

Reproduciendo imaginarios coloniales: la fiesta y la representación social del «tacneño» y el «migrante» andino en la prensa local de Tacna (Perú)

Reproducing colonial imaginaries: the festival and the social representation of the «tacneño» and the Andean «migrant» in the local press of Tacna (Peru)

Marly Mahly Pastor Seperak*

Universidad de Tarapacá. Arica, Chile

huricielo@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2996-7787

Mariel Cynthia Chávez Vargas

marielchvz@gmail.com

Universidad Privada de Tacna. Tacna, Perú

ORCID: 0000-0003-4201-8332

Citar como: Pastor Seperak, M. M. y Chávez Vargas, M. C. (2025). Reproduciendo imaginarios coloniales: la fiesta y la representación social del «tacneño» y el «migrante» andino en la prensa local de Tacna (Perú). *Desde el Sur*, 17(3), e0069.

RESUMEN

A partir del análisis de noticias de diarios locales (desde 1980 hasta 2010) en torno a tres fiestas populares asociadas a prácticas culturales del migrante andino en Tacna (Perú), el presente artículo identifica y caracteriza la representación social de este actor social en el discurso que la prensa local difundía en aquel periodo sobre las fiestas de Las Cruces, la Virgen de Copacabana y el carnaval. Se observa un proceso de estigmatización en torno a la religiosidad, la higiene y la urbanidad, que colisionan con la representación hegemónica de las prácticas culturales del «tacneño», y un discurso de control de las prácticas religiosas y festivas, con lo cual construye diferenciación identitaria y promueve exclusión física y simbólica de las prácticas culturales del migrante andino. El artículo sostiene que la prensa en Tacna ha contribuido a la configuración de un imaginario social del «tacneño» y del «migrante», que

* Autora corresponsal: Marly Mahly Pastor Seperak, Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. Correo: huricielo@hotmail.com

tiene su base en la dicotomía modernidad/barbarie, lo que da origen a dos representaciones sociales divergentes.

PALABRAS CLAVE

Fiestas aymaras, representaciones e imaginarios sociales, prensa, migrante andino

ABSTRACT

Based on the analysis of local newspaper reports (from 1980 to 2010) regarding three popular festivals associated with the cultural practices of Andean migrants in Tacna (Peru), this article identifies and characterizes the social representation of this social actor in the discourse disseminated by the local press during that period regarding the festivals of Las Cruces, the Virgin of Copacabana, and Carnival. A process of stigmatization is observed around religiosity, hygiene, and urbanity that collide with the hegemonic representation of the cultural practices of the «Tacneño» (inhabitant of Tacna), and a discourse of control over religious and festive practices, thereby constructing identity differentiation and promoting physical and symbolic exclusion from the cultural practices of Andean migrants. The article argues that the press in Tacna has contributed to the configuration of a social imaginary of the «Tacneño» and the «migrant» based on the dichotomy of modernity/barbarism, giving rise to two divergent social representations.

KEYWORDS

Aymara festivals, representations and social imaginaries, press, Andean migrants

Introducción

Tacna es una ciudad fronteriza localizada al sur del Perú, la cual ha experimentado procesos de crecimiento poblacional y expansión urbana desde mediados del siglo pasado por migración interna, fundamentalmente aymara, procedente de la zona altoandina de Tacna¹ o de Puno² (Dilla y Álvarez, 2018; Pastor, 2017). La presencia del migrante transformó

1 Provincias de Tarata y Candarave

2 Departamento peruano colindante a Tacna con dos grupos culturales indígenas mayoritarios: quechuas y aymaras (Vera, 2010). La prevalencia de procedencia migratoria hacia Tacna proviene del área cultural aymara (Pastor, 2017).

la ciudad en aspectos sociales, económicos y políticos (Berganza y Cerna, 2011), que dieron lugar a tensiones entre la población autoidentificada como «tacneños netos» y el grupo de residentes migrantes andinos³ (Berganza y Cerna, 2011; Dilla y Álvarez, 2018; Pastor, 2017). Dichas tensiones tienden a aflorar en épocas electorales y en momentos de mayor expresión cultural, como el desarrollo de sus principales fiestas: el carnaval, la fiesta de la Virgen de Copacabana y las fiestas de Las Cruces. Desde esa perspectiva, las tensiones sociales que han sido registradas en Tacna por otros autores pueden ser interpretadas como consecuencia de la «copresencia de lo inmigrante y lo autóctono» (Garcés, 2014, p. 144); es decir, es resultado de la interacción social de la heterogeneidad de sus individuos y de sus diversas formas de producir lo urbano que hacen eco en discursos cotidianos⁴ y que contienen imaginarios en torno a lo «tacneño» y lo «migrante».

Con base en estas consideraciones, el objetivo del presente trabajo es identificar las representaciones del «tacneño» y del «migrante andino», que reproduce la prensa local en los artículos periodísticos en torno a fiestas de tradición andina: carnaval, fiesta de las Cruces y fiesta de la Virgen de Copacabana. En la investigación, se optó por una revisión documental de artículos de prensa con un recorte temporal desde 1980 hasta 2010. A partir de esta identificación y caracterización, se interpreta y discute el imaginario social que subyace a dichas representaciones desde una perspectiva decolonial.

