

Estimado lector/a:

Gracias por descargar este artículo. El texto que está a punto de consultar es de acceso libre y gratuito gracias al trabajo y la colaboración desinteresada de un amplio colectivo de profesionales de nuestra disciplina.

Usted puede ayudarnos a incrementar la calidad y a mantener la libre difusión de los contenidos de esta revista a través de su afiliación a la asociación AIBR:

<http://asociarse.aibr.org>

La asociación a AIBR le proporcionará una serie de ventajas y privilegios, entre otros:

- 1 *Recibir en su domicilio la revista impresa, en Europa y América (tres números anuales).*
- 2 *Derecho a cuota reducida de socio en los congresos de la FAAEE. El próximo congreso se celebrará en León (España) del 6 al 9 de Septiembre de 2011.*
- 3 *Derecho a voto en las asambleas de socios, así como a presentarse como candidato a la elección de su Junta Directiva.*
- 4 *Acceso al boletín de socios (tres números anuales), así como la información económica relativa a cuentas anuales de la asociación.*
- 5 *Beneficiarse de las reducciones de precio en congresos, cursos, libros y todos aquellos convenios a los que a nivel corporativo AIBR llegue con otras entidades*
- 6 *Promoción gratuita, tanto a través de la revista electrónica como de la revista impresa, de aquellas publicaciones de las que sea autor y que estén registradas con ISBN. La difusión se realiza entre más de 6.700 antropólogos suscritos a la revista.*
- 7 *Cuenta de correo electrónico ilimitada de la forma socio@aibr.org, para consultar a través de webmail o cualquier programa externo.*
- 8 *Promoción de los eventos que organice usted o su institución.*
- 9 *Opción a formar parte como miembro evaluador del consejo de la revista.*

IMPORTE DE LA CUOTA ANUAL: Actualmente, la cuota anual es de 34 euros para miembros individuales.

Su validez es de un año a partir del pago de la cuota. Por favor, revise la actualización de cuotas en nuestra web.

<http://asociarse.aibr.org>

MEMBRESÍA INSTITUCIONAL Y DEPARTAMENTAL: Si usted representa a una institución o departamento universitario, compruebe cómo aprovechar al máximo la red de AIBR para su entidad: <http://entidades.aibr.org>



NOMBRE, MUERTE Y SANTIFICACIÓN DE UNA PROSTITUTA. ESCRITURA Y CULTO DE BOTITAS NEGRAS

Jorge Pavez Ojeda y Lilith Kraushaar H.

Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile

Resumen

En este artículo analizamos las diferentes formas de reinscripción del cuerpo y figura de Irene Iturra Sáez, prostituta asesinada en la ciudad de Calama, en el norte de Chile, en septiembre de 1969, y conocida hoy con el nombre de Botitas Negras. Las escrituras que proliferan en torno a esta “santita” popular otorgan importantes claves para entender la singularidad del personaje y las formas de devoción popular que lo “canonizan”. Presentamos así las diferentes formas y contenidos de esta intertextualidad que se despliega en torno a la vida, la muerte y la vida *postmortem* de Botitas Negras: prensa, escrituras judiciales, rumores, cartas, objetos, y nombres propios. Las cartas dirigidas a la santa prostituta y los objetos de su altar trazan las inscripciones de su existencia actual, a través de lo que identificamos como un ciclo de intercambio dialógico entre los devotos y la santa. De esta manera, podremos ver el santuario de Botitas Negras como una “oficina de gobierno” que recibe peticiones (cartas) y obsequios (pagos), y la santa milagrosa como ministra de una teocracia biopolítica que dispensa “protección de la vida” e interviene con milagros, en ayuda de sujetos fragmentados y precarizados por el gobierno neoliberal de una “mano invisible”.

Palabras clave

Canonización popular, Escritura de cartas, Prostitución, Teología política, Calama (Chile)

NAME, DEATH AND CANONIZATION OF A PROSTITUTE. WRITINGS AND CULT OF BOTITAS NEGRAS

Abstract

In this paper we analyze different forms of re-inscription of the murdered prostitute body of Irene Iturra Saez, in the Chilean city of Calama in September 1969. The writings that proliferate around to whom is known today as Botitas Negras, are constitutive of key dimensions to understand the singularity of the character and forms of popular devotion that leads to her canonization. We present the form and content of the intertextuality unfold around the life, dead and postmortem life of this saint: periodical press, judiciary texts, rumors, letters, objects, and proper names. The letters addressed to the holy prostitute and the objects of her shrine traces the inscriptions of her current existence, by an exchange cycle between the devotees and their saint. Also, we can see the Botitas Negras shrine as a “governmental office” that receives petitions (letters) and positioned Botitas Negras as ministry of a theocracy that dispense “life protection” and intervention through miracles, to help fragmented and precarized populations by the neoliberal government of an “invisible hand”.

Key Words

Popular Canonization, Letters writing, Prostitution, Political Theology, Calama (Chile)

Agradecimientos

Este artículo es producto del proyecto Fondecyt No. 11080269 “Trabajo minero y trabajo sexual: configuraciones materiales y discursivas de las relaciones de sexo/género en las ciudades mineras del Norte Grande (Iquique, Antofagasta, Calama)”. Queremos agradecer también aquí a Ángela Fernández, Gerardo Hernández, Yuri Cavour, Mercedes Niño-Murcia y los evaluadores de AIBR, por su apoyo en diferentes etapas de este trabajo.

Enviado: 14 de enero de 2010

Aceptado: 1 de agosto de 2010

Los estudios de religiosidad popular en América Latina se han enfocado a los procesos de canonización popular como por ejemplo de devociones que establecen “desde abajo” las condiciones de legitimación de un canon centrado en la muerte trágica y en los poderes milagrosos. El análisis de los relatos del milagro y de sus formas de circulación como discursos históricos y sociales, nos permitirán mostrar en este artículo cómo la intertextualidad hagiográfica desplegada en una ciudad minera del norte de Chile expresa una heterogeneidad de demandas donde se cruzan dimensiones de clase, raza y género.

Irene del Carmen Iturra, conocida como Botitas Negras, la santa milagrosa de la ciudad de Calama, emerge a partir de ciertas demandas sociales y por específicos modos de expresión de los creyentes. En 1969, el descubrimiento de su cadáver violentamente agredido, portando botas negras, es inscrito en los relatos de la prensa como el de una mujer de “vida nocturna”, que pronto se volverá milagrosa para los habitantes de la ciudad minera. Aún no existen estudios acabados sobre el fenómeno “Botitas Negras”, por lo que proponemos aquí una primera aproximación monográfica que de cuenta de sus diversas facetas, para avanzar hacia una explicación más global del proceso de transformación de una mujer de prostituta a santa. Destacaremos entonces los principales elementos del caso, con especial atención en las formas en que Botitas Negras es producida y genera sentido para una comunidad heterogénea de devotos que se expresan en torno a su altar.

A partir de la reproducción y el análisis de un corpus de cartas y objetos que se acumularon en su santuario entre los años 2006 y 2008, podremos informar sobre las coyunturas sociales y las necesidades manifiestas de estos devotos, en un ciclo de intercambio mediado por prácticas letradas de lo que viene a constituir una comunidad textual. La literacidad por la cual se expresan las relaciones con Botitas Negras como ministra de un gobierno teocrático nos mostrará la heterogeneidad de los deseos y necesidades de devotos, en una teología política irreductible a una economía moral doctrinaria o eclesiástica, o a una representación homogénea de la religiosidad popular o del programa de una política de clases.

1. *Canonización popular e “historia de la santidad”*

Los estudios acerca del proceso de aparición de un santo o santa popular han señalado los eventos públicos de la “muerte violenta” y el “testimonio de los milagros” (Losonczy, 2001: 11), como condición para la emergencia y diseminación del rumor del santo o santa en la memoria de la comunidad que los erige (Martín 2004; Carozzi, 2005; Freitas, 2007; Lozano, 2007). Para Martín, esta atención prestada a la muerte violenta y al milagro “deviene en una perspectiva inconscientemente moldeada por el catolicismo” (Carozzi, 2005: 17). Lo que no queda claro aquí es si se trata de la “moldura inconsciente” de la perspectiva de los estudios de religión o de la de los mismos devotos religiosos.

En cualquier caso, no se puede pasar por alto que el concepto mismo de “santidad” refiere un proceso de creación de “muertos de elite” o “muertos especiales” fomentado por la iglesia católica para romper con el culto a los ancestros y con la determinación genealógica de esos cultos. Esta sustitución sin embargo conserva un modelo “vertical” de relación con lo divino (Schmitt, 1984). Desde el siglo XII, la reforma gregoriana establece que sólo el papa tendrá la prerrogativa de elegir los santos, lo que es entendido como un intento por promover una “minoría de muertos” y enfrentar así la proliferación de los cultos genealógicos, que también implicaban la producción de una figura abstracta y una memoria compartida. La canonización por la iglesia católica fue normada en base a los criterios de “virtud” en vida, el conocimiento por *vox populis* de las virtudes y milagros del personaje y el “martirio” por él sufrido. Estas normas llevan a una explosión de discusiones teóricas sobre el “milagro”, que implicarán una transformación del concepto, para diferenciarlo con los de “mirabilia” o “prodigia”, las “artes magicae” y los “sacramentum” (Schmitt, 1984: 296). Las reformas eclesiásticas no impedirán la multiplicación de los cultos no oficiales. Asimismo, la iglesia intentará responder a cada contexto histórico por medio de la santificación de sujetos específicos, evidenciando así la historicidad social y política de la “santidad”. El siglo XIII, por ejemplo, verá el auge de la canonización de monjes mendicantes, el siglo XIV de santos clérigos y teólogos, y a principio del XV de místicos aristócratas o de élite. Ya avanzado este siglo, se canonizaran algunas mujeres, lo que se entiende como respuesta a la crisis de autoridad de los hombres (Schmitt, 1984: 291-294). Para la iglesia, el género hagiográfico, o “Vida de santo”, será el lugar donde se manifieste

“la combinación topológica de ‘virtudes’ y ‘milagros’” (de Certeau, 2006: 258). La comprobación de ambos será requisito para los procesos de beatificación y canonización. El Concilio Ecuménico de Trento (1545-1563) establecerá por su parte la existencia del purgatorio y la idea que “las almas allí retenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles”, reconociendo de esta manera el culto a las ánimas o “almas en pena” como un servicio mutuo entre ánimas y creyentes. El santo, a diferencia de la anima, es “un fiel católico que en vida, en su muerte y después de su muerte tuvo fama de santidad, viviendo heroicamente todas las virtudes cristianas; o bien goza de fama de martirio porque, siguiendo al Señor Jesucristo más de cerca, sacrificó su vida en el acto del martirio”, lo que implica que su pureza, su integridad y la práctica de virtudes en grado heroico tiene que ser de opinión extendida entre todos los fieles (Juan Pablo II, 1983: Art. 4 - § 1, Título II – “Fama de Santidad o de Martirio y Fama de Gracias y Favores”). Con estos antecedentes, sería una ingenuidad intentar comprender la devoción popular sin considerar las “ideas” de santidad, ritos de devoción y testimonios de milagros, como “actos materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas” de los sujetos (Althusser, 1988: 143). El aparato ideológico en este caso es sin duda la iglesia católica.

Esto no implica que los “relatos de milagros” (Freitas, 2007) de los santos y santas populares constituyan la reafirmación de una definición eclesiástica o doctrinaria de la “perfección divina”. De hecho, el milagro como forma de intervención divina en los asuntos humanos, releva de una comprensión teológico-política del mundo que no se restringe a la doctrina católica. Asimismo, y como veremos en este trabajo, la diferencia doctrinaria entre “santo” y “ánima” no parece generar unanimidad entre los mismos devotos. Se puede incluso plantear que los relatos de milagros constituyen una forma de “teodicea popular” (Parker, 1993) que, sin recurrir a la sistematicidad y el formalismo doctrinario, permite reafirmar la existencia de fuerzas divinas superiores a las de los poderes seculares del estado, la iglesia y el capital.

Los testimonios de milagros en el caso de “María Soledad” (Catamarca, Argentina), violada, mutilada y arrojada a la vía pública, hoy símbolo de “demandas de justicia” en la memoria histórica provincial (Lozano, 2007); el caso de “Salomé” o “la milagrosa del cementerio” (Bogotá, Colombia), en el cual los relatos y testimonios de milagros despliegan también varias versiones posibles de las circunstancias de

su muerte, todas violentas (Losonczy, 2001); los casos del *cangaceiro* “Jararaca” y el ladrón “Baracho” (Mossoró y Natal, en Rio Grande, Brasil) ambos conocidos por sus vidas disruptivas y las muertes injustas e “indigestas” que los vuelven milagrosos (Freitas, 2007); todos ellos, al igual que Botitas Negras, evidencian la conexión entre los relatos recortados de las historias de vida, muerte y vida post-mortem (acción milagrosa). Como señala Graziano (2002: 21), el milagro parece reforzar al individuo y tanto como a la comunidad: “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”. Los relatos de los milagros circulan intertextualmente, como vehículo de discursos históricos y sociales. Estos “relatos nunca se cierran” en la realidad actual (Freitas, 2000: 65), ni cortan su vínculo con el pasado, precisamente por el rol que juegan como interpretación histórica de las realidades de los creyentes. Asimismo, los bandidos y prostitutas canonizados popularmente permiten recrear múltiples 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, 2005: 19), o una subversión del orden establecido donde el milagro se vuelve creador de un horizonte utópico (De Certeau, 1990: 32-35; Chumbita, 2000: 86).

La muerte violenta como requisito implícito para la emergencia de estas santas y santos populares muestra la necesidad de un “acto trágico” que “engendra lo sagrado” (Bataille, 2004: 49). El acto trágico que funda la devoción popular sobre sujetos considerados víctimas, marginales o de *mal vivir* (bandidos, prostitutas, locos, etc.) (Freitas, 2007), puede combinarse en diferentes grados con el modelo de santidad católica-cristiana, y la importancia que le otorga al “martirio” que culmina una vida virtuosa. Si muerte violenta y martirio pueden equivalerse, y el rumor de los milagros siempre puede ser comprobado, la definición de la virtud y lo virtuoso en cambio constituyen el objeto principal que está en juego en la economía moral que legitima un “canon”. Y es el poder de definir este canon justamente lo que vienen a disputarle a la iglesia y su economía moral, las canonizaciones populares proliferantes en los cuatro rincones de América. En este sentido, los santos populares, su intertextualidad hagiográfica, y los relatos de sus milagros permiten

conocer los antagonismos de clase, raza y género que gobiernan los procesos históricos locales, regionales y nacionales, de la misma manera en que estos antagonismos y las condiciones sociales y materiales de las clases subalternas permiten comprender la historia social y política de la santidad (y la santificación).

Esto implica reconocer en la historia social de la devoción a cada santo cuáles son las necesidades de cada época y lugar que determinan el surgimiento de estas figuras, la mayor o menor recurrencia a sus favores, el mayor o menor reconocimiento de su poder y solicitud de audiencia. Así por ejemplo, el estudio de Losoncsy (2001) sobre las ánimas del cementerio central de Bogotá ilustra una “estrategia ritual contra la discontinuidad de la memoria, el olvido y el anonimato nacido de la violencia política” propia del proceso histórico colombiano; el análisis de Lozano (2007) sobre el caso de María Soledad entrega elementos para comprender los reclamos populares contra la impunidad y la corrupción de las elites en la provincia argentina de Catamarca; y la investigación de Freitas (2007) en el norte del Brasil ilustra claramente los conflictos de clase en la sociedad rural brasilera y la importancia política de los “bandidos” como forma histórica de contra-gobierno en la estructura oligárquica de la propiedad.

