literatura no aparece ninguna alusión a que las mujeres reche vistieran ropas de hombre. Algunas referencias a las “irregularidades sexuales” de las machi (Guevara 1913:262) figuran esporádicamente en los siglos xix y xx, aunque estas prácticas eran menos condenadas que las de los machi pues no amenazaban las sexualidades masculinas ni la noción de persona de los españoles.

Los jesuitas creían que las machi podrían convertirse con más facilidad al cristianismo debido a su “virtuosismo natural”. El relato del siglo xvii del Padre Alonso de Ovalle acerca de la conversión de las machi insinúa su interpretación jesuita de la piedad femenina y la naturaleza excluyente de la fe cristiana. Las “brujas” machi se convierten en “virtuosas mujeres cristianas” en manos de los sacerdotes. Los jesuitas expulsaron la “obra del demonio” de los cuerpos de cuatro machis utilizando símbolos cristianos como objetos divinos de curación. Se dice que las “horribles visiones nocturnas” de una machi cesaron milagrosamente cuando un sacerdote le colocó un rosario al cuello. Otra machi fue “exorcizada” por un sacerdote al pasarle una reliquia de San Ignacio sobre el cuerpo mientras invocaba el nombre de Jesús (Ovalle 1888:388, 407). Las técnicas de exorcismo de los jesuitas eran similares a las de los machi, aunque para los primeros las reliquias y rosarios eran santos y milagrosos, mientras que los tambores y canelos de los machi eran instrumentos de brujería indígena. Los jesuitas utilizaban el bautismo como el único indicador de fe cristiana y suponían que los machi bautizados perderían sus poderes y abandonarían sus prácticas espirituales de curación. Una tercera machi parece haber perdido sus habilidades para penetrar en el pensamiento de los demás con su mirada después de ser bautizada (Ovalle 1888:406). Dado que los jesuitas no fueron capaces de convertir a los Reche al dogma cristiano, los bautizaban y encontraban equivalentes cristianos para los espíritus y prácticas rituales reche, con la esperanza de que finalmente se convertirían a través del sincretismo. Sin embargo, los machi no veían que las creencias reche y las cristianas fueran mutuamente excluyentes. Revirtieron la dinámica de la conversión pidiendo ser bautizados e invocando al Dios cristiano para que aumentara sus poderes. También incorporaron las imágenes de los santos, de la Virgen María y de Jesús en sus epistemologías y prácticas curativas.

Los españoles también consideraban a las machi como brujas. En ciertas ocasiones, describían a todos los Reche como demoníacos, aunque se pensaba que las mujeres y los hombres afeminados eran especialmente proclives a ser seducidos por el demonio. Los

soldados y sacerdotes españoles condenaban todas las experiencias corporales y asociaban la feminidad con la lascivia y la falta de voluntad y control. Los Reche creían que la enfermedad y la muerte eran producto de la brujería, el envenenamiento y los dardos invisibles, y temían a los que realizaban tales actos, aunque diferenciaban entre la curación y la brujería. Los españoles agrupaban a todas las prácticas machi bajo los términos de magia y brujería, traduciendo el término reche kalku como “bruja afeminada” o “agente del diablo que opera en contra de la ley cristiana” (Valdivia 1606). Las adivinaciones machi con hígados de animales, los exorcismos de pacientes mediante la succión y la insuflación, el uso de la herboristería y las piedras, y la bebida, la danza y los juegos rituales se interpretaban en su totalidad a través de la rúbrica de la brujería.⁹ En 1626, el primer sínodo diocesano en Chile condenó las prácticas de los machi así como a aquellos que los visitaban (Casanova 1994:124).

En todo el continente de la América colonial, los prejuicios sociales y políticos y los temores ante el poder de las curanderas y de los hombres considerados afeminados hizo que se los acusara de brujería (Glass-Coffin 1998; Karlsen 1987; Klaitz 1985; Silverblatt 1987). La mayoría de las mujeres acusadas por los españoles eran solteras o viudas de mayor edad, o sea aquellas que no dependían de ningún hombre o que eran precibidas como una amenaza o que competían con el poder de los hombres de alguna manera. En los siglos xvii y xviii, los españoles realizaron numerosos procesos en contra de mujeres y algunos hombres mapuche acusados de brujería. Se los castigaba físicamente hasta que confesaban haber practicado una brujería estándar al estilo europeo (Casanova 1994:139-150). Las trece mujeres y nueve hombres acusados durante los procesos de Chillán en 1749 fueron obligados a confesar que se habían reunido en cuevas para llevar a cabo aquelarres a la medianoche, que habían hecho un pacto con el demonio teniendo relaciones sexuales con él bajo la apariencia de un chivo, que habían participado de orgías y comilonas, que se habían transformado en animales y habían intentado matar a otros mediante brujerías diversas. Melchora, la más anciana de las mujeres,

que no podía identificarse como la hija, esposa o viuda de ningún hombre, cargó con el peso de las imputaciones. Para calmar a los acusadores, confesó haber usado piedras, corales y hierbas para hacer brujerías (Casanova 1994:164-166). Hacia mediados del siglo xviii, la asociación entre mujeres y brujas se había convertido en parte de la creencia popular y los Mapuche mismos apuñalaban y quemaban a las mujeres mapuche que consideraban brujas (Gómez de Vidaurre 1889:325-326; Memoire 1890:16-17; Robles 1942:12).

Los cronistas también presentaban una imagen alternativa de las mujeres reche como “fuertes, valientes y varoniles” (Ovalle 1888, 22-23; Rosales 1989, 495, 38, 252) porque desempeñaban funciones respetadas y participaban de las actividades comunitarias, cosa que las mujeres españolas no hacían: “Son las mujeres chilenas tan varoniles que, tal vez, cuando importa y hay falta de hombres, toman las armas, como si lo fueran, y juegan a la chueca” (Ovalle 1888:115). Como las mujeres eran inferiores a los hombres en las ideologías españolas de género, los agentes coloniales creían que los hombres debían tomar todas las posiciones sociales de importancia. Las *machi* que desempeñaban funciones importantes y eran valoradas en la sociedad reche eran consideradas masculinas de acuerdo con los estándares españoles.