La decisión de rastrear las representaciones de las fiestas a través de la prensa se sustenta en la postura teórica de que solo se puede acceder al imaginario a partir de su manifestación en discursos, prácticas, mitos, entre otros (Girola, 2020). Además, la asociación entre conocimiento y poder, como aporte del enfoque posmoderno (Arreaza y Tickner, 2002), permite reconocer que los medios de comunicación (en este caso, las publicaciones de prensa) no solo son narrativas para comprender los eventos, sino que tienen el rol de constituir esos eventos, lo cual permite comprender cómo ciertas ideas y representaciones se han impuesto y legitimado a

3 En Tacna, la procedencia migratoria es heterogénea: principalmente de Puno (59,5 %), Arequipa (9,3 %), Lima (7,5 %), Moquegua (4,8 %), Cusco (4,8 %), entre otras ciudades. Sin embargo, en términos culturales (basada en la lengua materna), el 19,39 % es aymara y el 3,46 % es quechua (INEI, 2017); por lo tanto, cuando el artículo hace alusión a «migrantes andinos», se trata principalmente de migrantes aymaras, pues constituyen el grueso de la población migrante, y son los principales actores de las fiestas sobre los cuales la prensa escribe para representarlos.

4 Pueden observarse diversos discursos discriminatorios a través de medios virtuales (como páginas de Facebook de la prensa local), donde los ciudadanos emiten opiniones sobre el carácter migrante de Tacna.

través del tiempo. Asimismo, el prejuicio y la discriminación se aprenden del discurso público, que es controlado principalmente por las élites (Van Dijk, s. f.): «Los políticos, los periodistas, los académicos, los jueces y los directivos lo que hacen fundamentalmente es escribir y hablar, y a través de sus diversos discursos dominantes expresan y reproducen sus creencias, ideologías, planes y políticas». Ello es importante si se considera que los imaginarios son un campo de lucha y de disputa (Girola, 2020), y la prensa en general, es un lugar privilegiado desde donde se ejerce y se reproduce el discurso hegemónico (Van Dijk, 2007).

El artículo sostiene que la prensa en Tacna ha contribuido a la configuración de un imaginario social del «tacneño» y del «migrante», que tiene su base en la dicotomía modernidad/barbarie lo que da origen a dos representaciones sociales divergentes. Para desarrollar este argumento, primero se expone una breve contextualización de la implicancia de la migración interna andina en Tacna; luego, se presenta la metodología y la perspectiva teórica que servirá para la discusión luego de haber expuesto lo principales resultados extraídos del análisis de contenido de los artículos de prensa.

Contextualización. Sobre Tacna y el migrante andino

«Tacna, aquí no acaba el Perú, aquí comienza la patria» es una décima de Nicomedes Santa Cruz⁵, que objetiva la forma oficial de representación nacional de la sociedad tacneña. Las alusiones a dicho pasaje ocurren durante el mes del rito principal y popular de la ciudad: el Paseo de la Bandera. Ello refleja la idiosincrasia oficial patriótica y nacionalista de la Ciudad Heroica (seudónimo oficial) legitimada por una memoria cultural (Pastor, 2017), que a través de las instituciones sociales selecciona y fija recuerdos que responden a intereses de los grupos de poder normalizando el orden actual (Wehr, 2011). En este orden social, existen categorías como «dama tacneña», «tacneño neto» (Pastor, 2017, 2023; Berganza y Cerna, 2011), que son personajes principales de la historia asociada a la guerra del Pacífico (1879-1884) y forman parte de lo que Pollarolo (2019) denomina «memoria del cautiverio», un relato fundado en la lealtad a la patria, constituida a partir del triunfo que supuso el retorno de Tacna al Perú en 1929. Este relato ha ido acompañado de una autoimagen urbana, moderna y occidentalizada que se expresa en el ideal del «tacneño»: sujeto instruido, culto, urbano, católico y respetuoso del orden, descendientes

5 Poeta afroperuano destaca en este verso el carácter simbólico de la ciudad como bastión de la peruanidad y punto de partida de la nación. Ello resume cómo Tacna ha sido construida como frontera moral y política de la identidad nacional.

de la burguesía comercial europea del siglo XIX (españoles, alemanes, ingleses, franceses) y del siglo XX (italianos) (Choque, 1988), cuya figura se consolida a través de rituales cívicos, discursos escolares, bailes, prensa, literatura, entre otros (Pastor, 2017; 2023).



FIGURA 1. Elementos asociados a la población criolla: Procesión de la Bandera (2022)

No obstante, ese carácter criollo de la ciudad se ve interpelado por otras identidades no solo diferentes sino divergentes con las que coexisten. A partir de la década de 1940, Tacna experimentó un movimiento de inmigración nacional procedente de la región Puno (Gómez y Pizarro, 2016), específicamente del sur de Puno asociados culturalmente a la lengua aymara (Vera, 2010). Las causas de esta migración se encuentran en el azote de las sequías a la población puneña, dedicada principalmente a la agricultura, y, por otro lado, al proceso de modernización de Tacna que se inicia en aquella década. Posteriormente, otros eventos como la creación de minas de cobre en Toquepala y Cuajone (Tacna), el Parque Industrial Tacna en 1964, la creación de la Zona Franca de Iquique (Chile) en 1975, el fenómeno de El niño en 1983 que afectó a Puno, entre otros, motivaron el constante desplazamiento entre la década de 1940 e inicios del siglo XXI⁶. El mayor crecimiento migratorio se dio en la década de 1980, pues fue una época de auge comercial transfronterizo motivado por la posibilidad de contrabando entre Iquique y Tacna, actividad asociada principalmente a este grupo migrante.