El corpus de cartas y objetos dispuestos en el altar de Botitas Negras, en el cementerio de Calama, está circunscrito a un periodo histórico definido por ciertas coyunturas políticas y sociales, que van a activar ciertas demandas y ciertos modos de expresarlas. Inversamente, el corpus también nos informa sobre estas coyunturas históricas, al desplegar en detalle las necesidades de los devotos, y a través ellos, las necesidades más generales de los habitantes de esta ciudad minera. Las cartas de los devotos dirigidas a Botitas Negras constituyen una valiosísima fuente de información, a la vez que un objeto de lectura que permite conocer las “comunidades textuales” en el norte de Chile y sus “prácticas letradas” (Zavala, Niño-Murcia y Ames 2004; Jouve Martín, 2005). Trabajaremos aquí con un corpus de 189 cartas de diversa extensión, algunas firmadas y otras anónimas, fechadas entre los años 2006 y 2008. Estas cartas han sido manuscritas en distintos tipos de papeles (arrancadas de cuadernos, bloc, carnet de notas, incluso pasajes de bus o billetes de lotería), que luego son plegados y depositados en distintos lugares del altar. A medida que pasaban los meses, las cartas iban siendo trasladadas por los mismos devotos a recipientes de plástico (baldes, envases de bebidas) o de cartón (caja de zapatos), donde se acumularon a lo largo de dos años. La presencia de *graffitis* que recubren

todas las paredes del santuario, y su similitud de forma y contenido con las cartas, hacen pensar que estas últimas aparecieron como solución ante la saturación del soporte mural y también como marca de una privacidad de la correspondencia que no era posible con el graffiti mural. Sin embargo, ambos soportes de la escritura la asemejan al palimpsesto. Varios devotos muestran afanes por mantener “limpio” y despejado un santuario que, sin su intervención, seguiría creciendo y llenándose de objetos hasta la completa saturación. Así, mientras algunos se organizan periódicamente para pintar las paredes del santuario, recubriendo los *graffitis* de sus muros, la señora Carmen concurre obsesivamente todos los sábados a “limpiar” el santuario, botando flores secas, velas consumidas, y todo tipo de objetos que ella considera sobrantes, incluyendo los papeles de las cartas (Carmen, 2010; Washington, 2010). Por el aseo compulsivo de la señora Carmen, el archivo de las cartas a Botitas Negras no se ha acumulado por más de dos años; y las reproducciones que efectuamos en el año 2008 de casi 200 cartas constituyen hoy el único archivo histórico de este intercambio epistolar.¹

Para entender esta textualidad habrá también que considerar la singularidad de la ciudad de Calama. Surgida en un oasis del desierto de Atacama, su importancia económica está dada por su vecindad con Chuquicamata, conocida como la mina a rajo abierto más grande del mundo. Con la disolución del campamento de Chuquicamata (2002-2006), Calama se ha vuelto la gran *company town* de la empresa estatal Corporación Nacional del Cobre (CODELCO), dando también servicios a toda la Provincia del Loa, que suma más de 138.402 habitantes (Censo de población 2002). Calama constituye así un enclave productivo de nuevo tipo, con una población principalmente ocupada en la minería y los servicios que esta economía extractiva requiere, entre esos, el “servicio femenino” (Rubin, 1986). Entre los trabajadores mineros, hay también que distinguir entre los de la empresa pública que tienen seguridad y beneficios en el empleo, y los de las empresas subcontratadas por esta empresa “mandante”, que comparten con los empleados de servicio el sector precarizado, a pesar del gran flujo de recursos que provienen de

¹ Conservamos este archivo digital en fotografías de los manuscritos y transcripciones de los mismos, todas consultables en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Le Paige de San Pedro de Atacama. En este trabajo, para preservar la intimidad de los devotos, no daremos mayores antecedentes sobre la autoría de las cartas (102 son firmadas con nombre propio), tampoco citaremos las cartas que comprometan la integridad de los devotos. Asimismo, en la mayoría de los casos hemos dejado sólo la inicial de cada uno de los múltiples nombres mencionados en las cartas. Al final de cada cita, usaremos un código numerario que corresponde a la identificación del documento en nuestro archivo digital. Conservamos la ortografía original de los documentos.

las operaciones de CODELCO. Boliviana antes de la guerra del Pacífico, Calama es una ciudad andina moderna, lugar de paso y migración, con una importante cultura urbana, religiosa y bohemia, todo lo cual nos informan *a su manera* las cartas a Botitas Negras.

2. *Un femicidio en Calama*

El nombre de Botitas Negras aparecerá escrito mucho después del descubrimiento de un cuerpo de mujer finada que portaba botas negras. El 9 de septiembre de 1969, el diario *Clarín*, titula en portada el descubrimiento del cadáver de una “mujer de botas negras”, un día después que varios diarios del norte hayan dado la noticia del hallazgo del cuerpo mutilado de una mujer desconocida. La *mutilación* marcó la crónica periodística, cuyo relato propendió a dejar en la ambigüedad el autor de esas marcas y cortes: *La Estrella del Norte* señala en la nota de portada del 8 de septiembre que a la mujer “le faltaban los pechos y todo el cuero cabelludo, nervios y piel de la cara y orejas, asimismo la mano, piel y tendones del brazo y antebrazo izquierdo, todo lo cual habría sido comido por zorros”. El día siguiente, el titular del *Clarín* destaca en tercera persona que a la mujer “le sacaron el cuero cabelludo y le cortaron las orejas” (09/09/69). *La Tercera de la Hora* por su parte titulaba en portada “Sátiro asesino a una joven y se ensaña con su cadáver”, “sátiro” que se vuelve un “sádico” en páginas interiores (09/09/69).

El mismo día del hallazgo, *El Mercurio de Calama* connota a partir de sus fuentes otra figura del anonimato animalizado, la de la “mujer de vida nocturna”, categoría que será clave para inscribir el cuerpo de la desconocida en los antagonismos normativos de clase y género. El diario precisaba además un detalle sobre las botas: los tacos portaban herraduras (08/09/69). Dos días después, *La Estrella del Norte* reporta que la policía estuvo investigando en los locales nocturnos, descartando que la víctima fuera una “bailarina o striptisera o artista en gira por la Zona Norte”, o que fuera “una prostituta antofagastina”. El diario saca sus conclusiones: “mujer de un delincuente” que la asesinó, y a la vez, “mujer de vida fácil que habría llegado un día antes del crimen a Calama” (10/09/69). El día siguiente, cuando Irene Iturra aparece identificada con su nombre civil en todos los diarios del país, *La Estrella* logra precisar, citando a Orlando Álvarez Mendoza, el conviviente de la víctima, “la conocí cuando Irene ejercía la prostitución en un cabaret [de la calle Orompello] de Concepción” (11/09/69). *El Mercurio* en cambio no

toma nota de Concepción, y localiza en Calama la versión de Álvarez, señalando que Irene Iturra fue convencida por su conviviente de retirarse de un “prostíbulo ubicado en una población periférica, donde estaba asilada” (11/09/69).

A las marcas de mutilación, el anonimato inicial de la víctima, su clasificación como prostituta, y sus botas negras, se sumarán rápidamente los rasgos animales atribuidos al verdugo de la mujer. A la salida del cementerio de Calama donde yacen sus restos, hombres jóvenes reconocen hasta hoy la “gracia” de Botitas Negras como “la que le cortaron los pechos”, una definición que vincula simbólicamente esta mujer con otros cultos a mujeres invocadas por sus poderes de procreación (Águeda en Italia, María Lionza en Venezuela). Ángela Fernández (2008), bailarina en Calama en los años 60-70, cuenta por su parte:

Esta niña desapareció del local, no apareció en varios días. Empiezan a buscarla, nada se sabía de ella, estaba desaparecida hasta que pasaron muchos días y esta gente que anda buscando cachureos con perros. Los perros empezaron a escarbar, sintieron el olor por un cerro lejos de ahí donde era el local.... yyyy apareció una bota y en ese zapato había una pierna y ahí descubrieron que había sido la niña [con tono bajo, desanimado]. El cuerpo estaba prácticamente masacrado.

En este relato, los zorros se volvieron perros, aunque los pirquineros que descubren el cuerpo hayan llegado sólo después de la acción de los depredadores (Expediente, N°17210, f. 8). Se produce así una ambigüedad fundacional en el imaginario calameño sobre el crimen: la indefinición entre el hombre y el animal como autor de las mutilaciones. Muy pronto aparecerá en la prensa la figura del criminal como animal carroñero popularizado por el “Chacal de Nahueltoro”: el mismo día en que se hace público el nombre civil de la víctima, se bautiza su verdugo anónimo como el “Chacal de Chuqui” (La Estrella del Norte, 11/09/69) o “del Loa” (El Mercurio de Calama, 29/06/69); pero ni el nombre de Irene del Carmen Iturra, ni el apodo de su chacal serán retenidos en esta historia. Irene quedará para una posteridad como “la Botitas Negras”, y la figura del chacal se irá disolviendo junto con la posibilidad de identificar al asesino. De hecho, el *Clarín* seguirá titulando en los días siguientes sobre la “mujer de botas negras” (12/09/69).

Y como para reforzar la proliferación de rumores ante el secreto y el misterio de lo anónimo, el juez René García Villegas declara el mismo día de la identificación de la víctima, la “prohibición de informar” sobre el caso y el encarcelamiento de los fotógrafos del *Mercurio de Calama* que publicaron la foto del cadáver (10/09/69 y 11/09/69). Aunque el *Clarín* se engañara titulando que sólo faltaban “48 horas para atrapar al salvaje asesino de mujer de botas negras” (12/09/69), la prohibición de

informar impondrá un silencio duradero sobre el crimen, y sólo el *Mercurio de Calama* seguirá hablando de Irene Iturra las semanas venideras. Una crónica desesperada del *Mercurio* titula “Solidaridad popular a favor de Irene del Carmen Iturra” y señala: “la indignación popular ha bautizado al autor del homicidio como “El chacal del Loa””, “la solidaridad se acrecienta en torno a la víctima”, “numerosas personas se acercaron a nuestro diario”, que ha recibido “varias llamadas anónimas”, y que “muchas personas callaron diversos datos por temor a verse comprometidas en el proceso judicial”. Reporta además que la policía está realizando “empadronamientos” “en forma muy silenciosa en diversos negocios nocturnos de dudosa reputación” (29/09/69). Una semana después, el mismo diario se muestra genuinamente preocupado por las “infuctuosas pesquisas en torno al homicidio de Irene Iturra”, y señala la indignación de los amigos de la víctima entrevistados, “pues era muy generosa”. Generosidad que confirman las entrevistas realizadas por la investigación policial (Irene prestaba y regalaba sus cosas, regalaba dinero y correspondía epistolariamente con al menos 7 personas). Un par de meses después, el juez y la policía se enteran que ciertas personas “han ido a poner flores y prenden velas en la tumba de Irene Iturra en el Cementerio”, sin que estos logren identificarlas.² Vemos así cómo desde el acontecimiento del hallazgo del cuerpo, el régimen de secreto y misterio que envuelven la muerte de Botitas Negras se vuelve propicio para la proliferación de múltiples rumores y gestos asociados a su inscripción en la memoria colectiva. En su lectura de la historiografía poscolonial subalternista, Gayatri Spivak ha insistido sobre la potencia del rumor como manifestación de la “estructura de la escritura subalterna”:

El rumor evoca la camaradería porque pertenece a cada “lector” o “transmisor”. Nadie es su origen o fuente [...] el rumor no es error, sino primordialmente (originariamente) errante, siempre en circulación, sin una fuente asignable. Esta ilegitimidad lo hace accesible a la insurgencia. Su “transitividad absoluta” (diríamos “indefinida”, dado que “puede atribuírsele fuente(s) ficticia(s)”), que se desmorona en el origen y en el final (clara imagen de la escritura), puede describirse como el modelo recibido de habla, en el sentido estrecho [...] tan sólo bajo la influencia del fonocentrismo [...] El rumor es un relevo de algo siempre asumido como pre-existente... [es] algo que extrae su fuerza de su participación en la escritura, en el sentido amplio. (Spivak, 1997: 269)

Esta escritura del rumor se habría deslizado en la escritura periodística, entretejiéndose así los rumores subalternos con el texto hegemónico de la prensa y

² Expediente judicial, Rol. No. 17210, f. 71. Declaración de Urbana Carmen Ríos (23/11/69). Esta amiga de la víctima, interrogada sobre estas visitas a la tumba, declara “ignorar completamente” quienes acuden a la tumba de Botitas. En declaración del 8 de octubre, Alvarez Mendoza, conviviente de Irene, señala haber visitado la tumba cuatro veces desde el entierro, llevando flores, pero nunca velas (ibid., f. 91).

los aparatos policiales-judiciales. Desde su publicación primera, el caso de Botitas Negras se constituye como escritura, produciendo un intertexto donde proliferan rumores sobre la prostituta asesinada, informes parciales, secretos y *anonimalidad*. Al favorecer esta circulación errante de información, el secreto de sumario impuesto por la autoridad judicial muestra cierta incapacidad de los dispositivos de poder para controlar el texto que se despliega sobre el cuerpo de Botitas, de censurarlo o archivarlo. Al contrario, el rumor enuncia y evidencia la economía del secreto, sus valores de uso y de cambio, y su plusvalía en el intercambio informativo de los secretariados policiales, judiciales, periodísticos. Mientras refuerza la articulación del sujeto colectivo, y mantiene viva una memoria de este cuerpo, también da una imagen de la magnitud de los secretos contenidos por las formas amenazantes del poder y la soberanía del estado. La escritura del rumor se enfrenta así a la escritura soberana del secreto, compartida por el estado y los proxenetas. Una devota de Botitas explica así la irresolución del caso: “hay detectives involucrados en el crimen”.³ El *rumor* como disposición a la escritura general no puede desligarse del *secreto*, ya que des-clasifica lo que la secretaría del secreto busca incorporar a un cuerpo soberano. Lo que ni siquiera puede impedir la falsa noticia publicada por el *Mercurio de Calama* luego del arresto de dos testigos: “Resuelven el crimen de Irene Iturra S.” (25/01/70).

En este antagonismo de la escritura, en sentido amplio, se vuelve clave la reinscripción del cuerpo con un nuevo nombre, un nombre que escape a las lógicas secretariales del registro civil, y a la vez, a la lógica de las máscaras prostitucionales: el nombre de Botitas Negras se vuelve así el indicio de esta escritura proliferante que se afirma sobre el resto de un cuerpo, un resto que no es parte del cuerpo, pero que lo protege y resiste. Vemos entonces que el nombre propio de la prostituta asesinada y la escritura de este nombre en la sociedad se vuelven dimensiones claves para entender la singularidad del personaje y de las formas de devoción popular que la “canonizan” y le reconocen el poder del milagro.

En lo que queda de este artículo, veremos que la intertextualidad de las diferentes formas de escritura que se despliegan sobre la vida y muerte de Botitas Negras (prensa, rumores, cartas, nombres propios, burocracias) tendrán un papel clave en su devenir-santa. Más aún, las formas y la potencia del rumor parecen

³ Devota de tercera edad entrevistada en el santuario de Botitas Negras (Cementerio de Calama, septiembre 2008).

subvertir el secreto oficial, por medio de estos registros públicos del poder de la santa prostituta: a la inversa de los “registros escondidos” (*hidden scripts*) que en este caso reproducen los poderes públicos, la devoción a Botitas Negras se produce en forma escrita en el espacio público, a partir de una sacralización de la excepcionalidad, que enuncia una forma teocrática de satisfacción de las necesidades populares. De esta manera, las lecturas binarias de la cultura desarrolladas por James Scott o Pierre Bourdieu, para rescatar formas vernáculas o populares de registro en contra de las formas dominantes, nos parecen reductoras de la complejidad y ambivalencia de este fenómeno religioso, en la medida que suponen que los sectores populares o subalternos “poseen una autenticidad y una proximidad a la naturaleza (una inmediatez) que marca sus prioridades históricas y su vulnerabilidad a la corrupción” (Morris, 2007: 360; Sánchez-Carretero, 2005: 72-73).