Los prejuicios coloniales respecto de las calidades inferiores o superiores del sexo femenino y las suposiciones sobre la sexualidad femenina, la feminidad y lo propio de la mujer influyeron en el modo en que las *machi* son percibidas hoy en día. Representaciones contradictorias de *machis* como mujeres piadosas, brujas femeninas o mujeres varoniles impregnaron la imaginación mapuche contemporánea. Las referencias a las *machi* como monjas, ángeles y brujas son habituales, y el término *marimacha* se aplica ocasionalmente a las *machi* que transgreden las normas de conducta propias de las mujeres mapuche.

IDENTIDADES DE GÉNERO DUAL Y SEXUALIDADES ALTERNATIVAS

Los Reche veían al género como la categoría central para organizar sus cuerpos y actos sexuales y para definir la identidad y la sexualidad. En tiempos coloniales, los Reche reconocían y valoraban al menos una identidad de género, además de la de hombres y mujeres, y aceptaban muchos tipos diferentes de actos sexuales. Según su punto de vista, el género y la sexualidad era algo que se realizaba y no algo que resultara naturalmente de la anatomía. Si examinamos el diccionario español-mapuche del sacerdote jesuita Luis de Valdivia de 1606 –teniendo en cuenta las perspectivas españolas-, encontramos que varios términos reche del siglo xvii traducidos por Valdivia sugieren la existencia de identidades de género dual. Los términos chegelcen, “ser hecho hombre”, chegelun, “hacerse hombre”, cacuduelun, “disfrazarse utilizando un vestido” y kureyen, “usar como una mujer”, apuntan todos al hecho de que el género se hacía, se efectuaba y se actuaba en lugar de estar determinado por el sexo o la identidad sexual.

Los Reche tenían identidades de género dual en las que los machi weye oscilaban entre los polos masculino y femenino. Combinaban la conducta, la vestimenta y el estilo de hombres y mujeres en grados diferentes, y esta condición de género dual podría asociarse con actos sexuales activos o pasivos o con el celibato, cuyos significados variaban según el contexto. Algunos actos sexuales reche estaban basados en el género o clasificados según la posición sexual, mientras que otros se categorizaban como reproductivos o no reproductivos.

El valor que los Reche conferían a las identidades de género dual y a la transformación de género, y el aborrecimiento de los españoles hacia la inversión del género estaba fundada en las percepciones diferentes de ambos grupos respecto de la masculinidad y feminidad. Un hombre reche que abandonaba su género masculino para convertirse en machi weye, en un no hombre, no sufría una profunda pérdida de estatus, privilegio o poder, porque lo propio de la mujer y la feminidad eran valorados socialmente. Un hombre español que se afeminaba y perdía su virilidad, por otra parte, dejaba de tener el privilegio que los hombres poseían respecto de las mujeres y los afeminados en la sociedad española.

El concepto de personas de un tercer género fue creado por académicos euroamericanos con el objeto de describir individuos en todas partes del mundo con identidades de género diferentes de aquellas de hombres y mujeres. Esas personas reciben el rótulo de personas de género cruzado o transgénero porque su género y sexo no corresponden al sistema binario euroamericano de hombre-mujer. Algunos escritores argumentan que los términos “tercer género”, “género alterno” y “dos espíritus” nos permite ir más allá del sistema binario hombre-mujer y explicar las sociedades de géneros múltiples (Garber 1992; Herdt 1984; Nanda 1985; Roscoe 1991; Jacobs and Thomas: 1994; Wikan 1991). No obstante, en su intento por universalizar lo que es realmente variable culturalmente y específico a un contexto, el concepto mismo de tercer género recurre al binarismo occidental de género hombre-mujer. En este contexto, la noción del tercer género refuerza la idea euroamericana de que el sexo está naturalmente asociado al género y establece que las subjetividades de género de hombres, mujeres y del tercer género son estáticas y permanentes (Kulick 1998; Prieur 1998, Epple 1998).

Utilizo el término “de género dual” refiriéndome a los weye para reforzar la idea de que la identidad de los machi weye fluctuaba constantemente entre lo masculino y lo femenino, oscilación que en contextos espirituales y políticos aparece como una oposición binaria entre hombres/no mujeres y mujeres/no hombres, y en contextos cotidianos como una oposición entre

hombres y mujeres. En contextos espirituales y políticos lo masculino –incluyendo a los hombres y posiblemente a los no mujeres- se asociaba con detrezas bélicas y políticas, y lo femenino –incluyendo a las no hombres y a las mujeres- se asociaba con la espiritualidad. Los machi weye pasaban de ser hombres (masculinos) a ser no mujeres (femeninos), cuando realizaban rituales y guerras espirituales. En contextos cotidianos, lo masculino se vinculaba idealmente con los hombres y lo femenino, con las mujeres; ideal que también compartían los agentes coloniales. Las mujeres y los hombres no weye se definían comúnmente según este sistema binario cotidiano. Los weye estaban sujetos a este segundo sistema binario en contextos diarios, donde la distinción entre los weye y las mujeres era relevante. Las relaciones sexuales masculinas con los weye no eran lo mismo que las relaciones sexuales con mujeres, e incluso como no hombres, los weye conservaban su posición en el patrilineaje y no tenían marido. En este contexto, los weye eran percibidos como hombres.

No resulta claro si los Reche consideraban que las machi tenían su propia identidad de género dual distintiva o si las veían como mujeres. Los cronistas no hacen ninguna referencia a un término reche para las machi similar a los “berdaches” norteamericanos. No se menciona que las machi coloniales combinaran el poder político y espiritual a fin de realizar guerras espirituales. No obstante, las machi contemporáneas tienen identidades de género dual. Las machi pasan de ser mujeres (femeninas) cuando curan, a ser no mujeres (masculinas) cuando realizan exorcismos y matan espíritus maléficos wekufe.

Los machi weye de género dual combinaban sus atributos, cualidades y características reche masculinos y femeninos dinámicamente. Como no hombres, los weye participaban de la esfera de lo femenino, aunque también conservaban algunas de las prerrogativas masculinas y, en ciertas ocasiones, compartían un género con los hombres. Los weye nunca quedaban fuera del sistema reche de género sino que tenían una posición de privilegio dentro de él. Sus identidades de género están mejor explicadas por los avances recientes en la teoría de género donde el sexo

no determina el género y, de hecho, no guarda necesariamente ninguna relación con el género (Butler 1990:6-7). Era la habilidad de los weye para ser tanto no hombres femeninos como hombres masculinos, en términos reche, lo que los hacía de género dual y les confería el poder espiritual y político mediante el cual gozaban de una posición de privilegio para observar los acontecimientos humanos.