6 Cabe precisar que el pasado histórico del territorio sobre el que se asienta Tacna está vinculado a la cultura aymara desde tiempos preincaicos. Formó parte del territorio Tiahuanaco (Cavagnaro, 1986), y luego integró el señorío aymara de los lupacas (Cavagnaro, 1986; Pinto, 2001). Actualmente, el departamento tiene provincias de habla aymara (Tarata y Candarave); por ello, la población migrante, muchas veces, al verse interpelada, señala que no es migrante, sino que se trata de un retorno a sus tierras ancestrales (Pastor, 2017).

TABLA 1. Tacna: evolución de la población según principales ciudades

Año	1940	1961	1972	1981	1993	2007
Población	11 025	27 499	56 540	98 532	174 336	242 45

Nota. Adaptado de *Perú: migraciones internas 1993-2007*, del Instituto Nacional de Estadística e Informática (2009). Según esta fuente, el departamento de Tacna registró un ingreso de 40 780 migrantes internos de 1988 a 1993, y de 26 819 de 2002 a 2007.

Resultado de este proceso migratorio, la morfología urbana de Tacna ha cambiado; ha crecido 40 veces más del área que comprendía en 1914 (Gómez y Pizarro, 2016), y se han constituido tres nuevos distritos: Alto de la Alianza, Ciudad Nueva y Gregorio Albarracín, que albergan gran porcentaje de población puneña aymara y sus descendientes nacidos en Tacna. Su mayor presencia se hace visible también en el sector económico: «Muchos de ellos han pasado del sector rural al costero de forma abrupta, sin embargo, gracias a su perseverancia se han abierto camino en el sector comercial. La gran mayoría de inmigrantes puneños en Tacna dirigen grandes y exitosas empresas, hoteles, restaurantes, etc.» (Correo, 2014).

Berganza y Cerna (2011) señalan que la presencia del migrante ha implicado un cambio en la estructura de poder económico a favor de la hegemonía comercial aymara, en desmedro de la colonia italiana. Asimismo, en el eje político, los aymaras vienen demostrando mayor autonomía y representatividad política las últimas décadas (Pastor, 2017), pues los principales cargos (regional, provincial y distrital) han sido adjudicados a migrantes puneños (nacidos en Puno o cuyos padres han nacido en Puno).

En cuanto al aspecto cultural, Pastor (2017) describe el modo en que sus prácticas culturales, como las fiestas, denotan cada vez mayor visibilidad urbana. El bautizo y el matrimonio son ritos de paso que, al igual que los rituales religiosos, suelen motivar grandes fiestas. Una característica peculiar de estas fiestas es la movilización de recursos económicos que conlleva su organización. En Tacna, suele incluir el contrato de bandas (provenientes muchas veces de Puno o Bolivia) y orquestas musicales (conocidas a nivel nacional e internacional), el alquiler (desde los 50 soles) o la compra de trajes de luces que asumen las comparsas participantes (alrededor de 1500 soles por cada traje de estreno), la preparación de grandes cantidades de comida para los asistentes (principalmente para las bandas y bailarines que participan en el pasacalle), la publicidad de la fiesta (a través de invitaciones físicas y la trasmisión en directo por medios sociales), el alquiler del local, la compra de bebidas alcohólicas para distribución gratuita y venta, el pago del permiso y la logística para el uso del espacio público, entre otros temas. Si bien no hay un estudio que analice estos aspectos económicos de la fiesta, un simple cálculo estimado daría

cuenta de una gran inversión de recursos económicos en la organización. Este aspecto también ha sido destacado por Nico Tassi (2010) en alusión a los *cholos-mestizos* en La Paz (Bolivia), cuando se refiere a «su estética de la abundancia y sus despliegues de ostentación» (p. 23) de los aymaras. Las fiestas denominadas se prolongan por varios días debido a que cada fraternidad organiza su propia fiesta en honor al santo en torno al cual gira el despliegue económico.



FIGURA 2. Elementos de la fiesta de la Virgen de Copacabana

Nota. Feria de alasitas y venta de comida, y comparsa de bailarines en honor a la Virgen de Copacabana. Fotografías tomadas de Correo (2018) y Luque (2019).

En resumen, en Tacna coexisten dos grupos culturales representativos cuyas prácticas culturales divergen étnicamente. Por un lado, quienes se identifican con una cultura de corte criolla y nacionalista; del otro, quienes se adscriben a la cultura aymara. La confluencia de ambos grupos en la misma ciudad y los cambios visibles en la sociedad han motivado conflictos interétnicos evidenciados en la discriminación (Berganza y Cerna, 2011; Ponce, 2018) y estigmatización en dicha población migrante caracterizada por su incursión en el comercio formal e informal (Pastor y Chávez, 2022).

Materiales y métodos

Imaginarios, representaciones sociales y la perspectiva decolonial sobre el imaginario de la modernidad

En este estudio, se parte de la premisa de que las representaciones sociales difundidas en los medios son la vía empírica para acceder a los imaginarios que subyacen a las tensiones entre lo «tacneño» y «lo migrante». En ese sentido, *imaginarios* y *representaciones sociales* son conceptos clave que se desarrollan en todo el texto.

Los imaginarios sociales son esquemas de interpretación de la realidad, expresados siempre en plural, que se forman a partir de procesos de socialización múltiples y diversos (Girola, 2020) y actúan como receptáculos de las representaciones humanas (Durand, 1993, citado por

Campos-Delgado, 2020). Los imaginarios, por tanto, son construcciones sociales simbólicas latentes que permiten entender o explicar el mundo en que vivimos o partes de él, que conforman nuestras expectativas y nos dan alicientes para actuar; influyen en la manera en que las personas perciben el pasado, el presente y el futuro, así como en la manera en que interpretan las relaciones entre individuos, grupos sociales e instituciones. Las representaciones, en cambio, constituyen las expresiones concretas y socialmente compartidas de esos imaginarios:

manifestaciones, expresiones, objetivaciones, concreciones y especificaciones de los esquemas de interpretación de la realidad que denominamos imaginarios. Son un lente que permite percibir la realidad de maneras condicionadas social e históricamente y que permiten clasificar e incluso jerarquizar lo que percibimos (Girola, 2020, p. 110).

