



**INSCRIPCIÓN Y REINSCRIPCIÓN POST MORTEM DE LOS CUERPOS E
IDENTIDADES DE LAS MUJERES SUBALTERNAS EN DOS SANTAS
POPULARES LATINOAMERICANAS: SARITA COLONIA (1901-1940 PERÚ)
Y BOTITAS NEGRAS (1942-1969 CHILE)**

PAULA FRANCISCA MÁRQUEZ SOTO

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGISTER EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

Profesor guía
Marcelo Sánchez Delgado

Santiago de Chile
Diciembre 2021

(...)

*Somos los mal hablados,
los mal pensados
los mal vestidos
los mal portados
los que queremos librar al gato que está encerrado
Somos los rotos de mierda
de piel morena y la cabeza negra
fumamos pito y nos gusta el vino
soy descendiente de los upelientos
huele a cebolla nuestro aliento
nos reproducimos como la callampa
mira mi vientre como se levanta
soy descendiente de los populachos*

(...)

*Somos a quienes, nadie les hace justicia,
Vivo en un reino de impunidad y avaricia,
Somos a quienes el futuro le robaron
De mis hermanos toda esa sangre derramaron.*

(...)

Soy la vulgar cultura popular ...

(La Chusma Inconsciente, Evelyn Cornejo)

*Aprendí que mi pueblo todavía reza
porque la fucking autoridades y la (...)
realeza todavía se mueven por debajo de la mesa.*

(Pal Norte, Calle 13)

*Todos los callados
todos los omitidos
todos los invisibles*

(Somos sur, Ana Tijoux, Shadia Mansour,).

DEDICATORIA

Dedicado a mis ya crecidos... y pequeñitos muertos...

A mis ancestras... y amores....

A mis propias y fallecidas versiones ... y las que aún se encuentran agonizando ...

A las y los asesinados por el gobierno de Sebastián Piñera, durante la Revuelta Popular de octubre del 2019. Y a las y los asesinados por la elite política de este país, durante toda su conformación como Estado Nación.

En fin ...dedicado a las subalternidades, quienes se encuentran atravesando la muerte en cualquiera de sus formas, recorriendo con valentía sus trayectorias.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas y todos, quienes aportaron a que finalizara este proceso académico que por circunstancias de la vida tanto me costó ...

Mis agradecimientos a quién me guió lúcida y humanamente en este escrito, profesor Marcelo Sánchez Delgado. También a todas y todos quienes amablemente participaron en este escrito aportando relatos y testimonios de fé, hacia las santas estudiadas.

A mi compañero Nicolás por hacerme la existencia más fácil y bonita con tu apañe. Gracias por nuestra profunda intimidad.

A mi psicóloga y amiga Vania Estades, quién me volvió a presentar la vida, enseñándome la valentía que existe en mí para tomarla.

Como dijo Lemebel, no les diré amistades.... ¡Que burgués! ...Así que a todos mis amores en espacial a Viviana Sepúlveda, gracias por la entrega, las risas, las reflexiones, la contención y el oído en tiempos difíciles...Gracias también a Karla por las conversaciones en torno a la muerte, adentrándome a las profundidades de mi ser, a Claudia Donoso por su astucia e inteligencia y a Antonia Contreras, por ayudarme en labores de lectura con tanto amor y responsabilidad. Queridas todas... el mundo es bello por su rebelde existencia.

Gracias a mis ancestras: A mi mamá Adriana Soto por amarme incondicionalmente y creer siempre en mí, y mi abuela Luisa Araneda, quien ya no me acompaña físicamente; agradecida de que me mostrarás la conciencia de clase y lo valeroso de reconocerse comerciante y dueña de casa.

Gracias también a todas las infancias que con ternura me acompañan... en espacial a Maximiliano.

Pero por sobre todo, gracias a mí, a mi cuerpo, mis ideas, sueños y motivos.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	iv
RESUMEN.....	viii
CAPÍTULO I: ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN.....	13
1.1 Objetivos e hipótesis	13
1.2 Antecedentes teóricos	15
1.5 Estado de la cuestión	38
1.6 Contexto histórico	45
CAPITULO II: BIOGRAFÍA Y NECROGRAFIA DE SARA COLONIA ZAMBRANO E IRENE ITURRA SÁEZ: INSCRIPCIÓN Y REINSCRIPCIÓN DE LAS SUBALTERNIDADES FEMENINAS.....	49
2.1 Vida de Sara Colonia Zambrano	49
2.2 Muerte de Sara Colonia	54
2.3 Análisis de caso, inscripción y reinscripción del cuerpo y la identidad de Sara Colonia Zambrano	57
2.4 Vida de Irene Iturra Sáez	67
2.5 Muerte de Irene Iturra Sáez	74
2.6 Análisis de caso, inscripción del cuerpo y la identidad de Irene Iturra Sáez.	78
2.7 Análisis de caso: Botitas Negras, reinscripción del cuerpo e identidad post mortem de Irene Iturra Sáez	86
CAPITULO III: SANTIFICACIÓN DE SUBALTERNIDADES FEMENINAS COMO GOBIERNO MILAGROSO, EN DOS SANTAS POPULARES, SARITA COLONIA Y BOTITAS NEGRAS.....	92
3.1 Santificación de Sarita Colonia	93
3.2 Santificación de la Botitas Negras	96
3.4 Sarita Colonia y Botitas Negras: Autoridades subalternas milagrosas	102
CONCLUSIONES	109

BIBLIOGRAFÍA 111
MATERIAL COMPLEMENTARIO..... 116
Anexos..... 116

INDICE DE ILUSTRACIONES

Imagen de Santa de Sarita Colonia, ampliamente masificada, extraída de “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992).....	61
Imagen de Santa de Sarita Colonia, ampliamente masificada, extraída de “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992).....	61
Imagen de Santa de Sarita Colonia, ampliamente masificada, extraída de “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992).....	63
Imagen de Botitas Negras ubicada en su altar, ampliamente masificada, extraída de “La inscripción y reinscripción del cuerpo de la prostituta después de la muerte trágica: La mujer de las Botas Negras y la Mujer Fondeada en el Norte de Chile” (2013) de Lilian Kraushaar	90
Hombre peruano, fiel de Sarita Colonia, quién expone su gratitud a través de un tatuaje en su pecho en honor a la santa, imagen extraída de “ Entorno al concepto de religiosidad popular” de Claudia Lira, 2016.....	95
Tumba y altar de Botitas Negras, puente de comunicación entre sus fieles y la santa, imagen extraída de “Tumba, muerte y tragedia” de Lilian Kraushaar, 2011	97

RESUMEN

Este escrito propone analizar la inscripción y reinscripción de los cuerpos e identidades de las mujeres subalternizadas post mortem en dos santas populares latinoamericanas. Sarita Colonia (1901-1940 Perú) y Botitas Negras (1942-1969 Chile).

Para esto construiremos y reconstruiremos la biografía y necrografía de Sarita y Botitas sobre las bases documentales ya existentes, poniendo especial atención a los aspectos de género, raza y clase; además de analizar los tratamientos post mortem que las instituciones del estado les dieron, para por último, estudiar el fenómeno petitorio que realizan las/os devotos a las santas en cuestión, en función de trazar su actual existencia.

Pues bien, a través del método etnográfico y basándonos en las teorías propuestas por Michel Foucault en torno a la biopolítica, Antonio Gramsci, Spivak y Guha, en torno a subalternidad, Huberman respecto al cuerpo y Schmitt en torno al gobierno milagroso, relacionado esto con todo lo que se ha escrito en el continente de las santas; es que esperamos comprobar que la devoción que surge hacia las figuras de Sarita Colonia y Botitas Negras nace a partir de las trayectorias de sus vidas, las coyunturas y gestiones de sus muertes y la exhibición y destino de sus cuerpos respectivamente, los cuales son expuestos por las instituciones estatales de Perú y Chile con el afán de parte de la hegemonía de instaurar discursos de carácter moral, higiénico, y estético que les beneficiaran.

INTRODUCCIÓN

La muerte; - cesación, -lo concreto y abstracto a la vez-, ese destino inexorable de la vida misma,- momentum- que ningún humano en su máxima omnipotencia ha podido evitar,- el fin del recorrido terrenal y el ascenso de la memoria. Estado en donde nuestra propia historia deja de ser contada por nosotros mismos. Proceso a través del cual dejamos de tener conciencia de nuestra existencia pasando a ser de material colectivo... ¿Cómo no ha de ser interesante estudiarla?; ¿y más ahora cuando la humanidad solo se aferra a la vida, o al concepto que tiene de esta?

Pues bien, el interés por la muerte, expresado en este escrito, nace primero que todo a partir, de reflexiones personales y la sensación de vacío profundo y transformación que deja consigo aquella, instándome a examinarla desde variadas perspectivas. Una de ellas fue a través de la religiosidad popular la que suele estar materializada, ritualizada y expresada en L'Animita, epitafio de origen latinoamericano que recuerda el alma de las personas fallecidas en un cierto lugar. Dicha muestra siempre despertó en mí curiosidad. ¿Quién habrá sido la persona que murió en esa esquina?, ¿Cuál será su historia?, ¿Cómo y cuándo habrá muerto?, ¿Por qué se le construyó un espacio de memoria en el lugar de su deceso?, ¿Debido a qué, se encuentra en esas condiciones dicho espacio?, ¿por qué hay tantas animitas en las poblaciones?

Aquellas dudas nos fueron develando también, gran información acerca del fenómeno de la muerte, pues aquel es capaz de entregarnos antecedentes profundos de la sociedad en la que vivimos, dando cuenta de las consecuencias culturales, económicas y sociales de ciertos sistemas políticos, las cuales, afirmamos, se hacen más evidentes aún con el fenómeno del fin de la vida; como intentaremos demostrar.

A su vez, la muerte nos parece interesante también porque atraviesa profundamente el cuerpo del humano, lo que nos llevó a concientizar las diversas maneras de morir, y de rendir culto a dicha experiencia. Mostrándonos a través de nuestras propias pesquisas y a pesar de la aleatoriedad de esta, que existen “ciertas muertes, para ciertas personas”. Dilucidando con esto, el horizonte de esta investigación: la relación entre la muerte y el cuerpo femenino subalterno.

A propósito de lo señalado entonces, el motivo de este escrito radica justamente en eso. En la motivación que despierta en mí, la vida de las pobladoras de mi comunidad, que sé,- que es, con sus matices, la vida también de las pobladoras latinoamericanas. Vidas las cuales he podido observar al compartir territorialidad y género con ellas, dándome cuenta de cómo han sido oprimidas, no reconocidas y visibilizadas desde el prejuicio; generándose así en mí, la necesidad de expresar esta realidad, cuestionándome al mismo tiempo también, las condiciones de vida de dichas mujeres, las cuales parecen invitarnos a reflexionar, cuanto más cruda puede ser su muerte.

Basándonos en lo anterior y a través de estudios de casos que podríamos catalogar como microhistoricos, pretendemos mostrar cómo es que en términos estructurales y en dos casos particulares la trayectoria de vida y la realidad post mortem de la mujer subalterna peruano-chilena durante el siglo XX.

Así los casos de santificación popular de Sarita Colonia (1901-1940 Perú) y La Botitas Negras (1942-1969 Chile), beatas populares, no reconocidas por la religiosidad oficial, se convirtieron en figuras que alimentaron aún más mi curiosidad acerca de la muerte, siendo sus santuarios y animitas reflejo de clamor popular, el cual, desde que supe de ellas, me llamó profundamente la atención; pues- ¿De dónde nace su popularidad?, -¿Por qué estas beatas son figura de tanta devoción?, - ¿Qué despiertan sus representaciones en las comunidades?, ¿Su exposición tendrá algo que ver con sus trayectorias de vida y circunstancias de muerte?.

Invito a analizar.

CAPÍTULO I: ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN

1.1 Objetivos e hipótesis

El presente trabajo pretende ahondar en la cultura popular peruano-chilena, proponiendo investigar las tensiones que existen entre los discursos hegemónicos¹ y los discursos político-religiosos de las comunidades del Puerto del Callao y Calama respecto a las mujeres subalternas, a través de dos santas populares latinoamericanas.

A partir de algunos antecedentes, proponemos que estas mujeres en vida fueron cercanas a sus pares, ya que se mostraron constantemente ligadas a las problemáticas de sus comunidades asociadas a conflictos de raza, de clase y de género, mismas problemáticas que las sumieron en trabajos precarios o forzosos como el de la prostitución, práctica criminalizada y estigmatizada por el Estado peruano y chileno, polarizándose así, sus trayectorias y personalidades.

Pues bien, tras vivir una corta vida de diversas dificultades; Sara e Irene fallecieron en trágicas, extrañas y comentadas circunstancias, popularizándose así las construcciones que enaltecían sus almas hasta ser masificadas como beatas milagrosas, no oficializadas por la iglesia católica. Aquel fenómeno, proponemos, se da debido a la masividad que alcanzaron estas sujetas a través de los discursos que la hegemonía realizó de estas, presentándolas de una y otra forma ante la esfera pública, a lo que contra pronóstico, la comunidad subalterna respondió enalteciéndolas.

Pues bien el proceso de construcción de identidad que proponemos sufrieron aquellas mujeres en vida y post mortem, ha sido conceptualizado en esta investigación como un

¹ Provenientes de las instituciones políticas, sanitarias, religiosas comunicacionales y estéticas.

proceso de inscripción y reinscripción; debido a lo mismo, el objetivo general de este escrito es analizar la inscripción y reinscripción de los cuerpos e identidades de las mujeres subalternas post mortem en: Sarita Colonia (1901-1940 Perú) y Botitas Negras (1942-1969 Chile).

Dicho objetivo permitiría entender y comprobar los tratamientos que se siguieron con los cuerpos e identidades de las subalternas. Para eso también, hemos fijado algunos objetivos específicos los cuales nos permitirán ahondar en los estudios de casos propuestos; aquellos dicen relación con:

- Construir y reconstruir la biografía y necrografía de Sarita Colonia y Botitas Negras sobre las bases documentales ya existentes, poniendo especial énfasis en los aspectos de subalternidad, género, raza y clase.

- Además de analizar el tratamiento que las instituciones académicas y los medios de comunicación dieron a los cuerpos e identidades de Sarita Colonia y Botitas Negras post mortem.

- Para por último, estudiar el fenómeno petitorio que realizan los devotos de Sarita Colonia y Botitas Negras, en función de trazar la inscripción de sus existencias actuales.

Aquellos objetivos nos ayudarían a comprobar las siguientes hipótesis de investigación:

- La popular devoción que surge hacia las figuras de Sarita Colonia y Botitas Negras nace a partir de las trayectorias de sus vidas, las coyunturas y gestiones de sus muertes y la exhibición y destino de sus cuerpos respectivamente. Pues la cercanía con la comunidad, su posición de subalternas, y el fenómeno de la muerte trágica que sufrieron, hizo que la prensa y las instituciones académicas, sanitarias y policiales cubrieran estos casos con especial énfasis en la inscripción y reinscripción de sus cuerpos e identidades.

Ratificando al mismo tiempo también que:

- Los discursos de carácter moral, higiénico, y estético promovidos por el estado de Chile y Perú, durante los años 70', período en donde comenzaron a adquirir mayor popularidad

estas santas, afectan de modo particular a las sujetas subalternas sobre las que se enfoca esta investigación, pues dichos discursos se deben a idearios vinculados tanto con la concepción de belleza hegemónica, como con el disciplinamiento del cuerpo y sus conductas funcionales al sistema, elementos que justamente se encuentran detrás de la inscripción y reinscripción de los cuerpos e identidades de Sarita y Botitas.

1.2 Antecedentes teóricos

Con la intención de hacer operativa esta investigación es importante revisar algunos conceptos y categorías, nomenclaturas claves que permitirán cumplir con el objetivo de analizar la inscripción y reinscripción post mortem de los cuerpos e identidades de las santas populares en cuestión. El primer concepto por revisar en esta investigación es el de subalternidad y las categorías que la acompañan.

Dicho concepto nace de la teoría de los estudios subalternos, la cual fue formulada en Inglaterra en la década de 1970 por intelectuales indios como Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, Gautam Bhadra, Gayatri Spivak, Gautam Bhara, y Shadim Amin. Estos se encontraban interesados en repensar la experiencia postcolonial de su país desde nuevas perspectivas teóricas y metodológicas (Pereyra, 2). De aquellos pensadores nombrados, este estudio se basará en lo postulado principalmente por Rajint Guha y en alguna medida Gayatri Spivak, pues uno de sus lineamientos nos parece profundamente importante problematizar aterrizándolo en el continente Latinoamericano.

Respecto a la subalternidad “¿Dé que estaríamos hablando?, ¿Cómo cuándo y por qué anunciamos subalternidad?, la ambigüedad de este término ha generado una serie de discusiones y parámetros para conceptualizar a las clases sociales u otros grupos” (Landa, 12). Aun así Ranajit Guha y Gayatri Spivak la definen principalmente como “una forma de opresión simbólica y epistémica, que excluye a los sujetos de un modo cultural

determinado, en contextos de sistemas postcoloniales” (Spivak 45). Siendo esta una relación basada en la alteridad con otro, pero en condición inferior.

Quienes son parte de dicha relación son la hegemonía y los subalternos. La hegemonía es representada por grupos imperialistas extranjeros y también grupos dominantes política y económicamente dentro de su propio país, los cuales han configurado sociedades capitalistas y de formas culturales predominantes ejerciendo así un incipiente liderazgo cultural que produce particulares maneras de relación y tensión entre las clases dominantes y dominadas (Pereyra, 26) promoviendo así el concepto de Cultura hegemónica desarrollado por Stuart Hall (2010) quien se inspira en Gramsci, otorgarle a través de este, liviandad a la opresión que sufre un grupo por sobre el otro.

Frente a la hegemonía, se encuentran las y los subalternos, que a lo largo de esta investigación reconocimos como las y los principales fieles de las santas en cuestión, quienes también a su vez representan la subalternización y marginación femenina (Pereyra,11). Ejemplificando lo anterior hablamos de un universo variado que dentro de los casos estudiados incluye desde privados de libertad, pasando por ladrones/as, taxistas, obreros/as, mineros, dueñas de casa y prostitutas hasta estudiantes y personas cultas y letradas, no obstante, racializados, de fragilidad económica u oprimidas debido a su género.

Cabe señalar que al interior de ambos grupos, tanto en la hegemonía como en los subalternos, según Guha, se dan importantes diferencias expresando estos, gran heterogeneidad en su composición por más que los unan elementos ya sea de poder u opresión. “Comprender esta complejidad en todo su espesor es indispensable para entender la dinámica de la subalternidad”. (Guha, 15)

Respecto al subalterno, Guha y Spivak, basándose en lo propuesto por Gramsci quien elabora originalmente el concepto subalterno, vuelven a este sujeto, un sujeto histórico que responde a las categorías de género y etnicidad, y no solo a la clase. Según Spivak.-

“El subalterno como tal es visto como poseedor de una política de oposición auténtica que no depende de y se diferencia de manera radical del movimiento nacionalista (...) lo subalterno, se refiere específicamente a los grupos oprimidos (...) el proletariado, las mujeres, los campesinos” (Spivak, 299), el sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gente al margen de la economía del dinero, niños, desamparados.

Pues dichos grupos, insistiremos, “sufren una multiplicidad de modos de subordinación, ya sea por clase, raza, edad, género, u ocupación” (Spivak, 17), pudiendo ser oprimido solo por una de estas categorías o todas, tal y como ocurrió con Sara e Irene, quienes podríamos decir, se encontraban más profundamente insertas en la subalternidad que otras subalternidades, pudiendo así distinguirse en esta investigación diferentes grados de opresión.

Ahora bien, me parece importante destacar la diferencia que existe entre subalterno y marginal, categorías que se entremezclan dentro del continente y los contextos estudiados. “Marginal es todo aquel o aquella, que no cumple con los requerimientos oficiales y pertenece a ese territorio donde va a parar todo a lo abyecto despreciable y peligroso para la perpetuación del sistema social” (Gambirazio, 7). En síntesis, mientras el marginal es olvidado o se aprovecha su existencia², el subalterno es explotado y oprimido para fines de la hegemonía.

En este escrito se plantea que ambos conceptos marginal-subalterno, se encuentran tangencialmente cercanos, pues como se intentará demostrar tanto en Perú como en Chile, la situación de subalternización de Sara Colonia e Irene Iturra en vida las arrastró a la marginación, siendo dicha experiencia de exclusión consecuencia de la opresión que recibieron en sus trayectorias vitales. Debido a esto mismo, tanto estas beatas populares como sus fieles serán dentro de esta investigación, principalmente reconocidos como

² Consideramos que al marginal se le excluye de la sociedad con el fin de la hegemonía de beneficiarse, pues de la prostitución o la delincuencia pueden sacar ganancias económicas a través de seguros, cárceles y multas; al mismo tiempo que se construyen imaginarios sociales que pretenden disciplinar a la población.

subalternos, a pesar de en algunos casos transitar dentro de experiencias y espacios ilegales para el poder.

Por otro lado resulta trascendental aclarar que dentro de este proyecto se recurrió a la palabra subalterno, y no necesariamente a la de subalternizado, tanto para describir a las santas populares como a sus devotos, porque se considera que los subalternos tienen conciencia de la posición a la que se encuentran sujetos, pues saben que la hegemonía los mantiene dentro de ese lugar de opresión, identificándose todos estos a pesar de su heterogeneidad con la alteridad, admitiendo su subalternización, por lo tanto, reconociéndose subalternos y subalternas. En síntesis, “dicha conciencia se localiza en percibirse más que como identidad, como diferencia a la norma impuesta”(Gramsci, 322).

Ahora bien pasando a otro punto y como ya fue anunciado, podemos señalar que se ha vuelto útil la orientación teórica que Guha trabajó acerca de subalternidad, pues dicha teoría a diferencia de lo que plantea Gayatri Spivak, establece que el subalterno o subalterna puede hablar³ a través de manifestaciones que se escapan de lo promulgado y normado por la elite, el poder, la hegemonía, o como queramos llamarle a quienes construyen el discurso oficial de la nación.

Guha a muy grandes rasgos planteó la unión entre subalternidad y mundo popular-, pues su perspectiva recupera el rol crucial de lo simbólico para pensar las relaciones de poder. Sostiene que “el pueblo, “es el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de todos los tipos de sociedad” (Gramsci, 330) llevando la subalternidad a la enunciación. De esta manera induce al subalterno a dejar de ser lo que se escapa, “ lo indefinible, lo irreductible al lenguaje, lo evanescente, en otras palabras aquello que esta fuera del discurso, al mismo

³ La pregunta y su respectiva respuesta no deben ser tomadas de forma literal, ya que el argumento en general apunta al silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista. Es claro que el subalterno habla físicamente; sin embargo su habla no adquiere estatus dialógico, en el sentido en que lo plantea Bakhtin, esto es, el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que puede hablar o responder. Como indica Spivak, es el espacio en blanco entre las palabras, aunque el que se silencie no significa que no exista. (Spivak, 298)

tiempo en que lo arrastra a llevar a cabo los gestos de resistencia, lucha y confrontación que el intelectual no necesariamente realiza” (Guha, 17).

A partir de lo anterior, considero que el lenguaje que expresan los fieles de las santas en cuestión es simbólico y no es tan solo representado por las acciones de las y los subalternos en momentos de rebelión, en donde según Ladislao Landa, estos tienen la posibilidad de expresarse autónomamente e incluso sobrepasar a sus líderes, sea cual fuera la condición de clase, género o casta (18); sino también la voz de los y las subalternas se expresa cuando sus formas de expresión “se va de las manos cognoscitivas del intelectual pensante, del líder, del intelectual orgánico o del analista” (Landa, 24).

En efecto cuando escapa de los límites de lo oficial, cuando la conciencia del habla del subalterno se hace evidente, llegando a generar conflictos dentro de los intereses de la hegemonía, quienes desconocen el lenguaje subalterno, pero aun así reconocen su potencia.

Así, dejando la labor de interprete y basándome en mis experiencias dentro de lo que me hace subalterna también, es que considero que existen diversas manifestaciones del habla del subalterna vinculadas a la cultura popular⁴ -, entendiendo esta como el conjunto de

⁴ Pues bien, declararemos la cultura, como un concepto opuesto a la civilización, pues en este último prima “una visión y un discurso hegemónico, occidental y etnocéntrico que pretende estar por encima de las diversas formas de vida existentes en el mundo” (Goberna,15). Mientras que cultura nos ofrece una visión en los casos estudiados, que permite ser inclusivos e íntegros conformando así buenas bases para desarrollar un relato ligado a la historia social popular, a pesar de reconocer al mismo tiempo también, que dicho concepto es ambiguo y poco concreto, pues está ligado a las subjetividades, no logrando obtener una visión definitiva de este, lo que evidentemente lo hace aún más interesante.

No obstante lo anterior, entre muchas definiciones de lo que es cultura, nos parece atinente y clarificadora la que entrega primero que todo Gramsci, el cual como ya se hizo mención, vio la cultura como el sistema de creencias y valores que provienen del pueblo.

También cabe señalar que tal y como lo plantea Gisela Cánepa lo que es o se “aprecia de la cultura no es la danza, la música, la fiesta y el ritual como objetos de análisis, sino más bien como eventos comunicativos los cuales generan experiencias mientras se le crean significados (73). Así abandonando la clásica definición de cultura como texto, se redimensionan las manifestaciones culturales asignándoles un nuevo valor, ya sea en tanto procesos de generación cultural como en datos de la vida social (Geertz,73) acercándonos significativamente a la visión que creemos es la cultura popular.

Dicha definición además permite ser complementada, con lo que se sostuvo en la revista Aisthesis (1994) en el artículo titulado “Notas en torno al concepto de cultura popular”, en donde se señala que definir este concepto, es definir de alguna u otra manera la identidad latinoamericana. Así pues, será definida la cultura popular “como una peculiar forma de ver la vida, circunscrita a la colectividad y la diversión” (Marzal 229)

manifestaciones que provienen directamente del sistema de creencias y valores de lo que sería para Gramsci un pueblo⁵ (352).

Las expresiones del lenguaje subalterno o sus eventos comunicativos son variados, existen manifestaciones de comunicación a través de la música, el baile, los murales, la toma de espacios públicos, las fiestas comunitarias, los bingos, las ollas comunes, los rituales fúnebres y las animitas, testimonio religioso popular que nos interesa, en donde es materializada y simbolizada la muerte y subalternización de las santas populares en cuestión.

Por último y a partir de lo anterior creo muy novedoso dentro de este proyecto el encontrar manifestaciones del habla subalterna femenina. Respecto a esto, Gayatri Spivak afirmó que el subalterno no puede hablar, haciendo referencia tras algunas aclaraciones, únicamente a las mujeres, sosteniendo que “si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino esta aún más profundamente en tinieblas” (328).

Si bien su teoría es atendible, pues gira alrededor de la condición de género, situación que es mucho más difícil de reivindicar en términos concretos, (pues aún no se han desarmado grandes estructuras como nuestro propio lenguaje, utilizado en genérico masculino, menos

en oposición con la idea que la hegemonía mantiene de ella. A pesar de estar de acuerdo en todos estos postulados, pues han sido parte de mis experiencias, es necesario mencionar que la idea de “la diversión” dentro del mundo subalterno, también es una forma hegemónica (pues proviene de lo colonial, capitalista y patriarcal) de romantizarnos, pues en los sectores privilegiados, “esta mirada se ha complejizado, ya que desde el mundo globalizado se ha difundido una perspectiva “exotista” que valora en el mundo popular un goce de vivir y saberes ancestrales que el utilitarismo extremo de las sociedades desarrollistas extraña”(6) convirtiéndonos desde lo discursivo entonces en una cultura simplemente folclórica.