3. *El nombre propio de la prostituta*

El nombre propio de la prostituta nos lleva directamente al problema de la violencia de la escritura en sentido general, o lo que Derrida (1967) llamó “la guerra de los nombres propios”. En la crítica derridiana, las formas de inscripción y uso de los nombres propios son un aspecto clave de la violencia fundadora del lenguaje, por ser una marca “archi-escritural, una “archi-violencia”. Siguiendo a Walter Benjamin, se podría incluso decir que la escritura de los nombres propios constituye una violencia fundadora de derecho, con “carácter de creación jurídica”. A esta se pueden sumar otras formas de violencia, violencia conservadora o reparadora del derecho (Benjamin, s/f: 7-8), violencias violadoras del derecho (Derrida, 1967). De alguna manera, Derrida sigue a Lévi-Strauss al asumir que todo nombre, toda denominación por el lenguaje es una inscripción, un corte, una forma de clasificación, y por lo tanto una forma de violencia. Al respecto, Lévi-Strauss (1962: 258) señaló:

Los nombres propios forman entonces la franja de un sistema general de clasificación: son a la vez la prolongación y el límite [...] el carácter mas o menos ‘propio’ de los nombres no es determinable de manera intrínseca, ni por su única comparación con las otras palabras del lenguaje; depende del momento en el cual cada sociedad declara acabada su obra de clasificación [...] El nombre propio se mantiene siempre del lado de la clasificación.

Pero como hay que dar cuenta de la separación entre nombre propio y nombre común, separación que considera análoga a la de lo sagrado y lo profano, identifica un “punto de agotamiento” del sistema de clasificación, un punto donde la sociedad

ya no puede clasificar y sólo puede mostrar. El nombre propio implica una operación lógica que lleva a disolver “el individuo empírico” y reducir su singularidad como límite externo de un sistema clasificatorio, transformándolo en un “individuo lógico” al interior de un sistema de clasificación (Keck, 2006: 70). Lévi-Strauss remite así a lo que Wittgenstein llama un “conocimiento discursivo”: parece referirse a lo sensorial (los cuerpos) pero lo vuelca hacia el sistema clasificatorio (la ley y el sistema de los nombres), intentando dar cuenta de una discontinuidad entre el acto de nombrar y el acto de mostrar. Como mostrara K.O.L. Burridge (1970) esta discontinuidad responde a una matriz hegeliana, que afirma una continuidad negativa o contradicción entre la referencia-a-algo y el significar-sobre-algo: el pronombre demostrativo “esto” es siempre negado, “ya que, en virtud de su propia circularidad, comprende en sí tanto la diferencia como su superación [*aufhebung*]”. Para Wittgenstein en cambio, el nombre propio tiene la vocación lógica de permitir el aprendizaje de una singularidad sensible, pero esto es posible sólo en el lenguaje. Así, “nombrar lo que es sensible significa mostrar que una enunciación está en curso”, es decir, que el deíctico señala el “ser dado” del “lenguaje como facultad” y que de “lo que es sensible como contexto”. La denotación se repliega entonces sobre la auto-referencia, “ya que reenvía a lo pronunciado propio, al estado de cosas determinado por esta misma insurrección como evento lingüístico” (Virno, 2004: 86-89).

La denominación de lo singular, de la persona sobre las dos superficies de su máscara, como límite del lenguaje y límite de su cuerpo, donde “el pensamiento clasificador falla en ir más lejos” (Keck, 2006: 78), tiene lugar en la práctica misma del lenguaje, que por el nombre propio hace surgir esta superficie de dos caras, autorefiriendo al cuerpo como “dato sensorial”. Nos encontramos entonces frente a los “efectos de superficie” de los cuales habló Deleuze (1969: 13-21), cuando sobre esta superficie (la máscara), vienen a reflejarse causas corporales, cuerpos con cuerpos, y efectos “incorpóreos” que se reenvían entre ellos sobre toda la extensión de la superficie del lenguaje.

Las prostitutas juegan con los nombres propios como máscaras, operando los “efectos de superficie” que les permiten sobrevivir y multiplicarse como personas en la “guerra de los nombres propios”, preservando así su “dignidad” de la violencia a la que está siempre expuesta su cuerpo como “dato sensible” de la enunciación en curso. Aquí el nombre propio de la prostituta apunta al proceso mismo de

enunciación como evento de insurrección lingüística por la auto-referencia. Las prostitutas transgénero de Calama, por ejemplo, pueden pasar largos ratos entre risas jugando con la elección de nombres propios: “yo me llamo Inti Illimani”, “yo me llamo Jimena Opazo”, “yo me llamo Ingrid Betancourt”, “no, YO me llamo Ingrid Betancourt” (Monty, Ximena y Javiera, 2008).⁴ Lo “pronunciado propio” permite enfrentar la violencia de la clasificación por el registro civil (de la familia) o por los aparatos médicos (de la asignación de sexo/género a los “intersexuales”), para reinscribirse y des-inscribirse en sistemas de intercambios sexuales, relaciones mercantiles contractuales, o grupos de pares, para actualizar sistemas de clasificación auto-generados en el espacio prostitucional (Pelúcio, 2005; Berkins y Fernández, 2005; Day, 2007). En las dos caras de su superficie, la multiplicación de los nombres propios habla de una presión social (del “ambiente” de trabajo nocturno, de la familia, de los pares) y de un permanente esfuerzo por mostrar cómo lo “pronunciado propio” (el evento de enunciación) y el cuerpo (lo singular sensible), no se reducen nunca el uno al otro, y por lo tanto, resisten a la indexación en los sistemas de clasificación (y estigmatización) hegemónicos que los quiere circunscribir. La denotación por el nombre propio es justamente esa posibilidad de mostrar lo dado como un conocimiento no descriptivo, un conocimiento por familiarización o aproximación (“knowledge by acquaintance”, Virno, 2004), que es también la función de los apodos (para el caso de los apodos de mujeres migrantes, ver Sánchez-Carretero, 2005)

Esto porque desde su entrada en el comercio sexual, el cuerpo de la prostituta así como el de la migrante queda disponible para su inscripción en un dispositivo de deseo. Ante esta disposición, la mujer o transgénero asume la contingencia de un nombre que es propio en esa enunciación. De esta manera, nos es menos extraño que para de Certeau (1990: 208) “el sufrimiento de ser escrito por la ley del grupo se dobla extrañamente de un goce, el de ser reconocido (pero por no se sabe qué), de volverse una palabra identificable y legible en una lengua social, de ser cambiado en fragmento de un texto anónimo, de ser inscrito en una simbólica sin propietario y sin autor”. El goce es producto de las potencialidades de la escritura, que son las potencialidades del lenguaje: el reconocimiento de un nombre es el reconocimiento de su inscripción como “palabra legible en una lengua social”, pero

⁴ La entrevista se realizó a los pocos días de la liberación de Ingrid Betancourt por parte de las FARC colombianas.

es también la posibilidad de ser ilegible para la lengua de la ley y el derecho (lengua del estado, de la familia, de la propiedad de los cuerpos y del patriarcado), en tanto “fragmento de un texto anónimo... sin propietario y sin autor”. En esta enunciación repetida de la autoreferencia, este fragmento que refiere al cuerpo se vuelve propietario y autor. El nombre propio explota así la doble cara de las máscaras.

Shannon Bell ha interpretado la multiplicidad de nombres como indicador del cuerpo de la prostituta en tanto *significante vacío*, es decir, en la teoría de Jakobson del “fonema cero”, un significante que no designa ningún significado en particular, pero que se opone a la ausencia de significado (Lévi-Strauss, 1950): “El cuerpo moderno de la prostituta fue producido como una identidad negativa por el sujeto burgués, un *símbolo vacío* llenado desde el exterior con los detritus del cuerpo moderno/político, una seña a las mujeres para sublimar su cuerpo libidinal en su cuerpo reproductivo” (Bell, 1994: 72). Julia O’Connell (1998: 113-114) critica esta lectura subrayando que si el símbolo fuera vacío, no habría bases para evaluar ningún discurso sobre la prostitución. Sin embargo, esta autora termina también negando todo agenciamiento de la prostituta en la cadena significativa, al considerarla, al igual que en la teoría del esclavo de O. Patterson, como “físicamente viva y socialmente muerta”, ya que sería significada “como objeto y no como sujeto”, y al igual que el esclavo, no tendría “poder, natalidad, ni honor” (O’Connell, 1998: 134). La teoría de la “muerte social” no corresponde a la vitalidad del régimen semiótico en el que se despliega la prostituta, ni a las múltiples formas de trasgresión o reproducción normativa en que se inscribe la comercialización del sexo. La contingencia de asignación de los nombres propios opera una desencarnación del texto genealógico (nombre de la madre), estatal (nombre del padre) o capitalista (nombre de la “mercancía”) en que se busca inscribir el cuerpo. Los conceptos de poder, natalidad y honor, no son absolutos y tampoco se pueden reducir a la fijación de un nombre. El nombre propio de la prostituta se inscribe y se borra de un sistema de intercambio a otro (normativo, económico o afectivo).

4. *“Botitas Negras”*: nombre, cuerpo y *significante flotante*

Si el nombre prostitucional es más un “significante flotante” que “vacío”, y lo mismo puede decirse del nombre canonizado. Ambas posiciones, la de la santa y la de la prostituta, comparten este carácter “flotante” del nombre propio. Así, la noción de “significante flotante”, como “abundancia de significante” en relación a significados siempre escasos (cf. Lévi-Strauss, 1950: XLIX; y su reformulación en Deleuze, 1969: 63-66) nos parece más pertinente para entender la indeterminación de un resto del sujeto que no puede ser reducido en la estructura prostitucional, y que, como veremos, comparte aunque invierte la lógica escritural de la santidad.

En este apartado, identificaremos entonces el proceso semiótico por el cual la trabajadora sexual Irene Iturra se vuelve la santa popular Botitas Negras en el imaginario de los calameños, en tanto manifestación de una lógica de la escritura (del nombre propio y del cuerpo) que opera el devenir-santa de Botitas Negras. El proceso de resignificación aquí identificado a través de un “significante flotante” consta de tres etapas: (1) la inscripción de varios nombres para un solo cuerpo prostituido; (2) la aparición de un cuerpo sin nombre portando botas negras; (3) la denominación popular de la ex prostituta por el rasgo que lo caracteriza y que marca la destrucción de su cuerpo físico y la institución numinosa de su poder milagroso.

(1) Como documenta el expediente judicial del caso, en vida, la mujer hoy llamada Botitas Negras usó el nombre de Marcela o “Marcelita Rubia” en la casa de asiladas en Chillán, el de María o Mary cuando estudiaba y trabajaba en Chañaral y con sus amigas y amigos de Calama, también el de María Villalobos para su amante/cliente el carabinero de Chuquicamata, el de Hilda en los días que estuvo en el cabaret del Timbilique en Calama, y se le agregó por mucho tiempo el mote de Rubia por su pelo teñido. Estos nombres constituyen una serie de significantes que abundan y que están siempre en exceso respecto de un significado que se reduce a la “amiga” o la “prostituta”. La multiplicidad de nombres se articula a una ausencia, la de un sujeto único y determinado, a la falta de un sujeto indiviso. Se articula así entre estas dos series (significantes/ significados) la singularidad de esta prostituta. El caso de la famosa “geisha chilena”, autora de una autobiografía intitulada *Me llamo Anita Alvarado* se puede leer aquí como contrapunto, ya que propone la producción de singularidad por una operación inversa, la del relato biográfico como “efecto de sujeto”. El sujeto Anita Alvarado emerge así de la

representación por su exceso significativo (el nombre propio refiere a su condición y/o posición de hija, madre, prostituta, amante, geisha, latina, amiga, empresaria, etc.), y la enunciación de un solo nombre propio en torno al que se agrupan todos estos significantes genéricos de clase (Alvarado, 2002). Pero aquí, por el efecto testimonial, el sujeto representado como Anita Alvarado también se ve escindido, ya que la autoridad de su testimonio depende de la relación entre lo decible y lo indecible, el rumor y el secreto, relación en que el sujeto del testimonio se erige como “resto” o como “significante flotante” en la contingencia de una posibilidad de subjetivación, refiriendo a la vez a la imposibilidad de decir que actúa como operador de desubjetivación en una serie de nombres genéricos de clase (por ejemplo, la testigo no se dice “tratante de mujeres”) (Agamben, 2003: 149-180).

(2) En un segundo momento, que pudimos rastrear en la prensa citada más arriba, es el cuerpo de la mujer asesinada que se presenta en forma excesiva. El desmembramiento multiplica los significantes de lo que era un solo cuerpo (pelo, manos, orejas, pechos de la “occisa”), quedando las botas negras como símbolo metonímico de este exceso de fragmentos de un cuerpo. Durante los tres primeros días de la pesquisa, lo que se impone como ausencia o vacío en la significación, es el nombre propio que podría identificar y unir estas partes. Se articula así entre las dos series la singularidad de un cadáver.⁵ Se explica así también el sentido que tiene el recurso metonímico para el bautizo post-mortem de Irene Iturra como “Botitas Negras”. La fuerza de esta figura y su potencia icónica están en referir al anonimato del cadáver y, al mismo tiempo, en hacer de esa falta de nombre una referencia al cuerpo de un conjunto de mujeres que en esta época se apropian de las formas de presentación de su propio cuerpo, específicamente, de sus piernas. La prensa de la época (regional y nacional) redundante en comentarios y valoraciones de las nuevas formas de presentación y puesta en escena del cuerpo femenino. El uso de la minifalda y botas, así como “el lenguaje de las piernas”, se asocian a los nuevos valores de la “mujer moderna”: autónoma, liberada, reticente al matrimonio,

⁵ La travesía del cadáver de la “mujer de las botas negras” comienza cuando éste es advertido por dos pirquineros locales que explotaban la mina Andacollo, que se encuentran en un lugar de difícil acceso en el faldeo de la sierra de Montecristo, a unos 11 kms. de Calama. Luego, estos mineros dan aviso a la policía sobre el hallazgo de un cadáver que se encontraba en muy mal estado, debido a los daños causados por los golpes que habrían terminado con su vida y por el tiempo que llevaba allí (el rostro y un brazo se encontraban carcomidos probablemente por aves y animales que merodean el lugar). El cuerpo es reconocido, fotografiado y trasladado a la morgue por los peritos. Luego de la autopsia, se expondrá el cuerpo para el reconocimiento por aquellos que reclamaron por algún desaparecido.

insumisa a la norma masculina.⁶ De hecho, en el local del Timbique, último prostíbulo donde trabajó Irene Iturra, había una regla explícita para las mujeres: “por ningún motivo al salón las prostitutas entran con botas largas” (Expediente 17210, f. 143). El mismo interrogado señala que “Hilda” usaba botas negras y botas largas a media pierna, minifalda negra.

La versión que ofrece Ángela Fernández, ex bailarina en Calama en esos años, apunta a la singularidad de Botitas Negras con la creación de un mito de origen: se le habría nombrado así “porque ella fue la primera mujer que empezó a usar botas negras para trabajar. Usaba minifalda y las botas negras le resaltaban con lo blanco de su piel...” (Fernández, 2008). Es difícil comprobar esta versión, aunque apunta claramente al significado atribuido a las botas como prenda trasgresora y como apuesta estética corporal. Las botas negras le permiten también a Ángela afirmar un aspecto “racial”: la oscuridad de las botas ayudan a blanquear por contraste la piel de Botitas. Este blanqueamiento responde a cierta valoración del color blanco como criterio de santidad (pureza, inocencia) en una concepción racializada de la mística cristiana por parte de una practicante metodista y conservadora como Ángela. Como veremos, estas valoraciones morales tradicionales aplicadas a la figura de Botitas (cuerpo blanco, madre abnegada, altruismo) contrastan con los imaginarios de otras devotas, que se refieren a Botitas como “negra” o “negrita”, y chocan con la total ausencia de indicios respecto a que Irene Iturra haya tenido hijos. Las botas negras se vuelven entonces un significante icónico que refiere a una forma de feminidad trasgresora. La violencia contra el cuerpo de la víctima queda así indicada como la violencia contra una feminidad insumisa en su presentación corporal, y señalada por una parte de un cuerpo individual que es compartida por los cuerpos de otras mujeres.