En otras palabras, las representaciones sociales son el medio por el cual podemos acceder a dichos imaginarios latentes en la conciencia colectiva, y pueden expresarse en mapas mentales, dibujos, discursos, artefactos y dispositivos tecnológicos. Además, nacen determinadas por los contextos en que son pensadas y constituidas, teniendo como común denominador el hecho de surgir en momentos de crisis y de conflictos (Moscovici, 1979). Sin embargo, la representación no existe como realidad «objetiva» sino

en tanto que construcción del sistema cognitivo de los individuos que pertenecen a grupos sociales determinados, lo que significa también que dicha construcción integra y se asienta en el conjunto de valores y de representaciones ya existentes en esos grupos (Cahlon, 2006, p. 76).

El estudio de los imaginarios permite analizar las formas en que las sociedades construyen y reproducen significados, estructuras de poder y jerarquías a través de narrativas culturales, históricas y políticas. Y, en el marco de los estudios decoloniales, es clave para comprender cómo la modernidad construyó y legitimó relaciones de poder a través de narrativas, valores y símbolos que perpetúan la colonialidad.

Los estudios decoloniales suponen un giro drástico a lo que se comprende por modernidad. En el denominador común de todas estas reflexiones, subyace la idea de que la modernidad es un proyecto de carácter hegemónico. Quijano (2014) señala que con la llegada de los españoles se establece un sistema de clasificación, dominación y control social basado en el criterio de raza, que generó identidades asociadas a lo superior (blanco y masculino) e inferior (indios, negros y mujeres). Este patrón colonial del poder prevalece en el tiempo bajo la hegemonía del

capital, y controla las subjetividades a través de la imposición de una sola forma de producción de conocimiento, de una sola forma de ser, sentir, pensar: el eurocentrismo.

Existen otras formas de dominación que conforman la matriz de colonialidad (Walsh, 2008): colonialidad del saber y del ser. La primera se refiere a la hegemonía de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento, que se asume como universal negando, ocultando o invisibilizando otras formas epistémicas (indígena y «no científica», por ejemplo) (Quijano, 2014). La segunda alude a la reducción a seres primitivos con base en la categoría de raza a quienes producen ese otro conocimiento; es decir, se trata de la inferiorización, subalternización y deshumanización bajo el principio de que, a mayor racionalidad, mayor humanidad. Con este principio se construye la identidad del ciudadano moderno (humano, racional, blanco, masculino), a la par que se produce la «invención del otro» (Castro-Gómez, 2000).

Castro-Gómez (2000), de acuerdo con los estudios de González Stephan, señala que la formación de la identidad del sujeto moderno en América Latina implicó la producción del imaginario de la «civilización» a partir del cual las élites nacionales aplicaban diversos mecanismos disciplinarios, como las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. El fin era impulsar la modernización de las nascentes repúblicas, para lo cual eran necesarios «buenos ciudadanos», sujetos «epistemológicos, morales y estéticos que necesita la modernidad» (Castro-Gómez, 2000, p. 90). Es así que la urbanidad y la educación cívica actuaron como principios clasificadores que separan «el frac de la ruana, la pulcritud de la suciedad, la capital de las provincias, la república de la colonia, la civilización de la barbarie» (p. 91). De ese modo, Castro-Gómez señala el modo en que se configura el imaginario de la barbarie, como un alter ego del sujeto moderno, representado en el atraso, lo arcaico, lo tradicional, lo indio, etc.

En síntesis, desde la perspectiva decolonial, la modernidad se presenta como una máquina que crea diversas alteridades y que, bajo la consigna de la razón, avalada por la ciencia, excluye de sus marcos de interpretación lo distinto, lo heterogéneo, lo híbrido:

Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no solo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior al desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad (Lander, 2000, p. 10).

Metodología

Para comprender cómo la prensa local de Tacna ha configurado representaciones sociales del «tacneño» y del «migrante» andino en el discurso relativo a las fiestas de tradición andina (Las Cruces, la Virgen de Copacabana y el carnaval) de 1980 a 2010, se conformó un corpus de 168 artículos periodísticos. Entre los criterios de esta selección está la fuente, la temporalidad y el contenido. Los artículos seleccionados corresponden a los diarios *Correo* y *Caplina*, por ser los dos únicos de carácter local vigentes durante el periodo 1980-2010. El diario *Correo* fue fundado en Tacna en 1962 por el empresario pesquero Luis Banchemo Rossi y ha adquirido posicionamiento a nivel nacional. Ha estado históricamente vinculado a sectores empresariales tradicionales de quienes expresaba sus intereses (Arroyo *et al.*, 1977), y en una etapa posterior, bajo la administración del Grupo Epensa, se ha distinguido por defender el libre mercado y mantener «principios conservadores» (Quispe, 2019). Por su parte, el diario *Caplina*, fundado en 1992 en Tacna por Fredy Sánchez Alvarado, es un medio de circulación local. Se presenta como un medio comprometido con la opinión plural y la promoción cultural; sin embargo, informes técnicos (Mamani, 2021) y denuncias públicas (Consejo de la Prensa Peruana, 2003) sugieren que su perfil editorial ha privilegiado un enfoque sensacionalista y que posee débil credibilidad informativa.