No obstante y como previamente intente mencionar dentro de este proyecto, sabemos bien que la cultura y sus valores, son fruto de un profundo devenir histórico “en tanto nada en la cultura se crea gratuitamente, sino que todo tiene que ver con un pasado tanto de significados como de símbolos, los cuales dan sentido a la historia presente”(Márzal, 300).

Para Antonio Gramsci el pueblo no solo será definido a partir de las clases sociales, sino también a través del sistema de valores, creencias y prácticas de una comunidad, o sea a través de la cultura.

⁵ Para Antonio Gramsci el pueblo no solo será definido a partir de las clases sociales, sino también a través del sistema de valores, creencias y prácticas de una comunidad, o sea a través de la cultura (81).

ocurrirá con otras estructuras); termina consciente o inconscientemente, manteniendo a las subalternas en silencio⁶.

Elemento que a lo largo de esta investigación será contrastado a través de la propia mirada que subalternas tienen acerca de su condición y la de sus beatas, sus animitas y/o santuarios, espacios sagrados que manifiestan rasgos de que dentro de la sociedad latinoamericana las subalternas de alguna u otra manera se infiltran en el campo hegemónico y pueden hablar -manifestarse y visibilizarse- adaptando incluso la religiosidad oficial, a su propia realidad.

No obstante lo anterior, podemos establecer que las subalternas y subalternos, al encontrarse ya sea por motivos de raza, género, clase u ocupación en una situación de alteridad con la hegemonía, la cual los mantiene en opresión, sufren de un proceso que ante la esfera pública los presenta de una manera en particular, estigmatizándolos y tipificando sus personalidades, sus labores y su propio cuerpo, esto a través de tratamientos biopolíticos⁷ ejecutados por diversas instituciones, ya sea policiales,

⁶ Gayatri Spivak afirma que el intelectual no debe, ni puede, hablar por el subalterno ya que esto implica proteger y reforzar la subalternidad y la opresión sobre ellos (299). Motivo por el cual tampoco podemos hablar como intelectuales sobre las subalternas, en este sentido, como autora me declaro subalterna, siendo de alguna u otra manera la motivación de este proyecto el evidenciar la realidad cultural que me rodea.

⁷ Pues bien, Foucault fue quien usó el “término biopolítica en el transcurso de sus clases impartidas en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte en junio de 1984, bajo el nombre de “Historia de los sistemas de pensamiento”. En dicha instancia, a partir de las investigaciones realizadas en materias como medicina, sexualidad, racismo y poder, dicho pensador se propone construir una genealogía de las relaciones del saber/poder” (Fuentes, Spuhr, 12).

En dichos estudios y basándose en el panoptismo, el autor entendió la biopolítica como una forma de ejercer el poder sobre poblaciones humanas, sus individuos y sus cuerpos (Foucault, 33), lo que podría ser definido como la gestión política de la vida, o la intervención profunda del poder en la vida humana. Según lo anterior Michael Foucault en el “Nacimiento de la biopolítica” identifica justamente a la biopolítica como una razón de estado, que permitiría ajustar la manera de gobernar al estado, entendiendo este último como lo que existe y aún no existe en grado suficiente (19). En este sentido gobernar según este principio, es actuar de tal modo que el estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo (20).

Dicha razón de estado se desarrolla junto con el despliegue del liberalismo, en este sentido, si bien podemos admitir que se perpetuó la libertad económica; desde lo político, la libertad no significó mucho más que la relación entre gobernantes y gobernados, en el caso de esta investigación, entre hegemonía y subalternidad.

sanitarias, académicas y medios comunicacionales; estos finalmente crean el imaginario de lo que es o no, un subalterno o un marginal.

A propósito de lo señalado, entonces, es que se hace necesario pesquisar algunos de los recursos que nos puede otorgar la categoría de inscripción y de la misma manera la de reinscripción, conceptualizada -la primera de estas por Shannon Bell para referirse principalmente, aunque no con exclusividad,“ a la producción dinámica de significados de las mujeres que ejercen el comercio sexual” (342) atribuidas por los diversos sujetos del ambiente con los que dichas mujeres se han vinculado o no, quienes terminaron por definir el contenido de sus clasificaciones.

Dicho término fue utilizado y reconceptualizado también por la antropóloga Lilian Kraushaar, para referirse a los cambios de identidad y a la serie de características que se les asignan principalmente a las prostitutas en su proceso vital (73). Aportando al mismo tiempo también un nuevo e importante concepto; la reinscripción para referirse al cambio de identidad que asumen las prostitutas una vez que mueren.

Pues bien, valiéndonos de las genealogías de dichas autoras la inscripción y la reinscripción, serán reconocidas dentro de este proyecto como mecanismos biopolíticos ejecutados por la hegemonía, asociados a las acciones de identificar, etiquetar, clasificar y re identificar a mujeres subalternas y/o marginales, o sea mujeres socialmente inscritas como inferiores, ya sea por su ocupación, su raza o su clase, o todas a su vez. No obstante proponemos, que no solo sufren el proceso de inscripción mujeres, sino cualquier subalternidad, pues al ser construido como un opuesto a la hegemonía, dicho registro también pasa a ser utilizado con otras vidas.

Aquellos mecanismos son desplegados por la hegemonía, o en términos foucaultianos el poder, con la intención de regular moralmente a la población, para así a su vez seguir haciendo prevalecer los ideales de nación y de sociedad construidos por ellos mismos. (Anderson, 121).

Así, y basándonos en los estudios de casos revisados, proponemos que el mecanismo de la inscripción se encuentra fuertemente atravesado por la acción de la estigmatización⁸ y el disciplinamiento⁹ corporal, siendo un instrumento para definir y organizar el lugar de los significantes para agentes de policía, periodistas, académicos y toda institución que represente los intereses de la hegemonía.

De esta manera, Sara Colonia e Irene Iturra, fueron inscritas como seres que personificaron una serie de características las cuales atentaban contra el ideal de sociedad, pues mientras se fortalecían cada vez más las repúblicas sobre cimientos basados en el ideal europeo, en torno a la higiene, la eugenesia, la raza, el matrimonio, el ideal de belleza europeo entre otras; las mujeres subalternas, pobres, racializadas y que ejercían o se vinculaban con la prostitución, tal y como las santas populares en cuestión, fueron personificando en vida lo insano, la hibridez, la pobreza, la sexualización, la violencia y el abandono (Zárate,15).

Siendo evidentemente dichas características expuestas ante la esfera pública formando así sus identidades ligadas al desprecio, por ser etiquetada en el caso de Sara Colonia, de chola, migrante, pobre y posible prostituta poco atractiva a la codicia masculina, (Franco, 113) y al mismo tiempo al deseo representado en Irene Iturra, (Kraushaar, 346), considerada según lo revisado como una “sensual y tenaz puta” entre otras características (Kraushaar, 350).

Ahora bien, la reinscripción, será definida como el mecanismo de identificación y re-identificación de una subalterna femenina post mortem. En términos simples, en este proyecto, dicho concepto explica que el cambio de identidad de una mujer subalternizada

⁸ A partir de la RAE, reconocemos el estigma primero que todo como marca o señal del cuerpo, la cual si bien se hace con relación a lo plenamente físico, también puede ser interpretado desde lo psicosocial, a través de la estigmatización, en este sentido representa una marca de mala fama, desdoro o afrenta. Lo que para Foucault se interpreta como la inscripción en negativo, a través del prejuicio de alguien.

⁹ A partir de la RAE, reconoceremos el disciplinamiento como el imponer o hacer guardia a la observancia de leyes y ordenamientos.

Aclaremos que consideramos las definiciones otorgadas por la RAE porque nos parecen las más globales, demostrando al mismo tiempo también como es que la hegemonía entiende cada uno de los conceptos relevantes de este proyecto.

se encuentra marcado por la vida y la muerte, siéndole atribuidas distintas personalidades a partir de en qué estado vital se encuentre.

Sumando más antecedentes a la reinscripción, podemos decir que no solo se hace presente en el tránsito de la vida y la muerte, sino también se extiende una vez que las prostitutas pasan a ser convertidas en ánimas o animitizadas, siendo resignificadas una y otra vez a través de sus altares, “especialmente por el papel que se le asigna a la figura de la prostituta en la organización y la estructura social de estos enclaves productivos del capitalismo industrial” (12).

Por otro lado es importante declarar que cuando hablamos de reinscripción, no nos referimos a la reinscripción religiosa cristiana, sino a la gestión política de la muerte por parte de la hegemonía hacia los subalternos: no obstante, creemos que de igual forma la reinscripción entendida a través de soportes como escritos, pintados, impresos, o grabados hechos para recordar a alguien, también se vincula con la muerte y la idea de resaltar ciertas características de la persona fallecida, lo que consideramos importante pues dichas características siguen proviniendo del discurso de la hegemonía.

Por último y sintetizando lo anterior, entenderemos la inscripción y la reinscripción como técnicas utilizadas por las instituciones desplegadas por la hegemonía, tales como las policías, las autoridades públicas, la prensa y la academia para producir en estos casos, prostitutas asesinadas, un cuerpo biopolítico, a lo que Giorgio Agambem se refiere como el “cruce entre técnicas de individuación y procedimientos totalizantes en la esfera política del poder soberano, activadas en un proceso de exclusión inclusiva como aparente legitimación de normas y acciones” (159).

Así, “las grandes colectividades, han sido impedidas de participar en el proceso de individuarse a sí mismas” (Mejías, 138) ya que como subalternos han sido considerados inferiores, por ende maleables y clasificables a las razones de estado. “Este mecanismo de inferiorización se ha utilizado habitualmente con los colectivos oprimidos y especialmente con las mujeres, a las que la cultura patriarcal le ha sobrecargado de sexualidad (Cobo,13).

En síntesis, la biopolítica, teoría en la cual se basan los mecanismos de la inscripción y reinscripción de las subalternas, “se presentará entonces como administradora de toda libertad” (Foucault, 84), por lo tanto, será el estado el encargado de no solamente castigar conductas que atenten contra el imaginario de estado nación que se ha encargado de sostener la hegemonía (Anderson, 24), sino también adquiere gran importancia el uso de la vigilancia policial, el disciplinamiento, la estigmatización y la criminalización de ciertos cuerpos (Mercado, 204) e identidades.

Para ser más clara aún en esta explicación, estoy hablando de cómo se moldean, los cerebros, las sensibilidades y la conducta de las personas, lo que da cabida finalmente a las etiquetas que recaen sobre ciertos sujetos pertenecientes a la sociedad. Así, en palabras de Agambem la soberanía que la hegemonía tiene sobre la vida de las personas y su organización tiene un factor de origen, basado en las creencias que el mismo poder mantiene acerca de la vida de los subalternos. En este sentido y siguiendo parámetros biopolíticos consideran la vida subalterna como “desprovista de toda cualificación, como lo que tiene en común la vida humana, con la de un caracol o una planta” (Agambem, 155).

Por lo mismo considero que si bien la hegemonía acepta la conciencia del subalterno, trabaja sobre su maleabilidad. Así, solo le dan importancia a la nuda vida, la vida reproductiva, la producción y el mantenimiento disciplinado de esta (Agambem, 16) o en otras palabras al cuerpo, entendiendo este no como el conjunto de partes que forman a un ser vivo o lo que queda después de la vida humana o animal, sino más bien como un territorio de construcciones simbólicas (Porter, 259) de las dinámicas estructurales de una sociedad¹⁰.

¹⁰ Durante el siglo XIX y hasta la mitad del XX el cuerpo fue un tema poco tratado por la sociología, y sus afines. Sin embargo, uno de los pensadores que influyó constantemente en las obras sociológicas de autores contemporáneos fue Karl Marx, otorgándole al cuerpo uno de los lugares fundamentales en las Ciencias Sociales. Derivado de los trabajos de Marx, los pensadores franceses tomaron parte de su teoría para cuestionar su trabajo o nutrirla con algunos planteamientos contemporáneos, tal es el caso del concepto de Habitus de Pierre Bourdieu y el de cuerpo dócil normado por Michael Foucault (Barrera, 122).

A partir de lo anterior entonces, y según los antecedentes teóricos que nos brindó el estructuralismo¹¹ foucaultiano principalmente, es que proponemos que Sara Colonia e Irene Iturra, a través de diversas estrategias biopolíticas fueron subalternizadas negándoseles la posibilidad de individuarse, mientras que se les otorgó cierta identidad, la cual a todas luces generó su posterior santificación, siendo este, el último concepto a revisar dentro de este apartado.

La santificación a muy grandes rasgos es una más de las expresiones de costumbres, creencias y prácticas propias de una comunidad o pueblo en específico (Hernández,58), en este caso una comunidad inscrita como popular¹².

¹¹ Primero que todo los estudios de lo que podríamos llamar movimiento del estructuralismo, se formalizan con los más importantes de sus pensadores. En la antropología reconocemos a Lévi Strauus, dentro del psicoanálisis a Jaques Lacán, en la filosofía marxista Louis Althusser y por último, Michel Foucault (Dosse, 76). En torno a las bases del estructuralismo, podemos mencionar que este se caracteriza por estudiar estructuras despertando el interés que permitió comprender y analizar los conocimientos adaptados de manera inconsciente bajo las costumbres o códigos de un sitio en particular; de esta manera consideraremos como grandes estructuras: el lenguaje, la sociedad, la economía, el conocimiento y por supuesto el inconsciente, desplegándose a partir de estas tres grandes corrientes, el estructuralismo lingüístico, el estructuralismo antropológico, y el estructuralismo marxista (Ámoros,131).

¹² Ahora bien con la intención de hacer operativo este marco, cabe señalar que dicho criterio nos acompañará en más de un concepto, pues sigue siendo útil para entender lo señalado como cultura, la cual reconocimos como popular, de la misma manera en que nos será útil también para apellidar la religiosidad, concepto que al tratarse junto a esta categoría, enriquece aún más la definición de lo convocado a revisar. Así manifestamos basándonos en Gonzalo Porto Carreño que “el termino popular es radicalmente ambiguo, pues significa tanto lo común a todo el mundo, siendo entonces lo opuesto a lo impopular; como lo privativo a ciertos grupos sociales que se definen diferenciándose de las elites (7), esta indecibilidad del término, está presente en la manera en que lo empleamos en Perú” y Chile, no obstante, en dichas naciones donde predominan las exclusiones, el segundo significado más restringido, tiende a prevalecer, y ser parte esencial de cómo será entendida la

popularidad (8), ligada evidentemente y retomando a Gramsci, al mundo subalterno, quienes sufren los avatares del racismo, el clasismo y el sexismo.

Por otro lado, se formuló también dentro de este proyecto “lo popular” como una categoría cultural de inspiración marxista o marxista directamente, ya que se opone o se diferencia de lo burgués y lo capitalista, lo que clásicamente sería reconocido como proletariado o mundo obrero. Es decir, sabemos que es lo popular, porque no es lo burgués, reconociéndose en dicha categoría formas de asociación, comidas, tipos de familia, creencias y cultos como la santificación, que no encajan ni se comunican dentro de lo reconocido o formulado por la hegemonía como oficial.

Sin embargo, no será la única acepción a la que nos referiremos en torno a este concepto, pues no solo aludimos a las relaciones de producción, sino también a las formas de comportamiento (cultura) que incluye a las mujeres, niñas, niños, prostitutas, vagos, dementes, desempleados, indígenas, población rural, urbana etcétera. Todo creador o creadora de nueva cultura, subalterna o subalterno marginalizado o no por la naciente sociedad de masas, tipificado este como popular.

Pues bien dicha expresión, se basa principalmente en la religiosidad, la cual, también será apellidada bajo la categoría de popular.

En este sentido reconocemos también como parte constitutiva de la religiosidad, la religión, la cual si bien en su dogma no representa la totalidad de muestras de religiosidad, sobre todo de religiosidad popular, se relaciona directamente con ella también, pues es ahí en donde encuentra gran parte de las creencias que la sustentan.

Según lo anterior afirmaremos que la religión y su práctica, la religiosidad, cumplen una función ordenadora de la cultura, basada en la creencia, el símbolo y el ritual (Durkheim,77).

Aun así, y a pesar de estar de acuerdo con esto, creo muy interesante las ideas del antropólogo estadounidense Clifford Geertz quien define que lo realmente importante en lo social y antropológico de la religión, no solo se da en la capacidad ordenadora de la cultura, sino también en la capacidad de aquella de modificarla¹³ (225). Esto lo podemos apreciar a través de los signos propios del catolicismo, los cuales al ser introducidos forzosamente al continente a través de elementos como la cruz, las capillas, o el velo, comienzan a ser de reconocimiento universal; siendo reapropiado por las y los subalternos, quienes invierten el sentido de estos, beatificando por ejemplo a figuras subalternas, marginalizadas y criminalizadas por los estados modernos de Perú y Chile como Sarita Colonia y Botitas Negras, quienes son embestidas de santas siendo acompañada de todos los elementos que caracterizan a estas en su representación iconográfica, con flores, nubes y mirada sugerente.

Así la religiosidad popular, es capaz de modificar tradiciones, prácticas e incluso creencias alterando a la religión misma, escapándose del concepto de lo que reconocemos como religioso o parte constitutiva de la religión oficial.

¹³ Tal y como el caso latinoamericano en donde tras cientos de años de intentos de aculturación e imposición de la fé católica, dicha religión se adaptó a algunas prácticas indígenas, las cuales se encontraban en constante disminución, dando muestras del sincretismo latinoamericano post conquista española (298).

Respecto a aquello nos parecen lúcidos los aportes realizados por Michael Carroll, también, quién define la religiosidad popular, dentro del continente latinoamericano como un tipo de culto pagano y otro de creencias y prácticas consideradas oficiales (207).

De la misma manera también entenderemos la religiosidad popular como creencia espiritual y práctica religiosa¹⁴, la cual transita sobre una intención dialógica entre lo precolombino y lo ibérico, lo que trae como consecuencia un “tipo de arte, estética y veneración particular, entendida esta como una expresión libre de lo oficial y estructurado de la religión, privilegiándose así, lo dionisiaco y la acción festiva, volcándose la capacidad inventiva, improvisacional y experimental de lo misterioso en forma puntual y transeúnte¹⁵” (Carroll,16).

Pronunciados estos antecedentes respecto a la religiosidad popular, es necesario volver a la descripción de la santificación. A partir de esto sostendremos que tanto la religiosidad oficial (basada en la religión católica apostólica romana) y la religiosidad popular, (basada igualmente en el mismo dogma, en conjunto con los orígenes mito poéticos andinos), ejercen la acción y el efecto de santificar. Dicho acto será entendido como una expresión de las costumbres, creencias y prácticas de una comunidad en específico, tal y como anunciamos anteriormente (Carreño,10).

Pues bien ahondando en este concepto, el antropólogo Javier Mercado, especialista en fenómenos culturales como la santificación y la migración en el Altiplano Andino, en quien principalmente nos hemos basado para estudiar en términos concretos la santificación en contexto latinoamericano, asume esta “como la ritualización del cuerpo

¹⁴ En este sentido, podemos señalar a muy grandes rasgos, que lo religioso siempre, y digo siempre, porque se aferra al dogma; será visto como “lo ritual”, lo que sigue un tiempo, un ritmo, un momento eclesiástico, un estadio dentro del año. Mientras que lo espiritual se relaciona con un sentir, pues nace y se vive desde lo íntimo; siendo estas dos categorías completamente diferentes (Contreras, 217), aun así, relacionables pues lo religioso como en los casos estudiados puede ser o convertirse en la creencia de base de lo espiritual.

¹⁵ Es necesario mencionar que la idea de “la diversión” dentro del mundo subalterno, también es una forma hegemónica (pues proviene de lo colonial, capitalista y patriarcal) de romantizarnos, pues en los sectores privilegiados, “esta mirada se ha complejizado, ya que desde el mundo globalizado se ha difundido una perspectiva “exotista” que valora en el mundo popular un goce de vivir y saberes ancestrales que el utilitarismo extremo de las sociedades desarrollistas extraña”(Carroll,6) convirtiéndonos desde lo discursivo entonces en una cultura simplemente folclórica.

a través de un fenómeno titulado como promesante”, haciendo referencia a ciertas personas de características particulares, quienes fallecidas cumplían promesas piadosamente (75).

No obstante, mientras la religión oficial venera y sigue canonizando a sujetos moralmente correctos y ajustados a la sociedad en la que viven¹⁶; la religiosidad popular se encarga a modo de reivindicación, de santificar a quienes en vida han sufrido las consecuencias de un sistema diseñado por la hegemonía (Mercado,77) y aun así actúan correctamente ajustándose a los valores de una comunidad. En este sentido y siguiendo a Manuel Delgado (297) proponemos que las figuras y rituales que nacen desde las mismas comunidades están ligadas a lo instintivo, emocional, corporal y mito poético, pues su función va más allá de lo sagrado, orientándose también a explicar el sentido de la existencia, relacionada esta con la realidad social que enfrentaron dichas comunidades y por sobre todo sus santos, entre ellas y ellos, las santas involucradas en este estudio.

Sin embargo, cabe señalar que el fenómeno realmente ancestral de la santificación no solo se da hacia una persona o las propiedades de esta, sino también sobre las cosas, contexto que anunciamos, pasa en el caso de Irene Iturra, más conocida esta como “Botitas Negras” justamente por portar dicha prenda en el momento de su asesinato. “Así pueden ser santificados, nombres, tótems, vasos, templos, días de la semana, meses del año, prendas de ropa, accesorios, juguetes, entre otros, justamente por ser estos excepcionales” (Hernández,117) o significativos, siendo la “particularidad” una razón importante para la santificación.

Pues bien, a pesar de aquello, es relevante destacar que la santificación popular resulta altamente cuestionable para la hegemonía, ya que, dicho proceso surge en gran medida para comprender algunos cultos considerados indeseados o groseros por la religión oficial

¹⁶ Por nombrar algunas santas del continente: Santa Rosa de Lima; virgen que fue austera y sobria de vida, parte del hábito de las hermanas de la Tercera Orden de Santo Domingo, entregada a la penitencia y la oración, ardiente de celo por la salvación de los pecadores. Santa Teresa de Los Andes, Virgen que fue parte de la novicia de la orden de las Carmelitas Descalzas, consagrando su vida a Dios por el mundo pecador. Santa Laura en Colombia, Santa Mariana de Jesús en Ecuador, Beata Maria Romero y de Menesses de Nicaragua (Buntinx, 117).

(Hernández, 115). Uno de ellos es el fenómeno propio latinoamericano de L'animita¹⁷, siendo justamente a través de estos espacios que “transitan en la dimensión material e inmaterial, moral e inmoral, lo legal y lo ilegal, lo público y lo privado”(Ojeda,164) en los que se popularizó la imagen de Sara Colonia e Irene Iturra.

“L'animita¹⁸” “es un cenotafio popular – ya que los restos descansan en el cementerio- en donde se honra el alma, la anima”(Plath,7). Así las animitas, construcciones materiales que acompañan a la santificación de las santas estudiadas, proponen por sí solas un importante análisis respecto a su origen y su íntima relación con la veneración.

A partir de esto último cabe señalar la importancia del cuerpo en todo este fenómeno de reconocimiento religioso, pues la importancia de L'animita, radica en la conmemoración del último lugar que vio con vida a él o la venerada, por lo tanto, también dicha estructura pasa a ser parte de un territorio de construcción social del cuerpo. En esta área, recibimos aportes de importantes teóricos como, Géliz, Bourdieu, Giorgio Agambem, Foucault, Graciano, Bataille y George Vigarello, quienes plantearon que la relación entre el cuerpo y la santificación radica en la explotación y el maltrato.

De esta manera el cuerpo sagrado, será interpretado como el envoltorio de lo que quedó del ser, libre de ego y benevolencia, el cual ya vivió un proceso de explotación y sufrimiento más allá de lo material, un ejemplo de ello se puede ver incluso en el cuerpo

¹⁷ La escribimos de esta manera, porque una importante parte de las comunidades estudiadas la pronuncian de esta manera, siendo también un fenómeno fonético propio de la cultura popular.

¹⁸ Nace una animita por misericordia del pueblo, en el sitio en que aconteció una mala muerte, así, en el mismo lugar en donde finalizó la terrena jornada de una persona pasa a construirse una caseta, casilla, templete, especie de capilla, ermita, gruta que normalmente se acompaña de una cruz” (Plath,17). Aun así estas no representan en su totalidad la religión católica que proclama una abnegada vida de santos, sino más bien dichas construcciones, en esencia y según lo declarado por Pía Readi (94), recogiendo los aportes de Sonia Montecinos (174), son en su origen latinoamericanas, pues si bien provienen de la relevancia que tenía el cuerpo y la noción del alma indisolublemente ligada a la carne para el cristianismo antiguo y la época medieval (Bill, 109), también se relacionan profundamente con las “apachetas, pequeñas construcciones andinas con características sagradas a las que se deben ofrendar rezos u objetos, espacio también material e inmaterial que representó para las comunidades lugares de alta carga energética relacionados tanto con la vida como con la muerte (258).

flagelado de Jesús, el cual por sus heridas, se veneró para luego ser santificado. (Géliz, 243).

Pues bien, respecto a la explotación, Marx, Bourdieu¹⁹ y Foucault han sido considerados importantes estudiosos del cuerpo explotado y alienado. No obstante, nuestra línea teórica apunta principalmente a los análisis de Foucault, quien define el cuerpo explotado, como el cuerpo inventado por la modernidad, siendo este productivo y parte del engranaje político, disciplinado y regulado a través de mecanismos y formas de objetivación. Ideas que provienen desde el biopoder y el condicionamiento del comportamiento matriz (131), produciendo así una población de cuerpo frágil.

Cabe señalar a propósito del cuerpo explotado y flagelado, que el cuerpo que reconocemos más explotado de todos es el de la mujer, más aún el de la mujer subalterna que ejerce la prostitución²⁰, labor que desempeñaron en vida las santas en cuestión y que parece ser influyente dentro de su santificación.

Por último y finalizando con los antecedentes de la santificación, hemos considerado los aportes de Carl Smith, quien nos brindó una lúcida teoría respecto a la representación política y los principios teológicos en los que se basaría la veneración. Señalando acerca de la política que sería esta “la mayor de las acciones humanas, sobrepasando a las razones de Estado, ingresando a nuestros sistemas y formas, entre ellas, la religión estableciéndose fuertes similitudes entre la figura teológica del mediador Cristo y el poder soberano del

¹⁹ Marx entiende el cuerpo explotado como un producto social, fruto de las condiciones materiales de la existencia y las relaciones sociales de producción, al mismo tiempo que Bourdieu aporta en torno a la explicación del Habitus, en las que el cuerpo, juega, se significa, siente y vive; siendo estos aportes trascendentales al momento de comprender toda la investigación, permitiendo un análisis más global de esta, pues según mis propias investigaciones, para las y los subalternos la principal fuente de explotación de su cuerpo está asociada al trabajo tal y como Marx alguna vez lo pensó; por lo mismo aquellas reflexiones entendidas además en un habitus normativo y disciplinar nos brindan una mirada total, ya sea desde lo académico o desde lo experimental.

²⁰ Entre muchas razones afirmamos que el cuerpo prostituido es mayormente explotado porque se explota una vida, la pulsión vital de alguien, para obtener una plusvalía, es decir, más dinero, más valor, más riqueza. En ambos casos además, el consumo de la vida suele ser precedido por la degradación a través de su división en dos aspectos, uno espiritual y el otro corporal y su asimilación a solo uno de ellos, el corporal a través de la desposesión y enajenación del otro, el espiritual que es poseído por el sistema” (Lorde, 71)

Estado²¹ recalándose así lo absoluto del poder”. (Smith, 756). Teoría que al contextualizarla en los estudios de casos señalados da cuenta de la importancia político social de nuestras santas.