Los machi weye tenían poderes especiales debido a sus identidades de género dual y las relaciones con los espíritus, que les permitían actuar de mediadores entre el mundo humano y el espiritual. La capacidad de los machi por entender y moverse entre las cosmovisiones masculina y femenina y de ser poseídos por espíritus de géneros diferentes les proporcionaba las herramientas para viajar entre la realidad terrena y celestial y negociar la relación entre ambas. Al igual que muchas tribus norteamericanas, los Reche reconocían una dimensión espiritual asociada con la variación institucionalizada de género. Las identidades de género dual de los machi weye, como la de los “berdaches” (Whitehead 1981:111), estaban determinadas por el comportamiento social, las ocupaciones y los actos sexuales, así como por los espíritus, y no por su elección de objeto sexual. Los actos sexuales entre individuos del mismo sexo se interpretaban a través de la óptica de las categorías de género.

La identidad de género dual era la base de las sexualidades de los machi weye. Las parejas sexuales del mismo sexo físico pero no del mismo género no eran consideradas ni sodomitas ni aberrantes. Sin embargo, los actos sexuales entre machi weye eran tabú porque pertenecían a la misma categoría de género dual. Los machi eran lo que Williams (1986:96) denominó individuos “de heterogénero”, en el sentido de que participaban de actos sexuales con individuos pertenecientes a categorías de género diferentes del propio, que anatómicamente podían ser masculino o femenino. Pero estos actos sexuales no denotaban una identidad o categoría social permanente. Los actos sexuales de los machi weye no pueden incluirse dentro de las nociones modernas de personas homosexuales, heterosexuales o bisexuales.

El énfasis de los españoles en los actos sexuales de los machi weye con individuos del mismo sexo por encima de otros aspectos de sus roles de género distorsionaron seriamente su imagen. A mi juicio, los actos sexuales con personas masculinas eran un rasgo secundario e indirecto, no una condición previa del estatus de weye. Los weye tenían relaciones sexuales con penetración con mujeres así como relaciones sexuales receptoras con hombres (Pietas en Gay 1846:488), y permanecían célibes mientras se preparaban para los rituales o la batalla. Los weye también realizaban lo que los cronistas denominaron danzas “indecentes y deshonestas” llamadas weyepurrun, utilizando “cantos y gestos lascivos”. Se ceñían tripas de caballo rellenas con lana alrededor de la cintura como símbolos fálicos, o también un trozo de lana alrededor del pene para que tiraran de él los hombres y las mujeres (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:134-135). Estas danzas celebraban la destreza y el atractivo sexual masculino asociado con el sexo reproductivo, la fertilidad ilimitada y los poderes de generación que asegurarían la abundancia para la comunidad.

Las identidades de género dual de los machi weye se convirtieron también en la base para sexualidades alternativas. Algunos términos mapuche del siglo xix se referían a los actos genitales que tenían connotaciones espirituales y no reproductivas. El término pullitun, traducido por el misionero jesuita Andrés Febres como el “pecado de sodomía entre varones” (1846:60), en realidad significaba “tomar o recibir poder y fuerza espirituales” (Valdivia 1606). Se refería a las relaciones sexuales espirituales, no reproductivas, entre personas masculinas (Augusta 1910:202; Febres 1846:19). El término antükuram, que significa “un huevo sin embrión”, se refería a las relaciones no reproductivas entre personas de cualquier género (Catrileo 1995:152). Los Mapuche no eran los únicos en relacionar las sexualidades no reproductivas con la espiritualidad. En Norteamérica, la sexualidad no reproductiva de los “berdaches” era a menudo considerada como un desafío a la muerte, una manera de desprenderse de la experiencia física habitual para establecer una relación especial con el reino

de lo espiritual e inmortal (Roscoe 1998:207). Estas sexualidades espirituales no reproductivas de los Mapuche eran valoradas positivamente y contrastaban con las nociones españolas de sexualidad no reproductiva, vistas en forma negativa y rotuladas como prácticas sodomíticas.

La mayoría de los términos contemporáneos mapuche para actividades genitales se crean en relación con los actos sexuales que se quieren realizar con otra persona, o en relación con categorías de género e identidades sociales ya existentes, más que en relación con identidades sexuales. El término kureyen, que significa “tomar como esposa”, se refiere a la relación de penetración de un hombre con una persona de cualquier género. Domotun se refiere a una persona de cualquier género que tiene relaciones de cualquier índole con una mujer, mientras que wentrutun se refiere a una persona de cualquier género que tiene relaciones de cualquier tipo con un hombre (Augusta 1910; Febres 1846). En la actualidad, los machi utilizan exclusivamente sexualidades basadas en género, aunque la posición sexual tiene un rol en la homosexualidad chilena popular.

Hoy en día los machi son rotulados a menudo según las sexualidades e ideologías de género nacionales chilenas populares, donde la masculinidad y la penetración son valoradas por encima de la feminidad y la relación sexual receptiva. Las categorías de masculinidad, feminidad y homosexualidad han cambiado con el tiempo y continúan modificándose en contextos diferentes. Las sexualidades e identidades de género dual basadas en posiciones sexuales o en el género siguen desempeñando funciones importantes en la vida de los machi y algunos machi reciben en la actualidad el rótulo de *domo-wentru* u hombre-mujer. Estas identidades de género dual logran socavar las construcciones jerárquicas nacionales de género e identidad sexual en contextos rituales y privados y les otorgan a los machi una legitimidad espiritual.