La decisión de incluir artículos desde 1980 radica en que fue la década de mayor flujo migratorio en la ciudad motivados por el *boom* comercial. En cuanto a 2010 como término del recorte temporal, si bien inicialmente se consideró extender el corpus hasta el año en que se realizó la investigación (2022), el trabajo de acopio se limitó a fuentes hemerográficas físicas disponibles en la Biblioteca Municipal de Tacna, cuya cobertura más sistemática culminaba en 2010; por tanto, el cierre temporal en 2010 responde a esa condición de acceso a fuentes. Ello, sin embargo, no limita la observación de procesos relevantes que perfilan lo que Berganza y Cerna (2011) denominaron «aymarización de Tacna»: transformaciones significativas en la visibilidad pública de fiestas aymaras, concentración del comercio en capitales aymaras, acompañado de discriminación y estigmatización. Así, el recorte temporal permite captar la evolución de las representaciones sociales durante tres décadas en Tacna.

Con ese marco, se consideraron aquellos artículos en cuyo título hicieran explícito palabras clave como carnaval, *fiesta de las Cruces*, *fiesta de Virgen de Copacabana*, y que además abordara conductas y descripciones sobre la propia fiesta y alusiones a sus participantes. Así se excluyeron artículos que pese a tener en el título aquellas palabras clave ponían el foco en otros aspectos (como los turistas, el incremento del dólar, etc.). La

búsqueda se realizó mediante base de datos hemerográficos físicos del archivo de la Biblioteca Municipal de Tacna.

Una vez seleccionado el corpus, se procedió con un análisis de contenido para identificar temas y categorías. A partir de ello, se encontraron representaciones asociadas a términos como *fiesta de fe y devoción, tradicional, folclórica, pagano, lucrador, sucio, desordenado, contra las buenas costumbres, inseguridad, alcohol, despilfarro*. Con estos datos se creó una tabla en Excel utilizando dichos descriptores, para codificar las recurrencias e identificar cambios o patrones en la representación a lo largo del tiempo. De los 168 artículos analizados en el corpus, 93 de ellos mostraron incidencia de contenido de los términos descriptores.

TABLA 2. Detalle de corpus analizados

Fiesta	Diario		Número de artículos
	Caplina	Correo	
Fiesta de las Cruces	15	57	72
Fiesta de la Virgen de Copacabana	17	44	61
Carnaval	6	29	35
		Total	168

En cuanto a los aspectos éticos, al tratarse de un análisis de textos publicados en medios de acceso público, se respetaron todas las normativas de derechos de autor. Asimismo, se aseguró la correcta citación de cada fuente, lo que garantizó la transparencia en la investigación. Cabe mencionar también que el análisis se centró exclusivamente en el contenido textual, por lo que futuras investigaciones podrían incorporar elementos visuales y otros recursos semióticos presentes en los medios.

Resultados

Reproducción de discursos de control sobre la fiesta de las Cruces: una «fiesta pagana»

La fiesta de las Cruces se celebra en Tacna cada 3 de mayo. Se remonta a la época colonial y tiene gran arraigo andino. Fusiona elementos del cristianismo con rituales de la cosmovisión aymara y quechua. Actualmente, son más de 300 cruces que se celebran en la región Tacna. Cada cual es parte de una hermandad. Para la celebración, los feligreses, principalmente descendientes de migrantes puneños y de la zona altoandina, visten y adornan la cruz con flores, cintas y otros símbolos de devoción. Uno de los elementos característicos de la celebración es el

cargo del *alferado*, una persona o familia que asume la responsabilidad de organizar la festividad. Esto implica costear o gestionar la música, la comida y los rituales asociados. Por ello, el recorrido de las cruces se dirige hacia los exteriores de la catedral, ubicada frente a la plaza principal de la ciudad, lugar donde estas son bendecidas por el obispo, con el acompañamiento de fieles, bandas de músicos, sicuris y danzarines. Las celebraciones continúan luego de la bendición en los diferentes distritos a los que pertenecen las hermandades de las cruces.

El primer aspecto a destacar del análisis de contenido es que los artículos sobre la fiesta de las Cruces reportan mayor incidencia de términos o frases en referencia, principalmente, a lo pagano, el despilfarro y el alcohol.

TABLA 3. Términos asociados a la valoración mediática de las fiestas del migrante andino

Términos asociados	Fiesta de las Cruces	Fiesta de la Virgen de Copacabana	Carnavales
Pagano	29	2	1
Lucrativo	4	0	0
Suciedad/desorden	1	1	2
Contra las buenas costumbres/inseguridad	12	6	1
Alcohol	32	7	3
Despilfarrador	16	1	0
Fe/devoción	5	10	0
Tradicional/folclórico	2	1	2

Estas alusiones aparecen no solo en el desarrollo de los artículos, sino explícitamente en los títulos: «Por exceso de licor obispado sanciona a 2 cruces» (*Correo*, 2 de mayo de 1995), «Alferado y feligreses deben evitar las fiestas paganas» (*Correo*, 3 de mayo de 1995), «Mantos costosos, licor, diversión en Fiesta de las Cruces» (*Caplina*, 4 de mayo de 1997), «Obispo pide recuperar verdadero sentido de la fiesta de la cruz» (*Correo*, 4 de mayo de 2000), «No se puede negociar con la fiesta de la cruz» (*Correo*, 4 de mayo de 2008). El periodo con mayor alusión a estos términos sobre la fiesta de las Cruces se da a fines de la década de 1990 (ver figura 3). En los años anteriores hay mayor neutralidad: los artículos son en su mayoría descriptivos, ya que se enfocan al desarrollo de la ceremonia en la catedral, los horarios, una lista de cruces, fotografías de la bendición de cruces; solo encontramos un titular en 1983 que alude a la fiesta como un acto de fe y devoción: «Fue una hermosa mañana de cruces y devoción».