1.3 Antecedentes metodológicos

Pues bien para llegar a cumplir con los objetivos propuestos, hemos recopilado una serie de material el cual además es muy diverso. Aun así cada una de las muestras las consideramos trascendentales, brindándonos una mirada holística del fenómeno en estudio.

Dicho material en términos operativos y metodológicos será investigado a través de un enfoque cualitativo etnográfico. Esto porque la investigación se realizará describiendo y analizando ideas, significados, conocimientos, prácticas de grupo y de comunidades con la intención de identificar el significado que dichas comunidades les dan a sus actos (Monje, 11).

Lo que nos parece interesante pues a pesar de basar nuestros enfoques metodológicos en estudios de origen europeo, (como los estudios etnocéntricos), el proyecto en cuestión se sustenta en lo que consideramos es, la autoría de las y los subalternos, pues todo el material recopilado se buscó y se hizo desde y a partir de dichas subalternidades, tomando en cuenta también, solo a las y los académicos que basaron sus investigaciones en relatos orales de la comunidad del Puerto del Callao y de Calama respectivamente. Ahora bien

²¹ A pesar de estos aportes, nos queda la impresión de que Schmitt más que hablar de teología política, expresaba claras ideas en torno a la teórica política, pues en cada uno de sus postulados encontramos mucho más de pensamiento político que de razón teológica (276).

los documentos en que hemos basado esta investigación fueron principalmente libros²², ensayos²³ y material de prensa²⁴; en segundo lugar algunas novelas²⁵ e imágenes²⁶.

Al mismo tiempo también el corpus de investigación contemplará relatos orales y testimonios escritos como cartas²⁷, peticiones²⁸, agradecimientos²⁹ y consideraciones

²² Respecto a Sarita Colonia “Sarita Colonia una biografía familiar” (1995), escrita por su Hermano Hipólito Colonia Zambrano

Respecto a Botitas Negras “Género, magia y violencia en una ciudad del Norte de Chile” (2016) de Lilian Kraushaar.

²³ Respecto a Sarita Colonia “Ni rima ni famosa, representación pequeñoburguesa de Sara Colonia” (2015) Sarita Colonia estatización de un icono religioso” (2003) de Harold Hernández Lefrac, Pobreza urbana, relaciones económicas y marginalidad religiosa” (1990) y “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992) de Gonzalo Buntinx.

Respecto a Botitas Negras “La inscripción y reinscripción del cuerpo de la prostituta después de la muerte trágica: La mujer de las Botas Negras y la Mujer Fondeada en el Norte de Chile” (2013), también “Crimen, muerte y exhibición de una prostituta en el Norte de Chile” (2010), y por último, “Nombre, muerte y santificación de una prostituta” (2010), de Lilian Kraushaar.

²⁴ Respecto a Botitas Negras: Algunas notas de prensa revisadas:

El mercurio de Calama: “El cadáver de una desconocida preocupa a la Provincia del Loa”, “Aun no identifican al cadáver asesinado cerca de Chuqui ”-“Cinco incomunicados por crimen del Loa ”- “Solidaridad popular a favor de Carmen Irene Iturra ”-“¿Se ve bien una mujer cuando se viste como una niña de cinco años ?”- A propósito de la minifalda ¿Dime cuánto mide tu mini y te diré de donde eres ” - “El lenguaje de las piernas ”, “Crónica policial: La prostitución en la vía pública ”- y “En Talcahuano detuvieron a dos personas testigos del homicidio de Irene Iturra Sáez ”-

En la Estrella del Norte tomamos atención a las siguientes noticias: “Atroz crimen en Chuqui ”- “El misterio envuelve a la mujer mutilada ”-y por último-“Luz, el crimen de Chuqui, identifican al cadáver ”.

²⁵ Respecto a Sarita Colonia: “Los cholos invaden el cielo” (1991), Carlos Franco, “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992) de Gonzalo Buntinx.

²⁶ Imagen de Santa de Sarita Colonia, ampliamente masificada, extraída de “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992).

Imagen de Botitas Negras ubicada en su altar, ampliamente masificada, extraída de “La inscripción y reinscripción del cuerpo de la prostituta después de la muerte trágica: La mujer de las Botas Negras y la Mujer Fondeada en el Norte de Chile” (2013) de Lilian Kraushaar.

²⁷ Cartas de Irene Iturra, consideradas estas en “Género, magia y violencia en una ciudad minera del Norte de Chile” (2016) de Lilian Kraushaar, las cuales fueron escritas por Irene Iturra a sus amiga Ana María, siendo utilizadas en la investigación de su fallecimiento, por lo mismo, aún se encuentran archivadas en la foja 14, expediente 39, caja 42 en el Archivo Judicial.

Respecto a Botitas Negras, consideramos tres cartas escritas por ella, dirigidas hacia su amiga Ana María y su amor de Chillán Víctor Manuel del Valle. Estas fueron escritas durante el año 1969, y se encuentran en la foja 9, expediente 39 caja 42 del Archivo judicial, sin embargo, fueron estas fueron directamente extraídas de “Género, magia y violencia en una ciudad minera del Norte de Chile” (2016) de Lilian Kraushaar.

²⁸ Respecto a Sarita Colonia consideramos dos peticiones y afirmaciones respecto a las figuras santificadas., perteneciente a mi archivo personal, correspondiente a Aderlí Rodríguez, residente peruano en Chile de 38 años, y Liliana Orihuela residente peruana en Chile de 67 años.

Respecto a Botitas Negras, consideramos dos peticiones, pertenecientes a mi archivo personal, Correspondiente a Manuel Rodríguez de 58 años y Claudia Herrera de 54 años.

²⁹ Respecto a Sarita Colonia, consideramos dos agradecimientos retratados en las placas de emisor anónimo, ofrendadas a su imagen.

respecto a las muertes de las santas en cuestión, realizadas por gente que coloquialmente hemos identificado “como común y corriente”, sin privilegios, ni posiciones sociales que los acompañen en el tránsito de su vida; es más, hablamos de gente oprimida y utilizada por el sistema, a quienes academicistamente hemos catalogado como subalternos/as.

Dichas muestras orales, se realizaron considerando las apreciaciones generales que subalternos, contemporáneos o no con estas santas, realizaron acerca de ellas. El fin fue captar ideas en torno a sus apreciaciones emocionales respecto a las beatas populares, rescatando sus respuestas respecto a por qué la conocían, que características creían que las hizo santas, si las consideraban cercanas o no entre otras.

Pues bien, desde lo académico en el estudio de caso de Sara Colonia Zambrano se ha considerado un texto que es trascendental para plantear una nueva perspectiva de inscripción respecto a la beata, ya que esta pretende reivindicarla frente a los relatos que la marginalizaban evidenciando que fue amiga de ladrones prostitutas y travestis. Así Hipólito Colonia, hermano de Sarita Colonia a través del libro “Sarita Colonia una biografía familiar (1995) sostuvo que su hermana mantuvo una vida común y corriente de mujer obediente a las normas republicanas, haciéndose una biografía de la santa popular destacando de ella asociados a la meritocracia, la migración, el sincretismo y la subyugación indígena al prototipo de ciudadano limeño (37).

A su vez también fue considerado el texto novelístico de Carlos Franco titulado “Los cholos invaden el cielo” (1991), siendo dicho escrito, especialmente significativo, pues en pleno siglo XX, tal y como Gabriel Salazar (1980) se atrevió a hablar del bajo pueblo existente en Chile, valiéndose de la historia social popular; Carlos Franco a través de la literatura dio cuenta de la realidad que rodeó la vida la mujer subalterna ejemplificado dicha realidad en Sara Colonia, beata popular de la bahía del Callao.

Por otro lado, para escribir la biografía y necrografía de Sara, fueron considerados también los ensayos de Gonzalos Buntinx titulados “Pobreza urbana, relaciones económicas y

marginalidad religiosa” (1990) y “Sarita iluminada, de icono religioso a Héroe cultural” (1992), también han sido de la mayor importancia, las imágenes de Sara que serán expuestas más adelante. Por último, respecto al fenómeno de santificación hemos considerado a Harold Hernández Lefrac, quien escribió entre otros textos “ni rima ni famosa, representación pequeñoburguesa de Sara Colonia” (2015) y “Sarita Colonia estatización de un icono religioso” (2003), dando cuenta de la santificación de la población pobre y migrante principalmente.

Ahora bien, respecto al estudio de caso de “La Botitas Negras”, podemos decir que hemos formulado nuestras hipótesis a partir del estudio y análisis de algunas cartas, consideradas en “Género, magia y violencia en una ciudad minera del Norte de Chile” (2016) de Lilian Kraushaar, las cuales fueron escritas por Irene Iturra a sus amigas, siendo utilizadas en la investigación de su fallecimiento, las que por lo mismo, aún se encuentran archivadas en la foja 14, expediente 39, caja 42 en el Archivo Judicial.

Este corpus de cartas, nos parecen sumamente valioso y representativo, pues son reflejo de la realidad interna de Irene, siendo claras estas en expresar en primera persona su existencia, alejándola de la etiqueta de prostituta con que fue rápidamente asociada en el imaginario colectivo.

Otros documentos en los que nos basamos fueron relatos orales. Algunos pertenecientes a los testimonios que realizaron sus amigas una vez que Irene había fallecido. Estos relatos fueron utilizados por la prensa y se encuentran ubicados en la foja 13, expediente 39 caja 42 dentro del Archivo judicial de Santiago; aquellos también nos sirvieron para conocer la/los vínculos íntimos de la mujer, en que se desenvolvían sus pensamientos y como articulaba sus planes, esto con la intención de trazar su existencia.

A su vez también, recopilamos relatos orales de personas quienes se reconocieron devotos de La Botitas; aquellos afirmaban saber acerca de su vida, pero por sobre todo y estimulados por la prensa, de su muerte. Así encontramos relatos pertenecientes al año 2010-2011 recopilados por Lilian Kraushaar y otros pertenecientes al año 2021,

recopilados dentro de esta investigación; esto con la intención de ir trazando su santificación y como es que esta ha evolucionado pasando una década más de veneración.

Por otro lado, La inscripción de la Botitas y los estudios respecto a su vida y muerte también han sido analizada exhaustivamente desde los diarios. Los medios en los que nos basamos son “El Mercurio de Calama” y “La estrella del Norte”, durante los años 1968 y 1969, a través de las siguientes notas periodísticas:

“El cadáver de una desconocida preocupa a la Provincia del Loa ³⁰”, “Aun no identifican al cadáver asesinado cerca de Chuqui³¹ ”-“Cinco incomunicados por crimen del Loa³²”- “Solidaridad popular a favor de Carmen Irene Iturra³³ ”-“¿Se ve bien una mujer cuando se viste como una niña de cinco años³⁴?”- A propósito de la minifalda ¿Dime cuánto mide tu mini y te diré de donde eres ³⁵” -“El lenguaje de las piernas³⁶ ”, “Crónica policial: La prostitución en la vía pública³⁷”- y “En Talcahuano detuvieron a dos personas testigos del homicidio de Irene Iturra Sáez³⁸ ”-

A su vez en el diario La Estrella del Norte tomamos atención a las siguientes noticias: “Atroz crimen en Chuqui ³⁹”- “El misterio envuelve a la mujer mutilada⁴⁰ ”-y por último- “Luz, el crimen de Chuqui, identifican al cadáver⁴¹”.

Cabe señalar que todas estas noticias serán utilizadas con la intención de percibir en ellas rasgos que den cuenta de los tratamientos que siguieron ciertas instituciones con el cuerpo y la identidad de Irene postmortem, poniendo especial énfasis en el disciplinamiento social manifestado en la normativa de conductas promovidas por la prensa.

³⁰ El Mercurio de Calama, 9 de septiembre de 1969, p.2

³¹ El Mercurio de Calama, 10 de septiembre de 1969, p.2

³² El Mercurio de Calama, 12 de septiembre de 1969, p. 2

³³ El Mercurio de Calama, 15 de septiembre de 1969, portada

³⁴ El Mercurio de Calama, suplemento del sábado, 27 de septiembre de 1969, p. 6

³⁵ El Mercurio de Calama, 01 de octubre de 1969, p.13

³⁶ El Mercurio de Calama, 04 de octubre de 1969, p.4

³⁷ El Mercurio de Calama, 14 de diciembre de 1969, p. 9

³⁸ El Mercurio de Calama, 17 de enero de 1970. p.16

³⁹ La Estrella del Norte, 8 de septiembre de 1969, portada

⁴⁰ La Estrella del Norte, 10 de septiembre de 1969, p.16

⁴¹ La Estrella del Norte, 11 septiembre de 1969, p.16

Cabe señalar en el caso de la Botitas, que algunos de estos documentos⁴² ya han sido revisados por la antropóloga Lilian Kraushaar a través de su libro “Botitas Negras en Calama: género, magia y violencia en una ciudad minera del Norte de Chile” (2016), no obstante, serán nuevamente analizados por esta investigación, con la intención de percibir en ellos nuevos datos, que no solamente aclaren la clase social de las y los fieles de la Botitas, sino también pretendemos encontrar rastros de lo que con ayuda de Carl Smith y Javier Mercado, hemos reconocido como Gobierno Milagroso, siendo esta última acepción bastante interesante, motivándonos a seguir esta investigación en estudios posteriores.

Respecto también a la biografía y necrografía de Botitas, anunciamos, nos seguimos basando en los estudios de Lilian Kraushaar, especialista en Irene Iturra, la cual a través de sus artículos titulados, “La inscripción y reinscripción del cuerpo de la prostituta después de la muerte trágica: La mujer de las Botas Negras y la Mujer Fondeada en el Norte de Chile” (2013), también “Crimen, muerte y exhibición de una prostituta en el Norte de Chile” (2010), y por último, “Nombre, muerte y santificación de una prostituta” (2010), da cuenta principalmente, de la hipersexualización a las que se sometió Irene ejerciendo comercio sexual, siendo por parte de la hegemonía subalternizada, no individualizada y oprimida.

Por otro lado, nos parece novedoso también en el caso de “La Botitas”, el analizar exhaustivamente la prensa nacional, con la intención de cuestionar los métodos comunicativos utilizados en los diarios revisados, y como es que estos logran tener la influencia suficiente para inscribir y reinscribir identidades, elemento que trabajó Jorge Pávez junto a Lilian Kraushaar, pero que tomando su genealogía, pretendo profundizar, considerando especialmente la importancia que le daremos al elemento de la subalternidad

⁴² Algunas notas de prensa revisadas por Lilian Kraushaar son: El cadáver de una desconocida preocupa a la Provincia del Loa”, “Aun no identifican al cadáver asesinado cerca de Chuqui”, “Cinco incomunicados por crimen del Loa”-“Solidaridad popular a favor de Carmen Irene Iturra en el diario “El Mercurio de Calama”, “El misterio envuelve a la mujer mutilada-y por último-“Luz, el crimen de Chuqui, identifican al cadáver en el diario “La Estrella del Norte”.

Debido a lo mismo nos parece interesante utilizar este material, a pesar de que creemos que dichos autores y siguiendo a Guha, estarían hablando por las subalternidades, lo que ahoga más en las profundidades a aquellas, pero al mismo tiempo y valiéndonos de Gramsci, presentaría estas al plano hegemónico, permitiéndonos problematizar acerca de su posición, y justamente a partir de las subalternidades, revisar la subalternidad.

Finalmente, el último criterio a considerar, que nos hizo seleccionar dichas muestras, dice relación con la disciplina en las que nos hemos sostenido para escribir el presente texto, en este sentido nuestros resultados y análisis serán expuestos y revisados, enfocándonos en algunos elementos de la microhistoria, y como a partir de casos particulares, podemos llegar a estudiar grandes estructuras.

1.5 Estado de la cuestión

Las bases teóricas aquí trabajadas, nos parecen bastante ricas en información, otorgándonos antecedentes y reflexiones que nos servirán para nuestros análisis. Al mismo tiempo es importante considerar la variedad de teóricas y teóricos en los que nos hemos basado, lo que nos permitió a lo largo de este apartado realizar discusiones y aclaraciones en torno a cómo es que hemos entendido principalmente los conceptos de subalternidad, inscripción, reinscripción, y santificación, considerando así algunas perspectivas más que otras.

Pues bien, han sido útiles en este escrito los aportes realizados por Foucault respecto a la inscripción y Agambem, Gramsci, Huberman y Schmitt, en torno al cuerpo y la santificación, teorías madres europeas bajo las que se orienta este proyecto, fundamentadas en ciencias como la antropología, la sociología y la historiografía.

En este sentido, afirmamos que dichas bases nos brindaron lúcidos antecedentes teóricos, no obstante, han sido tratadas omitiendo la realidad periférica y subalterna del continente

Latinoamericano, considerando solo el estudio de la desnudez, el cuerpo, la muerte y su vinculación con el medio, en contexto europeo.

A su vez también nos parecieron interesantes los aportes de Guha y Spivak, fundadores de la Teoría de los Estudios Subalternos, quienes expusieron antecedentes de la posición que ocupó la mujer subalterna en sociedad, al ser oprimida por el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo. Aun así dichas teorías se encuentran inspiradas en la realidad subalterna de la India y el Asia Meridional, lo que de alguna manera hace que los análisis se relacionen constantemente con la realidad histórica de quienes escriben y no con la específica realidad latinoamericana que buscamos exponer.

A partir de lo mencionado y considerando la veneración hacia la muerte y la cantidad de muestras político-religiosas existentes en Latinoamérica respecto a esta misma, es que resulta interesante incorporar dichas teorías al continente, a través de dos casos que esperamos, retraten a través de la realidad local, parte del contexto global en que se encuentra enmarcada la subalternidad femenina.

Lo señalado, nos parece bastante interesante, pues creo, es una manera de avanzar en genealogías que rescaten herencias e historias de vida latinoamericanas relacionadas con la cultura popular y cada una de sus manifestaciones; formas del habla que se escapan de los modelos comunicacionales habituales de la hegemonía y que merecen ser estudiados y reconocidos.

Por lo mismo creo que la principal novedad de este escrito es retratar lo humano de la pérdida y las consecuencias sociales que ocasionó la muerte de dos mujeres, consideradas especiales pero por sobre todo cercanas a las subalternidades del Puerto del Callao (Perú) y Calama (Chile).

Aquello en conjunción con las bases teóricas expuestas, permitiría revisar académicamente algo tan natural y humano como el fallecimiento, desde una perspectiva que involucre análisis, por supuesto, pero sin dejar de lado el como nos hemos comportado y nos seguimos comportando frente al fenómeno de la muerte trágica, a qué recurrimos y

cómo resignificamos el dolor que causa el fin de la vida desde la propia experiencia de subalternas, quienes han compartido la misma realidad de alteridad que las santas en cuestión.

Así a través de dos casos micro históricos, particulares, locales y emergentes de la cultura popular es que buscamos retratar los contextos de vida y muerte que cruzan la existencia subalterna. Aquí, cabe señalar, las fronteras, las idiosincrasias propias de los territorios y las diferentes épocas en que se desarrollaron estos casos no fue un impedimento para mantener la misma hipótesis respecto a Sarita y Botitas, en donde consideramos que en ambos casos la cobertura de sus trayectorias de vida y coyunturas de sus muerte, son cubiertas por la prensa, las instituciones académicas, sanitarias y policiales (basadas estas en los discursos hegemónicos de carácter moral, religioso y estético), poniendo especial énfasis en los cuerpos e identidades de las mujeres en cuestión a quienes se les dio justamente ese tratamiento por ser clasificadas de prostitutas, pobres, migrantes y cholas, aumentando así el prejuicio sobre esta categorías.

Ahora bien a partir, dicho esto y a partir de los estudios de casos de Sara e Irene expondremos ahora los primeros indicios acerca de quiénes han estudiado a estas santas:

Pues bien, quien escribe por primera vez acerca de Sarita Colonia, fue Gonzalo Buntinx a través del libro “Pobreza urbana, relaciones económicas y marginalidad religiosa” (1990), a través del cual apunta a la vida informal de Sara Colonia. Los estudios de Buntinx continuaron y en 1992 escribió “Sarita iluminada: de ícono religioso a héroe cultural”, refiriéndose a los ritos y performance que realizan los devotos de Sara a su santa.

Ambas investigaciones consagraron a Buntinx como el especialista de la figura sagrada de Sarita Colonia, siendo este quién relacionó por primera vez la vida de Sara con las marginalidades que la rodearon. Aun así no ahondó en esta idea, destacando de ella casi únicamente su santificación y la relación de esta con la marginalidad.

Así los escritos mencionados anteriormente sirvieron como matriz para una serie de estudios los cuales se llevaron a cabo desde los años noventa en adelante, estos dicen relación con artículos, novelas, crónicas, tesis e incluso series televisivas.

Por nombrar algunos trabajos provenientes de la academia encontramos, “Los cholos invaden el cielo” de Carlos Franco y “Sarita se fue a los cielos” de Eduardo Gonzales Vieña, “Estatización de un ícono y uso de imágenes ¿Para la autonomía cultural?” (2007), y “Ni rica ni famosa, la representación pequeño burguesa ilustrada de Lima Perú en Sarita Colonia” (2015), todas bajo la autoría de Harold Hernández Lefrac y por último, “Sarita Colonia: Una santa popular, homenaje en su centenario” (2014) de María Quiroz Rojas, por nombrar algunos de los trabajos más importantes que la contemplan y que han servido de inspiración a este escrito, quienes reforzaron lo mito poético de Sarita, construyendo su relato a partir de la oralidad, utopizando su realidad por encontrarla extraordinaria.

Ahora bien, continuando con el segundo caso, podemos sostener que acerca de Botitas Negras se comienza a estudiar recién en el año 2010, cuarenta y un años después de su asesinato en el norte de Chile el cual según los indicios marcó (junto con otros elementos) su santificación. Cabe señalar que dicha santificación no ha alcanzado la masividad que ha causado la santa peruana Sarita Colonia, pues la bibliografía revisada también nos demuestra que “la veneración hacía Botitas Negras se encuentra en constante expansión” (Kraushaar, 77), a consecuencia del crecimiento de la población marginalizada de Chile y Latinoamérica.

Debido a lo anterior, podemos sostener que los estudios en torno a Botitas Negras se encuentran menos explorados, no extendiéndose en la variedad de aspectos sociales que se analizan en las obras que trabajan la vida, muerte y santificación de Sarita Colonia, pues solo contamos con un texto de carácter biográfico⁴³, que muestra algunos antecedentes bastantes escuetos de la vida de Irene antes de ser inscrita con una serie de identidades asociadas a su condición Prostitucional.

⁴³ “Género, magia y violencia en una ciudad del Norte de Chile” (2016) de Lilian Kraushaar.

Respecto a lo mencionado, cabe destacar que llamó profundamente nuestra atención también, el hecho de que toda la biografía de Irene envuelva consigo el hecho de ser prostituta, motivándonos a explorar antecedentes que muestren su vida libre de esta etiqueta. No obstante, tampoco hallamos relatos extendidos que exhiban las experiencias de vida de la mujer en cuestión y mucho menos se han articulado novelas que la consideren como protagonista de una cierta realidad social, valiéndonos solamente de algunas declaraciones que sus amigas hicieron a la policía y las cartas que Irene les escribió para explorar así su dimensión personal.

A pesar de esto, en las investigaciones que Lilith Kraushaar ha realizado de esta figura, se presenta un consistente análisis respecto a la violencia de género, de la misma manera en que se analiza el papel que las instituciones jugaron en la producción de su identidad, elemento teórico no considerado dentro de las investigaciones realizadas en torno a Sarita Colonia, invitándonos a analizarla bajo los mismos tratamientos.

Respecto a esto último, Lilian Kraushaar, ha sido reconocida como pionera en los estudios acerca de La Botitas Negras, ya que ha escrito una serie de documentos basándose en la santa prostituta asesinada. El primer artículo de la autora en cuestión recibe por título “Nombre, muerte y santificación de una prostituta, escritura y culto de Botitas Negras” (2010) en coautoría con Jorge Pávez Ortiz, además escribió “Inscripción y reinscripción del cuerpo de la prostituta después de la muerte” (2011) y por último “Crimen y exhibición de prostitutas en el norte de Chile, producción y uso de imágenes del cuerpo de mujeres asesinadas” (2013).

A muy grandes rasgos en esta tríada de artículos, se analizó las diferentes formas de reinscripción del cuerpo y la figura de Irene Iturra, de la misma manera en que fueron identificadas las diversas expresiones de devoción social que canonizaron a la Botitas como santa.

Ahondando en estas temáticas es que Kraushaar escribió acerca de la producción de imágenes del cuerpo de mujeres asesinadas, dando cuenta de ciertos cuerpos, en especial

el de la prostituta. La exposición de dichas temáticas evidenció la convergencia de discursos de sexualidad, violencia y deseo en las relaciones de género y clase.

Durante el año 2016 Kraushaar escribió también la biografía de Irene Iturra anteriormente anunciada, titulada “Botitas Negras en Calama, género, magia y violencia en una ciudad en el norte de Chile” (2016), en este libro la autora nos pinta un cuadro bastante complejo en torno al ambiente y las conexiones en las que se movió Irene, trazando una multitud de espacios por los que esta mujer transitó, siendo minuciosa en detallar desde la realidad sociohistórica hasta el lenguaje del contexto bohemio de Chillán y Calama, principales ciudades en donde se movió la ahora santa popular.

Por último, es sumamente importante señalar que de “La Botitas Negras” ha escrito en profundidad solamente Lilith Kraushaar, y en menor medida Bähr, Jurgen (1980) a través de sus títulos “Migraciones en el Norte Grande de Chile, y “Resultados de un análisis de movimientos migratorios entre los años 1965 y 1970”; sin embargo, este último no realizó ninguna biografía, ni necrografía de la santa, elemento que nos importa, limitándose a hablar solamente de la especie de gesta migracional que realizó la beata popular de Calama.

Por último, con toda la información proporcionada por las y los teóricos estudiosos de estas santas y sus contextos, pretendemos aportar con nuevos antecedentes a la teorización de la muerte en contexto subalterno y latinoamericano, analizando en el caso de Sarita su vida y muerte desde parámetros biopolíticos, no considerados anteriormente. En este sentido pretendemos seguir a quienes han hablado de ella, pero orientando su investigación al área del control de los cuerpos y como es que las razones de estado interfieren en la intimidad de las subalternidades modificando sus rasgos y junto con ello sus identidades, normando y disciplinando a la población que les rodea.

Por lo mismo, las muestras escogidas respecto al caso de Sara Colonia han sido opuestas con la intención de revisar como es que finalmente se formuló su identidad explicitándose también como es que el sistema se encargó de penetrar en las creencias, etiquetas y roles de cada persona, anteponiendo ciertas conductas a ciertos cuerpos, elementos que fue

considerado por Hipólito Colonia, hermano de Sara, quien intentó nuevamente encajarla en los parámetros de lo que la hegemonía consideró correcto, “limpiando” así la imagen de su familia.

Al mismo tiempo también, encontramos a los académicos, quienes la inscribieron como la figura que materializó y experimentó la segregación político social hacia los cholos, la hipersexualización hacia las mujeres y en general cualquier forma de opresión alimentada por la subalternidad. Académicos quiénes desde sus privilegios burgueses tendieron a romantizar las experiencias de la beata, marginalizándola aún más.