ESPIRITUALIDAD AFEMINANTE

La relación entre el género y el poder político y espiritual se modificó radicalmente a mediados del siglo xviii, cuando el celo misionero y el cambio económico y sociopolítico transformó las comunidades reche. A medida que otras instituciones mapuche fueron ganando poder político, los machi fueron despojados del suyo y se les reatribuyó el género como si fueran únicamente personas femeninas y espirituales. Diversas circunstancias provocaron el repudio de los roles de los machi y un número creciente de mujeres accedieron a estas posiciones de autoridad espiritual. Los clanes locales reche desaparecieron y el poder político se unificó y concentró en las manos de unas pocas organizaciones sociopolíticas macrorregionales permanentes con una identidad panmapuche (Boccara 1998). La línea de espíritus ancestrales masculinos que los machi weye invocaban para el beneficio de una pequeña comunidad basada en el linaje se tornó irrelevante. Los intereses sociopolíticos remplazaron al ideal del guerrero de género dual, a medida que los Mapuche se convirtieron en agricultores sedentarios, sufrieron la derrota militar por parte del ejército chileno en 1881 y fueron destinados a las reservaciones en 1884. Los machi disminuyeron significativamente en número luego de la última “pacificación” de los Mapuche a fines del siglo xix; la guerra espiritual y la adivinación militar masculina ya no eran necesarias (Faron 1964:154). La evangelización llevada a cabo por órdenes católicas homofóbicas (Foerster 1996; Pinto 1991) que rechazaban a los machi “no masculinos” también contribuyeron a su disminución y al surgimiento de las machi (Bacigalupo 1996). La tarea misionera se vio facilitada por la división de patrilinajes mapuche entre las diferentes

reservaciones, de modo que ya no tenían espíritus ancestrales en común.

Las machi predominaron a lo largo de los siglos xix y xx, dado que la fertilidad de la tierra se convirtió en una gran preocupación para los Mapuche (Augusta 1910; Cooper 1946:750; Faron 1964; Guevara 1908:245; Hilger 1957:112; Latcham 1922:630; Moesbach 1929:330-349; Smith 1855:234-236).

Con la pacificación, los Mapuche fueron relegados a pequeñas parcelas de tierra erosionada, y la producción agrícola se tornó crucial para la supervivencia. Se llevaban a cabo rituales colectivos denominados nguillatun, principalmente para pedirles a las deidades cosechas abundantes y animales fértiles. Tanto las machi como los machi weye eran considerados ngenkuyen –dueños de la luna- que controlaban los poderes de la generación y la fertilidad y tenían el don de ocuparse de problemas entre los sexos, de la infertilidad y la menstruación (Latcham 1924:433). Sin embargo, las nociones de género basadas en el sexo y el rechazo de los machi afeminados fueron incorporándose gradualmente a las ideologías mapuche de género. La idea de que las machi, que pueden dar a luz con sus cuerpos, son más eficaces para asegurar la fertilidad de la tierra se generalizó a lo largo del siglo xx. Dado que la práctica machi se asocia cada vez más con lo doméstico, la fertilidad de la tierra y el trabajo de las mujeres, algunos Mapuche también han empezado a rechazar a los machi que visten ropas de mujer (Bacigalupo 2001).

Si bien hoy en día las machi son consideradas tanto guerreros espirituales masculinos como poderosas mujeres femeninas, son sus cuerpos femeninos los que les confieren autoridad sobre la fertilidad de la tierra. Asimismo, las machi tienen reputación de curanderas en la esfera de los espíritus, la enfermedad y la brujería. Los Mapuche creen que las machi están menos involucradas que los machi con los espíritus ancestrales masculinos de patrilinajes competitivos dentro de la comunidad. Por lo tanto, son más aptas para constituirse en representantes espirituales de la entidad política. Las machi han empezado a invocar a la deidad panmapuche Ngünechen en nombre de una comunidad ritual mucho más amplia que va más allá del

patrilineaje (Bacigalupo 2003).

El cambio al predominio de las machi fue gradual, aunque produjo una modificación permanente en la manera en que los Mapuche concebían el género y la espiritualidad. Las percepciones chilenas del poder político y espiritual como formas contrastantes de ver el mundo tuvieron un impacto significativo en el modo machi de percibir sus roles y sus identidades de género. Hacia comienzos del siglo xx, se consideraba que el poder espiritual de machi entraba en conflicto con el poder político de los jefes. La legitimidad de los machi como intermediarios espirituales se vio amenazada por la imposición de ideales chilenos de roles masculinos como políticos y públicos. El poder espiritual de machi, asociado con la feminidad, ahora es independiente del poder político y se transmite por la línea femenina, a menudo a través de la abuela materna. Cuando se perdió el poder político de machi, el poder espiritual y los cuerpos de las machi bastaron para acordarles estatus y prestigio en otras esferas de la sociedad mapuche, algo que a los machi les resulta mucho más difícil de lograr.

LEGADOS COLONIALES

Han transcurrido casi cuatro siglos desde que Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán se encontró con un machi weye y lo denominó “puto”, un sodomita y un cultor del demonio, y desde que Alonso de Ovalle encontró que las machi eran brujas y mujeres piadosas. Las circunstancias sociopolíticas, económicas y religiosas en las que los machi viven en la actualidad son muy diferentes; sin embargo, el paradigma de penetración colonial sigue moldeando el simbolismo chileno de poder. Las relaciones étnicas, sexuales y de poder de los tiempos coloniales continúan determinando la mayoría de los discursos chilenos, y el cuerpo machi, con sus deseos y poderes de género, todavía es el sitio de la identidad y la diferencia entre colonizador y colonizado. Las percepciones nacionales ven a la feminidad como algo inferior, penetrado y que está por debajo, mientras que a la masculinidad como algo superior, penetrador y que está por encima. Las identidades femeninas, las posiciones sexuales receptoras y las etnicidades marginales siguen siendo devaluadas en la imaginación nacional. Los machi son vistos como femeninos y marginales respecto del estado chileno moderno y patriarcal. El discurso de afeminamiento y homosexualidad se utiliza como un medio de dominación para amoldar a los machi a las masculinidades definidas por el estado.

Las perspectivas de género del colonizador y el colonizado ya no son fácilmente diferenciables, dado que los Mapuche crean ideologías de género híbrido. Las ideologías coloniales crearon una polarización entre un conquistador masculino y poderoso que hablaba sobre géneros machi en términos españoles, y un machi afeminado, indígena y subalterno que

permanece silencioso en los registros coloniales. En un contexto contemporáneo, las voces indígenas en conflicto y diversos conceptos de personas sexuales y con género y de otro tipo coexisten dentro de una misma trama social. Rótulos altamente estigmatizantes de homosexualidad y brujería son usados no sólo por la mayoría chilena sino también por los mismos Mapuche, que controlan los límites internos de la desviación, la tradición y la noción de persona. Los rótulos de homosexualidad son como acusaciones de brujería en el sentido de que los individuos los emplean para enviar al ostracismo a aquellos con los que tienen conflictos personales, que no concuerdan con sus nociones de orden social y que son percibidos como una amenaza para ellos o la comunidad.