(3) Finalmente, Botitas Negras se vuelve el significante flotante para una multiplicidad de sujetos, que son las proyecciones de los devotos de Botitas Negras. A este exceso de sujetos significantes (amiga, madre, milagrera, todopoderosa, compañera), se corresponde una ausencia, la del cuerpo de lo que ahora constituye un alma sin cuerpo pero con poder. Así emerge la figura singular de la santa

⁶ Mientras que *La Estrella de Antofagasta*, *El Mercurio de Calama*, o *El Clarín de Santiago* difunden imágenes de mujeres de poca ropa, y publican crónicas sobre costumbres sexuales, vestimentas y posiciones femeninas, en Chuquicamata, la empresa Anaconda difunde en sus periódicos *Oasis* y *Chilex Weekly* modelos de feminidad contrarios a esta tendencia emancipadora, reforzando los estereotipos tradicionales de la “mujer en la casa” (Finn, 1998).

milagrosa, por efecto de una escritura que en los estratos subalternos se desplegó en la proliferación de nombres propios y de rumores, y hoy en día como cartas de petición, de promesas y agradecimientos, que vienen a constituir un archivo de los procesos de producción de sentido en torno a un significante flotante, significante de la soberanía de lo sagrado y de la heterogeneidad de demandas a las que responde. De esta manera, la potencia “manática” de Botitas Negras, en tanto acción, atributo y estado excepcional (Mauss & Hubert, 1950: 101), se da por mecanismos equivalenciales donde priman las relaciones por sobre los términos positivos o las esencias.⁷ Como señala María Carozzi (2005: 18), el minimalismo de las biografías contribuye “a la extensión de [un] culto y la aceptación de su carácter milagroso por parte de amplios sectores de la población, dado que posibilita que distintos segmentos puedan proyectar sobre ellos escenas, guiones e imágenes divergentes”. Esta mini-bio-grafía es la que permite la proliferación de para-hagio-grafías sobre Botitas Negras, que constituye ese nombre como “significante flotante” en una relación de escrituras. Estas escrituras, de rumores, de íconos y de cartas, propenden a la definición de la frontera entre lo profano y lo sagrado, a la defensa y la protección de la vida, al efecto inmunológico que garantiza la excepción sagrada para los sujetos enfrentados a la negación de sus necesidades vitales.

5. El altar y las cartas. Topología del ciclo de intercambio con Botitas Negras

El significado religioso del altar o santuario asociado a la religión católica implica el reconocimiento por parte de la Iglesia a aquellos santos y santas que cumplen los requisitos para ser canonizados. En estos lugares se les ofrece culto a santos, santas, y vírgenes, quienes son objetos de peregrinaciones, rezos, mandas y peticiones, mientras se les brinda ofrendas y pagos simbólicos por favores concedidos. Las animitas milagrosas, no reconocidas por la Iglesia, también implican peregrinación, rezo y ofrenda. Estos santuarios no oficiales existen en la medida que sus devotos los mantienen y bajo ninguna otra vigilancia que su propia devoción.

El altar de Botitas Negras en el cementerio de Calama permite conocer la inscripción de esta mujer en el imaginario de los creyentes, ya que ahí se vincula el pasado (la memoria), el presente (el ritual), y el futuro (la promesa). Se encuentran

⁷ Las prostitutas enfrentan precisamente la violencia del sentido literal con las reglas propias de su subjetivación, asumiendo radicalmente, en el “propio” nombre, un principio de la lingüística formulado por Saussure, que en el lenguaje no existen términos positivos, sólo diferencias (Laclau, 2001: 41).

ahí depositados centenares de objetos y cartas que los devotos y visitantes entregan como medios y mecanismos materiales de un *ciclo de intercambio* con la santa milagrosa. Las cartas y los objetos del altar, que aparecen, desaparecen, cambian y se reorganizan en el espacio, constituyen en las principales fuentes para analizar el diálogo devoto con Botitas Negras. Estas fuentes develan la recreación de múltiples figuras de Botitas Negras, las relaciones que se va establecer con estas figuras, la autoimposición de un *contrato* de petición, promesa y pago, y los vehículos de transmisión del rumor del milagro, exponiendo los conflictos, necesidades y deseos de los creyentes.

El Cementerio General de Calama se encuentra en el sureste de la ciudad, alejado del centro urbano, a unos 15 minutos en transporte público, y su parada es conocida por los habitantes de la ciudad. El altar se encuentra ubicado al lado oeste del Cementerio y es rápidamente identificable por su tamaño y colorido, en el que destacan la extensa variedad de ofrendas. Este altar se ha transformado en un lugar de visita social inevitable para la mayoría de quienes transitan por el cementerio, visita que implica una pausa, el depósito de algún regalo, un rezo, un saludo, etc. Este espacio se ha vuelto un centro de culto y mandas reconocido por todos los calameños. En este sentido, el altar no sólo reúne diversas expresiones materiales y simbólicas de los creyentes, sino que también constituye una expresión de las prácticas funerarias marcadas por un intercambio dialógico con la muerte y por las “estrategias de la vida contra el olvido” (Finol y Fernández, 1997: 212).

El altar de Botitas Negras es asimismo el lugar donde se inscriben los retazos de su historia de vida, su muerte y vida póstuma. En la tumba bajo el altar se encuentra el cuerpo de Irene del Carmen Iturra, y sobre el altar, varios retratos de su rostro, múltiples objetos (botas negras, maquillaje, etc.) y cartas que citan sus historias. En el santuario los relatos expresados en las cartas de los visitantes refieren al sufrimiento que vivió la santa antes de su muerte, las especulaciones sobre la identidad de su asesino, los recuerdos de su trabajo como prostituta y los comentarios sobre sus milagros. La ubicación de su tumba en el cementerio es en sí un ejemplo de los efectos del rumor del milagro. En un primer momento, su tumba se encontraba en un “nicho columbario” o “nicho párvulo” (más económico que otras sepulturas) que fue costado por su conviviente, en el que compartía el espacio con otros difuntos. En torno a este nicho se iniciaron las visitas y ofrendas de los devotos. El desborde de estas ofrendas y el exceso de visitas motivó las quejas de

los familiares de difuntos de los nichos vecinos, lo que llevó a la remoción de su tumba hacia el lugar actual, una “capilla-altar” más amplia para el depósito de ofrendas y el descanso de las visitas, construida y costeadada por la Municipalidad de Calama y algunos devotos (Mansilla, 2008). Años después del traslado, este altar fue consumido por el fuego (El Mercurio de Calama, 08/05/04). Este incendio, como mucho de lo que ocurre en torno a Botitas Negras, es motivo de varias explicaciones. Unos piensan en un incendio accidental por el derrame de alguna vela, mientras que el administrador del cementerio Mansilla señala que habría sido un “loco” pirómano que le prendió fuego. Poco después, el altar se volvió a levantar de las cenizas y los devotos le devolvieron la vida en toda su magnitud (Mansilla, 2008).

Hemos señalado que los objetos y las cartas del altar de Botitas Negras proponen una narrativa de lo que definimos como un *ciclo de intercambio* entre los devotos y su santa, ciclo en el cual se observan las distintas fases del diálogo que se quiere establecer con la santa popular. Las fases más generales que pueden identificarse en este *ciclo de intercambio* son: 1. la petición del devoto (por medio de rezos y cartas); 2. el cumplimiento de la petición (por la intervención milagrosa de Botitas Negras); 3. el pago por el devoto (ofrenda de objetos, nunca dinero) que cumple así con un *contrato simbólico* establecido con la santa. El pago en ofrenda por el cumplimiento de la petición no finaliza con el *ciclo de intercambio*, pero sí con el contrato establecido en torno a esa petición específica, ya que regularmente puede seguir otra petición o pausarse el ciclo en alguna de estas fases y luego retomarse o finalizarse.

Las prácticas rituales asociadas al ciclo de intercambio con Botitas Negras funcionan en base al rumor, a la información visual que entrega el altar, por compromiso establecido y por innovación personal. Las cartas a Botitas informan en detalle sobre estas prácticas:

Sabes yo llegue aquí por medio de un amigo, quien me hablo bien de ti. (0858)

Bueno botita es primera vez q yo te escribo y ahora de verdad q te necesito yo se q la gente te estima muxo y q confia en ti xq tu les han consedido los deceso q te han pedido yo se q tu puedes ayudar y confio en ti poreso te escribo esta carta para q me ayudes; yo [se] q tu sufriste caleta mas q todo nosotros los q estan abajo y poreso ayuda alas personas q estan sufriendo (0904)

Botitas negras esta es la segunda vez que te vengo a pedir favores; Si tu pudes o me cumples mis favores te prometo que te vendre a ver 1a vez a la semana y gracias que dios te bendiga (0865)

Botita negras se que no te he cumplido todo, pero por favor [...]

-ahora te llevo una pulsera por la promesa de la carta anterior, esta pulsera va a ser como un amuleto

-seguir prendiendo una velita

-dejarte una carta 1 vez cada 2 meses

no quiero molestar mas solo agradecerte de por vida todo lo que has hecho por mi, y por hacerme tan feliz

-si puedes que todo salga bien en el trabajo del aeropuerto

Descansa en paz

Y gracias por todo (0675)

Botitas negras yo se que te he pedido favores grandes y tu siempre me has cumplido te ruego me perdones por todo lo que te he fallado. Solo quiero que porfavor me halludes por ultima vez;... Mi promesa es algo que se que puedo cumplir te prometo que cada vez que venga al cementerio traeré una rosa para ti te lo juro y además Has que me vuelva a amar porfavor te prometo cambiar y no ser tan problemática; Tu niña (0980)

El reconocimiento del movimiento cíclico de las solicitudes e intervenciones, que modifican el accionar y el contexto social, implica la lectura *activa* de los textos inscritos en el altar de “Botitas Negras”. La carta se asocia en general a la petición y agradecimiento, y el objeto-ofrenda al pago y agradecimiento. La masividad y variedad de cartas y objetos en el altar indican su importancia en la práctica ritual del devoto y el apremio de las necesidades que este expresa. La lectura de dichas prácticas materiales y escriturales se puede hacer a través de un análisis sobre el *cruce de superficies* textuales de los campos discursivos que se despliegan entre cartas y objetos, es decir, “un diálogo de varias escrituras: del escritor, del destinatario (o del personaje), del contexto cultural actual o anterior” (Kristeva, 1996: 2), es decir todo aquello que pone a un texto en relación con otros y permite conocer sus relaciones de manera implícita o explícita, aunque “funcionen por oposición”. Este análisis permite visibilizar una variedad de sujetos proyectados en la figura de “Botitas Negras”, así como los tipos de relaciones que los devotos van a establecer con estas proyecciones, y las representaciones que los devotos hacen de sí mismos.

6. La reconstitución de la figura de “Botitas Negras”

La reconstitución de la figura de “Botitas Negras” por sus devotos dibuja un continuo de personajes que componen la imagen de una santa con la de una prostituta. Las versiones que proliferan sobre la biografía de “Botitas Negras” tienen aspectos comunes y contradictorios: suele haber acuerdo sobre su pasado de prostituta y diversificación en torno a las circunstancias de su muerte, y común reconocimiento

de sus apariciones fantasmales. Las “escenas santificadoras”, que Carozzi (2005: 17) reconoce “como marcos interpretativos para la reconstrucción biográfica”, sólo se presentan aquí como uno de los variados marcos de interpretación para las versiones biográficas. En las cartas y en los objetos del altar se enuncia una *familiaridad* con su pasado y un conocimiento de su acción milagrosa. Los significantes que caracterizan estas reconstituciones son fragmentarios y a la vez indisociables, no sólo por las subjetividades de quienes dicen conocer la biografía, sino también por la ambivalencia que se produce entre quien dirige el mensaje y a quien va dirigido.

Botitas Negra...porque yo se lo que te paso por favor cuidanos te lo pido cuida a mis hermanos estas palabras son espesadas por una niña de 11 años o jalas que los que te isieron hesto paguen hojalas que ya estén atrás de las rejas (0969).

Irene: ... No te conosi, poco se de tu vida y tu historia pero lo poco que se te admiro por que eres y fuiste una gran mujer lamento lo que viviste, pero te agradecería que me escuches con mis peticiones (1031)

Señorita botitas negras...de ti supe de niña por mi aflicción mis penas mi desesperación vengo por ti asme ese favor; Disculpame pero tu eres la unica en quien confio (0732)

Los diálogos que instauran en el ciclo de intercambio los devotos, recrean diversas figuras de “Botitas Negras”, quién se manifiesta en signos que son reconocidos y leídos por los devotos, provocación y anticipación de las respuestas que Bajtín llama la “palabra referida” (1981: 280). Estos crean sus auto-representaciones a través de distintos procesos de individualización, identificación y mimesis. Podemos así distinguir algunas de las subjetividades que se manifiestan en la figura de Botitas Negras como efecto de proyección dialógica: como *mujer*, “ayúdame tu eres mujer yo se que me comprendes” (0867); “Botitas, yo se que tu no ayudas cuando se trata de hombres” (0604); como *prostituta*, “señora d la botitas negra tu fuiste algun dia como yo...” (0894); “Con todo mi corazon botitas negras vengo a pedirte otro favor cumplamelo botitas negras tu ere milagrosa con las niñas que trabajamos en la noche” (0889); como *santa*, “escucar mi ruego que tu y dios son los unicos que me pueden ayudar” (0646); “Srta: Irene Iturra yo espero que estes super bien en el cielo junto a dios...” (0925); “eres una santa aquien almiro”; “Sagrada botitas mi corazòn y mi fe siempre estaran en mi corazòn frente ati dios y ala virgen” (0832); como *anima del purgatorio*, “botitas negras donde te encuentres esperando (0851); “querida botitas negras Hola amiga espero que donde estes te encuentres muy bien” (0722); como *divinidad*, “por favor botita linda yo creo en ti como en dios lla no quero; te quiero mucho mi amiga linda eres tu tan poderosa y

tan linda” (0658); “Botitas negra siempre des de chica te e tenido En mi corazón y hoy creo en ti y en tu fe” (0669); “Que dicen que eres muy milagrosa, te lo pido de corazón, necesito que alguien me ayuda del mas alla ya que aquí he pedido mucha ayuda y no hay nada” (1045).

La lectura de los objetos en el altar de “Botitas Negras” supone que la palabra referida en el diálogo conlleva o genera la asociación, evocación o acción de un objeto material. El discurso como productor de los fenómenos que regula, cita y se inscribe en materia y signos (Chambers, 2007: 49). Los estudios de cultura material enfocados a las funciones comunicativas y a la función de expresión simbólica de los objetos, plantean que los objetos se inscriben en “estructuras relacionales de inteligibilidad” y que “la acción humana puede transformar la manera en que un objeto será ‘leído’, a través de su manufactura o inscripción” (Thomas, 2001: 145-146). Los significados de los objetos son producidos a partir de la manera en que están implicados en un conjunto de relaciones que une objetos materiales y personas, y su interpretación está dada por la coexistencia de sus experiencias, conocimiento y condiciones de su materialización (Thomas, 2001). Ello implica que una “biografía de objetos” puede revelar una amplia gama de valores, convicciones históricas y políticas que van a moldear nuestra actitud hacia estos (Kopytoff, 1991: 93).

Las expresiones públicas materiales en el altar de “Botitas Negras” reflejan atenciones de *reconocimiento*, *solicitud de audiencia*, y *pago de ofrendas*, las cuales son articuladas y comprometidas a través de conversaciones privadas que sostienen los devotos con su santa. El depósito de ofrendas en el altar, aunque enuncia su significado en la “realidad vivida del objeto” (Baudrillard, 1969), formula de manera más ambigua su posición en las fases del *ciclo de intercambio*. De allí que las indicaciones a que se hace referencia en las cartas a los objetos por los propios creyentes durante su práctica ritual, permite ubicarlos en la fase correspondiente del ciclo. La variedad de significados y funciones que se le atribuyen a un mismo objeto, como flores, velas, pupitos de guagua, cigarros, etc., responden a varios usos y valoraciones, como condición, promesa de pago y formas de ejecución del *contrato simbólico*.