Debido a lo anterior, proponemos captar ambos, no solo con el fin de hacer legítimo uno más que el otro, sino con la intención de explicitar las modificaciones que sufrió su imagen, reivindicando la historia de las subalternidades femeninas, no anteponiendo etiquetas sobre ella, sino más bien cuestionando su construcción la cual a través de diversas razones de estado pretende cumplir con los intereses del poder. Óptica a través de la cual, nunca se ha revisado el caso de Sarita.

En el caso de Botitas Negras, el análisis de su caso ha sido ya revisado desde la óptica de la biopolítica, brindándonos valiosos antecedentes del tratamiento con el que se realizan las inscripciones y reinscripciones de las subalternidades populares una vez ya fallecidas.

De la misma manera también las propuestas investigativas respecto al análisis de caso de Irene Iturra dan cuenta de exhaustivos cuestionamientos respecto a la construcción de género, materializado esto en los significados que Kraushaar le da a la prostitución y como esta etiqueta es capaz de producir ciertos discursos que abogan por la estigmatización de ciertos cuerpos. No obstante y a pesar de la profundidad de los análisis de Lilian Kraushaar respecto a la figura de la Botitas Negras, consideramos que hay temáticas que aún no se encuentran trabajadas, aportando principalmente a la potencial unión que existe entre el cuerpo y la santificación.

Por lo mismo resulta novedoso trabajar dentro de este caso con nuevos antecedentes que aporten a las causas y consecuencias del porqué Irene Iturra habría sido santificada,

elemento que solo fue presentado por Lilian Kraushaar invitándonos a seguir estudios posteriores, investigando además la unión entre Botitas y sus fieles.

1.6 Contexto histórico

Ahora bien, respecto al contexto de investigación, a muy grandes rasgos podemos señalar que este se despliega en el siglo XX latinoamericano, específicamente en Perú en el periodo de años que transcurre desde 1901 hasta 1940, y Chile a partir de los años cuarenta hasta 1969. Aquellos transcurso de tiempo enmarcan las trayectorias vitales de las ahora santas populares, Sarita Colonia y Botitas Negras respectivamente.

Como ya es sabido durante este periodo dentro del continente, se intensificaron las políticas públicas de carácter modernizador, pues ya había sido delineada por la hegemonía una ciudad cuyo ideal y deseo fundante se encontraba basado en el orden, el poder (Rama, 15) y el desarrollo del capitalismo.

Así, en estos contextos, surgen diversas manifestaciones del ideal de modernidad y hegemonía, en lo discursivo, con algunas excepciones, esos ideales siguen operando con rasgos de continuidad hasta nuestros días. Algunas categorías han resultado de notable continuidad como, el pensamiento clásico de civilización y barbarie, siendo la ciudad sinónimo de progreso y materialización de la esencia humana, y el espacio natural o precario representación del salvajismo en las personas, dando cuenta de las raíces positivistas que sustentan lo que reconoceremos abiertamente como racismo, el cual pensamos, es parte constitutiva del proyecto moderno (Sarmiento, 67).

Ahora bien, dentro de los mecanismos de modernización, se mantiene el interés por expandir o fijar fronteras nacionales, perpetuándose principalmente violentas persecuciones a indígenas. Paralelamente surgen policías especializadas, sistemas de vigilancia y de registro de identidades mayormente elaborados, se fortalecen los sistemas

educativos y penales, avanza la medicina y junto con esta, la promoción acerca de los valores de la salud a toda la población, esto con una misión principalmente eugenésica, estableciéndose así un diagnóstico médico social, de todo lo que pudiese considerarse “anormal” o insano física o conductualmente para la sociedad que se estaba construyendo (Vallejo, Miranda, 325).

En nombre de la higiene se realizó además en Perú y Chile una serie de reformas urbanas las cuales involucraban el flujo de agua y aire, alcantarillados, cordones sanitarios, iluminación y embellecimiento de la ciudad, parques de paseo en medio de la urbe, medios de transporte, de consumo y por último “la renovación de los medios comunicacionales, hasta hacerse a partir de los años 60” masivos y condicionantes de la cultura y comportamiento de la misma sociedad de masas” (Santa Cruz,82).

No obstante, la ciudad a diferencia de lo que en el siglo XIX sostuvo Sarmiento, el cual tenía fé en la civilización, se convierte para las clases hegemónicas, -fortalecidas económicamente durante el siglo XIX y gran parte del XX- en una ciudad peligrosa. La modernidad y su praxis la modernización, solo tocó a una parte de la población siendo esta minoritaria, como resultado entonces en Perú y Chile creció cada vez más la heterogénea población subalterna.

De esta manera, se incrementaron fenómenos que sometieron a la explotación a ciertos cuerpos, como la migración, la prostitución, el trabajo infantil, el vagabundaje, el alcoholismo, los robos, los abusos laborales, la penalización a toda forma de economía moral, la penalización a los trabajos no formales, las apuestas, las viviendas indignas, etcétera. Quienes participaron y siguen participando activamente dentro de estos fenómenos (algunos de ellos urbanos) fue en gran parte población proveniente de familias tipificadas como campesinas, pobres, migrantes, indígenas, cholos o mestizas, tal y como las santas populares que aborda este trabajo.

Lo anterior da cuenta de las dificultades que vivía una parte importante de la población. En Perú, por ejemplo, en los años en que vivió Sarita Colonia (1942-1969) la situación político social se encontraba alineada con la supremacía de la oligarquía y la exclusión

social de la mayoría de las poblaciones indígenas o cholos; esto trajo consigo el empobrecimiento de las y los campesinos, pues solo fueron considerados como parte del régimen servil, haciéndose tremendamente dificultosa cualquier forma de ascenso social, teniendo que optar así por la migración.

Esto; por último, determinó en la vida de las y los subalternos una serie de otros sucesos, los cuales se encuentran retratados en la figura religiosa icónica de Sarita Colonia, la cual logró popularidad movida por las circunstancias históricas a partir de los años 70', en donde tras intensificarse los asuntos políticos y el fanatismo, se experimentó el conflicto armado más severo de Perú después del de su independencia.

Por otra parte, en Chile, en la (segunda mitad del siglo XX) se vivió también gran desigualdad entre quienes organizaban y siguen organizando el sistema político social y quienes resistían y resisten a los avatares de este.

Así la trayectoria de vida de la ahora santa popular Botitas Negras estuvo marcada principalmente por la búsqueda de la justicia social y la sindicalización por parte de los más desposeídos y desposeídas, en este caso los campesinos de la ciudad de Concepción, los mineros de la ciudad de Calama y las mujeres, quienes, como afirmó Flora Tristán sin ser obreras o campesinas sufren mayor grado de opresión que “sus compañeros” (33)

Si bien podemos afirmar, basándonos en Gramsci, que la población subalterna, tenía total conciencia de su posición dentro del sistema, se propone el desarrollo de un asistencialismo dirigido por el Estado en las áreas de trabajo, salud, educación, vivienda entre otros (Correa, 140); -Seguía existiendo una pequeña población privilegiada, expandiéndose así el número de subalternos, al mismo tiempo en que seguían persistiendo fuertes estructuras sociales arraigadas al siglo anterior y al concepto que la hegemonía tenía acerca de lo moralmente correcto.

En este sentido tal y como funcionaba en Perú, el Estado chileno a través de sus gobiernos promovió un modelo tradicional de familia, así, dispensaba beneficios solo a uniones legales o hijos reconocidos (Zárate, 7);-Este modelo comprendía roles: el hombre es el

trabajador y proveedor, mientras la mujer es en esencia madre y dueña de casa, el objetivo era aminorar la vulnerabilidad de las clases necesitadas.

En ese marco se creó el Departamento de Defensa de la raza y aprovechamiento de las horas libres, se combatió el alcoholismo, y se dio impulso al deporte y a las vacaciones (Zárate, 9); políticas públicas a las cuales Irene Iturra conocida como “La Botitas” no tuvo ningún tipo de acceso (Kraushhar,42) por representar justamente lo prohibido dentro de la conformación de sociedad descrita.

Así, en dichos contextos vivieron dos mujeres que personificaban lo insano, la hibridez, la pobreza, (Vallejo, Miranda, 314) la vulnerabilidad, la violencia, el abandono, la sexualización e incluso una supuesta fealdad (Maluenda,102); he ahí algunos de los motivos de su importancia, su santificación y posteriormente el ejercicio biopolítico de parte de la hegemonía y sus instituciones (que esperamos comprobar), de resignificarlas, reinscribiéndolas dentro de la sociedad con otra personalidad e incluso otra corporalidad, más cercana al ideal de mujer que se buscaba (Kraushaar,170), a lo que las subalternidades respondieron santificándolas.

CAPITULO II: BIOGRAFÍA Y NECROGRAFIA DE SARA COLONIA ZAMBRANO E IRENE ITURRA SÁEZ: INSCRIPCIÓN Y REINSCRIPCIÓN DE LAS SUBALTERNIDADES FEMENINAS.

2.1 Vida de Sara Colonia Zambrano

La biografía de Sara Colonia es bastante escueta, sin embargo, los antecedentes recopilados, nos permiten señalar, construyendo su biografía, que nació un 1 de marzo del año 1914, dentro de la provincia de Huaráz, Departamento de Áncash, en un caserío conocido por las y los mismos pobladores como “Belén”, ubicado al sur andino de Perú.

Hija de Amadeo Colonia Flores y Rosalía Zambrano, hermana de tres hijos más que componían el matrimonio, Sara, o Sarita como se le llamó principalmente después de morir, vivió sus primeros años de vida en medio de una profunda estrechez económica, acentuada por la mala salud de su madre y cargada de un ambiente de religiosidad (Colonia, 23).

Sus días transcurrieron en la capilla de Huaráz, donde recibió un modelo educacional que pretendía quitar cualquier marca o comportamiento que denotara una conducta asociada a los indígenas, de la misma manera en que se le educó en torno a los valores de la familia republicana, rescatando de ella actitudes femeninas o correctas dentro del comportamiento que se esperaba de la mujer. A su vez también, la iglesia le brindó alimento y techo cuando más lo necesitaba, pues la familia Colonia -Zambrano se dedicaba a la carpintería, el campo y sus cosechas, siendo sus ganancias inciertas (Colonia, 25), tal y como les ocurría a los pueblos de indios que se encontraban a su alrededor, a los que tanto aborrecía la familia de Sarita, acusándolos de salvajes.

Así y debido principalmente a su pobreza, la familia de Sara migró junto con ella a Lima en busca de nuevas oportunidades, ya que, a Don Amadeo, debido a su oficio de carpintero le habrían ofrecido un trabajo en la construcción. Carlos Franco, en quién también nos hemos basado para estudiar a Sarita, afirmó que Don Amadeo sería admitido en dicho trabajo, pero que fue despedido más tarde por sospechas de haber pertenecido al bando de Luis Pardo. Es significativo mencionar que dicha sospecha se basaba en que él, junto a su familia serían huaracinos (Franco, 87), aquel antecedente da cuenta de la clasificación de razas, la exclusión de personas, y la criminalización a cualquier forma de gobierno cercana a la izquierda peruana.

A partir de lo sostenido entonces, podemos señalar que la causa que mueve a un provinciano a dejar su tierra es la pobreza económica ocasionada por la falta de trabajo, viendo en este caso como única salida ir a Lima. No obstante, la inmigración acercó a Sara y su familia aún más a la pobreza, el hambre, el trabajo no formal y la estigmatización social, experimentando estos el acercamiento a las comunidades de vecinos de su mismo origen y clase social quienes a través de la autogestión y compartimiento de labores, lograban solucionar sus problemáticas cotidianas, ocasionadas por la misma exclusión y opresión a la que los arrastró el sistema.

A pesar de aquello y con la intención de parte de Rosalía de entregar un porvenir mejor a sus hijas, Sara Colonia fue internada junto a su hermana Esther durante tres años en una escuela de monjas, llamada Santa Teresa de Lima, la cual debido al deterioro de las circunstancias económicas debió abandonar (Colonia, 34). Bajo ese mismo contexto entonces y a pesar de ser una niña, comenzó a cuidar y criar a otros niños y niñas de su vecindario, a quiénes lavaba la ropa y pañales, de la misma manera en que los alimentaba cuando sus madres se encontraban trabajando como domésticas, lavanderas y costureras para familias pudientes o ejerciendo labores asociadas al comercio sexual (Hernández, 112); las cuales si continuamos hablando en términos económicos, surgen y se han mantenido debido a la percepción de la mujer como un producto transable dentro de las leyes de la oferta y la demanda (Cante, Maldonado, 96).

Pues bien, cabe señalar que debido a las históricas construcciones de género, a Sara no se le pagó más allá que con comida por dichas labores, pues históricamente a los hombres se les ha remunerado, justamente por representar estos la esfera pública y el trabajo productivo (Federecci, 43); lo que en términos simples determinó en la vida de Sara dobles jornadas de trabajo infantil, sumiéndola desde el inicio de sus días en la opresión de lo que significa en términos estructurales nacer hembra dentro del continente.

Continuando con la pequeña reconstrucción que hemos logrado de su vida, podemos mencionar que una vez cumplido los 14 años, Sara Colonia vuelve a Huaraz con su familia, debido al grave estado de salud de doña Rosalía, quién falleció al poco tiempo. Tras la muerte de su madre y según el relato que nos brindó Hipólito, Sara Colonia quedó a cargo de las cosechas de zanahorias del campo y de sus hermanos menores, pues su padre se volvió a casar, eso sí, por una período bastante corto, ya que después de seis meses pasó nuevamente a enviudar (56). En ese contexto Sara Colonia, finalmente decidió emigrar alrededor de sus 17 años al Puerto del Callao en Lima.

“A partir de ahí principalmente, sus años de existencia terrenal le bastaron para experimentar la trayectoria típica de vida perteneciente a la mujer de provincia en la gran ciudad. Esto porque Sara Colonia vivió una experiencia real, como la de cualquier ser humano mujer pobre e indígena, teniendo que desempeñarse en diversas labores serviles”(Buntinx, 86). A partir de aquello, podemos mencionar otro antecedente de la vida de esta santa; una vez que llega definitivamente al Puerto del Callao en Lima, comienza a trabajar como vendedora de pescado en el Mercado Central, también como vendedora de frutas, y empleada doméstica (Buntinx, 87).

Debido a los trabajos en lo que se desempeñó, Sarita se hizo muy popular entre su comunidad, de la misma manera en que su personalidad hizo que se le atribuyeran ciertas características resaltándose de ella su alegría, bondad y por sobre todo su desinterés por ayudar a las y los más pobres de su vecindario de La Belén. (Hipólito,58). Siendo estas características con las que fue masivamente inscrita en su pueblo.

Por otro lado acerca de su vida se ha sabido también que cuando se desempeñó como asesora del hogar al servicio de una mujer italiana, esta le brindó malos tratos experimentando grandes crueldades. Dicho rumor se originó a partir de las empleadas del Perú que compartieron experiencias de vida con ella (Hernández, 120).

A su vez, también hubo rumores acerca de su vida emitidos principalmente por las prostitutas/comerciantes sexuales del puerto del Callao, quienes afirmaron que Sara se encontraba vinculada al Burdel Troncadero, en donde alguna vez conoció a su pareja, de parte de quien sufrió violencia machista, de la misma manera en que enfrentó esta situación con los hombres a quién les brindaba espectáculos eróticos, principalmente pescadores y camioneros, quienes hablaban de ella “como una de sus amantes ocasionales; una compañera erótica de ruta y una muy buena mujer” (Franco, 117).

Acerca de esto último, tuve la oportunidad de tener una conversación con Aderlí Rodríguez, residente peruano en Chile hace ya más de nueve años, quién declaró que su abuelo Nemecio Rodríguez (1941-2012), transportador de trigo entre la frontera peruano-chilena, antes de morir le comentaba que en más de una oportunidad tuvo encuentros sexuales con Sarita, mencionando que lo que más recordaba de ella no era su belleza sino sus pechos y la forma en la que se entregaba amable y maternalmente⁴⁴.

Motivadas por lo expuesto entonces podemos dar cuenta de los antecedentes ilegales respecto a la vida de Sara Colonia por las noches. No obstante, Hipólito Colonia declara que Sara se encargaba de repartir comida y abrigo entre las y los más pobres del Puerto del Callao (73), sin embargo también, Carlos Franco, Harold Hernández Lefrac y Gonzalo Buntinx, quienes han basado sus investigaciones en relatos orales de la comunidad del Callao, igualmente mencionan que Sara por las noches estableció grandes lazos de amistad principalmente con travestis a quienes acompañaba lealmente, con la intención de fiscalizar su llegada tras coordinar estos, sus encuentros sexuales remunerados.

⁴⁴ Testimonio correspondiente a mi archivo personal (20. Sep. 2021), Aderlí Rodríguez, 34 años, vendedor.

En relación con aquello y con la intención de aportar nuevos antecedentes que ayuden a la construcción de la vida de Sara Colonia, conversamos también con Francisco Torres⁴⁵, administrador del restaurante Santa Colonia, caracterizado por ofrecer comida clasificada como kitsh, esto quiere decir, asociada al maximalismo, lo siútico, adocenado, trillado o en definitiva vulgar. Platos que según Francisco, reciben esta inspiración de Sarita, inscrita en su imaginario como una cálida y hospitalaria mujer marginada de la sociedad, amiga de inmigrantes, presos, homosexuales, transexuales, travestis y comerciantes sexuales, expresándose a través de la gastronomía la percepción que se tenía de esta y sus relaciones.

En síntesis, como es evidente la trayectoria vital de Sara Colonia, solo ha sido trabajada a partir de rumores, ya sea más elaborados como en el caso de lo estudiado por Carlos Franco, Harold Hernández Lefrac y Gonzalo Buntinx y otros más; simplemente recopilados en sinceras e informales conversaciones materializadas en este escrito, las cuales nos parecen sumamente importantes, pudiendo aportar estas, a través de la oralidad, a la historia social popular del continente, dando cuenta de los orígenes mito poéticos de quienes veneramos.

A partir de lo anterior, sabemos que Sara Colonia y su familia nunca pertenecieron a las elites señoriales avecindadas en la capital o las provincias serranas, tampoco fueron pertenecientes a la clase urbana de comerciantes o profesionales desempleados, sino más bien, representaron a los migrantes de la década de los 20' en adelante, provenientes en su mayoría de las comunidades campesinas y de las familias de siervos, peones o yanacunas de hacienda, situados en las provincias más pobres de los altos andinos (Franco, 90).

Una vez instalados en la ciudad de Lima, ciudad virreinal fuertemente colonizada, dichos sujetos comenzaron a ser inscritos de manera colectiva como cholos, debido a que la sociedad castigaba sancionando con posicionamientos clasistas y descalificado por distinción étnica cultural a las personas, acusándosele de romper con la clasificación de la

⁴⁵ Testimonio correspondiente a mi archivo personal (20. Sep. 2021), Francisco Torres, 54 años, Chef.

población (Oyarzun, 122) marcada por la condición racial. Esto lo podemos ver fácilmente en las opciones que se les entregaron como familia a los Colonia, y el trato que se estableció hacia ellos, apartándolos incluso de ciertos trabajos y actividades, lo que determinó en la corta vida de Sara una serie de sucesos desgraciados, los cuales en ayuda de sus pares intentó sortear hasta morir.

2.2 Muerte de Sara Colonia

Sobre la muerte de Sara Colonia hoy muy pocos antecedentes concretos, no así los análisis que se han realizado de esta, pues al ser aquella mujer bastante popular y reconocida dentro de su comunidad, su muerte también comenzó a ser nutrida de rumores que dieron cuenta de la realidad en la que se desarrolló. Inmediatamente después de su muerte, la vida de Sara Colonia fue inscrita dicotómicamente, mostrándose de ella manifestaciones opuestas; una que daba cuenta de una ordenada y humilde vida de mujer subalterna coherente con el orden y los valores republicanos y otra que exponía una realidad marginal y estigmatizada, contexto que arrastró a nuestra santa a representar justamente lo indeseado dentro de una sociedad fuertemente colonizada.

La situación anterior se replica con su muerte, reconociéndose tres versiones o más, que envuelven este suceso. La primera versión despierta gran interés, pues para las y los pobladores del Puerto del Callao, Sara Colonia murió lanzándose al mar de forma desesperada, escapando de un grupo de hombres que pretendía violarla.

“Otros hablan de un milagro mayor. Llegado el momento culminante, Dios en su infinita misericordia le cerró el cuerpo, borrándole el sexo”(Franco, 67) “No tenía nada entre las piernas. Era como un codo. Nada” dice uno de los relatos publicados por Fernando Ampuero, quién calificó lo así relatado como “Nuestro primer milagro porno” (33). “La desnudez en este sentido, alude insensatamente a la representación nítida por el motivo

principal del que se pone al ser en movimiento, situándolo en el deseo y en la dinámica de apertura” (Huberman, 29).

En este contexto el hecho realmente excepcional que se adjudica a la vida de esta santa es así el de su muerte, pues en esta y en sus circunstancias asoman claves profundas para la comprensión del mito de Sarita, incluso cuando se trata de interpretaciones oficiales e higienizadas; expuestas por ejemplo a través de su certificado de defunción, el cual consigna un Paludismo Pernicioso, reconociéndose esta como la causa oficial de su muerte (Colonia, 11). Cabe señalar que este caso consideramos que se alinea con los fines del Estado y la instituciones sanitarias; las cuales si bien declaran un paludismo pernicioso como causa de muerte de Sara, aquellos se detienen también a analizar su cuerpo, y que tantas características “prostitucionales” tenía este. Así declararon sus amistades, quienes acusaron la realización de algunos exámenes en el cuerpo de Sara, los cuales no tenían un fin en sí mismo (Quiroz, 131).

Aun así respecto a su deceso, la familia prefiere adjudicarlo a una sobredosis de aceite de ricino (90) constantemente consumido por Sara, siendo utilizado este como diurético adelgazante, purgante, y tónico embellecedor de la piel y el cabello, lo que de alguna manera nos habla de la obsesión por la “pureza” que perseguían las mujeres, sin importar la clase o la raza. He ahí el vínculo con las versiones de blanquitud asociadas a la imagen de santa de Sarita, las cuales revisaremos a la brevedad. “En cualquier caso, es evidente que se está hablando de lo étnico y comunicando al mismo tiempo, una fuerte tensión entre lo social y lo sexual, elemento muy presente en la vida de las mujeres” (Buntinx, 75).

Sin considerar ahora el contexto de muerte, afirmamos que un 20 de diciembre de 1940 falleció Sarita, siendo enterrada, debido a su fatal pobreza en una fosa común a las salidas del cementerio Baquijano del Puerto del Callao, en donde Amadeo Colonia, padre de Sara, instaló una gran cruz en su memoria, la cual tras encontrarse en anonimato durante cuatro décadas aproximadamente, comenzó a ser reconocida como el epitafio que muestra el lugar exacto en donde se encuentra aún el cuerpo fallecido de Sara, siendo este, motivo

de veneración dando cuenta de los valores y recursos que para la comunidad tenía Sarita (Quiroz, 53).

Respecto a lo anterior, es trascendental destacar la importancia de dos elementos, la cruz y el cuerpo de Sara. Tal y como alguna vez anunció, Jacques Gélis, la cruz representó el último elemento que tuvo contacto con el cuerpo de Jesús en vida, por lo mismo, comenzó a ser motivo de veneración. De la misma manera, la cruz es una representación de los cuerpos flagelados, tal y como el cuerpo flagelado de Jesús (222) y el de Sara el cual durante su trayectoria de vida sufrió una serie de abusos y al morir fue enterrado en una fosa común, espacio de descanso en donde deparaban todos los cuerpos de personas pobres, racializadas, indígenas, no cristianas o agitadores políticos opositores a los gobiernos de turno.

Continuando con lo señalado, mencionamos también que los cuerpos en general han sido motivo de veneración pues estos se hayan“ en el corazón mismo del misterio cristiano, siendo una referencia permanente para los hombres de la edad moderna” (Géliz, 332) más aun cuando este pertenece al cuerpo de una mujer, ha sido ultrajado, o yace en algún territorio considerado indigno dentro del campo valórico de la comunidad.

Consideramos así al cuerpo como el fundador de la santificación y al mismo tiempo el principal recurso de la reinscripción de la identidad de Sara Colonia Zambrano, esto porque en su estado post mortem comienza a ser visto desde el fetiche desatándose un imaginario confuso “en donde lo simbólico se convierte en un abigarrado recurso sugestivo, mientras que los lenguajes se confunde e interactúan” (Buntinx. 140) de tal manera que en este caso, “la visibilidad del cuerpo de Sara excede el ámbito clínico iniciándose una transformación” (Zárate, 18).

2.3 Análisis de caso, inscripción y reinscripción del cuerpo y la identidad de Sara Colonia Zambrano

Ahora bien nuestra investigación arrojó que los tratamientos que siguieron cada una de las instituciones que estudiaron la vida de Sara, lo hicieron considerando siempre su subalternidad, por lo que su identidad y su corporalidad, fue modificada según el discurso. A partir de aquello es importante destacar el siguiente planteamiento al que hemos llegado:

Sara Colonia fue sido inscrita en vida a partir de las apreciaciones de la hegemonía, las cuales a través de una serie de estrategias biopolíticas, no solo se encargaron de catalogar, clasificar, e inscribir a aquella como una mujer pobre, chola de frontera mercantil, migrante y prostituta, sino también de reafirmar este discurso en las subalternidades; las cuales si bien reprodujeron y aceptaron dichas etiquetas, cambiaron el significado de estas, atribuyéndole también características positivas a quienes habían sido históricamente estigmatizados.

Así, analizando dichas etiquetas, podemos mencionar que detrás de la categoría de pobre asignada a Sarita y su familia, se esconde un discurso aporafóbico, el cual visibiliza a las subalternidades a partir del prejuicio, anteponiéndose por sobre sus identidades personales o colectivas las características de sucios, vulgares, alcohólicos, apostadores (Marocco, 108) y flojos o quienes en general, no supieron aprovechar las oportunidades que les ha brindado el sistema. Mientras que para las subalternidades el sufijo de pobre habla más bien de alguien que no ha conseguido conquistar ganancias materiales, ni ha ascendido socialmente, aun así pasando toda su vida explotado.

A su vez también la hegemonía inscribió a cholos y cholas como indios yanaconas, pues estos evidentemente mantenían características fenotípicas y muestras culturales propias de los indígenas, de las cuales renegaron emigrando a la ciudad. Ahí se divulgaba

constantemente cierta superioridad de la raza blanca por sobre la indígena, gestándose un modelo ideal de ciudadano del cual el cholo nunca fue parte, pues para la hegemonía este no representó ninguna unidad nacional, expresando así una serie de atribuciones que los inscribieron como “sujetos que materializaron “las relaciones mercantiles y la delimitación de frontera entre lo urbano y lo rural, lo campesino y lo indígena, en relación con el mundo gamonal”(Franco, 22) sufriendo así significativas exclusiones sociales y explotación laboral, realizadas por quienes materializan la hegemonía, instituciones médicas, sanitarias, académicas, sociales, políticas, comunicacionales, educativas, carcelarias y policiales, en fin toda la maquina cultural que nos moldea.