Los machi contemporáneos heredan los sistemas binarios de género de los Reche y los españoles. Los tres sistemas binarios de género que determinan la manera en que los machi contemporáneos se ven a sí mismos y en que los demás los ven a ellos se estructuran según principios diferentes. El primero es el definido por el sexo biológico y asociado con hombres y mujeres en los discursos tanto reche como españoles dentro del contexto cotidiano. El segundo es el definido por el paradigma de penetración criolla, donde los hombres penetradores se comparan con las mujeres y los no hombres receptivos. El tercero es el sistema binario reche definido por las performatividades rituales machi de lo femenino y masculino donde los machi oscilan entre el sistema binario de hombres/no mujeres y mujeres/no hombres. Estas diferentes ideologías sexuales y de género a su vez están vinculadas con sistemas de poder. Los tropos de sodomía y las nociones de afeminamiento de los españoles colonizaron las ideologías mapuche y pasaron a ser parte de las homosexualidades populares chilenas. La mayoría chilena ve a las machi y a los machi afeminados como brujos. Las personas masculinas de género invertido y los hombres afeminados, a quienes se percibe como penetrados por otros, son considerados homosexuales. La inversión de género de personas masculinas, la pasividad y la brujería siguieron estando vinculadas con las nociones populares chilenas de homosexualidad, a las que

adscriben muchos Mapuche. En contraste, las nociones reche-mapuche de identidades de género dual y sexualidades alternativas siguen teniendo una amplia difusión en contextos prescriptos. Determinan las sexualidades y las identidades de género de los machi y también se han extendido a las machi. El lenguaje del género dual legitima la cultura “tradicional” y la práctica machi y ha servido como un símbolo importante para ideologías fundamentalistas y la política de identidad de los Mapuche.¹⁰

Los machi han diseñado formas de mantener las identidades de género dual de la época colonial, al tiempo que usan ideologías mayoritarias de género respecto del poder político y espiritual para sus fines personales. Cuando Chile se convirtió en nación-estado en 1818, los discursos nacionales que marcaban un divorcio entre el poder político y el espiritual adquirieron una creciente importancia para la práctica de machi. Los machi fueron en ese momento despojados de su poder político formal y se les reatribuyó el género como si fueran únicamente personas femeninas y espirituales. Los machi han respondido a este proceso expandiendo las nociones reche coloniales sobre la relación entre la feminidad, la espiritualidad y el poder. Dado que la homofobia apunta a los machi de un modo no experimentado por las machi, estas han incorporado identidades masculinas de género dual coloniales a fin de legitimarse. Las machi han asumido funciones políticas como oradores rituales en los rituales colectivos *nguillatun* para propiciar la fertilidad y la abundancia en sus comunidades. También han comenzado a realizar una versión contemporánea de la guerra espiritual de los machi weye de tiempos coloniales. Se han convertido en “machi guerreras” y recurren a guerreros ancestrales para combatir a las empresas forestales que han tomado sus tierras. Asimismo, apelan al conocimiento tradicional para luchar por los derechos culturales y la autonomía política del estado. En los rituales de curación, matan a los espíritus maléficos *wekufe* que amenazan los cuerpos de sus pacientes o sus comunidades.

Los machi han luchado para legitimarse a sí mismos y a sus prácticas y evitan ser

llamados homosexuales recurriendo al paralelo colonial entre la identidad de género dual de los machi weye y la de los sacerdotes católicos célibes. Si bien a un buen número de Mapuche ahora se les imputa tanto el paradigma de penetración como la relación entre la inversión de género de personas masculinas, el travestismo y la homosexualidad, a los sacerdotes católicos no se los considera habitualmente en esos términos. La mayoría de los discursos y también algunos Mapuche estigmatizan la homosexualidad como “desviada”, aunque los machi siguen teniendo que afeminizarse para ser poseídos por los espíritus. Las identidades de género dual continúan siendo esenciales para la práctica ritual machi. Frente a esta dificultad, los machi luchan por legitimarse y participan de los discursos mayoritarios de género referidos al poder asociándose con puestos masculinos nacionales de prestigio, al tiempo que conservan su estatus como practicantes mapuche tradicionales. Se reconstruyen como sacerdotes mapuche célibes. Les hacen recordar a los habitantes de las ciudades que son católicos, arguyendo también que el sacerdocio siempre ha sido un rol tradicional mapuche de género. Después de todo, el sacerdote católico es el único personaje masculino nacional que actúa como intermediario de lo divino y que tiene autoridad; sin embargo, usa faldas y posee una sexualidad diferenciada de la de un hombre común de familia.

El surgimiento de cambios culturales en la práctica machi ha sido politizado, contextualizado y vinculado en gran medida con estructuras nacionales y locales cambiantes de prestigio y poder masculinos. Los machi realizan lo que Matthew Gutmann (1996) denominó “una conciencia transformante”. Recurren a nociones de género y sexualidad perfectamente aceptadas y heredadas del pasado para transformarlas según el contexto, lo que permite el surgimiento del cambio cultural. Al cambiar el marco de referencia de los hombres y mujeres al género dual, o al utilizar las ideologías de género predominantes en provecho propio, los machi transforman los significados de género. El poder reside no sólo en aquellos que imponen las estructuras de género sino también en aquellos que con creatividad las transforman, haciendo y rehaciendo mundos según múltiples sexualidades e ideologías de género.

NOTAS

¹*Agradecimientos*. Este artículo se escribió en el transcurso de una beca de la Rockefeller Foundation en Rutgers University. Quisiera agradecer a Alison Weber, Robin Greeley, Shuchi Kapilas, Kiran Asher, David Myhre, Matthew Gutmann, Gustavo Geirola, Phillip Rothwell, Jane Kepp y a dos críticos anónimos por sus comentarios a una versión anterior de este manuscrito. Cualquier error u omisión son, naturalmente, de mi autoría. Una versión anterior de este artículo fue publicado en la revista *Ethnohistory* (50) 2003. Rosa María Torlaschi realizó la traducción del inglés al castellano.