... Y si me lo cumples o no te traere cuando vengo ramo de flores del mas bonito qe haiga en Vallenar (0835)

Te prometo que apenas nasca mi hijo yo te lo voy a venir a presentar y te voy a dejar su pupito te lo prometo botitas negras yo (0861)

Querida Botitas; Te prometo que si paso con buen promedio de curso hare lo que sea para ir a verte y llevarte un cigarrito ya?; Bueno cuidate mucho..... ; Besitos (0604)

Primero que todo te quiero dar las gracias por todos los favores concedidos de todo corazón mil gracias mi querida botitas también te quiero pedir perdón por alejarme del cementerio y no venir a verte, espero sinceramente que me perdones y ahora comenzare a venir mas seguido.; me concedes este favor yo el domingo te vengo a ver y te traigo un pequeño obsequio; Botitas negras yo confio en ti y espero que me concedes estos deseos y sueños que tengo de estar con esas 2 personas que son mi mama y el Yoban. Bueno botitas se despiden una persona que te quiere y confía mucho en ti (1040)

El evento de “la visita” al altar y su periodicidad, constituye uno de los principales medios utilizados por el devoto para garantizar el cumplimiento de una promesa de pago y de agradecimiento. La realización de este evento incluye regularmente la entrega de algún objeto material que deje manifiesto y garantía de su cumplimiento. Los objetos más recurrentes de los devotos para dar cuenta de su visita, obtener el consentimiento y agradecer, son, como en el caso de muchas santas y animitas, flores y velas.

Yo te prometo que altiro te llevare las rosas y rojas por favor votita te lo ruego con toda mi alma gracias (0708)

4 favores muy deseados y me lo cumples te prometo que todos los meses te traere rosas (0723)

Ayuda con lo que te pido por favor ire a ver domingo por medio le llevare belita y [...]. Lo que te pedire es muy serio para mi y si logras de hacelo, mi promesa es visitarte 1 vez a la semana por 1 año (0910)

Botitas: Solo le escribo para darle las gracias por todos los favores concedidos gracias por ayudarme en todo. Bueno con esto deseando una feliz navidad.; Sin mucho mas sere su agradecida le llevare unas velas y flores mientras pueda (0949)

También se utilizan las flores para reanudar promesas y pedir perdón por no cumplirlas: “Por eso te traigo dos claveles el blanco; x no venir antes no se que me paso (0851); “Botitas negras esta es la segunda vez que te vengo a pedir favores; Si tu pudes o me cumples mis favores te prometo que te vendre a ver 1a vez a la semana y gracias que dios te bendiga.” (0865); “Te mando perdon te obsequio unos regalitos” (0944). Los objetos ofrendados pasan a constituir una cláusula de cumplimiento del contrato, desempeñando así una suerte de representación o consigna (en el sentido de consignación y escrituración) de éste frente a Botitas Negras en su altar.

Las botas negras como icono e imagen metonímica de Botitas Negras se encuentran materializadas en diversas formas, tamaños y apariencias, de a parejas y de a una. Así como también le depositan sus similares, botines y zapatos de loza en distintos colores, dimensiones, estilos, botín victoriano, sueco chino, deportivos, etc. También hay botas hechas artesanalmente, de cartón y plástico, cuero en

volúmenes, pequeños y grandes, y de uso en llaveros, en joyeros, etc. Y encontramos también pares de botas negras de uso, talla 36 y 37, hasta la rodilla, de imitación cuero con cierre al costado. La entrega de este objeto a la “botitas milagrosa” supone un “rito simpático religioso” (Mauss, 1971: 52) que en el repertorio mágico de evocación por “semejanza” queda marcado y proyectado simbólicamente como la “representación de un deseo y la representación de su satisfacción” (Wittgenstein, 1996: 56).

En el centro del altar se encuentra un retrato de Irene del Carmen Iturra. Se trata de una fotografía retocada en dibujo de color sepia café, propio de las fotos antiguas de estudio. De esta fotografía existen varias réplicas en diferentes tamaños, distribuidas en el altar. Una “representación de la persona por ella misma”, que ilustra notablemente su “mismidad y su alteridad en una sola identidad” casi pictórica como los retratos a los que alude Jean-Luc Nancy (2000:12-28). En este retrato de medio perfil a la línea del busto, tiene rostro de mujer madura, de pelo corto y oscuro, y se expresa semi sonriente. Aparece con un vestido de cuello escote en V, sus labios están pintados y remarcados en color oscuro, porta aros, y lleva un corte de pelo con bucles hacia la frente, desde las orejas hacia la cara. En la fotografía no existe ninguna inscripción que diga el nombre de Irene Iturra, en cambio se puede leer la inscripción “Botitas Negras” en la composición del recuadro del retrato, que se encuentra en el centro a media altura del altar. En sus visitas, los devotos dirigen la mirada hacia esta imagen en el centro y la tocan con la mano como parte de un rito “impetratorio” de despedida. Este retrato en el centro se volvió el principal referente de contacto visual y de diálogo con Botitas Negras. Se le insertan cartas en el marco como forma de acercar por “magia de contacto” el mensaje a la destinataria. También se le pegan calcomanías con motivos de vírgenes, santos y cristos destinados a proteger la santa, y se depositan variados objetos destinados a establecer el vínculo por contacto con la imagen (estatuillas de santos y de Jesucristo, *ekelos*, *souvenirs*, botas, etc). Aunque la imagen del centro capta la mayoría de las miradas de quienes se dirigen a Botitas Negras, esto no ha impedido que proliferen múltiples copias de la imagen en el altar.

Al igual que las botas negras, los retratos de los propios creyentes son depositados en el altar, en una suerte de “enunciado identificatorio”. De acuerdo a Nancy (2000: 23), el retrato siempre se trata de una forma general de relación a sí o “consigo mismo”, forma del nombre propio y su no-significancia, es decir la identidad

referencial y la identidad pictórica se identifican sintomáticamente la una con la otra. Existen varias fotografías tamaño carnet con identificación de los nombres de el o la creyente, práctica que pareciera querer direccionar de manera inequívoca el destino de las peticiones o agradecimientos de quien espera una intervención de Botitas Negras.

7. La articulación de las relaciones con Botitas Negras

La articulación de las tramas de relaciones de los creyentes se establecen a partir de diversos móviles que motivan su acercamiento y la frecuencia de sus visitas al altar. Los móviles de acercamiento al altar en general están asociados al rumor del milagro y pueden ser activados por la premura de una situación que aqueja, por favores en que se especializa, la necesidad de escucha y la demanda de intervención.

Que eres super milagrosa por eso voi a confia enti y tu en mi bueno; felices y si tu me lo ase te prometo que cada domingo te voy a traer una rosa tan bonita como tu. y una vela bueno (0836).

Bueno botita gracias x darte el tiempo de escucharme chaooo te quiero mucho y 100pre te voy a tener en mi mente. y si tu me ayudas en todo lo q te pedi te prometo q voy a portame bien y q cada vez q vaya al cementerio te voy a ir a ver y te voy a llevar una velita o una flor (0904).

Querida votitas negras yo se que tu me escuchas (0883)

querida botita ye he venido veces a verte te voy a dar las gracias por todo que me has alludado estos 3 meses; tan bien te doy gracias por el hombre q pusiste en mi camino; cuando venga denuuevo te vendre a ver gracias por escucharme y mi yo se q tu me escuchas gracias Huasco (0738).

P.D. no importa si no me lo puedes cumplir con tal q me escuches esta bien; ¿Cómo esta gracias por escucharme?; Amigas (0997)

Las solicitudes conllevan respuestas que son dadas y reconocidas sólo por el solicitante, pero que en su conjunto sostienen toda la estructura de construcción de la santa popular, como intermediaria entre la realidad que los creyentes habitan y la “otra realidad” en que ella habita, y desde donde realiza sus intervenciones.

La forma en que nombran y sitúan a Botitas Negras permite reconocer algunas formas de relacionarse con ella. En algunos casos se dirigen a ella como “madre”, “lo más grande”, “sagrada”, la sitúan al lado de Dios y la virgen, y se posicionan en algunos casos como su “niña”. Aunque en la mayoría de los casos, las relaciones pueden caracterizarse como más recíprocas, ya que se refieren a ella como “amiga”, “mi chiquita”, “mi querida”, “Irene”, “Irenita”, “Botitas”, “Botita”, “Negrita”, “Señora Botitas”, “Señorita Botitas Negras”.

Botita Negra tu que eres la solucion de mi vida la razon que me mantiene en pie para poder estar viva Por Favor Madre Mia De mi Corazon Te pido que me ayudes a cumplir Unos de mis deseos más querido Y deceado en mi vida Tu me harias la mujer mas felis del todo El mundo Mi deceo es poder tener un bebe Este año Que cuando vaya a comprar un tez me ayudes Que me salga positivo Y le prometó Que voy a ir al cementerio la semana 2 veces y toda la semana seran haci y llevarle 2 velitas para usted. [...] Por Favor madre mia de mi corazon. Dame tu bendición Un bebe Ayudame Se que por favor tu puedes Cumpliendo Ayudame te lo pido Con todo el corazon (0665).

Hola Botitas negra siempre des de chica te e tenido En mi corazón y hoy creo en ti y en tu fe Y se que yo soy desordenado como fumar, Fumar marihuana y tomar copete como lo lse anoche en mi fiesta de cumpleaños [...] por tonta que soy y y por yo te quiero pedir unos favores por fa y temabien a tener mas fuerza de voluntad tomar mas y tratar de no fumar y que toda mi familia tenga buena salud y que no me vaya de kalama [...] (0669);

Botita Negra te queria [...] y que al felix le pase lo mismo que me pasava a mi con el quero que este enamorado como yo estuve por el y que sufra como yo sufrí por el [...] por favor que el felix no me haga sufrir mas o no agas que me enamore mas de el te lo pido con todo el corazon ayudame a salir adelante con mis studios y con mi xx y ayuda a mi mamá con loke ella pida y que no se enoje conmigo y por favor ase que el felix sufra por mi y por nadie más que por mi te quiero mucho mi amiga linda eres tu tan poderosa y tan linda quiero que me alludes a no querer sufrir por nadien ni por nadi y mantiene serca de la maria jose y nunca los separen ni de esa casa por favor botita linda yo creo en ti como en dios lla no quiero sufrir por el felix nunca más eso es lo que ceria pidale Maria Chachi Te quiero Mari chachi te quiere (0658)

Querida botitas negras Hola amiga espero que donde estes te encuentres muy bien primero agradecerte por todo lo que me has ayudado y tambien quiero que me sigas ayudando que por favor en el pool me vaya muy bien, que no me falte publico que venga mucha gente y quiero aprovechar para pedirte que mi hijo luis deje la droga y el trago y que mi hija karla aprenda a leer y pase de curso te pidoque a la familia le valla muy bien y que la nicole tambien este bien chao muchas gracias que mi marido y yo nos sigamos (0722)

Queridas Botitas negras Creo que a lo mejor Tu estas enojada conmigo Pero yo te quiero Pedir disculpa por lo Yo aya hecho y no me He dado cuenta Yo quiero pedirte unos deseos Por favor Cuida mucho a toda mi familia Y que mi papa me perdone por Lo que he hecho se Se que tu lo entiendes Por favor a veces tengo mucha pena Que creo que no soporto el dolor Que llevo dentro de mi Cuida a mi mamá A mis hermanos que Nunca vivan con tanta Envidia que ellos llevan En su corazón y lo ultimo que te pido cuides a mi marido mis dos bellos hijos que castigues a su madre del Roberto y a toda su familia por el daño que hacen y que el abuelo su hermano Edwin [...] me pida perdon Por todo el daño Q me hizo su señora se muera de rabia Por favor botitas ayudame A tener fuerza valor Para seguir adelante Dame paciencia tranquilidad Ayudame con todos los favores Y deseos que te estoy pidiendo Por favor Atte Carolina Tu sabes quien soy (0683).

“Querida botitas negras quiero pedirte que me ayude en mis estudios porfavor [...]. AAA y que el niño mejor dicho ya es muy grande yo se que no es para mi yo tengo 14 y el tiene 31 pero en realidad botitas negras a mi me gusta muxisimo y el igual le gusto, botitas negras usted me puede ayudar a que el Cristian me pesque y me ruege para pinxar con el y que el cortes un milico igual ande loco por mi y varios niños y milicos que estén detrás de mi porfis y que se me pueda pasar rápido el erpe con virus q` tengo en mi boca porfa antes de la licenciatura y que me dejen pinxar y pololear con el mino que a mi me gusta AAA esto es lo mas importante ojalas me lo consedas pero tu puedes aser que le valla mal a la Lorena a una vieja que tine bajao a mi papito se llama Lorena Tello y que no siga llamando a mi papito y que me valla bien con el Cortes y el Cristian y en el liceo [...] ya Botitas te quiero muxo cuidate arto que yo lo are me llamo Yasna esta es mi señal (xxx). Sabes nosotras 2 nos vamos a llamar las amigas salvajes ya xao botitas negras te kiero muxisimo. Tu amiga salvaje Las amigas salvajes. Te voy a volver a escribir T.K.M. Xao cuidate T.K.M

En estas cartas es posible distinguir cómo las representaciones que los creyentes tienen de Botitas Negras sirven como mediadores para los pedidos que le

van a realizar: se refiere a la santa como madre y la petición es ser madre; se le describe la fe que se le tiene y la petición es tener más fuerza de voluntad; se refiere a cuanto quiere a Botitas y se pide que ayude para no querer, ni sufrir; se le desea bienestar donde sea que se encuentre y se le pide que le vaya bien el Pool; le pide perdón a Botitas por lo que haya hecho y al mismo tiempo le pide que lo perdone la familia; le piden que de castigo, que haga sufrir y le valla mal porque saben ella puede hacerlo. Los creyentes realizan así una “representación perspicua” (Wittgenstein, 1996: 66) de su santa, viendo y significando las cosas que les suceden en conexión con su representación ante Botitas Negras.

Los objetos que hacen referencia a los personajes y a las representaciones de Botitas Negras por parte de los devotos, también pueden ser conjugados a través de los tipos de relación que se quiere establecer con ella. Algunos de los objetos como los cosméticos utilizados para el maquillaje del rostro (espejo, cepillos para polvos de cara, lápices de labiales rojos y brillo de labios, coloretes, máscara de pestañas y sombra), en general usados, señalan relaciones de mutuo reconocimiento y/o mimesis de las devotas con Botitas Negras. Los cosméticos refieren a un imaginario de feminidad, a una apariencia coqueta y quizás “bohemia”, mientras que ese imaginario alimenta a su vez el del entendimiento y la comprensión que tendría Botitas Negras por conocer dichos códigos, en una gramática común con el o la creyente.

Otros objetos como vasos, copas y envases de alcohol, vacíos y semi llenos, y cigarrillos, también manifiestan los tipos de relación que se establece con Botitas Negras. Al compartir con ella celebraciones y penas, para darle o darse compañía, se le da forma y figura a esa “otra”, con quién se establece una relación sellada por estas prácticas simbólicas. Estas prácticas dejan al descubierto que el *ciclo de intercambio* no se agota en el favor cumplido o en el compromiso de pago, sino que exceden y amplían los lazos de intercambio que se tiene con la santa.

8. Milagro, estado de excepción y estado de bienestar: problemas de teología política

Aquí constantemente las chicas del ambiente vienen a pedirle favores porque es muy milagrosa... han pedido por salud, han pedido por asuntos de trabajo, por problemas familiares. Ella le escucha sus ruegos. Por enfermedades han habido bastantes casos que han venido a pedir por enfermedades. Todo se lo ha concedido, por eso hay tanta fe, hay tantos escritos... eternamente agradecidas con flores frescas para ella. A ella constantemente viene la gente a verla, yo diría casi diariamente viene la gente a verla y pagando los favores que le ha ido pidiendo... ¡Sé que es muy milagrosa! [dice convencida] (Fernández, 2008).

Una lectura posible de las cartas a Botitas Negras puede hacerse considerando el archivo de cartas constituido en su santuario como el de una oficina de gobierno, que recibe “partes”, “solicitudes de audiencia” y “pliegos de peticiones”. De esta manera, Botitas estaría actuando como “ministro” o representante de un “buen gobierno” hagiocrático, que dispensa “protección de la vida”, inmunizando contra los peligros de negación de la vida social (en sentido bio-político, es decir jurídico y bio-médico) y respondiendo a las necesidades de sus devotos en base a la intervención y la dispensación de milagros.