Maximizándose esta situación con las mujeres cholos, quienes representaron justamente una imagen de deseo y aberración, nacido de la particular excitación que produjo en el hombre blanco heterosexual las particularidades del cuerpo indígena, transformando este último en “un objeto de acceso general, definible como un conocimiento zoológico de lo humano” (Menard, 18) exigiéndoles por todos los medios que su belleza se acercara a la de los parámetros europeos, mientras que también eran acosadas justamente por lo opuesto. Viéndose materializado esto a través del caso de Sarita, en el cual se suma además el ingrediente naturalmente maternal asignado a las mujeres y el cual creemos, proviene de la categoría de chola, lo que determinó en su vida el someterse a largas y extenuantes labores, dobles jornadas de trabajo, exclusiones, abusos, violencia machista y diversas opresiones relacionadas con el sexo, el género, la clase y la raza, siendo solamente visibilizadas a través del trabajo doméstico, servil y “sexual”.

Pues bien, respecto justamente a lo sexual diremos que durante la trayectoria vital de Sara, los rumores mencionaban que esta habría comercializado con su cuerpo. Si bien, estos solo constituyeron rumores, han sido considerados por ser parte de la historia oral de Sara, del mito de su vida, de lo que en términos simples la convirtió en santa. Aquellas muestras dan cuenta que la comunidad no juzgó a Sara por “ser prostituta”, sino por sus actos de bondad e interés con el resto; al mismo tiempo, entendieron a la prostitución, como uno de los oficios más antiguos, no cuestionando su existencia.

Así como en todo barrio popular, el Puerto del Callao chismeaba acerca de Sarita, afirmando que era la causante de enfermedades y destrucciones familiares, discurso patriarcal heredado de las hegemonías. No obstante, había quienes principalmente cuidaban de ella formando lazos familiares que superaban la consanguineidad, estableciendo fuertes conexiones con lo que la hegemonía nuevamente ha categorizado como marginal: prostitutas, cuerpos gordos o desproporcionados, travestis, homosexuales, mendigos, borrachos, o simplemente locos; aquellos la inscribieron como lo que simplemente era, una vendedora de pescados quién se prostituía algunas veces en la carretera o en el burdel; sin embargo, no vieron en esto un motivo de criminalización y estigma.

La hegemonía por otro lado inscribió a la prostituta, y junto con ello a Sara, anulando su identidad, como uno de los grandes males de la sociedad, pues para ellos, aquellas mujeres utilizaban su cuerpo y en algunos casos su propio placer para emanciparse de la unión definitiva con un hombre, aportando en materia de capitalización del cuerpo, lo que les beneficiaba, pero rompiendo al mismo tiempo con los ideales de la buena mujer, madre, sumisa y republicana, teniendo en términos marxistas por primera vez control de sus ganancias a través de la erotización de su cuerpo (Castillo. 18), derribando entre otras cosas también, la institución familiar, primera y más importante institución del Estado, de la que se alimentaba y se sigue alimentando dicha hegemonía.

Pues bien, desde el plano religioso, pasando por las instituciones periodísticas hasta llegar a lo médico sanitario la prostituta fue vista como “ virtualmente peligrosa. La que llevó una vida inmoral que rompe con las normas y valores morales de la vida colectiva de aquel entonces (Gálvez, 40) Identificada como el germen de todos los vicios, siendo acusada de descarriar a los jóvenes, a los niños y seducir a los jefes de familia, viviendo alrededor suyo los jugadores y bebedores” (Morocco, 75) instaurando un clima de inseguridad en la ciudad.

Cargando todas estas etiquetas, estigmas y prejuicios Sara Colonia vivió durante 26 años. Su biografía finalmente, se transforma en la biografía de las subalternas, siendo siempre

inscrita a partir de la otredad y el engranaje político, anulándose incluso su identidad, pues el Estado la catalogó como una prostituta más del Callao ignorando cualquier muestra de interés por las mujeres quienes consideramos, se veían forzadas, a realizar este tipo de labores, pues como mencionó Andrea Dworkin “nacimos siendo prostitutas” (69) recibiendo desde el inicio de nuestros días una serie de códigos que pretenden sexualizarnos, con la intención de salvarnos extrañamente de la vida misma de lo que significa ser mujer.

Pues bien, una vez fallecida Sarita y cuando alcanzó importante clamor, realizándose en nombre de ella mandas, ofrendas, y peticiones, su imagen y junto con esta la personalidad con la que había sido socialmente inscrita entre quienes la conocían y comenzaban a venerarla cambió. Sus rasgos indígenas fueron transformados por rasgos parecidos a los de gente blanca y su corporalidad fue adaptada al deseo masculino, pues consideramos que los hombres constantemente buscan que seamos objetos de su placer y erección automática, siendo evaluadas y modificadas constantemente por ellos.

Aquella corporalidad además, intentaba representar a una nueva Sarita, una mujer con las típicas características de la mujer ángel⁴⁶; he ahí la popularización de su nombre en diminutivo, sin embargo, también, altamente sexualizada a pesar de hablar de una niña.

A continuación se muestra la única fotografía que se conoce de Sara Colonia, la cual es expuesta en el libro “Sarita Colonia, una biografía familiar ” de Hipólito Colonia, aquella muestra es tomada una vez que la familia Colonia emigra al Puerto del Callao, alrededor de 1926, a los doce años de Sarita.

⁴⁶ Sara Grand se refiere a la mujer ángel como alguien frágil, débil, quieta, silenciosa, asociada a la muerte por los colores con que se le retrata (109).



Imagen de Santa de Sarita Colonia, ampliamente masificada, extraída de “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992).



IMAGEN 18B



IMAGEN 19

IMAGEN 18

Imagen de Santa de Sarita Colonia, ampliamente masificada, extraída de “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992).

Harold Hernández Lefrac, sociólogo quien realiza una serie de reflexiones que nos ayudan a sustentar aún más nuestra postura respecto a la reinscripción de Sara Colonia, afirma que al solo observar esta imagen la familia Colonia da cuenta de “una retórica burguesa aprendida ” (Hernández, 97), pues sus posturas y ropas muestran una aspiración criolla, la cual es aún más evidente cuando nos fijamos en la única fallecida venerada de la familia Colonia Zambrano.

Así una vez muerta, la única y primera foto de Sara se convierte en una imagen reelaborada de su cuerpo. En donde pasa de ser conocida por su piel morena y pequeña estatura, a ser expuesta en chapitas, estampas o pinturas con piel blanca, mejillas rojizas, el pelo largo negro y ondulado, nariz más delgada, y mirada profunda, siendo hipersexualizada, reivindicándose así el imaginario creado respecto a Sara como “una mujer fea” (Franco, 223). Esto con la intención de parte de la hegemonía, de disciplinar conductas y establecer ideales de belleza en el total de la población, pues, notamos claras intenciones de parte de esta de normar y estigmatizar a ciertos cuerpos borrando así las expresiones de subalternidad y lucha llevadas a cabo por los pueblos de Latinoamérica.

Así a partir del blanqueamiento de Sarita se intenta borrar a las subalternidades, utilizando como técnica de poder la masificación de su imagen criolla, con adornos que intentan combatir la noción de falta de recursos, dando cuenta de que quienes acceden al poder son siempre sujetos ajustados y subordinados a la sociedad en la que viven.

Cabe señalar, que las diferentes reelaboraciones iconográficas que sufrió Sarita ya habían sido experimentadas por otras santas latinoamericanas, como Santa Rosa de Lima, la Beatita de Humantay, La Beatita Melchorita y Rosita de Pachacútec por nombrar algunas (Buntinx, 115). No obstante, en el caso de Sarita esto generó importantes reacciones de reticencia entre sus fieles, quienes si bien aceptaron sus cambios físicos masificando la imagen reelaborada con la que comenzó a hacerse aún más popular, eran conscientes de la subalternización de la santa en cuestión, por lo mismo, continuaron venerándola.

A continuación la más clásica y popular imagen que circula de Sara Colonia proveniente de un afiche realizado en 1982, cuando ya había adquirido importante popularidad como beata.



Imagen de Santa de Sarita Colonia, ampliamente masificada, extraída de “Sarita iluminada, de icono religioso a Heroe cultural” (1992).

Aquella lámina aparentemente inspirada en una tarjeta de primera comunión da cuenta de la nueva imagen de Sarita Colonia como beata popular. En aquella se muestra solo el rostro de la mujer, el cual se encuentra dentro de un marco. A su vez también la santa ha adquirido nuevas características que la muestran como adolescente. Respecto a esto es importante analizar dos aspectos relevantes dentro de su reinscripción.

El primero de estos nace a partir de las mismas reflexiones que ha dejado este proyecto, siendo parte de un nuevo antecedente dentro de los estudios respecto a Sarita. Así, consideramos que solo se mantiene el rostro y parte del busto de la mujer, debido a un fenómeno reconocido como “el cuerpo ausente” (Huberman, 77), el cual es generado por la gran conmoción que despertó en la comunidad el tener conciencia acerca de donde llegó a yacer el cuerpo de Sara, después de ya experimentar una vida muy difícil.

Amigos de Sarita, comerciantes, prostitutas, travestis, ex privados de libertad, apostadores, camioneros, según aclara Gonzalo Buntinx y Harold Hernández Lefrac principalmente, nunca tuvieron los recursos para entregarle mejor sepultura a su amiga, tampoco su familia lo que desembocó en un gran sentimiento de culpa materializado este

en la representación y aceptación de la imagen de Sarita en donde solo era expuesto su busto embelleciendo y quizá dignificando su final, omitiendo así su cuerpo, el cual se cree llegó a un mal destino por ser parte de una fosa común.

De esta manera Sarita es retratada con trazos mucho más pictóricos y sobre un fondo celestial de nubes, en donde además la rodea una aureola con connotaciones que parecen solares, simulando así la unión de ella con un espacio más comfortable (Ojeda, Caluccio,52). También la imagen en cuestión, la retrata como una mujer blanca, dando cuenta de que sus pares aceptaron que fuera aclarada su piel, pensando en su buen descanso, con la idea de que así la estigmatización que cargaba sobre su cuerpo no cruzaría más su realidad, más aún, su concreta e inmodificable realidad de fallecida.

Por otro lado respecto a su reinscripción y a través de su cambio de imagen podemos sostener que esta es modificada, hipersexualizándose, pues Sarita no solo comenzó a ser retratada como adolescente, sino también, al darle un color rojizo a sus mejillas, lo que comunica implícitamente cierta actitud coqueta, de pudor e incluso cierta muestra fisiológica de actividad sexual.

También como percibió lucidamente Gonzalo Buntinx, especialista en teoría de la imagen y primer investigador de Sarita Colonia, se da un “ampuloso y casi erótico despliegue de cinco levitantes y multicolores rosas que bajo la efigie exhiben por primera vez e implícitamente sus órganos sexuales femeninos, sus fecundantes y rojos pistilos” (116), dando cuenta de su existencia como mujer, aludiendo al mismo tiempo a “las metáforas ginecológicas de desfloración” (Buntinx, 57)

En razón justamente de lo anterior y continuando con nuestros análisis, consideramos que en la intencionalidad de exponer implícitamente en la imagen circulante de Sara, el concepto de pubertad y de genitalidad lampiña y cerrada, se intenta erotizar a cierta población masculina, dando cuenta también en términos biopolíticos de cierta advertencia respecto a la adolescencia como una época de riesgos, atribuyendo toda la responsabilidad de cuidado corporal a la mujer, despojándose de culpa a quienes gozan de la hipersexualización del cuerpo infantil o púber, o sea principalmente los hombres.

Lo interesante es que para lograr esa imagen ficticia la pintura se aproxima al efecto de realismo fotográfico y sus procesos constructivos más artesanales con las que los fotógrafos de las plazas confeccionaban souvenirs, montando así sobre el retrato motivos estereotipados (Mejías, 261), anteponiéndose por sobre la imagen, la cultura tremendamente machista y sexista a la que se sometió durante su vida y su muerte Sara.

Al respecto, observamos que Sarita no es solo el producto cultural manufacturado por la hegemonía, las instituciones sanitarias y la plebe urbana, sino que ha llegado a ser en parte lo que es por los medios de comunicación⁴⁷ y por la difusión de su imagen “ y de un discurso elogioso y lisonjero de parte de algunos, llamémosle, sectores intelectuales, como sociólogos antropólogos, literatos o pintores⁴⁸” (Lozano, 11) siendo todas estas apreciaciones las que finalmente inscribieron y reinscribieron a Sara ante la esfera pública de una cierta manera.

De esta forma Sara Colonia una vez fallecida es reinscrita con el ideal de parte de la hegemonía de disciplinar al resto de mujeres que compartieron vida, clase, raza y etnia con aquella. motivándolas a criollizarse, o sea a perseguir la belleza y el estilo de vida blanco republicano, a que no salieran por las noches, a que fueran obedientes a las razones de Estado, que trabajaran arduamente y por sobre todo se preocuparan de sus labores de mujer masivamente conceptualizadas. La imagen de Sara una vez muerta comienza entonces a ser visibilizada muy alejada de cómo fue conocida, cercana a lo siútico y adocenado, anteponiéndose la imagen de una beata perteneciente a la religiosidad oficial, no obstante, reconocida aun por su subalternidad, no pudiendo hacer nada respecto al clamor popular que despertó en las subalternidades.

En dicha reconstrucción de su imagen, por último, aportó Hipólito Colonia, quien con el interés de quitar los atenuantes de prostituta, chola y pobre asignados a su hermana, intentó realizar con ella un discurso integrador y cosmopolita, quitando marginalidad al caso y

⁴⁷ Fernando Ampuero, Rocio Silva Santisteban y Eloy Jauregui principalmente, a quienes Hipólito Colonia acusó incluso de idealistas y utópicos.

⁴⁸ Gónzalo Portocarreño, Gustavo Buntinx, Moico Yaker

sumándole “prestigio social a la figura de Sara en vida, declarando: “Sarita fue cristiana, una mujer de casa y profundamente ordenada. Siempre la vi interesada por los más desposeídos (...) siempre trabajamos, algo de recursos teníamos para darles, de eso Sarita se encargaba”(88).

También sostuvo, “de mi hermana, las jovencitas hablaban mucho, rumoreaban que era una mujer de noche (...) yo sé que tuvo malas amistades, pero ella tenía un alma caritativa y religiosa (...) se educó con las hermanitas”(79) refiriéndose a las monjas.

Para sostener lo anterior, Hipólito Colonia elaboró el ensayo que hemos estado revisando, declarando que el culto de Sarita Colonia, “es un culto de transición, pero al mismo tiempo también el rostro de la migración y la imagen sacra de una transformación decisiva para el orden cultural peruano, reproduciendo al mismo tiempo etiquetas útiles al poder, como la clasificación de malas amistades” (Lozano,9).

La especie de gesta a la migración realizada por Hipólito generó también un distanciamiento de Sara con la marginalidad, no así con las subalternidades y posteriormente los burgueses, entre ellos Gonzalo Buntinx, Carlos Franco y Harold Hernández Lefrac principalmente académicos quienes opuestamente al fenómeno que buscaba Hipólito y basando sus investigaciones en relatos orales y análisis sociológicos, antropológicos e históricos, se refirieron a Sara como “El nuevo mito chicha⁴⁹” (Sandoval, 82) del siglo XX.

Respecto a esto y a partir de nuestro análisis, podemos sostener que creemos que esta referencia, por ejemplo, no se hace con la intención de menospreciar el fenómeno de su existencia y posterior santificación, sino más bien es un planteamiento desde una perspectiva analítica burguesa, la cual aprecia un fenómeno social no burgués, rescatando de ella, los aspectos que consideraron más insólitos o socialmente transgresores destacándose así la interpretación disruptiva que rescata lo subalterno, lo marginal o lo peligroso, lo que tendió al mismo tiempo a hacer una utopía de Sarita afirmándose que

⁴⁹ Con Chicha, se hace referencia a lo vulgar, siútico y picarezo del mundo popular.

“donde los sectores medios desesperaban, los sectores populares son capaces de inventar la esperanza” (81). “Siendo la base de su fortaleza la fé ciega”(Porto Carreño, 60) elemento que según estos explicaría su reinscripción y veneración.

2.4 Vida de Irene Iturra Sáez

En la copia del carnet de identidad de Irene Del Carmen Iturra Saéz, que se encuentra en la foja 26, caja 37 del archivo Judicial, se ratifica que aquella nació un 20 de octubre de 1944, en la Provincia de Cautín, IX región de Chile. A partir de este antecedente y la escasa información en el registro judicial, “se pueden comparar las interpretaciones e interferencias de quienes la conocieron en distintos lugares y actividades, con la lectura de los documentos y la producción de las pruebas policiales (Kraushaar, 35).

De esta comparación sacaremos nuestras propias deducciones acerca de Irene, sus conocidos, y los lugares que recorrió ya que como es de esperar, no se ha reconstituido con profundidad su biografía, más allá de su reconocida muerte o la etiqueta de prostituta, elemento que ha tratado de revindicar Lilian Kraushaar rearmando algunas de sus experiencias, las cuales pretendemos analizar sumando algunos elementos encontrados.

Pues bien, sus primeros años de vida los pasó en el campo en compañía de su madre Luisa Sáez, sus abuelos y hermanos, (de los cuales no tenemos ni siquiera sus nombres, pues los únicos antecedentes de sus familia los reconocemos a través de las cartas que Irene escribió a sus amigas, en donde solo se deja clara la existencia de algunos de sus consanguíneos).

... Quiero ir a verlas (...) si estoy tomando té, me voy a enfermar. Las extraño perritas (...) son todo no sé de mis hermanos ni de la lucha, los demás nacieron viejos, muertos deben estar⁵⁰ ... (Kraushaar, 47)

Ahora bien la provincia de Cautín a mediados de los años cincuenta tenía una alta densidad de población rural, que contaba con la existencia de comunidades indígenas y colonias fiscales, de acuerdo con la descripción de los antecedentes policiales. Irene Iturra era de tez morena y cabello negro, y como cabría suponer por sus dos apellidos mestizos españoles, probablemente perteneció a aquellas familias campesinas chilenas que trabajaron dentro de ese territorio las cuales se encontraban marcadas por los conflictos históricos entre colonos y mapuches en torno a la propiedad de la tierra.

Sus primeros años de vida, y según Ana María en las declaraciones que entregó a la justicia, su amiga, Irene asistió a un colegio católico, el cual le brindó un modelo educacional que pretendía quitarle cualquier muestra de cultura mapuche, asociada al imaginario de bestialidad promovido por la hegemonía, educándose en torno a los valores de la familia republicana. Sin embargo llegó solo hasta cuarto de primaria, pues las condiciones climáticas y las distancias se oponían, sumado a que su familia requería que esta cuidara las tierras en donde alguna vez su abuelo practicó inquilinaje, plantando y cosechando trigo (Kraushaar, 39).

Así y tras pasar gran parte de su infancia trabajando en el campo, al igual que muchos jóvenes campesinos de estos poblados, Irene emigró a la ciudad para buscar nuevas oportunidades, siendo la falta de trabajo una de las principales causas que movió a una provinciana a dejar sus tierras.

Así llegó a la ciudad de Chillán, marcada esta precisamente por las ofertas laborales. Aquí comenzó a trabajar como asesora del hogar en casas de terratenientes, pero rápidamente y debido a los malos tratos y la baja paga, Irene con tan solo 19 años, se fue a un prostíbulo

⁵⁰ Dicha carta representó evidencia para la policía al momento de investigar el asesinato de Irene Iturra. El documento fue estudiado por Lilian Kraushaar y nuestra autoría y se encuentra en la foja 14, expediente 39, caja 42 del Archivo Judicial de Santiago.

de Chillán, en donde se hacía llamar “Marcela”, “La rubia Marcela” o “La Nena” (Pávez, Kraushaar, 74), lugar en donde mantuvo amistades hasta el día de su muerte.

Lo anterior, despertó varias reflexiones, respecto al rol y la posición de la mujer subalterna en la sociedad. En donde a través de nuestra sociabilización, se nos predispone a generar nuestra propia hipersexualización, obedeciendo así a las lógicas de género, lo que de alguna u otra manera determina en la construcción de la mujer la característica de la complacencia constante a los hombres por representar estos, en términos estructurales, el poder.

Profundizando esta idea, Andrea Dworkin, aporta a nuestras reflexiones afirmando que las mujeres aprendemos rápidamente a prostituirnos, pues nos desarrollamos siempre sin incomodar a los hombres, es más muchas veces estimulándolos (41), pues las instituciones estatales a través de los medios ejercen control social sobre nosotras, promoviendo discursos, ropa, juguetes y roles que nos otorgan una identidad a través del amor romántico, la infantilización y la erotización en base al deseo masculino, también construido y moldeado. Finalmente, afirmamos que todo lo que socialmente es aceptado como liberador para las mujeres es en realidad patriarcado reformulado.

Por otro lado, nos parece apropiado también detenernos en la idea respecto a los cambios de nombres, pues aquel antecedente nos permite hablar de la inscripción, temática a desarrollar dentro de la investigación. Según aclaró Derrida

“ las prostitutas juegan con los nombres propios como máscaras, operando en los efectos de la superficie que les permiten sobrevivir y multiplicarse como personas en la-guerra de los nombres propios- como el de la prostituta, preservando así su dignidad” (168), de esta manera sus nombres, se convierten en una identidad de la identidad, algo que de alguna manera aleja superficialmente a las mujeres como Irene del sufijo de prostituta, siendo esta también parte de su inscripción social.

Respecto al análisis anterior, afirmamos que la estructura cultural recayó sobre los hombros de Irene Iturra, presentándole igual que a muchas otras mujeres, subalternas

principalmente, la prostitución como una opción de “trabajo” que le permitiría tener mayores ganancias en poco tiempo, no por eso advertimos, hablamos de una tarea fácil, materializándose esto en los cambios de identidad. Y aunque en algunos casos, quienes defiendan la actividad de la prostitución presenten entre sus argumentos el goce y empoderamiento de la mujer, con el cual además puede o podría lucrar, lo cierto es que el cuerpo de la mujer prostituida sigue y será siendo visto como un bien de consumo, construyéndose para todas las mujeres relaciones de género injustas y desiguales.

Pues bien, quienes describieron a Irene aseguraron que fue busquilla, que siempre anduvo en busca de lugares que le ofrecieran mayor cantidad de dinero, por lo mismo, una y otra vez viajaba moviéndose desde Concepción a Chillán o viceversa, fue en Concepción en donde la policía fijó su primer domicilio debido a los antecedentes como asilada del prostíbulo de Rozas 1119. Justamente en este lugar en 1964 conoció a Guillermo Orlando Álvarez Mendoza, que sería luego su marido, quien realizaba trabajos como contratista en la Celulosa Arauco. De acuerdo con sus propias descripciones Guillermo Álvarez, siempre fue “cliente” de los prostíbulos al momento de conocer a Maria, como también se hizo llamar Irene (Kraushaar, 102).

Una vez que la relación comienza entre ambos, rápidamente se casan y se van a vivir juntos, conviviendo solo tres meses en Concepción, pues como explicó Ana María, amiga se Botitas, la cual conoció en el prostíbulo de Chillán en 1966

“a su marido lo trasladaron a Potrerillos, donde trabajaba el hombre. Este la conoció en Concepción y la sacó del ambiente. Por su trabajo se vino él a Potrerillos y la dejó estudiando peinado en Concepción, pero ella se aburría ahí, se venía los viernes en la tarde del prostíbulo de Concepción a Chillán, permaneciendo hasta la mañana del lunes, en que regresaba a Concepción. Prefería hacer esos viajes “a dedo”, aunque ganaba dinero también en los camiones que

viajaba hacia el sur. O bien se iba en bus. Esos fin de semana trabajaba igual que nosotras en el prostíbulo, igual que las demás asiladas”⁵¹ (Kraushaar, 67).

Como lo relatan las cartas que Irene escribió a sus amantes y amigos, y tal y como sostuvo Ana María en el relato anteriormente expuesto, los viajes que Irene Iturra estuvo realizando durante los últimos años de los 60” le trajeron una serie de problemas con Guillermo, pues “ las dudas, los celos, y la desconfianza de su pareja sobre los propósitos de los viajes, terminarían con las visitas, las amistades del sur y los lugares en donde trabajaba.

... Me está costando hartito salir chiquillas, aprovecho los turnos del Willy pa ir a verlas (...) me aburro aquí de señora, puras viejas cuernudas y pirulas (...) se hacen las que no les gusta⁵²...(Kraushaar, 177)

Pues bien, continuando con lo expuesto, Guillermo dentro de sus estructuras profundamente sexistas y machistas, manifestó siempre estar complicado respecto a la inscripción social de Irene. Se casó con una prostituta, pero una vez que estaba casado con ella, renegaba de su pasado y de los trabajos de su “enamorada” avergonzándose de sus labores, motivo por el cual “intentó constantemente cambiar su identidad de Marcela a Irene” (Kraushaar, 76) nombre oficial con el que solo su círculo familiar alguna vez la conoció.

El prejuicio de Guillermo, se encontraba fuertemente alimentado por el discurso de la hegemonía, la cual proponía a las prostitutas como sujetas sucias, enfermas y destructoras de la familia, siendo enjuiciadas a través del lenguaje incluso con frases peyorativas pero socialmente aceptadas como la de “hija de perra”, en alusión a “un cierto mal origen”; al

⁵¹ Dicho testimonio representó evidencia para la policía al momento de investigar el asesinato de Irene Iturra. El documento fue estudiado por Lilian Kraushaar y nuestra autoría y se encuentra en la foja 9, expediente 39, caja 42 del Archivo Judicial de Santiago.

⁵² Dicha carta representó evidencia para la policía al momento de investigar el asesinato de Irene Iturra. El documento fue estudiado por Lilian Kraushaar y nuestra autoría y se encuentra en la foja 14, expediente 39, caja 42 del Archivo Judicial de Santiago.

mismo tiempo en que las presentaba como un mal necesario dentro de los espacios industriales, pues a pesar de las precariedades de los obreros, no se dejó de pensar nunca en los privilegios de los hombres a acceder a ciertos cuerpos, de los cuales renegaban por supuesta “falta de pureza” al mismo tiempo en que lo deseaban por lo mismo.

Así, y a través del modelo regulacionista, la prostituta y por ende Irene, fue aceptada mientras siguió siendo inscrita como enemiga de la cultura promovidas por el Estado, por lo tanto, vigilada a través del “Archivo Prostitucional, registro de inscripción policial y otras formas de inscripción social sobre el cuerpo de la prostituta”⁵³ a lo que Olivia de Cunha llamó “mecanismos diferenciados de producción de las marcas sociales” (210), pretendiendo ante todo inscribirla de una cierta forma en la sociedad, anteponiendo en ella la alteridad.

Bajo ese contexto y con dichas etiquetas sobre su identidad, Irene llegó a vivir a Calama acompañando a su marido, ella como dueña de casa y él como proveedor económico tal y como establece el ritual del matrimonio, otra forma en términos estructurales de prostitución⁵⁴, modelo que según las amigas de Irene ella no aguantó, viajando nuevamente a Chillán a trabajar con doña Fresia, su proxeneta, en donde habría conocido en 1968 a Víctor Manuel del Valle, joven estudiante con quien tuvo una relación, enamorándose profundamente de él, tal y como queda reflejado en la carta que le escribió solicitándole que le ayudará a buscar un lugar para devolverse a Chillán e instalar una “Casa Alegre”.

...ya quiero besarte.... ¿Nos tomamos una mistela? (...) la Fresia me dio el dato de una casa en el camino de Chillán, cerca del mercado, estoy juntando platita mi

⁵³ El contenido de esas fichas sanitarias relacionaba la imagen fotográfica del rostro que se exigía con la información, sobre nombres, lugares de trabajo, fechas de control, movilidad geográfica, exámenes y más.