² Las similitudes entre el boquibuye y otro practicante llamado gen boye (ngen foye), o “dueño del canelo” llevaron a Ricardo Latham y a otros estudiosos a la conclusión de que eran el mismo practicante. De hecho, son muy diferentes. El cargo de boquibuye se elige y es transitorio, mientras que el de gen boye es hereditario y permanente (Zapater 1974:75-76). El puesto de gen boye es similar al del cacique contemporáneo que celebra rituales colectivos denominados nguillatun y a veces se lo conoce como nguenpin (dueño de la palabra).

³ En 1626, el obispo de Chillán, Francisco de Salcedo, amenazó a individuos reche y españoles que utilizaban piedras y hierbas con fines mágicos, que fabricaban veneno para matar a otros o practicaban la adivinación (Oviedo 1964:335-337).

⁴ Ver Ercilla 1569:34; Gómez de Vidaurre 1889:432; González de Nájera 1614:99; Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:361; Ovalle 1888:347; Rosales 1989:162-163.

⁵ Uno de los efectos de la transposición de rótulos coloniales de sodomía a las homosexualidades chilenas contemporáneas es que los machi meye históricos son a menudo considerados como homosexuales, abstrayéndolos de sus contextos históricos y sociopolíticos. En el transcurso del primer seminario sobre “Sexualidad y Homosexualidad” llevado a cabo en Chile en octubre de 1993, Francisco Casas, un poeta chileno que se autoidentifica como un “activista gay”, afirmó que los “homosexuales mapuche de los tiempos coloniales” que no eran machi provocaban la “furia de los dioses” y por ello fueron desmembrados y las partes de sus cuerpos utilizadas como ofrendas. No hallé ninguna prueba histórica para esta afirmación, aunque en todo caso las víctimas desmembradas habrían sido weye (en términos reche) o “sodomitas reche” (en términos españoles), pero no homosexuales mapuche.

⁶Héctor Carrillo (1999), Charles Klein (1999), Roger Lancaster (1997) y Richard Parker (2000) resumen las homosexualidades latinoamericanas actuales como una red de perspectivas cambiantes y en conflicto. Estos paradigmas sexuales en competencia varían según los diferentes contextos religiosos, étnicos, raciales y de clase.

⁷ En Latinoamérica existen tres criterios principales para clasificar a los hombres como homosexuales: en primer lugar, las prácticas sexuales categorizan a los hombres como activos, pasivos o internacionales (activos o pasivos). En segundo término, según el estilo de vida, el rol de género y la vestimenta se clasifica a los hombres como afeminados, masculinos, travestis y transformistas. Por último, los hombres

pueden autoidentificarse como mujeres, como hombres, alternar entre sentirse mujeres u hombres, o identificarse bajo alguna categoría transgénero (bicha) o de género dual (*machi*).

⁸En Latinoamérica, coexisten e interactúan varios discursos urbanos, rurales, de clase alta y media referidos a la homosexualidad. En Chile, podemos hablar de dos culturas principales ideales sexuales que dan origen a diversos conceptos de la noción sexual de la persona. Por otro lado, está el principio de homología predominante en la clase media alta por el cual un hombre homosexual es definido por la elección de objeto sexual donde el vínculo entre las parejas sexuales no se basa en el poder y la dominación sino, más bien, en su identidad de deseo, orientación y sexualidad. Además, existe el principio de heterología predominante entre las clases bajas por el cual la homosexualidad masculina se asocia con la transitoriedad de género y las posiciones sexuales. Según esta perspectiva, no sólo importa con quién sino cómo y en qué contexto se tiene sexo. Las personas masculinas afeminadas y los travestis son vistos como un cierto tipo de homosexual, como un hombre maricón, pasivo, receptivo anal, afeminado (Halperin 2000:112, Lancaster 2001, McKee Irwin 2000).

⁹ Ver Dougnac (1981:104-105); Leiva (1982:212); Ovalle (1888:407); Rosales (1989:135, 142, 155, 159, 184).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Acosta, José de

1894 (1590). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid.

Alvarado, Margarita, Ema de Ramón and Cecilia Peñaloza

1991 *Weichan, La Guerra de Arauco: Una Mirada Desde la Estética 1536-1656*.

Tesis. Universidad Católica de Chile: Santiago.

Anónimo

1890 *Memoire Inedite del FFMM Capuccini nel Chili*. Roma: Vaticano

Augusta, Félix José

1934 (1910) *Lecturas Araucanas*. Padre De Las Casas, Chile: Editorial San Francisco.

Bacigalupo, Ana Mariella

1996 *Mapuche Women's Empowerment As Shaman/Healers*. *Annual Review Of Women In World Religions* 4:57-129.

1998 *The Exorcising Sounds of Warfare: Shamanic Healing and The Struggle to Remain Mapuche*. *Anthropology of Consciousness* 9(5):1-16.

2001. *La Voz del Kultrun en la Modernidad: Tradición y Cambio en La Terapéutica de Siete Machi* *Mapuche*. Santiago, Chile: Editorial Universidad Católica de Chile.

2003 *Shamans of the Cinnamon Tree: Gender, Power and Healing Among the Chilean Mapuche*. Manuscrito de libro para la editorial Universidad de Texas.

Boccara, Guillame

1998 *Guerre et Ethnogenese Mapuche dans le Chili Colonial: L'invention du Soi*. Paris: L'Harmattan.

Butler, Judith

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.

Callender, Charles, and Lee Kochems

1983 *The North American Berdache*. *Current Anthropology* 24(4):443-456.

Carrasco, Rafael

1986 *Inquisición y Represión Sexual en Valencia: Historia de los Sodomitas (1565-1785)*.

Barcelona: Laertes.

Carrillo, Héctor

1999 "Cultural Change, Hybridity and Contemporary Male Homosexuality in Mexico." Culture, Health and Sexuality 1, No. 3 (July-September 1999):223-238.

Casanova, Holdenis

1994 Diablos, Bujos y Espíritus Maléficos: Chillan, Un Proceso Judicial del siglo XVIII.

Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Catrileo, María

1995 Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche. Santiago, Chile: Editorial Andres Bello.

Corominas, Juan

1954 Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana. Vol IV. Berna, Switzerland: Francke.