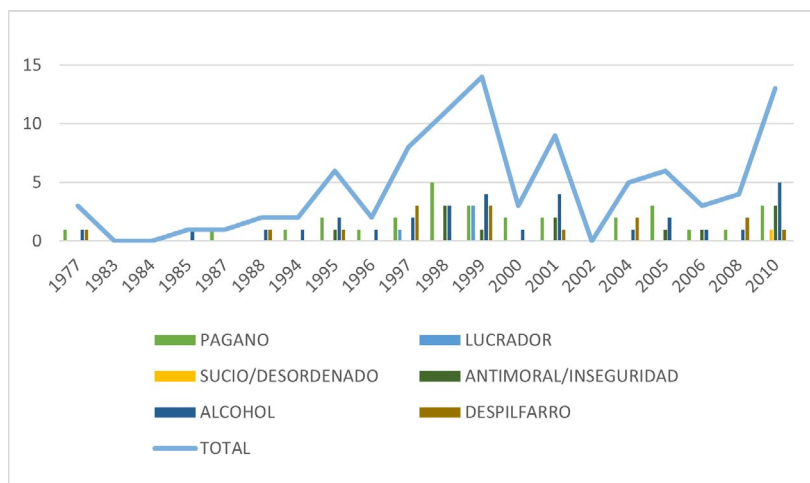


FIGURA 3. Términos recurrentes en las representaciones de la fiesta de las Cruces según artículos de prensa (1980-2010)

Nota. Se evidencia prevalencia de estas categorías a lo largo de los años. Su punto más alto ocurrió en la segunda mitad de la década de 1990. La figura se incluye con fines ilustrativos y no con un afán cuantificador.

En cuanto al carácter pagano de la fiesta, elemento más recurrente en los artículos sobre la fiesta de las Cruces, se alude a este mediante el uso de la cita directa e indirecta de la autoridad eclesiástica:

durante el acto litúrgico, la autoridad de la Iglesia Católica instó a las agrupaciones que veneran actuar con responsabilidad sin paganismos y poniendo primero lo estrictamente religioso. La cruz simboliza el sacrificio que hizo el hijo de dios por lo que recuerda que nunca debemos tomar el camino equivocado [...], dijo monseñor («Empezó la fiesta de la Santísima Cruz», *Caplina*, 4 de mayo de 1996).

El obispo Garaycochea, ante los presentes, dijo que ha pedido con anterioridad para que la veneración a las cruces sea totalmente religiosa y deje de ser pagana, razones por las que pidió que evite la presencia de los músicos en la iglesia («Más de 170 cruces fueron bendecidas», *Caplina*, 4 de mayo de 2005).

Se debe diferenciar entre fiesta pagana y religiosa. No se puede aceptar que se dance, una diablada, por ejemplo. Es una degeneración que junta excesos como el consumo de alcohol, da imagen contraria a fervor religioso. Se usa la fiesta de la Cruz para tomar hasta morir (*Correo*, 4 de mayo de 2008).

Estas declaraciones de la máxima autoridad eclesiástica, difundidas mediáticamente, ponen en evidencia una tensión entre la perspectiva de la Iglesia católica y las prácticas populares de vivir la fiesta de las Cruces. Así, en el desarrollo de la información de los artículos de prensa, se pone

énfasis en aquella visión que busca desvincular la celebración religiosa de sus elementos festivos y comunitarios, lo cual contrasta con las formas de vivir esta fiesta en Tacna, donde la música, la danza y el compartir forman parte del ritual.

Asimismo, las alusiones de la celebración de la fiesta de las Cruces en cuanto al consumo de alcohol refuerzan la idea de que debe desarrollarse en el marco de una religiosidad ordenada, mientras que estas prácticas festivas son consideradas como excesivas y moralmente cuestionables:

Si bien el obispo exhortó a los devotos a tomar la festividad de las cruces con humildad y religiosidad y no excederse de libar licor y atentar contra la moral y las buenas costumbres, también señaló que las costumbres no se borran de la noche a la mañana y que es muy difícil privar de este «derecho» a los pueblos («Ayer se bendijo a más de 300 cruces», *Caplina*, 4 de mayo de 2006).

Entre otras prácticas moralmente cuestionables para la perspectiva católica, está el comercio desplegado en torno a la celebración: desde la venta de flores y estampas hasta comida y alcohol. De acuerdo con el discurso eclesialístico, este comportamiento, lejos de ser actos de fe, son actos lucrativos.

Lamentablemente en los últimos años la fiesta de Las Cruces, lejos de llevar un mensaje de espiritualidad, ha sido un negocio perfecto para muchas familias, los devotos en agradecimiento dejan billetes, joyas y hasta bienes muebles. De ahí que las cruces, que hasta hace un lustro eran contadas, sean ahora docenas y cientos [...]. La Constitución nos ofrece libertad de culto y, como tal, cada cual puede escoger sus preferencias, pero siempre y cuando respete los derechos de sus vecinos y los excesos no sean parte de la festividad («Editorial: Fiesta de las Cruces», *Correo*, 5 de mayo de 1997).

También aparecen alusiones a prácticas antihigiénicas durante la celebración de la fiesta: «los asistentes a la celebración habían convertido las calles de la zona en un gigantesco urinario público. Agregaron que durante estos días la fiesta causó desorden, suciedad, violencia e inseguridad» (*Correo*, 5 de mayo de 2010).