⁵⁴ Según Beatriz Renea, la prostitución se sitúa en la intersección de tres sistemas de dominación: el patriarcal, el capitalista neoliberal y el racial cultural, en donde las mujeres son analizadas como un mero cuerpo sin individualidad (623), manteniendo la condición de idénticas transformándose con ello en bienes intercambiables en el mercado (Amorós 87). Para dar cuenta de aquello se hace mención del contrato sexual, en este se articula el reparto de mujeres en dos instituciones fundamentalmente. “De un lado, el matrimonio donde las mujeres son propiedad de un solo hombre y la prostitución en donde las mujeres son propiedad colectiva de todos los hombres (Renea 623).

rey pa hacer una casita alegre entre los dos (...) visítala si te gusta⁵⁵... (Kraushaar, 162)

En esa misma ocasión Irene declara su profundo amor a Manuel, y las ganas de comenzar una vida junto a él, mencionándole que se encuentra haciendo dinero para concretar sus planes. Esa misma intención de irse, según declaró su amiga Carmen Ríos, tras su muerte, se lo manifestó a su marido, Guillermo Álvarez, quién motivado por algunos rumores, la habría amenazado de muerte en caso de sorprenderla yéndose con otro hombre (Kraushaar, 67).

“A mí la nena, me decía que el Álvarez la trataba muy mal, la corregía harto y le decía puta cochina todo el tiempo. Una vez hasta la encerró con llave sus días de turno pa que no se viniera a vernos a Chillán⁵⁶...” (72).

Definitivamente en julio de 1969 las amenazas de su marido y unos últimos episodios que la vinculaban con otros hombres, entre ellos un policía de la zona, la obligaron a cambiar sus planes de viajar al sur. Así, por miedo o amedrantamiento, pospone su idea de dejar a Álvarez abandonando la ilusión de estar con Manuel, su amor de Chillán (Kraushaar, 61).

El día 20 de agosto, según los testimonios de Guillermo Álvarez, Irene desaparece. “Ese día Ferruzola y Gómez, ambos amigos de Guillermo Álvarez, aseguraron que la vieron, pero no fue hasta el día 25 de agosto que su marido concurrió a la Comisaría a dar aviso de su desaparición, porque antes, según él, habría estado haciendo indagaciones de manera autónoma⁵⁷ (Kraushaar, 70).

⁵⁵ Dicha carta representó evidencia para la policía al momento de investigar el asesinato de Irene Iturra. El documento fue estudiado por Lilian Kraushaar y nuestra autoría y se encuentra en la foja 9, expediente 39, caja 42 del Archivo Judicial de Santiago.

⁵⁶ Dicho testimonio representó evidencia para la policía al momento de investigar el asesinato de Irene Iturra. El documento fue estudiado por Lilian Kraushaar y nuestra autoría y se encuentra en la foja 14, expediente 39, caja 42 del Archivo Judicial de Santiago.

⁵⁷ Dicho testimonio representó evidencia para la policía al momento de investigar el asesinato de Irene Iturra. El documento fue estudiado por Lilian Kraushaar y nuestra autoría y se encuentra en la foja 14, expediente 39, caja 42 del Archivo Judicial de Santiago.

Finalmente “Tras un llamado radial para que las personas que tuvieran algún familiar o conocido desaparecido concurrieran a la morgue, Álvarez asistió a esta, el 8 de septiembre a identificar el cuerpo de una mujer encontrada en Chuquicamata, caso ampliamente expuesto por la prensa, reconociendo así que esta era Irene, su conviviente. En seguido fue interrogado por la policía con respecto a la vida de ellos y de su relación mientras estuvieron juntos” (Kraushaar, 72).

Pues bien y como es evidente a partir de los antecedentes revisados, la vida de Irene Iturra Sáez se encuentra fuertemente atravesada por el ejercicio de la prostitución, siendo dicha labor la que nos entrega mayores datos respecto su inscripción, elemento estudiado dentro de este trabajo. Aun así dentro de su círculo, su etiqueta de prostituta tomaba otras connotaciones, las cuales no la condenaban socialmente, aquello determinó en gran medida su reinscripción de santa, la cual solo comenzó a prevalecer años después de su muerte, sufriendo a diferencia de Sarita Colonia, diversos procesos de inscripción, entre ellos uno en vida y otro post mortem, asegurándose así la hegemonía de disciplinar discursos y comportamientos respecto a la libertad de la mujer, disfrazados estos de preocupación acerca de la prostitución.

2.5 Muerte de Irene Iturra Sáez

La muerte de Irene Iturra Sáez, al igual que la de Sarita Colonia, pues comparten interseccionalidad solo ha podido ser reconstruida de la misma manera que lo que conocemos de su identidad, a partir de rumores, pues no hay antecedentes claros respecto a quienes dieron fin a su vida. Aun así intuimos por nuestros propios análisis que su muerte, fue un femicidio más, planeado y perpetuado por Guillermo Álvarez, uno más entre los tantos que no reciben justicia en Chile, siendo Irene, ignorada por los tribunales

de justicia, institución patriarcal y clasista, que no considera la defensa de la vida subalterna dentro de sus acciones.

Pues bien, algunos datos con los que Irene fue conocida en la ciudad de Calama, sumado a la exhibición de su caso y su cuerpo en la prensa, como revisaremos posteriormente, determinaron que los antecedentes de construcción del suceso de su muerte tengan muchas versiones, todas ellas relacionadas con la marginalidad y la muerte trágica. A continuación algunos relatos que manifiestan lo anterior:

... “Lo mal que dejaron su cuerpo, la fueron a tirar al botadero de las minas ... un feo asesinato, eso fue cuando estaba mi mamá en Chuqui, esto fue cuando estaban los gringos ... y dicen que es muy milagrosa que mucha gente cree en ella”(Kraushaar, Pávez 301).

“Ella era una mujer de vida fácil que un taxista la contrató y la mató vilmente ... le sacó los pechos cuando estaba viva y la descuartizó tirando sus pedazos a todas partes” (Kraushaar, Pávez 301)

“He escuchado de chico su historia, todos los calameños la saben, ella era una niña del ambiente... dos clientes la contrataron y la violaron primero y luego la mataron posiblemente porque ellos querían con los dos y otra petición, y luego se supo que la habían encontrado muerta camino a Chuqui” (Kraushaar, Pávez 301)

“A ella la mataron feo, que trabajaba en la sala de cerveza y que los asesinos nunca la habían pillado, que los bestias le habían comido el pecho, la cabeza y que por eso no la reconocieron (...) y que la canción que le hicieron había sido por el impacto que había causado el caso de Botitas” (Kraushaar, Pávez 302)

... Era una mujer prostituta que le habían mandado a matar (...) Ella trabajaba en un cahuín (...) y el destrozamiento del cuerpo que daba pena, que por eso la gente comenzó a dejarle flores ... y que dice que gente que el tipo se llevó en el acto, todavía anda por ahí (...) y las chicas que vienen aquí pedirán que les deje más

propinas (...) antes las chicas iban porque les gustaba alguien ¡por amor! Ahora van solo por la plata, porque eso solo quieren (...) (Kraushaar, Pávez 302).

Dicha canción, también expone la realidad que nos comentó Manuel Rodríguez de 58 años, trabajador hasta el día de hoy en Chuquicamata y residente de la población Independencia Norte de Calama hace más de treinta años, quien nos declaró que conoció a la Botitas Negras⁵⁸, en su mismo trabajo. “Allí los trabajadores mineros le rezan a Botitas porque es milagrosa (...) a ella la mataron, y creemos que fue un minero, por eso igual le pedimos disculpa con regalos en el altar que nos hicimos allá⁵⁹.”

Respecto a lo anterior, con la intención que Manuel desarrolle con profundidad sus nociones respecto al fallecimiento de Irene, le preguntamos directamente que sabe de su muerte, él con una visión muy informada del tema, pues se declara aficionado de la historia de barrio, esas que nacen y se hablan en las schoperías, nos afirmó que “la mató un grupo de mineros cuando se la pillaron sola en el desierto”.

...Como usted, sabe las cosas en ese tiempo andaban medias complicadas en la minería, creo que estaba faltando la plata. Algunos compañeros se estaban salvando con platitas de accidentes que ellos mismos se causaban, otros aceptaban coimas (...) creo que hubo tres hombres que mataron a la niña, les deben haber pagado harto pa todo lo que hicieron. La gente decía que en algo andaba, metida incluso con los ratis la Botitas...yo creo que el hombre fue quién la mandó a matar, cuando se enteró que tenía vida nocturna, pero quizá ni él pensó que la iban a dejar tan mal, si hasta la abusaron”⁶⁰

⁵⁸ Identidad que diremos, proviene de la imagen masificada del cuerpo fallecido de Sara con unas botas negras de cierre eclair, marca desconocida, las cuales se encontraban intactas al momento de su encuentro, caracterizándola post mortem a través de estas. Elemento que también revisaremos.

⁵⁹ Testimonio Correspondiente a mi archivo personal (10, ene, 2021), Manuel Rodríguez, 58 años, operario de maquinaria en Mina Chuquicamata

⁶⁰ Testimonio Correspondiente a mi archivo personal (10, ene, 2021), Manuel Rodríguez, 58 años, operario de maquinaria en Mina Chuquicamata.

Celia Herrera, también vecina de la población Independencia Norte, nos confiesa que le va a dejar flores a la Botitas, porque sus hijos le salieron “medios malandros”. Respecto al motivo de su fe nos afirma que

ella cuida a otros para que no mueran como ella (...) estuvo muy mal la tiraron como perro a la orilla de la mina, para que todos la vieran más encima (...) no me gusta a mi mucho hablar de lo malo que le pasó, si hasta creo que se comieron su cuerpo”⁶¹

Los relatos expuestos nos permiten vagamente narrar su muerte, la cual hemos armado a partir de todos los antecedentes expuestos. De esta manera podemos dar cuenta que Irene falleció un 20 de agosto en la madrugada, al probablemente salir de su casa en la noche tras una discusión con Manuel, como este declaró, a partir de ahí se le pierde registro, siendo encontrada a los días siguientes camino a Chuquicamata.

Pues bien la única certeza respecto a su final es que su muerte fue trágica, asesinada por hombres, muriendo de asfixia, tras haber sufrido golpizas y violaciones sexuales seguidas, no teniendo certeza hasta el día de hoy quienes fueron sus asesinos. Dicha información la extraemos solo a partir de los relatos brindados por cada uno y una de los devotos de La Botitas, aquello, despierta cierta curiosidad respecto a la cantidad de datos obtenidos... ¿Es posible que la población conozca tal cantidad de detalles acerca del cuerpo de una mujer asesinada? ¿Por qué se da este fenómeno? Apuntando a los medios de comunicación, quienes nos dieron importantes datos respecto a la inscripción de la mujer.

Aquellos, advertimos, hablaron del estado del cuerpo de Irene apelando al recurso del morbo, esto con la intención aparente de dar cuenta de las características de su asesinato, no obstante, y tras una segunda lectura notamos el discurso de la hegemonía respecto a la prostitución.

⁶¹ Testimonio correspondiente a mi archivo personal (10, ene, 2021), Claudia Herrera, 49 años, dueña de casa.

2.6 Análisis de caso, inscripción del cuerpo y la identidad de Irene Iturra Sáez.

A partir la biografía y necrografía de Irene Iturra Sáez, nos propusimos estudiar su inscripción y reinscripción. Según esto, afirmamos que Irene Iturra en vida fue inscrita una serie de veces, esto porque, si entendemos la inscripción en contexto de género como la “producción de significados de las mujeres que ejercen el comercio sexual” (Bell, 146) diremos que a aquella mujer le fueron otorgadas una serie de identidades, reforzando cada una de ellas el hecho de encontrarse ligada a la prostitución.

Nuestros análisis, nos han permitido establecer que la primera de las inscripciones que sufrió Irene Iturra, también entendiendo dicho concepto como el acto de registrar identidades ligadas a la estigmatización, fue el ser clasificada como mestiza, siendo esta connotación la que la posicionó como una sujeta híbrida, pues se confió en ella como empleada doméstica al mismo tiempo en que se le vigilaba por tener conductas asociadas a los mapuches, siendo su identidad personal reemplazada por la etiqueta colectiva de indígena migrante, lo que a su vez también la convirtió en pobre. Aquella inscripción, como revisamos anteriormente, permaneció junto a ella durante mucho tiempo, determinando por ejemplo los malos tratos a los que se sometió durante sus trabajos como empleada doméstica.

Al comenzar a ejercer las labores de prostitución Irene, comienza a ser conocida como María, dicha identidad la inscribió ahora como prostituta, siéndole atribuidas tal y como afirma Shannon Bell, una serie de características (146). Con dicho nombre “Irene se hizo conocida como una sensual y tenaz puta” (Kraushaar, 201), como una mujer entretenida y dicharachera para sus amigas, alguien buena para el alcohol y los viajes, enamoradiza, gustosa de bailar y cantar, quien no soportaba la rutina y era admiradora de la belleza, el sexo y los privilegios que le podía otorgar a una mujer la intermitente compañía masculina; al mismo tiempo que la hegemonía la describía como una persona carente de sentimientos, foco de enfermedades venéreas, sucia, fácil, ladrona de maridos y dineros, destructora de la familia y en general mujer no amada; siendo todas estas características

las que inscribieron ante el saber público como prostituta sumándole además antecedentes a dicha categoría.

Marcela, como también se hizo conocida Irene en el prostíbulo de Concepción, siguió siendo amada y admirada por sus pares, quienes igualmente la reconocieron como prostituta, o “putita” como le decían, pero no veían en estas categorizaciones algo malo. Mientras que la hegemonía las continuó inscribiendo en la vía pública como simples y nada más que comerciantes sexuales, anulando otras facetas de su personalidad, estableciéndose registros sanitarios, los cuales, estudiaban incluso sus fenotipos y a partir de ellos elaboraban ciertos significantes de quienes comercializaban con su cuerpo, sumiendo así a Irene en la marginalidad y quitándole nuevamente la capacidad de individuarse a sí misma.

Hilda, Rusia Villalobos, y Maryta, según nuestras investigaciones, son otros de los nombres que Irene acuñó en vida (Kraushaar, 207).

Aun así, es llamativo que aquellas identidades fueron utilizadas por Irene con la intención de mejorar su realidad, de poder darle espacio a su personalidad sin el recurso de la prostitución, aunque aún no podamos armar esa parte de su vida, reduciéndose esta principalmente a su inscripción. Con la identidad de María podía trabajar en Chillán, con la de Marcela en Concepción, con la de Hilda en Chuquicamata y con la propia hacer vida civil, de esta manera nadie podía acusarla legalmente frente a alguna situación, tampoco podía encontrarla fácilmente la policía con la intención de inscribirla en algún catastro de salubridad coartando sus actividades, siéndole útil dichos nombres los cuales le permitieron vivir más tranquila.

No obstante, el recurso de las diversas identidades es controversial, pues también daba cuenta de su única y mayor inscripción, la de prostituta, etiqueta promovida por la hegemonía, quienes se encargaron de producir ciertos significantes similares en cada una de las mujeres que comercializaban con su cuerpo, entre ellos el ejercicio de cambio de identidad que las comerciantes sexuales realizaban. Justamente esto, hace que Guillermo, por ejemplo, intente borrar la identidad de María, nombre y personalidad con la que

conoció a su esposa. Debido a la misma razón también, la prensa una vez que expuso su caso, solo una vez se refirió a ella como Irene, es más, antes de siquiera nombrarla, ya estaba en tela de juicio su “oficio” a qué se dedicaba y donde frecuentaba, presentándose ante todos simplemente como una prostituta asesinada.

A continuación, se expondrá la única nota de prensa que da cuenta de su verdadera identidad, la cual fue emitida casi un mes después del hallazgo del cuerpo de Irene:

“Como Irene del Carmen Iturra Sáez, 27 años, soltera, quién ejerció la prostitución en un cabaret de la calle Orompello, (...) en Concepción, fue identificado el cadáver de la mujer de las botas negras (...) la infortunada mujer, había nacido el 20 de octubre de 1942 cerca del Volcán Llaima (...) la identificación la habría realizado su marido, el mismo que confirmo que dicha mujer practicaba la prostitución” (Luz sobre el crimen de Chiqui, identifican al cadáver, La estrella del Norte, 11 de septiembre de 1969.)

A raíz de lo expuesto, consideramos que el cuerpo de la prostituta, así como el de la migrante queda disponible para su inscripción en un dispositivo de deseo (Menard, 37). Respecto a esto, Paula Bianchi sostiene que el cuerpo de la prostituta se vuelve un territorio de frontera, ya que ocupa un lugar central en los relatos, ya sea de historiografía literaria o prensa, y al mismo tiempo es un cuerpo periférico desviado, amado por su comunidad de pares y señalado por los sectores dominantes (49).

Debido a este fenómeno entre otras cosas, es que “a las prostitutas asesinadas se les otorga un perfil de victima diferente, en función de la posición social que ocuparon “ (Corbin, 231) y siguen ocupando aun muertas, esto determinó finalmente los tratamientos que se siguieron con Irene y su posterior santificación.

Pues bien, Irene Iturra fue inscrita como prostituta en el mismo momento histórico y político en que se da comienzo a la elaboración de un proceso denominado por Kraushaar como “la Inscripción del cuerpo de la prostituta” (146), dicho proceso, afirmamos no ha

sido finalizado, siendo materializado a través de los diversos significados que se les atribuyen a las prostitutas y en este caso a Irene dentro de su altar religioso.

Para poder entender la complejidad de dicho fenómeno es importante analizar cómo es que finalmente se consigue inscribir a Irene como prostituta, al mismo tiempo en que se realiza una especie de clasificación de todas las características que encerrarían a quienes practicarían dicha acción.

A continuación algunas notas de prensa que clarifican el proceso:

El diario “La estrella del Norte” por ejemplo el mismo día del encuentro del cuerpo de Irene Iturra, emite una nota de prensa, acompañada de la imagen explícita del cuerpo fallecido y malherido de Irene, a partir de la cual podemos realizar una serie de reflexiones respecto a la reinscripción de la mujer en cuestión.

“El personal de investigaciones se trasladó al lugar del hallazgo, estableciendo que el cadáver corresponde a una mujer de entre 20 y 30 años, de 1,65 mt. De altura, al que le faltaban los pechos y todo el cuero cabelludo, nervios y piel de la cara y orejas, así mismo la mano, piel y tendones del brazo y antebrazo izquierdo, todo lo cual habría sido comido por zorros. El cadáver estaba con un vestido de algodón floreado café con fondo amarillo, levantado hasta la altura del pecho, botas negras con cierre eclair, una cintada, media y calzón bajado a la altura de las tibias. Se encontraron otras prendas como portaligas negro, anillos sin inscripción y tirantes de sostén senos, más un sujetador de pelo roto. En el lugar donde quedó apoyada la cabeza hay charcos de sangre por escurrimiento. Las heridas y fracturas al cráneo sería de reacción post mortem pero los hematomas del vientre y piernas son de reacción vital. La mujer fue asesinada de 10 o 15 días.

Murió a causa de lesiones y fracturas múltiples de cráneo con salida de masa encefálica y anemia aguda. El cráneo y las vísceras serán enviados para su examen al Instituto Médico Legal de Santiago. Al laboratorio de policía técnica serán remitidas las piedras ensangrentadas, el pelo, las ropas íntimas, las demás ropas y

la vestimenta (sic.) La única mano completa del cadáver de la mujer está momificada por acción del clima” (“Atroz crimen en Chuqui”, La Estrella del Norte, el lunes 8 de septiembre de 1969)

Sumado a esta descripción, se siguió presentando el caso de Irene como un enigma policial, donde todos los días se señalaba un detalle más acerca de su deceso, sin anunciar si quiera el nombre de quién padeció dicho final.

“El descubrimiento del cadáver de una enigmática mujer de botas negras” (El Clarín, 9 de septiembre de 1969)

“El cadáver de una desconocida preocupa a la provincia del Loa” (El Mercurio de Calama, 9 de septiembre de 1969, p.2)

“Mas antecedentes de la mujer de vida nocturna” (El Mercurio de Calama, 10 de septiembre)

A partir de dichos titulares y las notas de prensa anteriormente expuestas, es que nuestros análisis nos llevan sostener que la muerte de Irene fue gestionada con fines políticos. Dentro de esta gestión política de la muerte, se emplearon técnicas de registro, instrumentos de identificación y de clasificación desde el momento del hallazgo del cadáver, a través de estrategias para resolver los crímenes denominados por los agentes policiales como “el enigma” o “el rompecabezas”. El enigma es presentado como un acertijo que se conoce pero que no ha podido ser descifrado y el rompecabezas se expresa en términos simples como las pericias policiales a través de escenas y restos del cuerpo (Kraushaar, 346), ambas formas de razonamiento se imponen al momento de hablar del cadáver de Irene.

Pues bien, el exponer la imagen del cuerpo de Irene y la información de su asesinato como si se tratase de una novela policial, presentando paulatinamente más y más antecedentes, se hizo con la intención de despertar el mayor interés posible en la población respecto al caso, de esta manera se podría vincular mucho más fácil el cuerpo de Irene con los significantes que se buscaba resaltar de esta.

Así la exposición de la imagen de su cuerpo está pensada para “leer ciertas identidades”. Aquí, influyen los factores morales, económicos y religiosos pues a través de estos se pretendió reafirmar la clasificación que se tenía de las prostitutas como mujeres delincuentes buscadas por transgredir los valores de la iglesia, el orden de las empresas mineras y el estado. “El mismo orden que les asignaba su rol como facilitadoras de servicios sexuales a cambio de alguna compensación económica” (Brown, 130) de parte del amplio contingente masculino que venía a trabajar en la gran minería.

Al mismo tiempo se pretendía también advertir acerca de los peligros que trae consigo la bohemia, siendo dirigida toda esta información a aquellos hombres que “salen de noche” y a aquellas mujeres que pensaban salir de sus casas, alejándolas así de la vida nocturna, el despojo, la degradación y la prostitución (Kraushaar, 351). Evidenciándose esto en los siguientes titulares de prensa, por primera vez trabajados respecto al caso de asesinato de Irene Iturra.

“Se ve bien una mujer cuando se viste como una niña de cinco años?”⁶²

“A propósito de la minifalda...Dime cuanto mide tu minifalda y te diré de donde eres”⁶³

“Crónica policial: Prostitución en la vía pública, el lenguaje de las piernas”⁶⁴

Aquellas notas de prensa pretendían enaltecer principalmente el rol en palabras de Sara Grand, de la mujer vaca. Mujer republicana que paré hijos obedientes al sistema, cuida su casa, realiza actividades de ocio femeninas, y mantiene su cuerpo limpio a disposición de su marido, siendo en términos estructurales promotoras del sistema patriarcal (103). Mientras que se criminalizaban las conductas asociadas a la identidad y el cuerpo de la prostituta, como lo es su vestuario y el uso de minifaldas, prenda que a ojos de la hegemonía, por su tamaño y por la facilidad de acceso a la apertura de las piernas, “provocaba a los hombres”, dando a entender que estos no controlarían sus deseos

⁶² El Mercurio de Calama, 01 de octubre de 1969, p.13

⁶³ El Mercurio de Calama, 04 de octubre de 1969, p.4

⁶⁴ El Mercurio de Calama, 14 de diciembre de 1969, p. 9

sexuales más primitivos, dejando toda la responsabilidad del cuidado de su propia integridad a la mujer.

A raíz de lo anterior también, consideramos que la inscripción de la prostituta no solo se asocia a objetos materiales que “ayudarían a describirlas mejor” como lo es la falda, sino también el cuerpo de la prostituta es asociado a ciertos espacios físicos destacándose en los diarios por ejemplo, la investigación de algunos barrios, en donde la importante presencia de hombres, atraía comerciantes sexuales, aquellos barrios identificados como barrios rojos, fueron para la prensa espacios que reproducían los males de la prostitución, un espacio cómodo para las marginalidades, por ende, un espacio vigilable.

“La Estrella del Norte” a través de la nota titulada “El misterio envuelve a la mujer mutilada” reporta que la policía estuvo investigando en los lugares nocturnos, descartando que la víctima fuera bailarina de las giras por la zona norte o que “fuera una prostituta antofagastina”, sacando así, dicho diario sus propias conclusiones respecto a Irene, anteponiendo que ella debió ser “mujer de delincuente” o “una mujer de vida fácil que habría llegado un día antes del crimen a Calama” (La Estrella del Norte, 10 de septiembre de 1969, p.16).

Solo al día siguiente de estas descripciones Irene Iturra aparece identificada con su nombre civil” en el diario “La estrella del Norte”, mencionándose por parte de Guillermo Álvarez su conviviente, que esta fue una prostituta, “siendo esta rotulación la que se usó para describirla durante toda la cobertura de prensa del asesinato” (Kraushaar, 454).

Finalmente y a partir de lo expuesto es que autoridades y policías se valieron de diversas técnicas que pretendían producir prostitutas asesinadas, mismas técnicas que según Giorgio Agambem son las que se usan para la producción de un cuerpo biopolítico, refiriéndose a estas como “el cruce entre técnicas de individuación y procedimientos totalizantes en la esfera política del poder” (16). Debido a lo mismo, creemos que el cuerpo de Irene fue expuesto como si se tratase de una puesta en escena o un cierto “teatro del hallazgo”, pues se utilizaron discursos, descripciones, declaraciones, encuadramientos y asociaciones de imágenes que difundían y exaltaban el sufrimiento de su cuerpo.

Según Didi Huberman, este se convertiría en un trabajo de invención el cual pretendía crear una memoria de archivo que fragmentara y articulara objetos con partes del cuerpo de Irene, belleza con monstruosidad, asesinatos con milagros y por sobre todo creemos, tortura con prostitutas (41), inscribiéndose a través de su cuerpo, nuevos significantes para esta categoría.

La exposición de su cuerpo plantea según nuestros análisis, una importante dualidad asociada a su inscripción en sociedad, pues a pesar de toda la violencia que representó en sí mismo el cuerpo fallecido de Irene, esta de igual manera es hipersexualizada, evidenciándose en la prensa, la imagen de deseo y repulsión que la hegemonía históricamente ha buscado que provoque el cuerpo de la prostituta.

La dualidad de la inscripción de la prostituta se hace evidente entonces realizando una segunda lectura de la nota periodística “Atroz crimen en Chuqui” emitida el 8 de septiembre de 1969 por el periódico “La estrella del Norte”, en donde consideramos se realiza una descripción pornográfica del cuerpo, evidenciándose a partir de las imágenes expuestas, que la mujer fue reconocida a través de su vulnerabilidad y su asesinato a través de la monstruosidad, siendo la sujeta en cuestión relegada a los deseos macabros de sus asesinos, quienes incluso fueron rebautizados como zorros.

“El encuadramiento en que se inscribió la disección escritural de este cuerpo solo podía encontrar su totalidad en la proyección de la imagen del asesinato, pues como planteó Didi-Huberman la lógica del desnudo fomenta para sí y contra sí el proceso de apertura” (Kraushaar 351). En términos un poco más simples podríamos señalar que la imagen del cuerpo de Irene Iturra tal y como la imagen de la “Venus anatómica” es ofrecida mostrándose a las miradas, constituyendo en palabras de Pardo y Zarzoso, un conjunto orgánico en el que no existe la imagen de dicho cuerpo sin la apertura o la herida, hasta la dilaceración de su propia imaginación (75), contexto que consideramos buscó activar imaginarios sexuales, pues como declaró André Menard, la exposición de su imagen tendría una dimensión formal y funcional, produciéndose imágenes que en apariencia pretenden informar mientras buscan generar el efecto de excitación sexual (17).