Las relaciones entre teología y política son antiguas como el mundo, pero las discusiones sobre la genealogía de los conceptos políticos en la teología se han reavivado en las críticas a las bio-políticas del neoliberalismo. La caída de los regímenes de protección social de la “sociedad salarial” y el eclipse del “estado de bienestar” o “benefactor” (Castel, 1997), han llevado a nuevos debates en torno a la caracterización del “estado de excepción” neoliberal. Si, como señalara Carl Schmit, “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados [y] el estado de excepción tiene en la Jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología” (Karmy, 2007), el “gobierno” de una santa popular como Botitas Negras permite afirmar lo inverso: el milagro tiene en la teología popular moderna análoga significación que la jurisprudencia en el estado de excepción, y consecuentemente, los conceptos neo-liberales del estado remiten a teorías “salvíficas” de la política moderna. De esta manera, el gobierno de Botitas responde bajo la forma de un populismo teocrático a la “heterogeneidad de las demandas populares” (Laclau, 2001) por la satisfacción de las necesidades apremiantes por parte de poblaciones fragmentadas, precarizadas y enfrentadas al gobierno de la “mano invisible”. La figura de la “mano invisible” que Adam Smith extrae de una concepción teológica de la “oikonomia” (Agamben, 2008: 408), como “máquina bipolar” que “pone en relación un principio trascendente y un orden inmanente”, providencialismo y naturalismo, muestra que el liberalismo lleva al extremo la supremacía del polo “orden inmanente-gobierno-vientre” hasta abolir el polo “Dios trascendente-reino-cerebro”, aunque esta operación continúe dependiendo de su dimensión providencialista (Agamben, 2008: 419). El gobierno providencial de Botitas Negras se inscribe entonces en una religiosidad pregonada por el cristianismo de “la liberación”, aquel que restablece “la relación entre economía y teología, el mundo de la satisfacción de las necesidades y el reino de

Dios” (Hinkelammert, 1999: 208). Restablecer esta relación implicaría entonces darle nombre y rostro visible a la mano que gobierna.

De esta manera, se acentúa la proliferación de relaciones individuales y colectivas con las fuerzas heterogéneas “invisibles” que gobiernan la sociedad (invisibilidad de la que participan el secreto y el rumor). Esto implica recordar también la genealogía teológica del concepto de burocracia, como heredera secular de la “angeleología” cristiana, y de sus concepciones de la jerarquía, el poder y el gobierno divino del mundo (Agamben, 2008), como antecedentes para las formas seculares de legitimación política (carismática, burocrática, o por “carisma de función”). Entre los dos polos de la economía o gobierno de las necesidades, se encuentra la santidad, que según Benveniste, es lo que distingue lo profano y lo sagrado, lo que establece la frontera entre ambos: “lo *sanctum* es lo que se encuentra en la periferia de lo *sacrum*, que sirve para aislarlo de todo contacto” (Esposito, 2005: 81). Sacralizar implica pasar el umbral entre la vida y la muerte, lo que explica que sacrificar (“hacer sacro”) implique el sacrificio (“dar muerte”).⁸ La teología política se encuentra en este “punto de conjunción” de la vida y la muerte, de esta manera “incluye la exclusión y normaliza la excepción” (Esposito, 2005: 104), garantizando así el “efecto inmunizante” de la religión sobre la comunidad, por la doble operación de un paradigma bio-médico y uno jurídico (Esposito, 2005: 82).

A su vez, el gobierno milagroso de Botitas Negras es también el de un poder que surge de la “violencia anómica”, del “estado de excepción verdadero” donde se desenmascara la ficción jurídica de un “estado de derecho” protector. La irresolución del crimen de Irene Iturra sirve para recordar a las calameñas la octava tesis de la historia de W. Benjamin: “en la tradición de los oprimidos... el estado de excepción es la regla”. Este recuerdo disuelve una posible distinción entre violencia (excepción) y derecho (norma) (Agamben, 2004: 103-114). Ante esta “indecibilidad”, el gobierno de la santa supone que la excepcionalidad se instaura por la fuerza del milagro, y ya no de la ley. La acción milagrosa se vuelve utopía de una soberanía de otro orden y otra regla, que decide por sobre los ámbitos jurídicos y biológicos, una soberanía

⁸ Benveniste, cit. en Esposito, 2005: 84. Pero la “unanimitad” social no implica un sacrificio (la muerte de un individuo) como en la tesis girardiana, ya que si bien, todo lo sacro ha pasado el umbral de la muerte y los muertos suelen ser unánimemente sagrados, no todas las muertes son sacrificiales. La santificación del sacrificio está históricamente circunscrita a un momento histórico del cristianismo, el de la reforma gregoriana (siglo XII) cuando el papa empieza a elegir a los santos, que son concebidos como “muertos de elite” o “muertos especiales”, y responden a una necesidad de promover una minoría de muertos en contra del culto extensivo a los ancestros (Schmitt, 1984).

sacra. De esta manera, el discurso del milagro amplía el ámbito de lo posible, abriendo la dimensión utópica de lo político, lo que permite a su vez decir lo inaceptable del orden establecido (de Certeau, 1990: 32-33). El discurso del milagro viene así a ocupar el lugar de la ideología en el análisis de los hechos. Podemos entonces compartir la concepción de la religiosidad popular como un *pathos* (Parker, 1993: 192-193) que se opone a la idea de un *ethos* mariano u otro (Montecinos, 2007). Se trata de un *pathos* vitalista que expresa un deseo inmunitario frente a las políticas seculares y una teodicea que escapa a la sistematicidad de un *ethos* cultural o de una doctrina institucional.

9. Esferas del gobierno santo en un enclave productivo neoliberal: economía, educación, trabajo

Las esferas del “gobierno santo” que definen los devotos en el enclave neoliberal calameño permiten caracterizar sus condiciones de vida por medio de las situaciones a las que está llamada a responder Botitas Negras. De las 189 cartas, 147 son escritas por mujeres, 22 por hombres y 4 en forma colectiva, lo que implica un culto principal pero no exclusivamente femenino, que atrae una devoción masiva de jóvenes, pero no expresa ni una forma de “feminismo popular” como el que describe Salazar (2002), ni presenta evidencia clara del “marianismo” que según los análisis de Montecinos (2007) o el testimonio evangélico de Ángela Fernández (2008) caracteriza la devoción popular en Chile y América Latina. A estas versiones del marianismo popular, el culto a Botitas Negras se opone en la forma de un “magdalenismo”, como expresión de grupos e individuos para los cuales el estado de excepción “es la regla” y la prostitucionalidad constituye una condición de existencia que requiere la protección de poderes providenciales en relación a las siguientes esferas de la vida social. Esto se confirma con entrevistas recientes (por ejemplo, Pinto, 2010; Washington, 2010; Brigitte, 2010) que señalan que las mujeres migrantes masivamente empleadas en el comercio sexual han ido sumándose masivamente al culto de Botitas Negras.

1. Una de las primeras esferas del “buen gobierno” providencial de Botitas Negras es aquella que tiene que ver con las necesidades surgidas de la educación formal de la juventud. Estudiantes adolescentes de Calama son reiterativos en su

demanda por “pasar de curso”⁹. Más de treinta cartas y decenas de graffitis hacen esta petición, con especificaciones notables: pasar “a segundo medio y quedar en el B9” (0729), ir al “liceo q quiera” (0997), que “mi familia” “me busque un liceo y novio” (0983), ayuda para subir “un poco el promedio” (0604), para “que mañana pase de un 5,0 y que en las pruebas globales me saque puros 6,0 y pase de curso con 7,0” (0945), para “terminar 4º medio pa´darle un orgullo a mi familia” (0606), para lograr acceder y terminar “estudios superiores” (0865) o “sacar mi profesión” (0650), para llegar “a ser una profesional para ayudar a los míos” en el caso de una mujer que dice poco saber “de tu vida y tu historia pero lo poco que se te admiro por que eres y fuiste una gran mujer lamento lo que viviste, pero te agradecería que me escuches con mis peticiones” (1031).

Estas devotas adolescentes suelen incorporar otro tipo de peticiones junto a la relacionada con la educación, por ejemplo, el caso de una hija que pide por sacar a su madre de “la mala junta” y luego que “ayudes a sacarme buenas notas sobre todo en matematicas y en lenguaje”; “palabras expresadas” en la carta por “yo. A. M. M. una niña de 11 años” y que termina con un brusco deseo de justicia para Botitas Negras: “o jalas que los que te isieron hesto paguen hojalas que ya estén atrás de las rejas chaooo” (0969). Otras veces, son los padres que piden por la educación de sus hijos, aunque estén recién entrando en edad escolar, como en el caso de una madre que pide “el mas grande de los favores. Es que quiero que mi hijo Karin aprenda a leer y escribir bien y que le valla bien en la escuela” (0995), u otra madre que escribe en nombre de su hijo para “portame bien y comerme toda la comida y pasar de curso” (0967). E incluso, encontramos profesores de escuela, escribiendo en forma colectiva o personal, como en el caso de una pareja de profesores que luego de pedir “que mi hijo Cristian sea buen alumno de su curso y su escuela” destacan su compromiso profesional pidiendo “por favor que mis esposo Crispin y yo Mónica seamos los mejores profesores de la unidad educativa por favor y nuestros alumnos sean los mejores que aprendan [yo] [en] significativamente y que la comunidad se de cuenta de eso” (0918).

2. Otra esfera destacada del gobierno de Botitas Negras, es aquella del acceso al empleo de la población en edad activa, de la protección y de la calidad del mismo. Entre los empleos señalados como deseados o como realidad cotidiana,

⁹ Más de 30 cartas del corpus y así como la mayoría de los graffitis sobre las paredes del santuario solicitan ayuda para “pasar de curso”.

destacan el trabajo minero y el trabajo sexual. Aunque son numerosas las mujeres prostitutas que le escriben cartas, pocas de ellas mencionan la identidad de oficio con la santa, en cambio algunas subrayan la especial atención que Botitas tendría con ella: “tu ere milagrosa con las niñas que trabajamos en la noche” (0889). Sus peticiones se distinguen por solicitar la intermediación de Botitas con los “clientes” u otros agentes del comercio sexual (dueños de locales, autoridades fiscalizadoras), como claves en su búsqueda de bienestar económico. Para esto, solicitan la intervención de Botitas: “que tenga bastante suerte con los clientes en el trabajo y que hoy dia empiesese una nueva vida para mi que cumpla el sueño de mi casa” (1043), “ayúdame a que el P. O. S. M. se enamore de mi y quiera casarse conmigo ilumínalo por favor”¹⁰ (0990). Asimismo, se solicita el aumento del flujo de clientela y de su consumo, por ejemplo, “Te pido con todo corazon que todas las noches yo bien con los clientes que saque mucho trago de 10mil” (0894); o mejor aún, de una clientela con más capacidad de gasto: “trae gente con dinero al local” (0990). También se observa en las peticiones la alta competitividad del trabajo sexual, que lleva a las mujeres a desear ser más solicitadas que sus compañeras: “que me des mucha suerte para ni trabajo quero que todos me busquen a mi ya que los hombres nosan echo mucho daño y me han hecho llorar” (0700), lo que incluye estar presente en los momentos de mayor flujo: “ayúdame en mi trabajo que me diste que entre gente cuando este yo” (0645).

Junto a la competitividad, destaca la variabilidad del flujo de clientela, que afecta directamente la economía de las trabajadoras “Ahora quiero que me ayudes en el local, que por favor no me falte la clientela que vuelvan muchos de los niños que han dejado de venir” (0899); y también se observa la conciencia del riesgo al que están expuestas estas mujeres, que solicitan de Botitas la protección que no tienen de parte de otros agentes vivos: “Ayúdame en el trabajo por q’ lo hago de noche” (0912), “ayúdame me vaya bien en tu país en el trabajo y que me haga muchas fichas para si ayudar a mi familia a mis hermanos en Perú y también asme mi sueño realidad de poner un negocio de un café y restaurant aca en Calama con Victor con el hombre que conoci que sea bueno y que me quiera mucho; Que la gente no me haga daño y cuidame de los niños malos” (0968). En esta ultima carta vemos que entre las devotas se incluyen prostitutas extranjeras, principalmente

¹⁰ Esta mujer escribirá al menos tres cartas solicitando que P.O.S.M, probablemente un cliente, “se case conmigo y que se enamore x siempre de mi” (0996).

peruanas, que se identifican como tal y a veces confían su nombre a la santa: “Paula la extranjera mi nombre verdadero L. E. A.” (0894).

Otra carta de trabajadora sexual peruana sintetiza gran parte de las condiciones de trabajo y deseos de las prostitutas inmigrantes: necesidad de documentos legales, acumular “fichas” para enviar dinero al Perú, conocer a un hombre casador, ser contratada en un cabaret prestigioso (como el Lucifer de Calama):

Gracias por lo que te pedi que se la mejor fichadora y que tenga mucha suerte en el trabajo. Que me baya muy bien te pido que me protejas y me ilumines de la gente mala y que ese hombre que se llevo mi celular que me lo entregue. Y que cuando vaya a pedir trabajo en el local de la oficina que F. me acepte y que no me rechase. Botitas negras ayudame que ajuste mi dinero para que haci mi problema de Perú que tengo con Santiago [...] recuperarlo y entregale su dinero y que la A. se quede conmigo. Ayudame a encontrar un hombre bueno que se quiera casar conmigo para asi estar bien con mis papeles y que me salga en noviembre el carnet chileno por favor ayudame botitas negras. Gracias linda cuidame mucho que me traigas hombres buenos y no malos que todo me baya bien. Que sea un éxito en mi trabajo para ayudar a mi madre y a mis hermanos.; Botitas negras quiero me consedas este pedido grande que el sr. De Lucifer que me de una oportunidad de trabajo y que me reciba por favor. (1007)

En otro caso, se trata de una trabajadora boliviana, que parece desempeñarse en el servicio doméstico, y que muestra las dificultades para obtener el pago de sus servicios: “has quenos cancele la Sra Sandra lo mas pronto porque yo mi hija no somos de aquí somos de Bolivia ayudame por favor Irenita botitas negras ; Yo tengo familia y no tienen dinero ayudame por favor en tus manos dejo este milagro” (1036).¹¹ También se solicita alejar la intervención fiscalizadora en los lugares donde se ejerce el comercio sexual de oficio, intervención cristalizada en los temidos “partes”: “que no me saquen partes por favor” (0990) “Que no me saquen partes y que a las niñas les vaya bien en sus fichas” (0996), “que no me saquen partes en el local” (0647). Y en una carta, vemos una solicitud de cambio de posición en el oficio, de “fichadora” (o “copetiner”) a cajera o regenta: “Botitas Negras por favor ayudame en mi trabajo para volver a la caja” (0707).

3. En paralelo a la protección solicitada a Botitas por las trabajadoras del comercio sexual calameño, podemos leer las solicitudes de empleo de los trabajadores mineros, y específicamente, favorecer la contratación en CODELCO, empresa pública que se presenta como un “estado de bienestar” para los

¹¹ Hay otras cartas en que se solicita el pago de deudas: “Te cuento mi mama esta super mal y te pido de corazón que por favor la ayudes para que le vaya bien y le paguen todas sus cosas y que puedan vender la casa que levanten esa fianza para que la puedan vender y a mi mama le paguen todos sus años de servicios y se le mejore el corazón y la mente y este bien mucho mejor como ella era antes.” (0959)

trabajadores mineros, estado (de bienestar) dentro del estado (de excepción neoliberal), estado benefactor dentro del estado subsidiario. A veces, lo solicitan los mismos mineros, “Botitas Negras: te pido que me ayudes a entra a codelco y me ayudes en este trabajo que voy a comenzar” (0688), “me ayudes a ingresar a Minepro y un gran favor que intercedas por mi para ingresar a Codelco” (0699); otras veces la esposa del trabajador, “Concedeme el deceso de mí marido, para q’ quede en Codelco” (0860), o una futura esposa, “Mi pedido es para mi Sebastián que le den trabajo en cualquier empresa, pero si entra a Codelco o cualquiera empresa importante q’ se case conmigo por el civil y por la iglesia.” (0910).

Una carta permite visualizar un vínculo específico entre la obtención de trabajo en la minería por parte del hombre, la renuncia al trabajo sexual de la mujer, y el corolario de la institución familiar: “Deceo que venga para cal[a]ma y encuentre un mejor trabajo y aci poder estar con mi hija el y yo y otro favor botitas negras deceo que en mi trabajo me balla mucho mejor y aci poder juntar mi dinero y comprarme una casa; si tu vees q es para mi mi pareja concedela el trabajo para la mina y aci poder salir de este trabajo que llevo en la noche ; me gustaria darle un hijo hombrecito” (0901).