Cortés, Hernán

1986 Letters From Mexico, editado y traducido por Anthony Pagden. New Haven: Yale Univesity Press.

Darío, Rubén

1941. Obras Poéticas Completas. Madrid:Aguilar.

Degarrod, Lydia

1998 Female Shamanism and the Mapuche Transformation into Christian Chilean Farmers. Religion 28:339-350.

Dougnac, Antonio

1981 El Delito de la Hechicería en Chile Indiano. Revista Chilena de Historia del Derecho #8.

Epple, Carolyn

1998 Coming to Terms with Navajo *Nádleehí* : A Critique of Berdache, "Gay,," "Alternate Gender," and "Two-Spirit." American Ethnologist 25(2):267-290.

Ercilla y Zuñiga, Alonso de

1933 (1569) La Araucana. Santiago, Chile: Editorial Nacimiento.

Falkner, Thomas

1774 A Description of Patagonia and the Adjoining Parts of South America. London: C Pugh.

Faron, Louis

1964 Hawks Of The Sun: Mapuche Morality And Its Ritual Attributes. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Febres, Andrés

- 1882 (1765) Diccionario Araucano-Español. Buenos Aires: Juan A. Alsina.
- 1846 Diccionario Hispano Chileno. Santiago, Chile: Imprenta del Progreso.
- Flax, Jane
- 1990 Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West. Berkeley: University of California Press.
- Foerster, Rolf
- 1996 Jesuitas y Mapuches, 1593-1767. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Foucault, Michel
- 1990 (1978) The History of Sexuality: An Introduction. Volume 1. New York: Vintage.
- Garber, Marjorie
- 1992 Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety. New York: Routledge.
- Gay, Claudio
- 1846 Historia Física y Política de Chile Vol 1. Paris: Imprenta de Maulde y Renos.
- Glass-Coffin, Bonnie
- 1998 The Gift of Life: Female Spirituality and Healing in Northern Peru. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Goldberg Jonathan
- 1991 Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New. *Social Text* 9(4):46-56.
- 1992 Sodometries: Renaissance Texts and Modern Sexualities. Stanford: Stanford University Press.
- Gómez de Vidaurre, Felipe
- 1889 (1789) Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile. Vol 14 y 15. Santiago, Chile: Imprenta Ercilla.
- González de Nájera, Alonso
- 1889 (1614) Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile. Vol 16. Santiago, Chile: Colección de Historiadores de Chile.
- Greenberg, David
- 1988 The Construction of Homosexuality. Chicago: University of Chicago Press.
- Guevara, Tomás
- 1913 Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.
- Gusinde, Martín

1917 Medicina e Higiene de los Antiguos Araucanos *En* Revista Chilena de Historia y Geografía 26.

Gutmann, Matthew

1996. The Meanings of *Macho*: Being a Man in Mexico City. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Halperin, David M

2000. How to Do the History of Male Homosexuality. *GLQ* 6(1):87-124.

Haraway, Donna

1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Re-invention of Nature*. New York: Routledge.

Hausman, Bernice

1995 *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*. Durham: Duke University Press.

Herdt, Gilbert

1984 Ritualized Homosexual Behavior in Male Cults of Melanesia, 1862-1983: An Introduction. *En* *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Gilbert Herdt, ed. Pp 1-82. Berkeley: University of California Press.

Hilger, María Inez

1957 *Araucanian Child Life and Its Cultural Background*. Washington: Smithsonian Miscellaneous Collection, Vol 133.

Horswell, Michael

1997 *Third Gender, Tropes of Sexuality and Transculturation in Colonial Andean Historiography*. Ann Arbor: University Microfilms International.

Jacobs, Sue Ellen, William Thomas, and Susan Lang eds

1997 *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality And Spirituality*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Jordan, Mark

1997 *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Karlsen, Carol

1987. *The devil in the shape of a woman: Witchcraft in colonial New England*. New York: W.W. Norton and Company.

Katz, Jonathan

- 1976 *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.* New York: Cromwell.
- Klein, Charles
1999. 'The Ghetto is over darling': Emerging gay communities and gender and sexual politics in contemporary Brazil. *Culture, Health and Sexuality* 1(3):239-260.
- Klaits, Joseph
1985. *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts.* Bloomington: Indiana University Press.
- Kulick, Don
- 1998 *Travestí: Sex, Gender and Culture Among Brazilian Transgendered Prostitutes.* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lacan, Jacques
- 1977 *The Mirror Stage En Ecrits: A Selection*, traducido por. Alan Sheridan. New York: Norton.
- Lancaster, Roger
- 1992 *Life is Hard: Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua.* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- 1997 *Sexual Positions: Caveats and Second Thoughts on Categories.* *Americas* 54: 1-16.
- Latcham, Ricardo
- 1915 *Conferencias sobre Antropología, Etnología y Arqueología.* Santiago, Chile: Imprenta Universitaria.
- Leiva, Arturo
1982. *El Otro Cautiverio. El Relato de Fray Juan Falcón y su Oposición a la Doctrina del Padre Lus de Valdivia.* *Revista Frontera.*
- Lira, Máximo
- 1870 *A Orillas del Bio-Bio.* Santiago: Imprenta el Independiente.
- Matus, Zapata Leotardo
- 1912 *Vida y Costumbres de los Indios Araucanos.* En *Revista Chilena de Historia y Geografía* #8, Año II, tomo IV.
- Mariño de Lovera, Pedro
- 1865 (1595) *Crónica del Reino de Chile.* Colección de Historiadores de Chile vol 4. Santiago: Imprenta el Ferrocarril.
- McKee Irwin, Robert
- 2000 *The Famous 41: The Scandalous Birth of Modern Mexican Homosexuality.*

GLQ 6(3):353-376.

Medina, José Toribio

1882 Los Indígenas de Chile. Santiago:Guttemberg

Molina, Juan Ignacio

1787 (1901) Compendio de la Historia Civil del Reino de Chile. Santiago 1901:
Colección de Historiadores de Chile vol 24.

Montecino, Sonia

1999, Sueño Con Menguante: Biografía de una Machi. Santiago: Editorial
Sudamericana.

Monter, William

1990 Frontiers of Heresy. Cambridge: Cambridge University Press.

Mostny, Grete

1960 Culturas Pre-Colombinas de Chile. Santiago: Editorial Universitaria.

Nanda, S

1985. The Hijras of India: Cultural and Individual Dimensions of an Institutionalized Third
Gender Role. Journal of Homosexuality 11(3/4):35-54.

Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco

1863 (1673) Cautiverio Feliz y Razón de las Guerras Dilatadas de Chile. Santiago, Chile:
Imprenta el Ferrocarril.