2.7 Análisis de caso: Botitas Negras, reinscripción del cuerpo e identidad post mortem de Irene Iturra Sáez

Los tratamientos que se siguieron con Irene Iturra al momento de exponer su asesinato a la prensa, entregando información parcelada a modo de enigma, de la misma manera en que no se le otorgó ninguna identidad más que la de prostituta durante casi toda la cobertura de prensa, hizo que la población se viera vinculada con su caso más allá de las etiquetas que pretendían estigmatizarla. Siendo las mujeres principalmente las que se dedicaron repentinamente a dejarle una serie de regalos en el lugar que fue encontrado su cuerpo, evidenciándose aquello por ejemplo en el siguiente titular “Solidaridad popular a favor de Irene Iturra”⁶⁵, en donde se expone que se organizaron una serie de romerías para acompañar a la mujer al cementerio, de la misma manera en que las y los subalternos, fueron construyendo una serie de altares improvisados que pretendían conmemorarla(Kraushaar,19).

En ese contexto, pasado algunos años de su muerte y sin acusados implicados en su final, Irene Iturra Sáez, post mortem y asociado a su condición inalterable de prostituta con la que fue conocida toda su vida, pasó a tener otra identidad, ligada ahora a sus botas; la única prenda de ropa que se mantuvo intacta una vez fallecida. Aquella prenda una vez expuestas sus fotos, despertó interés en la población, pues vieron en ellas, el único rastro de dignidad que le quedaba aun al cuerpo maltratado de Irene, convirtiéndose estas en un icono de su figura y por ende en la nueva identidad de la fallecida.

Así las botas negras de cierre eclair de Irene cobran especial relevancia, pues aquellas en términos psichistóricos, sirven como consuelo a la muerte de la mujer, calmando de alguna manera los dolores que causó su desaparición, rescatándose de ella el único elemento que podría, resignificándolo, hablarle a la población de un rastro de integridad en su deceso.

⁶⁵ El Mercurio de Calama, 15 de septiembre de 1969.

Así nos comentó Juan Carrasco Toledo, cuidador del sector norte del Cementerio Municipal de Calama:

“Yo le digo Botitas porque todos le han dicho así por años, desde que se murió, porque tenía las botas puestas, no sé si sabe que significa ese refrán, pero es como estar listo, creo que ella se fue con las botas puestas, aceptando su destino, fue valiente igual (...) si le quedaron limpias fue un milagro, y fue por lo mismo, para que partiera en paz”⁶⁶

Julia Contreras, taxista de Calama, nos comentó respecto a la identidad post mortem de Irene, apreciaciones similares:

“Yo le digo Botitas, porque o si no, ¿cómo le diría? ...no me sé su nombre, solo la conozco por las botas (...) al final si yo hubiese muerto como ella, igual me gustaría que me llamaran por mi nombre, pero si nadie me conoce, no tendría problemas en que me llamen como lo único bueno que quedó de mi en ese momento, me recordarían quizá con más felicidad”⁶⁷

Otras personas, como Nayareth Troncoso dueña de casa y vecina de la población Cordillera de Calama, fiel de la Botitas, con la cual nos encontramos en la Tumba de la beata popular, nos comenta que ella entiende las botas, como sinónimo de sufrimiento, pues hablan “por si solas” del fenómeno de la muerte trágica:

“Yo creo que le dicen Botitas porque a todos les llamó la atención que siguiera con sus zapatos puestos, y yo creo que eso fue porque la violaron (...) a los hombres no les dio tiempo para sacarle sus ropas, se las rompieron, menos le iba

⁶⁶ Testimonio correspondiente a mi archivo personal (10, ene, 2021) Juan Carrasco Toledo, 47 años, Cuidador de cementerio.

⁶⁷ Testimonio correspondiente a mi archivo personal (10, ene, 2021) Julia Contreras Sepúlveda, 44 años, Taxista.

a dar para sacarle las botas (...) yo lo veo como lo que demostró su muerte” (...) no sé, lo veo triste y rápido⁶⁸.

Aquello nos demuestra que las botas fueron reconocidas también “como el símbolo metonímico del este exceso de fragmentos” (Kraushaar, 463) del cuerpo de Irene.

Pues bien, en cualquiera de los casos podemos revisar la inscripción de Irene primero a través de la utilización de varias identidades para un solo cuerpo prostituido, tras esto sabemos de ella como un cuerpo sin identidad el cual portaba botas negras, y por último, se da un proceso de reinscripción de parte de la hegemonía y los sectores subalternos, siendo estos últimos quienes comenzaron a denominarle Botitas Negras, por ser el elemento que la caracterizó post mortem, marcando junto con esto, la destrucción de su cuerpo físico y posteriormente su poder milagroso. En conclusión los análisis nos permiten sostener que tantos sus diversos nombres como su nombre canonizado guardan significantes flotantes modificándose estos a partir de los hechos contextuales que envuelven la canonización de Irene.

Pues bien, la identidad de Botitas Negras ha sido construida desde las subalternidades como una mujer que ejerció la prostitución por las necesidades a la que la arrastró el sistema, en este sentido cobra un papel de víctima su rol en sociedad; se cree entonces que la Botitas terminó fallecida, por su afán trabajador y la idea de generar mayores ganancias en la noche. Se habla de ella también como una mujer amable, comprensiva, entusiasta, concedora del actuar masculino y el amor, alguien que no juzga los procesos de quien la visita, y por sobre todo una mujer especialmente buena y bondadosa.

La Botitas es justa, sabe del amor, “ayuda a los amantes que se aman, y da consuelo a quienes acaban sus matrimonios, ella es rebuena, una santa que tú puedes estar robando y no te va a juzgar, es la patrona de las y los pobres”(Kraushaar, 322).

⁶⁸ Testimonio correspondiente a mi archivo personal (10. Ene.2021) Nayareth Troncoso, 27 años, dueña de casa.

Cabe señalar que aquella identidad recupera de alguna manera la visión que mantuvieron acerca de Irene (y sus diversas identidades) sus pares, quienes no juzgaron su roles y acciones clasificando a la prostituta simplemente como quien ejerce comercio sexual, no siéndole atribuidas características negativas las cuales pretendían estigmatizarla.

La Botitas entonces ya como una ánima, no fue considerada una mujer sucia, enferma y destructora de la familia, sino todo lo contrario, no desconociéndose a pesar de esto, sus orígenes. Por lo mismo, los análisis nos permiten sostener pequeñas e importantes diferencias entre los pares de Irene, Marcela, la Nena, María o como queramos llamarle, y sus devotos, quienes de alguna manera intentaron revindicar su imagen asegurando que la mujer no habría gozado de “su trabajo”, declaración la cual renegaron las amigas de la hasta ahora entonces beata popular, quienes como revisamos, afirmaron que esta, practicó el comercio sexual con especial devoción.

Sin importar el real motivo del por qué Irene tomó esta trayectoria dentro de su vida, la gente empatizó con ella y con las labores que realizó, entre ellas la labor de la prostitución, la cual consideramos se encuentra entre tres sistemas de dominación, el patriarcal, el capitalista y el racial cultural, siendo dichas mujeres interpretadas como un mero cuerpo sin individualidad, otorgándoles la condición necesaria para convertirlas en idénticas (Amorós, 87) y junto con ello en bienes intercambiables en el mercado de la prostitución (Ranea, 67) elementos que sin tener conocimientos académicos en el área, son percibidos por subalternas, quienes en su mayoría reconocen esta actividad como indigna, no obstante, una opción para escapar de la pobreza material, acercándose así a la figura de la Botitas.

La inscripción de Irene Iturra entonces es suavizada con la reinscripción de la Botitas Negras, pudiendo ser percibido esto a través de las imágenes que la presentan como beata, las cuales se encuentran acompañando a su animita, y también en el santuario de su tumba en el Cementerio Municipal de Calama.



Imagen de Botitas Negras ubicada en su altar, ampliamente masificada, extraída de “La inscripción y reinscripción del cuerpo de la prostituta después de la muerte trágica: La mujer de las Botas Negras y la Mujer Fondeada en el Norte de Chile” (2013) de Lilian Kraushaar

Aquella ilustración como evidenciamos corresponde a una foto de Irene la cual ha sido pintada como si se tratase nuevamente de una estampilla de confirmación católica. Aquí no aparece construida como socialmente han construido a las prostitutas, más bien su apariencia es un intento de suavizar sus características más exóticas. Aun así a pesar de ya no ser una *femme fatale*, es importante considerar que su imagen sigue siendo sexualizada evidenciándose esto en sus labios pintados de rojos, elemento que no ocurre con otras santas católicas oficializadas, pero por sobre todo, se ve acompañada de un marco y una serie de flores, las cuales tal y como en el caso de la santificación de Sara Colonia se presentan según Gonzalo Buntinx para exponer los órganos sexuales femeninos como metáfora ginecológica de desfloración (57) erotizándose así su figura.

Por último, es importante destacar que en la reinscripción de Botitas Negras la hegemonía de igual forma participa, legitimando las imágenes que la subalternidad construyó de la mujer, respaldando imaginarios y prejuicios, los cuales son tomados por la población subalterna con la intención de modificar la negatividad que pasa sobre el cuerpo de la prostituta y junto con este el de Irene. De esta manera las muestras de afecto en torno a la

mujer no solo se realizaron reinscribiendo su imagen en el imaginario social, sino también siendo ampliamente venerada.

CAPITULO III: SANTIFICACIÓN DE SUBALTERNIDADES FEMENINAS COMO GOBIERNO MILAGROSO, EN DOS SANTAS POPULARES, SARITA COLONIA Y BOTITAS NEGRAS.

Aries señaló que la muerte produce un sentimiento ineludible que no puede ser ignorado por los individuos, que hace intolerable la falta del otro (199). Así en la gran mayoría de los casos, las personas “expresan su sentimiento acerca de la muerte de modo indirecto, no por medio de la verbalización sino que a través de la ornamentación de las construcciones con objetos depositados en lugares que albergan a las animas, como tumbas, nichos, y lápidas; esta es una manera de perpetuar el recuerdo del difunto como respuesta a esta dificultad de aceptar el dolor que significa este rito de pasaje, haciendo que la persona vuelque su sentimiento de dolor hacia algún artefacto material” (Benavente134).

En los estudios de Sarita Colonia y Botitas Negras lo anterior y debido a los contextos en que se desarrollan sus casos se despliega con aun mayor profundidad, pues dichos casos fueron ampliamente expuestos al saber colectivo, ya sea a través de los rumores mito poéticos de su vida y muerte o la exposición del destino de sus cuerpos, lo que desembocó en la construcción de animitas y diversos santuarios que pretendían recordarlas hasta ser así masificadas y santificadas.

De esta manera y guiados por la conciencia de la importancia del cuerpo y la fé de la animidad, las y los pobladores del Puerto del Callao y Calama, comenzaron contrariamente a lo que buscó promover la hegemonia con la exposición y estigmatización de las mujeres, a realizar desde que se enteraron de sus enigmáticas muertes y el destino de sus cuerpos, ofrendas de cariño a Sarita y Botitas ya sea en el caso de Sara, en su santuario en el Cementerio Publico del Baquijano, o en el caso de la Botitas camino a Chuquicamata en el desierto de Calama, y posteriormente en el Cementerio Municipal de

la misma ciudad, dejándoles desde el principio velas para así “alumbrar su camino” hacia un destino que se esperaba fuera más glorioso para ellas que el de la tierra, espacio de sufrimiento para las beatas y sus fieles.

Esta práctica se repitió por años, originándose rumores respecto al poder milagroso de estas figuras, ofrendándose placas de mármol de agradecimiento alrededor de sus animitas y santuarios masificándose sus virtudes, incrementándose la fé hacia sus figuras cercanas a la realidad de tantos de sus fieles, hasta ser así santificadas como sujetas milagrosas, atribuyéndosele el poder de sus milagros a su trayectoria vital y fallecimiento.

3.1 Santificación de Sarita Colonia

Santa Sarita Colonia, según Portocarreño patrona de los homosexuales, ladrones y prostitutas (67), adquiere características de santa alrededor de veinte años después de su muerte, siendo las primeras manifestaciones de fé la entrega de velas en la que se supone correspondería a su tumba, hasta haber sido santificada una vez construido un santuario en su nombre dentro del cementerio, el cual en los 70” intentó ser allanado por las autoridades del puerto del Callao, acusándose que en ese espacio se realizarían fiestas y rituales peligrosos, los cuales fueron importantes para la comunidad, por lo mismo, su familia y devotos impidieron que dicha acción se llevara a cabo protegiendo así la capillita construida en su nombre (Lira, 355).

Ahora bien, la popularidad adquirida por esta santa fue creciendo debido a la historia oral que cada uno de sus conocidos aportó respecto a su vida y al mismo tiempo en respuesta a la exposición de las diversas teorías que envolverían su trayectoria vital en la literatura y la prensa, a lo que su hermano respondió escribiendo su biografía “oficial”.

La cantidad de información circulante respecto a la mujer fallecida, sumado al mito de su milagrosidad hizo que a partir de los años 60” y con énfasis durante los años 70”, la población subalterna de Perú recurriera a ella con mayor frecuencia, pues aumentaba la

ola de inmigrantes que llegaba del campo a la ciudad y con ello, la cantidad de subalternos en la capital peruana, siendo estos quienes requerían de la ayuda de la santa (Buntinx, 12).

Pobladores de diversos asentamientos humanos de Lima Metropolitana y del Callao comenzaron a seguir el culto de Sarita Colonia. Así pues, los taxistas, conductores de microbuses, madres solteras, subempleados, privados de libertad, amas de casa, homosexuales, travestis, prostitutas y brujos, entre otros, se sumaron a quienes confiaban en la mediación providencial de la santa popular, quienes pedían un milagro que mejorara sus vidas, testimoniando su gratitud con flores, velitas encendidas o placas escritas (Gonzales Vieña, 79) y con una serie de objetos, entre los que destacaban finas joyas de oro y de plata, “accesorios que debido a su pobreza Sara nunca portó en vida” (Colonia, 66).

“Las paredes interiores de la capilla están abarrotadas de placas con nombres, direcciones y hasta fotografías u otros datos de quienes expresan su gratitud por tal o cual milagro recibido. Sobre una cripta descansa el cristo crucificado, a poca distancia hay una estatua de la virgen, próxima al santuario de vidrio de Sarita. Su imagen lleva puestos varios dijes, cadenas, pulsera, anillos, prendedores y otras joyas de oro y plata, dejadas por devotos que han necesitado expresar así su reconocimiento”(Colonia, 57).

Ahora bien, se estima así que el culto de Sarita sobrepasó fronteras masificándose en Bolivia y Chile a través no solo de su imagen de santa, sino a través también de una serie de muestras de su existencia, vinculadas a la academia, a la música, las artes y la gastronomía, realizándose oraciones, canciones, series televisivas y restaurantes de comida kish en su nombre, además de una cárcel y algunos mercados que la tributan, tal y como sus fieles lo hacen, quienes a través de diversas muestras personales expresan gratitud hacia la beata.



Hombre peruano, fiel de Sarita Colonia, quién expone su gratitud a través de un tatuaje en su pecho en honor a la santa, imagen extraída de “ Entorno al concepto de religiosidad popular” de Claudia Lira, 2016.

Recordemos que el principal motivo de veneración del mundo subalterno con esta santa finalmente se relaciona con la estrecha relación de sus vivencias con la de sus fieles, quienes de igual forma resistieron y resisten a los avatares del sistema.

“La Sarita es una santa del Perú, se ha usado mal su imagen sí, porque hay hasta una organización de beneficencia con su nombre y se roba mucha plata. Ella eso si como santa ayuda a las mujeres en el amor y a quienes son pobres, no te juzga (...) yo soy bien católica, y le rezo cuando se trata de cosas medias turbias o de protección porque ella también las pasó, no es una santita de los trigos muy limpios, así que ayuda a los mismos”⁶⁹

Por último, cabe señalar que tal y como si se tratase de una santa canonizada por la iglesia católica, Sarita Colonia tiene fiestas de culto, siendo el 1 de marzo, fecha de su nacimiento y el 20 de diciembre fecha de su fallecimiento, conmemoradas por cientos de creyentes latinoamericanos.

⁶⁹ Liliana Orihuela residente peruana en Chile de 67 años.

3.2 Santificación de la Botitas Negras

Continuando, respecto a la Botitas Negras, podemos declarar que debido a la época, el contexto y la exposición de su cuerpo fallecido y malherido en la prensa, sumado a las técnicas periodísticas que se utilizaron para cubrir su asesinato poniendo especial énfasis en la inscripción de su cuerpo de prostituta, la santificación ocurrió mucho más rápido que en el caso de Sara, venerándose inmediatamente después de su asesinato el lugar en donde falleció y donde descansó posteriormente su cuerpo. Así, justamente una década después del asesinato de Irene Iturra, su figura no solo fue venerada, sino que popularizada a tal punto de convertirse en santa.

Botitas Negras Patrona de las y los pobres y marginados fue santificada entonces a partir de los años 80”.

Durante ese período de tiempo en Chile, se experimentaba una dictadura cívico militar encabezada por militares pertenecientes a la derecha golpista, viéndose fuertemente afectada a través de asesinatos, torturas, exilios y segregaciones sociales toda población pobre, subalterna, marginal o simpatizante con la izquierda, acusándoseles de alterar el ideal de estado nación planificado por la hegemonía.

Frente a esa hostilidad, Botitas Negras aumentó su popularidad, y junto con esta su milagrosidad, pues tanto su animita como su tumba comenzaron a llenarse de plaquitas de agradecimientos por los favores concedidos, reconociéndose por la parte de la comunidad su piedad y la capacidad de escuchar a quienes el estado no consideró antes.

Cabe señalar que destacan dentro de su altar las alusiones a las botas negras de éclair que la acompañaron el día de su muerte, habiendo dibujos, maquetas y poemas que simulan sus botas en honor justamente a su nombre de santa.



Tumba y altar de Botitas Negras, puente de comunicación entre sus fieles y la santa, imagen extraída de “Tumba, muerte y tragedia” de Lilian Kraushaar, 2011

Ahora bien, quienes figuran entre las y los fieles de la Botitas, encontramos a asesoras del hogar, dueñas de casa, prostitutas, escolares provenientes de familias pobres, camioneros, mineros, gente privada de libertad, ladrones y toda aquella persona explotada, oprimida o utilizada por el Estado, incluyendo a chilenos, peruanos y argentinos.

Aun así destacamos, que tanto en el caso de Sarita Colonia, como con Botitas Negras, son mujeres quienes representan principalmente a las y los fieles de las santas, lo que desde una perspectiva de género nos habla de la búsqueda de una realidad común, en la cual y debido a los poderes milagrosos de las santas, una mujer pudiese sentirse comprendida, respaldada y no juzgada a través de los exigentes parámetros que el patriarcado asigna inconscientemente a las mujeres respecto a su conducta, su cuerpo y sexualidad.

A la Botitas le piden mujeres. No hay otra santa que pueda ayudar a la mujer así como es nomás, con sus errores y con todo lo que una sufre. Que va a saber Santa

Teresa de Calcuta, o cualquier santa del matrimonio y como salvarlo (...) como ser mujer todavía con mi marido, teniendo hijos y siendo vieja (...) como tener plata trabajando en la casa. Todas esas cosas le pido yo⁷⁰.

Por otro lado, consideramos que la canonización popular hacia mujeres se entiende también a partir de la crisis de autoridad que los hombres sufrían (Schmitt, 294) durante ya todo el siglo XX.

Por último, cabe señalar que la festividad de esta santa se realiza cada 8 de agosto, día de su natalicio, desplegándose una gran romería la cual surgió improvisadamente por la comunidad de Calama (Bahamondes, 78).

3.3 Origen de la santificación

La investigación realizada nos ha permitido considerar tres principales motivos de santificación dentro de los casos revisados, los cuales a su vez nos entregaron importantes datos respecto a cómo es que funciona la santificación dentro del continente y como es que subalternos a través de la cultura popular modifican diversos dogmas respecto a la religión católica oficial, desintitucionalizándola, dando cuenta así del sincretismo cultural existente en dos países de Latinoamérica.

Pues bien el origen de la santificación tanto de Sarita como de la Botitas radica en sus trayectorias de vida, y el fenómeno de la muerte trágica principalmente, sumado a la exposición que tuvieron sus cuerpos post mortem, siendo hipersexualizadas lo que aumentó la popularidad de las fallecidas.

A partir de esto último, nuestras investigaciones nos han permitido afirmar que la popular devoción que surgió hacia las figuras de Sarita Colonia y Botitas Negras, nació a partir de sus vidas y como enfrentaron sus trayectorias, manteniendo siempre actitudes

⁷⁰ Liliana Orihuela residente peruana en Chile de 67 años.

consideradas por sus pares como positivas y reivindicativas con otros y otras, tales como la abnegación, la honradez, la preocupación, el esfuerzo, la crianza y la maternidad con familiares y hombres ya crecidos, preocupándose siempre además de su condición de mujer y toda la hipersexualización que conlleva el género que las acompañó.

Actitudes que el patriarcado ha esperado siempre de las mujeres, las cuales si bien son promovidas por la hegemonía, en comunidad adquieren un significado diferente, pues dichos comportamientos según las subalternidades han permitido que las comunidades y sus integrantes puedan subsistir y sobrevivir a través de la cooperación, al modelo capitalista impuesto, viendo en las personalidades de las beatas en cuestión importantes y profundas señales de virtud, las cuales invitaron a venerarlas (Kraushaar, Pávez, 121).

Aquello, nos parece profundamente revelador, pues subalternos del Puerto del Callao y Calama fueron capaces de pasar por alto el concepto mismo de santidad, al hacer este solo referencia a los “muertos de elite” o los “muertos especiales” (Schmitt, 84), recuperando a través de las santas en cuestión la unión entre los santuarios católicos hechos para la veneración de los santos oficializados y los altares andinos que indígenas realizaban como ofrenda a dioses y ancestros.

En este escenario Ojeda reporta desde la arquitectura que las animitas se unificaría como una práctica ciudadana e informal de resistencia y apropiación urbana híbrida” (13), siendo dicha arquitectura, la primera muestra de reconocimiento que recibieron Sara e Irene, hasta ser santificadas. “Cuando hablamos de L” Animitas hablamos de religiosidad popular, de la memoria del pueblo, de historias de difuntos, aparecidos de milagros y de agradecimientos, las animitas que vemos en las carreteras, calles, vías, recodos, desierto, son el monumento que exige arraigo en las comunidades y cumple la función de recordar la memoria de alguna persona que se ha encontrado la muerte en trágicas y desgraciadas circunstancias” (Benavente, 131).

Ahora bien, en relación con lo anterior, es trascendental declarar la unión existente entre la cercanía con la comunidad, la muerte violenta, la animita y el cuerpo de las santas, este enlace determinaría con mayor exactitud el origen de la santificación de las beatas.

Aquello nos arrastra inevitablemente a el segundo motivo de origen de la santificación popular: La muerte trágica.

No solo basta entonces con la trayectoria vital para ser considerado santo dentro de Perú y Chile, sino también y en relación con la animita que recuerda el mismo hito, las santas estudiadas sufrieron una muerte violenta o trágica en donde primaron una serie de rumores que explicarían su final, atravesados estos por los discursos hegemónicos de clase, raza y género, lo que determinó finalmente que aquellas fueran apreciadas más allá de sus labores, reconociéndose por parte de la comunidad toda la violenta estructura social que pesaba sobre los hombros de dichas mujeres lo que determinó fácilmente su masividad.

Pues bien, como sostuvo Bataille, “la muerte violenta fue un requisito implícito para la emergencia de estas santas y santos populares, pues se cree que un acto trágico engendraría lo sagrado (49), dicho acto trágico finalmente fundaría la devoción popular sobre sujetos considerados víctimas, marginales o de mal vivir, como los bandidos, prostitutas y locos (Bataille,50), pues dentro de la religiosidad popular, se consideran ante todo las circunstancias, de quien falleció trágicamente, reconociéndose además que “la muerte trágica” aliviaría ciertos pecados cometidos en vida.

De esta manera los análisis de Bataille nos parecen sumamente lúcidos y nos conducen a otros análisis respecto a el cuerpo post mortem de las santas, pues sus vestigios corporales, de alguna u otra manera reflejaron el fenómeno violento de la muerte, siendo este un antecedente que motivó la construcción de espacios sagrados y la santificación de las figuras en cuestión.

Lo anterior da cuenta además de la importancia del cuerpo en la santificación, su final, sus condiciones, el perdón que atraviesa este si es flagelado antes de fallecer, las arquitecturas y muestras que se realizan en su nombre y en nombre de su separación con el alma, entre otras formas de devoción. Pues como sostuvo Gélis “el cuerpo religioso, no puede reducirse a la palabra de la iglesia por más influyente que esta fuera” (29).

Ahora bien, consideramos además que la importancia del cuerpo es aún mayor cuando se trata del cuerpo de las mujeres, prestándose en los casos estudiados, no solamente atención al estado vital de este, al contexto que envuelve las muertes en cuestión o a los antecedentes que podrían dar cuenta de las causas de deceso de Sara e Irene, sino también y como si se tratase de un hallazgo pornográfico, los cuerpos femeninos en cuestión fueron ampliamente hipersexualizados comunicando siempre insinuación.

Ya sea en el caso de Sarita exponiéndose antecedentes de su sexualidad al momento de declararse por parte de las autoridades sanitarias el motivo de su defunción, o en el caso de la Botitas Negras, exponiéndose imágenes de su cuerpo semidesnudo y malherido en la prensa, resaltándose de este cualquier característica que buscara incentivar cierto deseo sexual por ella, como la apertura de sus piernas o el largo de su falda (Kraushaar, 64).

Consideramos así que “desde los tiempos más remotos el carácter obsesivo e irracional del deseo físico ha buscado una satisfacción a través de imágenes he ahí el modo en que un cuerpo desnudado, ponga al ser en movimiento, situándolo en el deseo (Huberman, 111) y la preocupación respecto a la apertura, lo que desembocaría en el interés que las comunidades desarrollaron por estas figuras, las cuales al ser hipersexualizadas seguirían complaciendo a parte importante de los hombres que la veneraban, al mismo tiempo en que acercaba a estas figuras a las opresiones cotidianas que sufren las mujeres, generándose cierta empatía por ellas y como habrían encontrado la muerte.

Por último, la santificación popular ante todo se originaría cuando él o la sujeta santificada es una sujeta de proximidad y cercanía, que por sobre todas las cosas es capaz de escuchar y conceder milagros. Acusándoseles generalmente de mayor milagrosidad a medida que van concediendo más deseos a los integrantes de una comunidad.

La milagrosidad finalmente es el elemento transcendental para entender la posición de Sarita Colonia e Irene Iturra como santas, a quienes se les atribuyeron ciertas características sagradas, por la esperanza que la misma gente guarda en estas figuras en contextos complejos, siendo estas beatas quienes realmente han brindado abrigo a

subalternos, hecho por cierto milagroso, entre tanto desamparo dentro del sistema capitalista.

3.4 Sarita Colonia y Botitas Negras: Autoridades subalternas milagrosas

En los años 70” durante el periodo de tiempo en donde las santas en cuestión sufrieron un auge de popularidad, debido a la milagrosidad que se les acusaba, tanto en Perú como Chile y en las localidades implicadas en estos casos, las comunidades consideradas subalternas sufrieron una serie de problemáticas sociales caracterizadas por el autoritarismo, la extrema violencia y la mala distribución de las riquezas, lo que desembocó finalmente en un sentimiento colectivo de incertidumbre y búsqueda de certezas y resguardo como único elemento constante dentro de la cultura popular.