Finalmente, en relación a la obtención de empleos altamente valorados y competitivos, podemos destacar la solicitud de diferentes miembros de una familia para que los hijos entren al Club de fútbol regional: “quiero que mis hermanos entren a cobrelea y sean los mejores” (0708), “Por favor ayudame a hacer un jugador de cobrelea que sea una estrella del futbol mundial” (0725), “ayúdenos a Mi y a Mi hermano el dia de mañana cuan do ballamos a probarnos a Cobrelea que yo y el quedemos seleccionado como el arquero y yo delantero que estemos dentro de los mejores ahí por favor ayudenos hacer jugadores de Cobrelea estrella y conocido en el fútbol Chileno y mundial como agradecimiento; Y que no jugemos con vergüenza ni miedo; Danos arta personalidad” (0692).

4. La precariedad y necesidad de recursos económicos se ve no sólo en la situación de obreros y empleados asalariados, sino también en pequeños empresarios, quienes escriben “que nos vaya bien en la lavandería” (0720), que “El choto que Cambie cuidalo Ayúdalo en el Proyesto de negocio” (0653), “que nuestro negocio marche bien” (0670), y que “por favor nos ayudes en nuestro negocio que por favor nos llegue bastante clientela para que podamos juntar mucho dinero para colocar el otro negocio ya que es para que todos podamos estar bien. Cuidanos

simple y alegranos y aleja todo el mal de nosotros cuidanos y proteje nuestro local que el otro nos funcione como queremos y nos de frutos” (0959). Los “proyectos de negocio” suelen estar asociados al endeudamiento, que lleva a veces a situaciones límites, como en la siguiente carta que registra un verdadero grito de desesperación ante el peso de las deudas:

Hoy 31 de julio me siento muy desesperada y angustiada, porque cada vez me voy endeudando mas y mi negocio no me da para cubrir ni siquiera mis deudas, me siento triste ya que no puedo vivir tranquila, no duermo bien solo pienso en las deudas y cada día me desespero mas me duele la cabeza, mi estomago apretado. En estos momento solo espero un milagro que me ayude a cubrir la mitad de lo que debo, solo pido un milagro por favor estoy muy mal, yo no estoy mintiendo esto es lo que debo:

\$300.000 debo a mi hermana;

\$3.000.000 debo una vitrina para el local;

\$413.904 debo a una amiga que me trabajo;

\$490.000 debo un préstamo a mi otra hermana;

\$1.565.562 debo un préstamo a mi hermana;

\$867.468 debo un préstamo mio en banefe;

3.936.934 total deuda;

Aparte todos los meses tengo que pagar i.v.a., la contadora el ariendo del local y además comprar mercadería. Por suerte como tengo una pareja que me ayuda con mis gastos personales y la comida, los pasajes y aveces siento que el se aburre de esta situación; aleja todos los mal intencionados que me quieren hacer daño solo te pido que los alejes de mi y de mi familia te lo suplico por favor ayuda necesito mucha ayuda y fuerza para salir adelante. ¡ayuda! (1045)

La mano invisible de Botitas Negras es solicitada para intervenir ante la temida mano de los acreedores, que acosan la vida de los devotos y sus familias: “Tengo muchas deudas que pagar por favor” (0651), “alludame asalir de mis deudas” (0947) “quiero que a mi madre le llegue su dinero y que salga de las calillas” (0708), “que mi papa se salga de las calillas” (0976), “salir de las deudas, y poder estar tranquilos” (0695), “mis deudas me agobian ya, e pedido dinero para comprar o mas bien prestamos con mi marido pero nadien lo quiere dar por otra parte tengo licencias medicas que tiempo me quieren pagar hojala mi finiquito venga bueno en parte economica yo vengo a ti para que me puedas ayudar; limpia mi casa de cosas mala” (0732), “económicamente no te pido ser millonaria pero tener dinero para pagar lo que debo y surgir en la vida” (0915), “pidiendote el favor que nos hagas para pagar toda nuestras deudas que tenemos hasta el mes de octubre, asi poder gosar todo nuestro sueldos y poder ahorrar nuestro dinerito y construir nuestra casa” (0918).

5. Las penurias económicas explican también las solicitudes de milagros para ganar juegos de azar; de esta manera, se configura la creencia en una doble providencia, la de la santa y la del dinero obtenido sin trabajo (una de cuyas otras alternativas es la consecución de un marido adinerado): “ayúdame con esta sugestión” escrito sobre el reverso de un boleto del Loto (0892), “que me ayudes con lo económico dame el loto. O algo bueno para yo estar bien y poder estar con los mio especial mi mama mis hijos mi abuela poder ayudarla dame un numero para el kino o un juego de asar y pon en mi camino un hombre que me saque d tanta soledad y me ponga abibir bien super bien” (0894).

6. Por otra parte, el tropo del trabajo también aparece en las retóricas de la venganza y el daño, lo cual confirma el poder atribuido a Botitas Negras para intervenir en este ámbito en forma positiva o negativa, es decir, para dar y para quitar, para sanar y para dañar, ambivalencia que se observa claramente en la siguiente carta de despecho y venganza:

Quiero que mi ex marido se vaya de acá de calama y que no encuentre trabajo nunca y si lo ace que le vaya muy mal en todo el fue muy malo conmigo se porto mal conmigo y con su hija el es – W. C. P. J. – tambien que a su mujer nunca le vaya bien por haberse metido con el sabiendo que vivia conmigo se burlo de mi hija la perra que nunca sean felices, que algun dia le agan burla tambien a ella x haberse burlado de mi. Ella –L. Z. S. M. – los dos que se vayan de aca y que sean unos fracasados te lo pido de corazon botitas negras cuidame a mi de todo mal en mi trabajo. (0889)

Son múltiples las expresiones y necesidades de daños y venganza expresadas en las cartas, lo que nos lleva a sumar la acción “judicial” a las funciones políticas de Botitas Negras. La justicia solicitada se inscribe en el registro de las jurisprudencias de la venganza como mecanismo para el restablecimiento del derecho vulnerado. No hay aquí lugar para la “anomia”, el milagro debe dirimir en el ámbito de las pasiones para contribuir a una justicia que no se obtiene por el derecho. Las siguientes cartas muestran esas solicitudes de reparación y/o castigo por afectos dañados, traiciones, sufrimiento y desamores:

lo ultimo que te pido cuides a mi marido mis dos bellos hijos que castigues a su madre del R. y a toda su familia por el daño que hacen y que el abuelo su hermano E. H. me pida perdon Por todo el daño Q me hizo su señora se muera de rabia (0683).

que al f. le pase lo mismo que me pasava a mi con el quero que este enamorado como yo estuve por el y que sufra como yo sufrí por el y que me lo demuestre y yo voy a yntentar de no peliar con mi mamá y no ser ordinaria con nadien y de no desordevedecer a mi mama y para el día del padre ir a ver a mi papá y por favor que el f. no me haga sufrir mas o no agas que me enamore mas de el; ase que el f. sufra por mi y por nadie más que por mi (0658).

Por favor ayudame estoy mal te cuento y te pido por favor que me ayudes quiero vengarme de ese desgraciado que me hizo tanto daño. jugo con migo yo me enamore de el y hasta tube un bebe con el pero yo la tonta le creia todo el es un desgraciado lo odio por eso te pido de

corazon ayudame votitas negras; por eso te pido que me ayudes y lo que yo quiero que el nunca en su vida se olvide de mi que siempre yo este en su mente. ; A. A. M. A., de 21 años ese desgraciado que jugo que nun[ca] me olvide cada dia cada minuto segundo noche piense en mi y cuando tenga sexo con ella piense en mi que yo solo se lo ago rico y que ello lo saque deje en un ollo el llore sufra como yo A. A. M. A supieras ahora si estas con ella piensa en mi jamas en tu perra vida te olvidaras de mi ayudame por favor votitas negra que el sufra cada dia segundo noche piense en mi y que el me buscara igual pero voy [...] no sera este mes o el otro me buscara; Sufre desgraciado jamas olvides an pasado 3 año y pasaran mas y nunca en tu perra vida te olvidaras de mi te arrepentirás de averme dejado me pediras perdon. (0907)

Las trabajadoras sexuales entrevistadas nos señalaron que Botitas Negras no resolvía problemas amorosos con los hombres, y más bien actuaba negativamente cuando se le hacían solicitudes en este sentido, es decir, que en vez de recomponer parejas, las separaba (Brigitte, 2010; Yuladys, 2010). Esta dimensión negativa, o directamente vengativa, de la intervención de la santa sugiere que actúa en el marco de un pacto de solidaridad femenina. Por otra parte, las formas negativas de intervención también se observan en ritos análogos a la “magia negra”. Por ejemplo, el depósito en un sobre de fotos de identificación civil con los nombres completos de dos mujeres y un hombre atravesadas por alfileres. Aquí, como en la mayoría de las cartas, adquiere relevancia la escritura del nombre propio completo de las personas por las cuales se pide intervención (para bien o para mal), como forma de acción sobre la existencia privada y pública de la persona a partir de su nombre propio “oficial” (Sánchez-Carretero, 2005).

Podemos seguir desarrollando las múltiples dimensiones “políticas” de la intervención de Botitas Negras en la vida de los devotos. Sus ámbitos de gobierno incluyen rubros como las relaciones amorosas (en términos más positivos que las recién citadas), la amistad, la familia, los viajes y la salud. Las solicitudes de protección a la familia se expresan muchas veces en largas listas de deseos específicos para cada miembro de la familia (abuelos, padres, hermanos, primos, tíos, hijos), individualizados por sus nombres. Los hijos e hijas solicitan mejorar las relaciones con los padres y madres, quienes a su vez solicitan mejorar relaciones con los hijos o resolver la situación económica, afectiva y/o de la salud de algunos miembros de la familia.

7. Mujeres y hombres también piden tener hijos, o por la salud de los hijos que van a nacer o de los recién nacidos, o por un cierto sexo (niño o niña), o para que nazca con cierto aspecto físico (“que mi bebe sea blanquito rubio y crespo” (0591)). A veces, también se pide lo contrario: “no quedar embarazada”; o se señalan los riesgos que acechan el parto: “lo que mas me asusta es si tengo que

pagar nosotros no tenemos los recursos necesarios” (0867). Sólo en una ocasión observamos que el altruismo hacia la propia familia se extiende a la humanidad entera: “Botitas ayuda a la gente x la Enfermedades que no se pueden recuperar Trata que tengan remedio Tambien ayuda a la gente pobre Ke puedan tener algo para comer” (0718).

8. Las solicitudes de protección relativas a la salud son numerosas, buscando a través de Botitas una suerte de garantía de inmunización en sus comunidades de referencia. Se pide desde la sanación de enfermedades mortales (“por mi tia que le detectaron un tumor en el estomago y la van a operar” (0973)), la rehabilitación de discapacitados (“Quiero pedirte que me ayudes a caminar y quiero ser una niña especial.; Mackarena Cuello; Vallena” (0955))¹², hasta una muerte rápida que evite sufrimientos (“te pido que te lleves luego a la mama del chuma esta sufriendo mucho que Dios la perdone si iso algo malo” (0727)). También se solicitan demandas miméticas vinculadas a reforzar la autoestima: “te pido que se me salgan todas las arrugas de la cara tener lisita como la tulla por favor” (1005).

De las sanaciones milagrosas concedidas a los devotos de Botitas Negras, disponemos también de testimonios, en este caso de una trabajadora sexual que también reconoce la especial protección que entrega la santa Botitas a las mujeres del oficio:

- Ella es mi santita... Yo voy todos los domingos. Y paso a ver a mi hija porque la tengo enterada acá, y paso a ver la Botitas Negras... Es milagrosa, aunque nadie lo crea, es milagrosa. Por lo menos por nosotras que trabajamos en la noche, es milagrosa.

- ¿Que tipo de milagros hace?

- O sea, no tanto como milagros gigantes, pero ponte tu, no sé po'. Cosas que una le pide cachai y que al final igual se te cumplen. No sé si será que una se sugestionan, no sé. Por lo meno' yo le he hecho harta' demandas cachai, y lo que le he pedido, se me ha cumplido... las más importantes para mí fue que mi mamá no se muriera. Porque a mi mamá se le detectaron un cáncer. Y yo le hice una demanda a la Botitas Negras cachai. Y, a mi mamá le hicieron el tratamiento y todo, y a mi mamá, como que se le congelo el cáncer cachai. Entonces yo de ahí ya, siempre le llevo flores igual. En la ciudad que estoy cachai. Porque yo no estoy siempre en la misma ciudad.

- ¿Y en que otras ciudades te has movido aparte Iquique y Calama?

- He estado en Antofagasta, he estado en Copiapó en Rancagua, en Valparaíso en Viña, uuf en hartas. Y en la ciudad que esté, cuando tengo tiempo, viajo igual le dejo flores cachai. (Andrea, 2008)

9. El consumo de drogas ocupa también un lugar en las demandas de inmunización, ya sea por parte de las parejas (“X fa'alludame con mi amorcito Mauro

¹² Suponemos que la botita ortopédica que se encuentra en el altar fue depositada por la autora de esta carta. Resuena aquí la analogía entre las “botas” y el milagro.

alluda a que se acerque mas a mi Q no caiga en las drogas otra vez X fa'alluda a los cabro del pasaje Q no se metan en problema" (0680)), por los propios involucrados que piden "no caer en la pasta base" (0849), por padres que solicitan rehabilitación de sus hijos ("pedirte que mi hijo luis deje la droga y el trago" (0722)), o por amigos del barrio "que cuides y protejas mucho a mi papa y que ojala los meses en la carcel lo haga recapacitar... que protejas a todos mis amigos de la población y en especial para el G[...] que ojala que salga de la pasta" (0873). En esta última carta, aparece el vínculo entre situaciones "de riesgo" como el encierro carcelario y el consumo de drogas. Este caso parece ser el mismo señalado por otra carta, que pide protección a los que "cayeron": "que alludes al chino mi hermano a la x[...], y al m[...] al papá de la c[...] y los demas que calleron junto con ellos" (0656). Cuando no es el padre, puede ser el hijo ("te pido por mi hijo que esta preso" (0735)), o la madre ("te quiero pedir que mi mamita salga el jueves 15 por favor dale su libertad" (1040)) por las cuales se pide clemencia y libertad.

Vemos así que el gobierno milagroso de Botitas Negras se ejerce en numerosas dimensiones de las necesidades de los devotos. Las cartas constituyen así un archivo que documenta estas necesidades y que muestra el movimiento de las demandas populares, fuertemente atomizadas e individualizadas en una relación personal y un contrato individual de cada devoto con la santa. Sin embargo, estas demandas involucran casi siempre una comunidad primaria para la cual el devoto pide protección. De esta manera, el archivo muestra el recurso a la "mano invisible" de Botitas Negras como forma de proteger a la comunidad de otras fuerzas igualmente invisibles pero cuya amenaza sobre la vida se hace sentir por varios medios.

Algunas observaciones finales

Para terminar, podemos destacar a la luz de este archivo subalterno, varios puntos que confirman la necesidad de revisar los marcos explicativos surgidos de los estudios de la religiosidad popular y su vínculo con los "estudios culturales" y los "estudios de género". En primer lugar, el conjunto de estas cartas nos permite identificar ciertas lógicas específicas de un enclave productivo minero como Calama. Es decir, estas cartas constituyen un archivo de las demandas y necesidades heterogéneas de la población de esta ciudad, y a la vez, documentan concepciones del poder que exceden lo estrictamente religioso. En este sentido, las cartas ofrecen

una radiografía de las condiciones sociales en que viven los sujetos en esta región del país (prostitución, drogadicción, problemas de empleo, endeudamiento, calidad de la educación). Por otra parte, estos problemas que a nivel local se muestran en forma más apremiante se combinan con demandas más “universales” de protección de la vida en el capitalismo global (sanación, nacimiento y muerte, familia, afectos). En este sentido, el culto a Botitas Negras podrá ser comparado con otros fenómenos religiosos en América Latina, como la “religión yoruba” en Cuba, Brasil y Estados Unidos (Menéndez, 2002; Matory, 2001) o el culto de María Lionza en Venezuela (Ferrándiz, 1999), donde las instituciones no logran hegemonizar ni jerarquizar cultos populares definidos como “rizomáticos”, que se extiende y masifican sin control institucional.