Un aspecto a destacar es el tono normativo y correctivo del discurso de la autoridad católica que se difunde a través de las citas. Se insta a los fieles a evitar el gasto excesivo en los elementos de la fiesta y se les representa como derrochadores o despilfarradores.

El monseñor invocó a los feligreses evadir las celebraciones excesivas indicando que la veneración de Las Cruces se debe hacer en el interior de las parroquias. La gente buscando una excusa gasta en estos

días cantidades de dinero, despilfarrándolo inconscientemente, sin pensar que juntando todo lo que invierten en licor, vestimentas y mantos costosos, puede ser empleado en la construcción de un albergue que en estos momentos es tan necesario para los niños que son abandonados («Mantos costosos, licor, diversión en Fiesta de las Cruces», *Caplina*, 4 de mayo de 1997).

«El Obispo llamó a los alferados a no derrochar el dinero en las fiestas, recomendando donar a los más necesitados» (*Correo*, 6 de agosto de 1996).

En todos los casos, el discurso del obispo representa una forma de disciplinar las prácticas culturales de los devotos andinos y adecuarlos a un único marco posible para experimentar la religiosidad: aquella ordenada y exclusivamente católica. De ese modo, en 2001, la diócesis organizó un curso dirigido a los alferados, lo cual fue requisito para que sus cruces puedan participar del acto litúrgico:

A través de este curso, los participantes tendrán oportunidad de descubrir el significado y verdadero valor cristiano de las fiestas de las Cruces y evitar que se cometan abusos en el consumo de bebidas alcohólicas y en gastos superfluos [...]. La diócesis está haciendo la advertencia que los alferados que no participen en esta actividad (curso) los excluirá de toda celebración litúrgica («Alferados de cruces deberán asistir a curso en diócesis», *Correo*, 2 de mayo de 2001).

La información de los artículos de prensa evidencia también que, dado los «excesos» de la fiesta, el obispo de la ciudad sancionó algunas cruces. También explicita que hubo un cambio en la ruta de la procesión de las cruces para llegar hasta la catedral, lugar donde las cruces reciben la bendición: «el traslado de las cruces para los alferados ya no será por la avenida San Martín, sino que bajarán desde el mercado central por la alameda («Modifican ruta para fiesta de Las Cruces», *Correo*, 22 de marzo de 2005). Cabe mencionar que la avenida San Martín es la vía que conduce a la plaza principal de la ciudad, lugar frente al cual se ubica la catedral.

En resumen, el análisis permite observar que la prensa local ha sido plataforma de difusión para el discurso de la Iglesia, el cual promueve la idea de que la verdadera devoción debe ajustarse a las normas institucionales moralmente aceptables. Al hacerlo ha promovido estigmatización y ha enfatizado los aspectos negativos de la celebración: *paganismo*, *despilfarro* y *alcohol*. Con ello, se deslegitima las expresiones culturales y festivas de los devotos y se refuerza la idea de que dichas expresiones de fe deben ser disciplinadas. En ese sentido, la prensa no solo reproduce la visión eclesiástica, también contribuye a imponer un mecanismo de control simbólico.

Desplazamiento simbólico de la fiesta de la Virgen de Copacabana: de «nueva tradición del pueblo tacneño» a «fiesta del migrante»

La fiesta de la Virgen de Copacabana se celebra en Tacna cada 5 de agosto desde mediados de la década de 1980. La imagen es venerada en los exteriores de la parroquia que lleva el mismo nombre ubicada en el distrito de Alto de la Alianza, un distrito periférico caracterizado por población migrante andina. Las celebraciones en honor a esta Virgen boliviana incluyen una serie de eventos que abarcan varios días, desde las actividades de la novena a la Virgen hasta el día central y posteriores (la víspera, el alba, el convite, el acto litúrgico, etc.). Cada día, las actividades incluyen misas, procesiones, comparsas de bailarines, bandas, orquestas musicales, comida, venta de alasitas, venta de alimentos, entre otras.

Los artículos revisados aluden a esta fiesta como un acto de fe y devoción. Así, tenemos varios títulos: «Fe y devoción en festividad de la Virgen de Copacabana» (*Correo*, 5 de agosto de 1994), «Fervor religioso en procesión de Virgen de Copacabana» (*Correo*, 6 de agosto de 2000), «Con devoción fieles veneran a Virgen de Copacabana» (*Correo*, 5 de agosto de 2005), «Gran demostración de fe recibe Virgen de Copacabana» (*Correo*, 6 de agosto de 2008), entre otros. Sin embargo, pese a dicho fervor religioso, también proyecta una imagen de la fiesta que enfatiza el exceso de la ingesta de alcohol y lo pagano. En esa línea, como en lo referente a las cruces, difunde el discurso promovido por la máxima autoridad católica en la ciudad: una condena de lo pagano y la exhortación por mantenerse dentro de las normas de espiritualidad ordenada y moderada, con lo cual se deslegitima las prácticas festivas de los devotos.

El obispo de la diócesis de Tacna y Moquegua, monseñor Hugo Garaycoa Hawkins, formuló una exhortación para que se eviten excesos del consumo alcohólico y prácticas paganas (*Caplina*, 6 de agosto de 1998).

Además de reforzar la visión eclesiástica, los artículos de prensa también criminalizan a los asistentes asociando la fiesta a la violencia, descontrol e inseguridad:

Aunque no hubo la comunicación respectiva, se espera también que no haya sucesos que alteren la tranquilidad, sobre todo el menudeo de elementos de mal vivir y la falta de vigilancia, como ocurrió el año pasado donde acabaron con hechos de sangre y actos irregulares que afectaron el normal desarrollo de la fiesta de la Virgen de Copacabana (*Caplina*, 4 de agosto de 2010).