Olivares, Miguel de

1864 Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile. Santiago: Colección de Historiadores de
Chile
y Documentos Relativoa a la Historia Nacional, Vol IV.

Oña, Pedro de

1975 (1596) Arauco Domado. Santiago: Editorial Universitaria.

Ovalle, Alonso de

1888 (1646) Histórica Relación del Reino de Chile y de las Misiones que Ejercita en el la
Compañía de Jesus. Santiago, Chile: Imprenta Ercilla.

Oviedo, Carlos

1964 (1626) Sinodo Diocesano de Santiago de Chile en 1626 por el Ilustrisimo señor
Francisco Gonzalez de Salcedo. Santiago.

Parker, Richard

1991 Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil. Boston:

Beacon Press.

Perry, Mary Elizabeth

1990 *Gender Disorders in Early Modern Seville*. Princeton: Princeton University Press.

Pinto, Jorge

1991 *Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Priour, A

1998 *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*. Chicago: University of Chicago Press.

Quiroga, Jerónimo de

1979 (1878) *Memoria de los Sucesos de la Guerra de Chile*. Santiago: Andrés Bello.

Robles, Victor Hugo

2000 *Historia Política del Movimiento Homosexual Chileno*. Santiago: Thesis in Social Communication, ARCIS University.

Rosales, Diego de

1989 (1674) *Historia General Del Reino De Chile Vol 1*. Santiago: Editorial Andres Bello.

Roscoe, William

1991 *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1998 *Third And Fourth Genders In Native North America*. New York: Saint Martin's Press.

Saint-Saëns, Alain

1996 *Sex and Love in Golden Age Spain*. New Orleans: University Press

Salinas, Maximiliano

1991. *El Evangelio, El Imperio Español y la Opresión Contra los Mapuches: El Padre Luis de Valdivia en Chile 1593-1619*. En Jorge Pinto et al, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900: Un Capitulo de Historia Fronteriza en Chile*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Silverblatt, Irene

1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Smith, Edmund Reul

1855 *The Araucanians or Notes of a Tour Among the Indian Tribes of Southern Chili*. New York: Harper and Brothers.

Sosa, Pedro de

1966(1616). *Memorial del Peligroso Estado Espiritual y Temporal del Reino de Chile*.

Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

Stoler, Ann Laura

1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, N.C: Duke University Press.

Titiev, Mischa

1951 *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

1968. *Araucanian Shamanism*. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural de Chile*. Vol XXX: 299-312.

Valdivia, Luis de

1887 (1606) *Arte, Vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile*. Leipzig: Teubner.

Vivar, Gerónimo de

1966 (1558) *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera*. Santiago, Chile: Fondo José Toribio Medina.

Weil, Kari

1992 *Androgyny and the Denial of Difference*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Weston, Katherine

1998 *Longslowburn: Sexuality and Social Science*. London and New York: Routledge.

Whitehead, Harriet

1981 *The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America*. *En Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Sherry Ortner and Harriet Whitehead, eds Pp 80-115. Cambridge: Cambridge University Press.

Wikan, Unni

1991 *Behind The Veil in Arabia: Women in Oman*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Walter

1986. *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.

Zapater Horacio

1974 *Esbozo Histórico del Desarrollo de los Pueblos Araucanos*. Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile, Instituto de Geografía.

Publication Working Paper Series

Nordbø, Ingeborg (2001) The Destiny of the BiobíoRiver. Hydro Development at Any Cost
Working Paper Series 1 Ñuke Mapuförlaget . ISBN 91-89629-00-0

Ibacache Burgos, Jaime, Sara McFall, José Quidel (2002) Rume Kagenmew Ta Az Mapu, Epidemiología de la Trasgresión en Makewe-Pelale
Working Paper Series 2 Ñuke Mapuförlaget . ISBN 91-89629-01-9

Tamagnini, Marcela.(2002) Cartas de Frontera. Los documentos del conflicto interétnico
Working Paper Series 3 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-02-7

Loncon Antileo Elisa El Mapudungun y Derechos Lingüísticos del Pueblo Mapuche.
Working Paper Series 4 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-04-3

Ibacache Burgos Jaime, Margarita Trangol, Lilian Díaz, Claudia Orellana, Carlos Labraña (2002) Modelo de Atención en Salud Integral Rural Complementaria. Experiencia sectores de Colpanao y Rañintuleufu
Working Paper Series 5 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-05-1

Ancán Jara José, Calfío Montalva Margarita (2002) Retorno al País Mapuche: Reflexiones sobre una utopía por construir.
Working Paper Series 6 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-06-X

Unidad de Salud con Población Mapuche. Servicio de Salud Araucanía Sur. Equipo Mapuche de Cogestión en Salud (2002) Propuesta para una Política de Salud en Territorios Mapuche.
Working Paper Series 7 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-08-6

Unidad de Salud con Población Mapuche. Servicio de Salud Araucanía Sur. Equipo Mapuche de Cogestión en Salud (2002) Relaciones Familiares en el Mundo Mapuche ¿Armonía o Desequilibrio?
Working Paper Series 8 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-09-4

Barrenechea Vergara Paulina (2002) Usos y mecanismos literarios en el discurso mapuche: Desde los "antiguos" a la nueva poesía.
Working Paper Series 9 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-07-8

Centro Cultural Indígena. Area Femenina (2002) Mujer Mapuche: Emigración y Discriminación.
Working Paper Series 10 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-11-6

Ibacache Burgos Jaime, Luis Morros Martel, Margarita Trangol (2002) Salud mental y enfoque socioespiritual-psico-biológico. Una aproximación

ecológica al fenómeno de la salud – enfermedad desde los propios comuneros y especialistas terapéuticos mapuche de salud.
Working Paper Series 11 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-12-4

Menard André (2003) Manuel Aburto Panguilef. De la República Indígena al sionismo mapuche.
Working Paper Series 12 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-13-2

Bacigalupo, Ana Mariella (2003) La lucha por la masculinidad de machi. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile.
Working Paper Series 13 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-14-0

Serie Relatos - Testimonios

Loncon Antileo, Ricardo (2002) Rupape Maw, Que pase la lluvia.
Serie Relatos - Testimonios 1 Ñuke Mapuförlaget . ISBN 91-89629-10-8