En este contexto, hay que resaltar también la potencia de la marca, la escritura (tanto alfabética como icónica) y la “archi-escritura”, por la que los devotos inscriben su relación dialógica con una figura cuyo poder parece excederlos ampliamente. Pareciera que la escritura, como medio privilegiado de ruptura con el contexto y con la experiencia, de “ruptura con el horizonte de comunicación en tanto que comunicación de las conciencias” (Derrida, 1972: 376-378) se constituye en el instrumento más adecuado para dialogar con el poder, reconocer su soberanía, y afirmar necesidades, entre las cuales, la necesidad de la misma escritura como condición de posibilidad de todo diálogo con el poder. Del graffiti sobre las paredes del altar al exvoto más clásico, pasando por las centenares de cartas íntimas dirigidas a la santa, la textualidad heterogénea que se despliega en torno a la figura de Botitas Negras parece señalar una “notarialización” de las relaciones con lo sagrado, es decir, que el culto mediado por la escritura estaría compitiendo con la legitimidad de un cierto monopolio del derecho y de su violencia constitutiva, monopolio de la escritura que rige las relaciones con el estado. De esta manera, emerge en la relación con la santa-prostituta un desorden burocrático, que reconoce poderes paralelos para tramitar peticiones y resolver necesidades, un orden que hace pensar en las equivalencias entre la era barroca de la contra-reforma y su totalización letrada y el neoliberalismo poscolonial y la fragmentación de comunidades textuales.

Otra cuestión cuya resolución por medio de una exploración de los imaginarios de los devotos queda pendiente, es la del estatus y jerarquía divina en que se sitúa a Botitas Negras. La idea que vivos y muertos estarían dispuestos a

prestarse ayuda a cambio de “bienes de salvación”, es ambiguo en el caso de Botitas Negras, ya que la mayoría de los devotos dejan suponer que ya se ha salvado, y que ella no depende de los milagros para su redención. No hay en las cartas afirmaciones que supongan la dependencia del “alma” de Botitas de las acciones benéficas de sus devotos, y por lo tanto, que ella lleve vida de alma en pena o que se encuentre en el purgatorio. Las cartas aluden más bien a su cercanía con Dios, sus virtudes y al lugar que ocupa entre un panteón de santos, cristos y vírgenes. Pero sin embargo, no se desprende de esta situación salvífica una relación jerárquica con los devotos, sino más bien un *trato igualitario* que posibilita la conversación. En este sentido se puede reconocer aquí lo que Losonczy (2001: 21) define como “pactos de reciprocidad igualitaria” entre la anima y el devoto. Sin embargo, esta autora observa estos pactos con *animas* y no santos, lo que reafirma la especificidad de Botitas Negras: se trata de una santa popular, y no una animita, que no requiere de la devoción para su salvación, y sin embargo, dispensa milagros y acepta los pactos de reciprocidad y el trato igualitario.

Finalmente, ante estas diferentes posibilidades de los agenciamientos semióticos por los que se desarrolla la relación entre los devotos y la santa, el nombre de Botitas Negras aparece como “significante flotante” de la excepcionalidad milagrosa, permitiendo así el desarrollo de “lógicas equivalenciales” (Laclau, 2001) entre las demandas heterogéneas de aquellos que acuden a ella. Este significante y su excepcionalidad muestran una cierta continuidad entre las posiciones de prostituta y santa, la primera sujeto de necesidad cuya emancipación por la muerte le permite intervenir, ya liberada de su condición, como excepción a las reglas de las condiciones sociales de los devotos que le escriben y le hablan. Si la muerte trágica acerca al sufrimiento de los vivos por aquello que Weber llamó una “ética de la compensación”, habrá que explorar hasta qué punto no es aquí la vida prostitucional misma la que habilita para comprender y compensar activamente a los vivos. Y hasta qué punto no son especialmente las mujeres las que están compensando el “sacrificio” en vida de una trabajadora del sexo, otorgándole el poder del milagro al “espíritu” femenino, cuyo cuerpo fue sublimado en vida como el que responde las necesidades masculinas de una sociedad patriarcal.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2003). *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, Paris: Rivages.
 Agamben, Giorgio (2007). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Agamben, Giorgio (2008). *Le règne et la gloire. Homo sacer II, 2*. Paris: Seuil.
- Althusser, Louis (2003) [1970]. Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado. En Slavoj Žižek (comp.) *Ideología un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 115-155 pp.
- Alvarado, Anita (2002). *Me llamo Anita Alvarado*. Santiago de Chile: Grupo Z.
- Bajtín, Mijail M. (1981). *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bajtín, Mijail M. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Bataille, Georges (1988). *El Aleluya y otros textos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Baudrillard, Jean (1969). *El sistema de los objetos*. Madrid. Siglo XXI Editores.
- Bell, Shannon (1994). *Reading, Writing and Rewriting the Prostitute Body*, Indiana University Press.
- Benjamin, Walter (s/f) [1921]. *Para una crítica de la violencia*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS: www.philosophia.cl
- Berkins, Lohana & Josefina Fernández (coords.) (2005). *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*, Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Bloch, Maurice (2004). Ritual and Deference. En Harvey Whitehouse and James Laidlaw (Ed). *Ritual and Memory. Toward a comparative anthropology of religion*. California. Altamira. Pp.65-78.
- Burridge, K.O.L. (1970). Lévi-Strauss y el mito. En Edmund Leach (comp.). *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión. p.127-158.
- Cáceres, María L., (2008). Un caso de religiosidad popular: discursos y expresiones de devoción en San Miguel de Tucumán. *The Hebrew University of Jerusalem*, 1: 43-53.
- Castel, Robert. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. México DF: Paidós.
- Carozzi, María Julia (2005). Revisando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el cono sur de América. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 20: 13-21.
- Chambers, Samuel (2007). 'Sex' and the Problem of the Body 1: Reconstructing Judith Butler's Theory of Sex/Gender. *Body & Society*, 13 (4): 47-75.
- Chumbita, Hugo (1999). Sobre los estudios del bandolerismo social y sus proyecciones. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 14: 84-91.
- Clarín (El) (1969). Bárbaro crimen conmueve a Chuquicamata ¡Asesinada mujer de Botas Negras! Le sacaron el cuero cabelludo y le cortaron las orejas a la joven. 9 de septiembre de 1969.
- Clarín (El) (1969). Identifican a mujer de las botas negras. 10 de septiembre de 1969.
- Clarín (El) (1969). 48 horas para atrapar al salvaje asesino de mujer de botas negras. 12 de septiembre de 1969.
- Day, Sophie (2007). *On the Game. Women and Sex Work*. London: Pluto Press.
- De Certeau, Michel (1990). *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard.
- De Certeau, Michel (2006). *La escritura en la historia*. Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente: México.
- Deleuze, Gilles (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1972). Signature, événement, contexte. En J. Derrida, *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit. Pp. 365-393.
- Esposito, Roberto (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Estrella del Norte (La) (1969). Atroz crimen en Chuqui. 8 de septiembre de 1969.
- Estrella del Norte (La) (1969). Un depravado puede ser el feroz asesino. 10 de septiembre de 1969.
- Estrella del Norte (La) (1969). El misterio envuelve la muerte de mujer mutilada. 10 de septiembre de 1969.
- Estrella del Norte (La) (1969). Irene Iturra, víctima del chacal de Chuqui. 11 de septiembre de 1969.
- Ferrandiz Martín, Francisco. (1999). El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos. *Alteridades*, 9 (18): 39-55
- Finn, Janet L. (1998). *Tracing the veins. Of copper, culture and community from Butte to Chuquicamata*. Los Angeles: University of California Press.
- Finol, José E. y Karelys Fernández (1997). Etno-semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos. *Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 6: 201-220.
- Freitas, Eliane T. (2007). ¿Cómo nace un santo en el cementerio?. Muerte, memoria e historia en el noroeste e Brasil. *Ciencias Sociales y Religión* 9 (9): 59-90.
- Graziano, Frank (2002). Santa Rosa de Lima: la política de la canonización. Traducción Javier Flores Espinoza. *Revista Andina* 34. 1-27 pp.
- Hinkelammert, Franz J. (1999). El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo

- actual, el neoliberalismo, y el espacio para las alternativas. En F. Hinkelammert, *Ensayos*, La Habana. Editorial Caminos, pp.182-215.
- Jouve Martin, José Ramón (2005). *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Juan Pablo II (1983). *Constitución Apostólica Divinus Perfectionis Magister del sumo Pontífice Juan Pablo II Sobre La Nueva Legislación Relativa a la Causa de Los Santos*.
- Karmy, Rodrigo (2007). El problema teológico-político del "milagro". Biopolíticas de la verdad en H. Arendt y C. Schmitt.
http://www.biopolitica.cl/docs/Karmy_EL_MILAGRO_EN_ARENDT_SCHMITT.pdf
- Keck, Frédéric (2006). *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kristeva, Julia (1997) [1969]. Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela. En Desiderio Navarro (ed.), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y desarrollo de un concepto*. La Habana: Uneac.
- Kopytoff, Igor (1991). La Biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva Cultural de las mercancías*. México. Editorial Grijalbo S.A. pp. 89-122.
- Laclau, Ernesto (2001). *La razón populista*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude. (1950). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. En Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris. PUF, pp. XI/LII.
- Lévi-Strauss, Claude. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. (1987). *Antropología Estructural*. Buenos Aires, Paidós.
- Losonczy, Anne-Marie (2001). Santificación popular de los muertos de los cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37: 6-23.
- Lozano, Claudia (2007). Memoria, violencia e identidad: La canonización popular de María Soledad Morales en la provincia de Argentina de Catamarca. *Revista Cultura y Religión*, 1 (2): 1-13
- Martín, M. E. (2004). No me arrepiento de este amor: fans y devotos de Gilda, una cantante argentina. *Ciencias Sociales y Religión* 6: 101-106.
- Matarín, Manuel F. (1997). *Creencia popular en las ánimas del purgatorio en los valles de Los Ríos Andarax y Nacimiento (Almería)*. En Valerio Sánchez Ramos (ed.), *Actas de las Primeras Jornadas de Religiosidad Popular*. Almería. Pp. 75-90.
- Matory, James Lorand (2001). El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge trasatlántico de la nación lucumí. En R. Hernandez & J. H. Coatsworth, *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. La Habana: Centro Juan Marinello & University of Harvard. pp. 167-188.
- Mauss, Marcel (1971). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mauss, Marcel & H. Hubert (1950) [1903]. Esquisse d'une théorie générale de la magie. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Menéndez, Lázara (2002). *Rodar el coco. Procesos de cambio en la santería*. La Habana: Ciencias Sociales & Fundación Fernando Ortiz.
- Mercurio de Calama (EI) (1969). El cadáver de una desconocida preocupa a policía del Loa. 9 de septiembre de 1969.
- Mercurio de Calama (EI) (1969). Aun no identifican cadáver de mujer asesinada cerca de Chuqicamata. 10 de septiembre de 1969.
- Mercurio de Calama (EI) (1969). Identifican a mujer asesinada en El Loa. 11 de septiembre de 1969.
- Mercurio de Calama (EI) (1969). Cinco comunicados por crimen de El Loa. 12 de septiembre de 1969.
- Mercurio de Calama (EI) (1969). Solidaridad popular a favor de Irene del Carmen Iturra. 15 de septiembre de 1969.
- Mercurio de Calama (EI) (1969). Preocupan infructuosas pesquisas en torno al homicidio de Irene Iturra S. 28 de septiembre de 1969.
- Mercurio de Calama (EI) (1969). Investigaciones de Calama confía en solucionar pronto dos homicidios. 18 de octubre de 1969.
- Mercurio de Calama (EI) (1970). En Talcahuano detuvieron a dos presuntos testigos del homicidio de Irene Iturra Saez. 17 de enero de 1970.
- Mercurio de Calama (EI) (1970). Resuelven crimen de Irene Iturra S. 25 de enero de 1970.
- Mercurio de Calama (EI) (2004). La noche eterna de la Botitas Negras, 8 de mayo del 2004.
- Montecinos, Sonia (2007). *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago de Chile: Catalonia, 4ta. edición ampliada y actualizada.
- Morris, Rosalind C. (2007). Legacies of Derrida: Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 36: 355-389.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *La mirada del retrato*. Madrid: Amorrortu Editores.

- O'Connell, Julia (1998). *Prostitution, Power and Freedom*. Ann Harbor: University of Michigan Press.
- Parker, Cristian (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Pelúcio, Larissa (2005). Na noite nem todos os gatos são pardos. Notas sobre a prostituição travesti. *Cadernos pagu*, 25: 217-248.
- Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", *Nueva Antropología* 8 (30): 95-145.
- Salazar, Gabriel (2002). *Hombría y feminidad. Historia contemporánea de Chile IV*. Santiago de Chile: Lom.
- Sánchez-Carretero, Cristina. (2005). Transnational Devils: Nicknames and Document Identities as Survival Strategies in the Context of Dominican Migration. *Narodna Umjetnost. Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research*, 42 (1): 65-81.
- Schmitt, Jean-Claude (1984). La fabrique des saints. *Annales HSC*, 39 (2): 286 – 300.
- Spivak, Gayatri Ch. (1997) [1985]. Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía. En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Coordinadora de Historias, Ediciones Aruwiyiri y SEPHIS, pp.247-278.
- Tercera de la Hora (La)
(1969). Espantoso crimen conmueve al norte. Sátiro asesino a una joven y se ensaña con su cadáver. 9 de septiembre de 1969.
- (1969). Policía identifico a la mujer asesinada y mutilada por sádico. 12 de septiembre de 1969.
- Thomas, Julian. (2001). Archeologies of Place and Landscape, en Ian Hodder (Ed.). *Archeological Theory Today*. Cambridge: Policy Press, pp. 165-186.
- Virno, Paolo (2004) [1995]. *Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje*. Buenos Aires: Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig (1996) [1967]. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos.
- Zavala, Virginia, Mercedes Niño-Murcia y Patrica Ames (eds.) (2004). *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales.

Referencias primarias

- Andrea, trabajadora sexual (24 de febrero 2008). Transcripción de entrevista. Calama. Registro: Adela Altamirano y Jorge Pavez.
- Archivo Santuario de Botitas Negras (2006-2008), 189 cartas depositadas en el santuario de Irene del Carmen Iturra Saez, Cementerio General de Calama (Chile).
- Brigitte, "copetinera" de cabaret Lucifer (julio 2010). Notas de campo. Cuaderno 3. Registro: Jorge Pavez.
- Carmen, devota de Botitas Negras (14 agosto 2010). Notas de campo. Cuaderno 2. Registro: Lilith Kraushaar.
- Expediente judicial "Homicidio de Irene Iturra" (1969-1970), Rol. No. 17210, Archivero Judicial de Calama (Chile).
- Fernández, Ángela, Sindicato Nacional de Trabajadoras Sexuales Ángela Lina (20 de febrero 2008). Transcripción de entrevista. Calama. Registro: Gerardo Hernández y Jorge Pavez.
- Mansilla, Ernesto, administrador del Cementerio general de Calama (15 de septiembre 2008). Transcripción de entrevista. Calama. Registro: Lilith Kraushaar y Jorge Pavez.
- Monty, Jimena y Javiera, trabajadoras sexuales transgénero (12 agosto 2008). Entrevista no grabada. Notas de campo. Cuaderno 1. Registro: Jorge Pavez
- Pinto, Carlos, ex trabajador minero y ex preceptor judicial (15 agosto 2010). Transcripción de entrevista. Calama. Registro: Lilith Kraushaar
- Washington, trabajador del Cementerio General de Calama, ex trabajador de Aseo Municipal (agosto 2010). Notas de campo. Cuaderno 2. Registro: Lilith Kraushaar.
- Yuladys, "copetinera" peruana de "café con piernas" La Oficina (13 de agosto 2010). Entrevista no grabada. Notas de campo. Cuaderno 2. Registro: Lilith Kraushaar.