“El proceso de exclusión de grandes sectores de la población que no poseían acceso a la vivienda, salud, educación, además de contar con trabajos precarios, fortaleció de parte de los pobladores la sensación de desamparo y la activa búsqueda de soluciones eficaces e inmediatas, de manera alternativa o complementaria a los caminos oficiales estatales o no” (Kraushaar, 4).

Fisurada la relación entre los agentes del estado y la comunidad, esta última se vuelca hacia un ámbito religioso, siendo las santas en cuestión un ente que permitía a diferencia del Estado, el intercambio de relaciones, no solo entre los vivos sino también entre los vivos y muertos asociados a cierta divinidad.

Bajo ese contexto Sarita y Botitas representaron una instancia de dialogo entre tanta omisión de parte de la hegemonia hacia las y los subalternos, resultando difícil enumerar la gama de favores que dichas santas fueron capaces de cumplir entre ellas: sanar enfermedades, hallar trabajo, mejorar el rendimiento escolar, generar embarazos, ayudar con abortos, unir parejas, encontrar objetos robados, entre muchas otras solicitudes

anónimas y secretas. En este sentido para el antropólogo Manuel Marzal “el milagro en sentido popular es el que supera no a las leyes de la naturaleza, sino las posibilidades reales del devoto (375).

El milagro como señala Graciano en tiempos hostiles tiene el poder de reforzar al individuo y la colectividad pues, “para cada persona el milagro satisface una necesidad específica; para la colectividad sirve como principio de cohesión y pertenencia, una experiencia compartida de la presencia tangible de un poder divino, estrechamente identificado con la comunidad que se congrega a su alrededor” (21).

Ahora bien, tanto los milagros, como las peticiones mismas para acceder a un cierto beneficio sagrado juegan un rol de interpretación histórica de las realidades de los creyentes, advirtiéndonos como es que las y los pobladores del Puerto del Callao y Calama, ven en las mujeres subalternas y marginalizadas personajes que cuestionan realidades irremediables, discriminación e injusticias sociales.

Las canonizaciones populares devienen así en un topos político. Se erige un poder sagrado que pueda enfrentar los poderes seculares, y ejercer una “revancha simbólica” (Carrozi,19), “o una subversión del orden establecido donde el milagro se vuelve creador de un horizonte utópico” (De Certeau, 86).

Ahora bien, el giro de simples figuras religiosas santificadas rebeldemente por las comunidades a través de la religiosidad popular, a figuras que adquieren un significado político y funcional, se da principalmente debido a la fuerza comunicativa de las demandas de justicia social que reciben dichas beatas, pues de alguna u otra manera “se les consideró suspendidas entre el mundo divino y el mundo profano” (Schmitt, 372) definiendo así cierto tipo de solicitud al mismo tiempo en que fueron reconocidas por sus virtudes⁷¹.

⁷¹ Para la iglesia católica el virtuosísimo en su valor ejemplar produce santidad. Aquí lo virtuoso se define por sus consagraciones al horror y al ultraje que se sostiene además en la exculpación de su transgresión de prostituta, lo que lleva al sacrilegio de su veneración sagrada (Clair, 461).

De esta manera “estas figuras son sagradas y potenciadas para intervenir y modificar el destino de las decisión soberanas, siendo validadas por el rumor del milagro, que se dirige al ejercicio de la agencia personal y la subjetividad política” (Schmitt, 346) creando así un campo del orden público, que reconoceremos como Gobierno Milagroso proclamado de un poder que surge directamente desde la violencia del Estado “donde se desenmascara la ficción jurídica de un estado de derecho protector” (Schmitt, 73), demostrándonos la falta de credibilidad de toda figura de autoridad tanto políticas como religiosas.

Proponemos entonces, que las figuras de Sarita Colonia y Botitas Negras, desintitucionalizan el Estado y la religiosidad oficial (Pitkin, 55), dando cuenta de cómo las subalternidades también pueden lograr entrar al campo hegemónico, sin la necesidad de hablar, pues a través de la santificación de dichas figuras fueron capaces de instalar “un sistema de derecho que el neoliberalismo hasta hoy no ha sido capaz de asumir. En síntesis “la mano invisible de estas canonizadas es solicitada para intervenir ante la temida mano de los acreedores, que acosan la vida de los devotos y sus familias (Kraushaar, Pávez 471).

Sin amparo en instituciones del estado, las y los devotos de Sarita Colonia y Botitas Negras, vieron en estas figuras almas milagrosas, quienes además no juzgarían y entenderían la situación de cada uno y una de sus fieles, sin importar cuantos errores hayan cometido, pues entienden sus contextos y les ofrecen ayuda para que puedan salir de dichas realidades sin perder su benevolencia, siendo dichas beatas fruto de las injusticias, errores e incoherencias del capitalismo.

A continuación, dejamos unas muestras de devotos, quienes demuestran lo anteriormente expuesto, excusando las trayectorias vitales de Sarita y Botitas respectivamente, y declarando al mismo tiempo su santidad.

Respecto a Sarita:

“A mí me da lo mismo lo que diga la gente... no importa si fue ladrona o quizás que cosa, si eso hubiese sido tan malo ¿Cómo es que hace milagros? Porque que

de que es milagrosa lo es, pregúntele a quien quiera” a todos los que vienen para acá”.⁷²

Respecto a Botitas:

“Claro que no es mala, yo sé que es malo que se metiera en la noche, pero la mejor prueba de que Diosito no se enojó con ella, es que le dio poderes para que ayudara a la gente. Aquí viene mucha gente miya, de todos lados de Chile, es muy milagrosa ayuda en lo que sea, a mi me ayudó mucho”⁷³.

3.5 Respecto a las santas subalternas: Reflexiones finales

Primero que todo nos parece interesante el explicitar que reflexiones nos provoca ver a estas santas juntas, para así, al mismo tiempo evidenciar las claves que estas comparten y lo que las diferencia.

En este sentido consideramos que fue trascendental unir las, ya que de esta manera a través de dos historias de origen local buscamos explicitar la realidad subalterna femenina; si bien esto parece una propuesta arriesgada, pues tiende de alguna manera a generalizar la existencia de la mujer subalterna, nos resulta trascendental plantear la realidad femenina subalternizada como un hecho estructural dentro del continente. Por lo mismo a través de Sara e Irene buscamos hacer constante alusión a las opresiones que a pesar de las diferencias geográficas, las idiosincrasias propias de los territorios y los años de diferencia en que se desarrollaron las trayectorias vitales de las mujeres en cuestión, las posicionan a ambas como figuras de alteridad frente a la hegemonía.

⁷² Liliانا Orihuela residente peruana en Chile de 67 años, actual campesina (20. Sep. 2021)

⁷³ Claudia Herrera, residente de la ciudad de Calama, de 54 años, actual dueña de casa.

Esto porque dichas beatas igualmente compartieron la falta de autodeterminación siendo estigmatizadas y tipificadas a través de las herramientas biopolíticas de la inscripción y reinscripción, alterando así sus identidades siendo asociadas a personalidades criminales, trasgresoras, enfermas y malvadas; al mismo tiempo en que fueron expuestos sus cuerpos, sus causas de muerte y sus particularidades físicas con la intención de asociar nuevamente ciertas corporalidades a la “prostitución”.

Aquello sostenemos, se da con toda mujer subalterna, pues los discursos de raza, clase y género promovidos por la hegemonía posicionan a las mujeres mestizas, migrantes y pobres como inferiores a las razones y motivaciones de Estado. Debido a esto mismo, mientras se promueven ciertos estándares, es que se desvaloriza la vida de quienes no cumplen con los parámetros de mujer ángel, madre republicana, o de quienes simplemente lleven con soltura una belleza que no es la blanca hegemónica, instando a través de diversas instituciones a las comunidades a desconfiar de las agresiones o los motivos de muerte de las subalternas; para esto se anteponen sus trayectorias vitales, o más bien su “mal vivir, planteándose implícitamente ciertos prejuicios que justificarían sus destinos.

Esto lo podemos ver a través de Sara e Irene, pero también Daniela Carrasco”, Joane Florvil, Macarena Valdés, Nicole Saavedra⁷⁴ o cualquier mujer anónima, migrante, pobre, racializada, transexual, prostituta, o trasgresora de los intereses y valores propuestos por la hegemonía simplemente. Queriendo justamente a través de los casos revisados evidenciar esta tremenda y violenta realidad de alteridad que cruza incluso el tratamiento que se les da a ciertos cuerpos.

Ahora bien, por otro lado, y respecto a lo que diferencia a las santas en cuestión, podemos señalar que Sara e Irene adquieren connotaciones distintas como santas.

⁷⁴ Mujeres asesinadas, sus casos fueron expuestos en la prensa como enigmas policiales, presentándose a modo de rompecabezas cada uno de los antecedentes que podrían explicar las causas de muerte de cada una de las mujeres en cuestión. A su vez también tal y como las santas en cuestión se emitieron una serie de pretextos que de alguna manera justificaban sus fallecimientos.

Sarita por ejemplo es reinscrita post mortem emblanqueciéndola, criollizándola y enterneciéndola, siendo adaptada su belleza a los estándares de la hegemonía, sin quitarle por supuesto, todas las características hipersexuales que se puedan apreciar en la conformación de su figura como prostituta santificada, asociada esta a sus labios rojos, sus mejillas o las flores que la rodean en su imagen circulante de beata.

Irene por otra parte de igual forma adquiere características fenotípicas que la muestran subyugada a ciertos estándares de belleza femenina, borrándose de alguna manera las muestras corporales que evidenciarían mestizaje. Aun así lo que más resaltamos de ella, es que una vez fallecida y popularizada su imagen, esta no fue modificada en razón de asegurarle un rol de sumisa, como pasó con Sara, santificada finalmente como Sarita Colonia; sino más bien Irene Iturra siguió siendo expuesta como una prostituta, ahora con características milagrosas quien entremezcló lo marginal con ciertos símbolos católicos, modificándose la religiosidad oficial, reivindicándose así, la imagen de una comerciante sexual beatificada como Botitas Negras, último nombre con el que se le conoció y con el que fue reinscrita como santa.

Pues bien, a partir de lo anterior, consideramos que ambas figuras se diferencian en cómo fueron reinscritas pues su inscripción en vida fue casi la misma- mujeres de la noche, irreverentes, supuestas portadoras de enfermedades venéreas y todas las cargas sociales que recaen sobre las mujeres pobres y migrantes que practican el comercio sexual. No obstante, el proceso de reinscripción de sus cuerpos e identidades post mortem fue diferente.

En el caso de Sarita, hubo una importante interferencia del discurso hegemónico, materializado este en los relatos que Hipólito Colonia, afectado por dicho discurso, realizó de su hermana a través de una biografía familiar, en donde de alguna manera parece desmarcar a Sarita de sus orígenes campesinos, de sus rasgos fenotípicos híbridos y de todas las decisiones que en vida tomó, atribuyéndole otras características las cuales contrapesaron el discurso que literatos y periodistas habían realizado de Sara valiéndose de la historia que amigas, amigos y conocidos habían sostenido de la mujer.

En este contexto, podemos señalar que debido a la familia Colonia administrando su altar resguardando su espacio y el profundo catolicismo desplegado en Perú durante todo el siglo XX, Sara sufre un cambio de identidad que renegó de las cargas negativas que pasaron sobre su imagen, rescatándose la mayor cantidad de características posibles que la reivindicaran y la posicionaran como una sujeta representante del sincretismo cultural en Perú, reconociéndose por supuesto, su popularidad pero siendo teñida ahora esta de voluntarismo, convirtiéndola en una imagen convocante y abierta al diálogo con quienes la veneren; a lo que amigas, cercanos subalternas y subalternos no se negaron pues estos buscaban ante todo el descanso del alma de Sarita, viendo en sus modificaciones rasgos que de cierta forma la rescataban de la marginalidad que tanto la violentó.

Por otro lado, Irene Iturra o más bien la Botitas Negras tras su reinscripción, fue santificada reconociendo ante todo quien era, anteponiendo su imagen de prostituta en su nombre de beata, en los accesorios que la veneran o en las canciones que se le hicieron.

Y no se trata de solo reconocerla como una prostituta asesinada, sino de mostrar libremente y sin prejuicios que una mujer prostituta también puede ser santificada, librándola de cargas negativas, asumiendo que somos humanos y podemos cometer errores o tener conductas que no parecen ser correctas y aun así merecemos dignidad. Su imagen entonces se vuelve abiertamente reivindicativa de la libertad sexual y la violencia hacia las mujeres. Discurso que se apega también a parte importante de las y los fieles de Sarita Colonia en Perú, quienes se vincularon a la santa en busca principalmente de ayudas y garantías que el estado negó a prostitutas y travestis, importantes seguidores de la santa peruana.

En fin al ver a estas dos santas juntas, se puede pensar más que en diferencias propias de los contextos, en todo lo que las une, queriendo simplemente retratar eso, como es que estructuralmente a mujeres subalternas no se le permite la identidad propia, recibiendo clasificaciones que son capaces de cruzar incluso su muerte y todo lo posterior a ella, por más surreal que pueda parecer.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación comprobamos desde donde nace la popularidad de Sarita y Botitas, respondiendo al mismo algunas interrogantes de sus vidas y muertes, pues comprobamos el porqué son figuras que hasta el día de hoy son objeto de tanta devoción, dando cuenta del estímulo que generaron las santas no oficializadas en las comunidades de subalternas/os.

En este sentido podemos sostener que la devoción que surgió hacia las figuras religiosas de La Sarita y La Botitas nació a partir de sus trayectorias de vida, similares a la de muchas de sus fieles, las coyunturas y gestiones de sus muertes y la exhibición y destino de sus cuerpos, en donde su posición de mujeres subalternas y el fenómeno de la muerte trágica que enfrentaron hizo que la prensa y las instituciones sanitarias, policiales y académicas cubrieran sus casos con especial énfasis en sus inscripciones y reinscripciones.

Así y a través de discursos de carácter moral, religioso, higiénico y estético promovidos por los Estados de Chile y Perú durante los años 70” es que dichas santas comenzaron a adquirir aún más popularidad, reflejando las presiones que afectan de modo particular a las mujeres subalternas, pues dichos discursos se deben a idearios vinculados tanto con la concepción de belleza hegemónica, como con el disciplinamiento del cuerpo y sus conductas funcionales al sistema, elementos que justamente se encuentran detrás de la inscripción y reinscripción de Sarita y Botitas.

Pues como señalamos, la popularidad de estas santas radica en la cercanía que estas figuras religiosas mantienen con sus devotos, producida evidentemente de su exposición, no obstante, sus cultos se mantienen hasta el día de hoy más allá de ese hecho debido a que aquellas mujeres siguen materializando la realidad de muchas y muchos sin juzgar sus actos, siendo estas un punto de interferencia entre el plano material y el espiritual.

Por lo mismo, quisimos rescatar su existencia, pues, de alguna manera y a través de los mismos actos de religiosidad popular llevados a cabo por las y los subalternos, estas santas

son capaces de interferir en la vida de quienes las visitan, prestándole atención a demandas sociales que no han sido escuchadas por el sistema.

Consideramos así que es importante estudiar a quienes han sostenido a la comunidad incluso en términos políticos cuando las autoridades han fallado privilegiando sus intereses.

A su vez pretendimos mostrar como es que se puede estudiar la muerte en términos históricos, sociales y antropológico, desde el lado más humano posible, tratando de ver en la conformación de estas santas una forma de resistencia y visibilización del mundo subalterno incluso en la forma en que resignifican hechos tan cotidianos y dolorosos como la muerte, más aún en contextos de gran hostilidad, evidenciando que hay ciertas muertes para ciertas personas, a lo que se responde con devoción.

Al mismo tiempo también nuestros aportes se relacionan con explicitar como es que se construye la identidad de las beatas en cuestión, poniendo atención no solamente en lo que se dice de las santas, sino también en quien ha construido sus figuras y retóricas, algo que no se había hecho con ellas en otras investigaciones, menos aun en conjunto. Por lo mismo consideramos una variedad importante de autores y personas que compartieron y comparten, con sus matices, realidad con Sarita y Botitas, de esta forma, reflexionamos, trazamos y analizamos sus existencias, desde una óptica micro histórica pretendiendo reflejar realidades estructurales y sistemática, proponiendo finalmente que para las subalternidades pueden gestionarse mejores finales.

BIBLIOGRAFÍA

- Agambem, Giorgio. (2014) *Desnudez*. Argentina. Altuna Ediciones
- Agambem, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos: Valencia, 1988
- Alabarces, Añon. (2016). *Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional populares*. *Estudios comunicación y política*, 37, 13-22.
- Añon V, Alabarces. (2016). *Subalternidad post decolonial y cultura popular*. Universidad de Buenos Aires
- Anderson B. (1983). *Comunidades imaginadas*. Estados Unidos: Editorial universitaria.
- Astorga J, Navarrete C. (2019). *Prostitución o trabajo sexual: Crítica feminista a su tratamiento por el derecho*. Tesis universidad de Chile, 4-93.
- Bahamondes Luis. (2009). *Del anonimato marginal al reconocimiento popular: representaciones de delincuentes animitizados*. *Centro de investigaciones socioculturales CISOC*, XXI, 38-58.
- Bähr, Jurgen. *Migraciones en el Norte Grande de Chile. Resultados de un análisis de movimientos migratorios entre los años 1965 y 1970*". *Revista de Geografía Norte Grande* (1980): 3-20
- Bataille George. (1943). *La experiencia interior*. Francia: Universidad Veracruzana.
- Bell Shanon. (1994). *Writing and rewriting the prostitute body*. Estados Unidos
- Benavente Antonia. (2011). *Las animitas: testimonio religioso e histórico de piedad popular en Chile*. *Estudios Atacameños*, N°41, 131-138.
- Brown Peter. (1993). *El cuerpo y la Sociedad*. España: Muchnik Editores.
- Buntinx G. (1990). *Pobreza urbana, relaciones económicas y marginalidad religiosa*. Lima, Perú: Pontificia universidad católica de Perú.
- Buntinx. (1992). *Sarita Iluminada: de ícono religioso a héroe cultural*. 2020, de Harvard edu Sitio web: <https://sites.fas.harvard.edu/~icop/gustavobuntinx.html>
- Bustos G. (2010). *La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria*. *Presentación del dossier, Memoria, historia y testimonio en América Latina*. *Historia Critica*, N°40, 10-19.

- Butler Judith (2002) *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Chakrabarty, Dipesh, 1999, *Historia de las minorías, pasados subalternos*, en *Historia y Grafía*, núm. 12, México, D. F.
- Chauca Eduardo. (2016). *Fanatismo en tiempos de Guerra y Neoliberalismo*. *Hispanófila*, 178, 37-50.
- Cobo Bedia. (2015). *El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad*. *Investigaciones feministas*, vol. 6, 7-19.
- Colonia H (s. f) *Sarita Colonia Zambrano, una biografía familiar*. Lima, Perú
- Corbin, Jacques, Courtine, Vigarello y Gélis. (2005). *El cuerpo, la iglesia y lo sagrado*. En *Historia del Cuerpo*, Vol. I(27-111). Madrid, España: Taurus Historia.
- Cuellar David. (2019). *Capitalismo, patriarcado y explotación sexual: Explotar el alma para explotar el cuerpo*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Derrida Jacques. (1967). *La voz del fenómeno*. Francia: Editorial Pre-textos
- Didi-Huberman, Georges *Ante el tiempo* (2000), Losada: Buenos Aires.
- Didi-Huberman, Georges. *La Venus rajada*. (1999). Losada: Buenos Aires.
- Dworkin Andrea. (1995). *Nuestra sangre*. Estados Unidos.
- Foucault M (1975). “*Vigilar y castigar*”. Buenos Aires Argentina, Siglo XXI editores.
- Foucault Michael. (1976). *Historia de la sexualidad*. Paris: Gallimard.
- Foucault Michael. (1979). *El nacimiento de la biopolítica*. Francia: Fondo de cultura económica.
- Franco Carlos. (2014). *La otra modernidad, imágenes de la sociedad peruana*. Lima, Perú: Centro de estudios para el Desarrollo y la Participación, CEDEP.
- Francois Dosse. (1991). *Historia del estructuralismo I y II*. Francia: Cegal.
- Gayatri Chakravorty. (2003). *¿Puede hablar el subalterno?* *Revista colombiana de antropología*, vol.39, 297-364.
- Geertz Clifford. (1973). *La interpretación de las culturas*. Estados Unidos: Casa del Libro.
- Giddens A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- González E. (1990). *Sarita colonia viene volando*. Lima, Perú: buscar edi.
- Gramsci Antonio. (1933). *Subaltern social groups*. Italia: Cuadernos de la cárcel

- Hernández Harold. (1993). Los nuevos limeños, sueños fervores, caminos en el mundo popular. *Tiempo*, 54, 68-98.
- Hernández Harold. (2015). Ni rica ni famosa: Sarita Colonia en la representación pequeño burguesa ilustrada de Lima Perú. *PUCP*, N°48, 82-101.
- Hernández Harold. (2003). Pluralismo, desinstitucionalización de la religiosidad y la nueva religiosidad. *Cuarta época*, N°1, 165-174
- Hernández Harold. (2003). Una lectura antropológica del libro: Sarita Colonia Zambrano una biografía familiar, escrita por su hermano Hipólito Colonia Zambrano. *Socialismo y participación*, 95, 61-87.
- Hernández Harold. (2004). La beatita de Humay para entender la religión en el Perú. *PUCP*, XXV, 5-24.
- Hernández Harold. (2007). Estatización del Icono y uso de imágenes ¿Para la autonomía cultural? *Investigaciones Sociales Universidad Nacional Mayor*, N° 19, 55-68.
- Herrero Montserrat. (2017). Teología política y representación de Carl Schmitt. *Revista filosofía Aurora, Curitiba*, N°29, 377-403.
- Jareño Ángeles. (2013). La política criminal en relación con la prostitución ¿Abolicionismo o legalización? *Universidad de Valencia*, XX, 211-223
- Kraushaar Liith. (2016). Botitas Negras en Calama, género, magia y violencia en el norte de Chile. Santiago, Chile: Ceibo ediciones.
- Kraushaar Lilith. (2013). Crimen y exhibición de prostitutas en el norte de Chile. Producción y uso de las imágenes del cuerpo de mujeres asesinadas. *Aisthesis*, N° 53, 11-38.
- Landa Ladislao. (2007). Los fantasmas de la subalternidad. *Tomo*, N°11, 9-41.
- Lem Vanesa. (2010). Michael Foucault: Neoliberalismo y biopolítica. Santiago, Chile: Ediciones UDP.
- Lira Claudia. (2016). En torno al concepto de religiosidad popular. *Aisthesis*, N°60, 209-302.
- Lo abierto. 2002. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores, 2006
- Lozano Harold. (2018). Migración, subalternidad y violencia política en Sarita Colonia viene volando en Eduardo
- González Vieña. Tesis de Magíster, Universidad Nacional Mayor de San Marco, 6-187

- Maluenda Tania. (2015). El cuerpo femenino como fetiche. Universidad de Granada, España, Tesis Doctoral, 8-232.
- Marzal Manuel. (1994). Notas sobre el concepto de cultura popular: en torno a las formulaciones y a la unidad del concepto". *Aisthesis*, 27, 40-57.
- Menard, Andrés. "Pudor y representación. La Raza mapuche, la desnudez y el disfraz". *Aisthesis* 46 (2009): 15-38. Medio impreso.
- Mercado Javier. (2014). Cuerpos e identidades en movimiento: El fenómeno promesante en la comuna de Calama Chile. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2-481.
- Mezzadra, Hall, Spivak, Mohanty, Rahola, Puwar. (2008). *Ensayos fundamentales*. Madrid, España: Tráficantes de sueños.
- Monje C. (2011). "Metodología de Investigación cualitativa y cuantitativa, Guía didáctica". Neiva, Colombia: Universidad Surcolombiana.
- Moreno Jaime. (1987). "Acercamiento antropológico a la religiosidad popular. *Aisthesis*, 20, 70-93.
- Oyarzún, Kemy. "Desnaturalizar las diferencias: sexo, cultura, poder". *Escrituras de la diferencia sexual*. Ed. Raquel Olea. Santiago: LOM / La Morada, 2000. 267-284. Medio impreso.
- Pávez Jorge y Lilith Kraushaar, "Nombre, muerte y santificación de una prostituta. Escritura y culto de Botitas Negras", *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 5 (3): 447-492, (2010). Medio Impreso.
- Pávez Jorge, Kraushaar Lilith. (2011). La inscripción y reinscripción del cuerpo de la prostituta después de la muerte trágica. En *Capitalismo y Pornología*(343-379). Antofagasta, Chile.
- Pereira Nelsón. (2014). La historia de la subalternidad y la historiografía peruana. PUCP, 40, 1-23
- Pitkin, H. F. *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- Plath Oreste. (1993). *L'animita*. Chile: Fondo de cultura económica.
- Porto G. (s.f). *Un medio día con Sarita*. Lima, Perú.
- Quiroz Ana María. (2014). *Sarita Colonia, una Santa popular homenaje en su centenario (1914-1940)*. Revista electrónica Interculturalidad, N°9, 2-10.

- Ranea Beatriz. (2017). La prostitución en el corazón del capitalismo. Madrid: Ediciones complutenses.
- Rojas, Jorge y Gonzalo Rojas. "Auditores, lectores, televidentes y espectadores. Chile Mediatizado. 1973-1990".
- Historia de Vida privada en Chile. El Chile contemporáneo de 1925 a nuestros días. Dir. Rafael Sagredo y Cristian
- Gazmuri. Tomo III. Santiago: Aguilar Chilena de Ediciones, 2007
- Ruiz Carlos. Catolicismo y forma política de Carl Schmitt. Madrid: Tecnos, 2000.
- Salazar Cristhoper. (2018). Tumba y tragedia, animita de Botitas Negras en Calama. urbatorivm,4-6
- Salazar G. (2006). Historia desde abajo y desde adentro. Santiago de Chile: Universitaria.
- Sandoval, P. (ed.), 2009, Repensando la Subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina, Lima,
- Instituto de Estudios Peruanos y SEPHIS.
- Santa Cruz Eduardo. (2013). Prensa y sociedad en Chile siglo XX. Chile: instituto de comunicación e imagen, Universidad de Chile.
- Schmitt, Carl (1969). Teología política, la leyenda de la liquidación de toda teología política. Madrid: Critica
- Schmitt, Carl. (1922). Teología política cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía. Madrid: Crítica
- Thompson E. P. (1989). "La formación de la clase obrera en Inglaterra". Barcelona: Crítica
- Vallejo, Miranda. (2005). Políticas del cuerpo. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vargas J. (2007). "Liberalismo, neoliberalismo, post neoliberalismo". Revista Madrid, vol. 17, pp. 66-89
- Vilches, Lorenzo. Teoría de la imagen periodística. Barcelona: Paidós, 1987
- Wieviorka Michel. (1970). El racismo: Una introducción. Madrid: Cladema.
- Zárate María Soledad. (2008). Por la salud del cuerpo. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

MATERIAL COMPLEMENTARIO

Anexos⁷⁵



Liliana Orihuela, 67 años, mujer artesana (orfebrería) y campesina, residente peruana en Chile desde 1980.

⁷⁵ Imágenes de quienes solo nos autorizaron a usarlas, enviándonos sus fotografías.



Cecilia Herrera, 54 años, mujer dueña de casa y comerciante, migró a Calama a sus 23 años desde Concepción en busca de mejores oportunidades.



Manuel Rodríguez, 54 años, minero de Chuquicamata, migró a Calama desde Concepción en busca de mejores oportunidades. Casado con Cecilia Herrera.