Este discurso en torno a la alteración del orden público, la inseguridad y la transgresión de normas de convivencia urbana habilitan y legitiman

la intervención de diversas autoridades (eclesiásticas, municipales y policiales), para imponer medidas de control que incluyen acciones concretas como la prohibición del ingreso de agrupaciones folclóricas a espacios religiosos o la modificación de las rutas de procesión. Este control externo sobre la fiesta se articula desde una lógica moralizadora que asocia el desorden festivo (ruido, consumo del alcohol, comercio callejero) con la pérdida de moralidad entendida en términos religiosos y urbanos. Así, en algunos casos, la prensa informa que la policía intervino para contener disturbios o clausurar celebraciones, mientras que otras veces es el municipio quien restringe el uso del espacio público para estos eventos. De este modo, se articula una relación entre moral pública, orden urbano y control institucional, que refuerza la representación del migrante como un sujeto desbordado, fuera de norma y, por lo tanto, objeto de regulación.

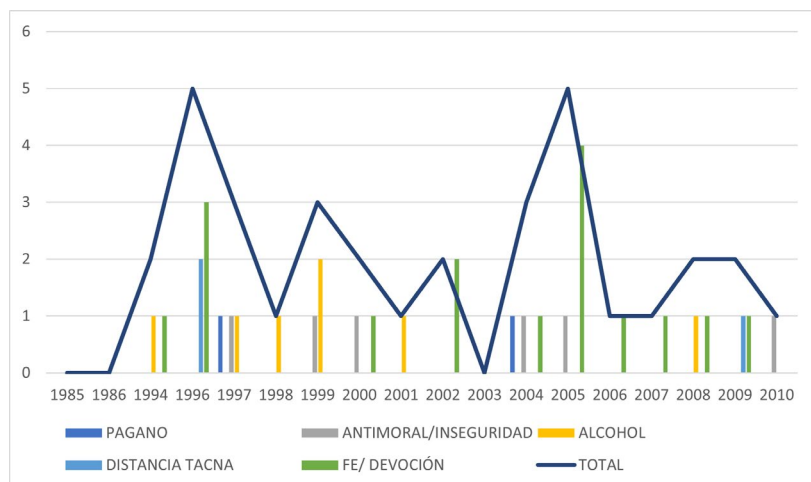


FIGURA 4. Términos recurrentes en las representaciones de la fiesta de la Virgen de Copacabana según artículos de prensa (1980-2010)

Nota. A diferencia de la fiesta de las Cruces, aquí la presencia de categorías religiosas es más estable, aunque se mantiene el juicio sobre la moralidad, la inseguridad y la transgresión de normas de convivencia urbana. La categoría «distancia Tacna» que aparece aquí indica la presencia de un discurso que demuestra una menor asociación de esta fiesta con la identidad oficial tacneña.

El análisis también permite observar que entre 1994 y 2010, paralelamente al proceso de estigmatización, la prensa fue deslindando esta fiesta de la idiosincrasia tacneña, y la asoció a un aspecto cultural exclusivo de la población migrante. Así, tenemos que esta fiesta era considerada en sus inicios una *expresión creciente de religiosidad en Tacna*: «miles de fieles han asistido a las diferentes celebraciones religiosas con profunda fe y respeto, convirtiendo a esta festividad en una nueva tradición del pueblo

tacneño» (*Correo*, 5 de agosto de 1985). Sin embargo, este discurso inicial, que reconoce la festividad como parte de la consolidación de nuevas formas de vivir la religiosidad en Tacna, vira el enfoque hacia una diferenciación simbólica, que excluye a la fiesta de la identidad tacneña y la ubica en un contexto migrante y periférico:

La Virgen de Copacabana nació como respuesta a una necesidad espiritual de los habitantes del Cono Norte de la ciudad en especial del pueblo joven Alto de la Alianza, cuyos habitantes, la mayoría son oriundos de Yunguyo, Ilave y otras poblaciones peruanas vecinas a Copacabana (Bolivia) (*Correo*, 5 de agosto de 1994).

El énfasis puesto en la procedencia de los devotos permite establecer una mayor distancia simbólica entre la festividad y la identidad tacneña oficial. Es decir, la fiesta deja de ser «de Tacna» y se vuelve una expresión cultural de migrantes puneños, con lo cual también reproduce implícitamente la idea de que lo aymara es solo puneño e invisibiliza la presencia aymara de la zona altoandina de Tacna asentada en los diferentes distritos de la ciudad.

El proceso de diferenciación se intensifica cuando la fiesta de la Virgen de Copacabana es asociada a la influencia de Bolivia y Puno a partir de un fenómeno de transculturización:

La veneración a la madre de Dios con la denominación de Virgen de Copacabana es producto de la transculturización en nuestra zona fronteriza; habiéndose asumido las costumbres propias del hermano país boliviano y del pueblo puneño. Así podemos admirar las bandas y danzarines de ricos vestuarios al pie de la santísima Virgen («Hoy celebran fiesta de la Virgen de Copacabana», *Caplina*, 5 de agosto de 1996).

Lejos de formar parte del patrimonio de Tacna, se enfatiza que la otredad cultural proviene no de Tacna (pese a la existencia de provincias de tradición aymara en la región), sino de influencias ajenas a la región (Bolivia y Puno). A partir de ello, se puede afirmar que el discurso de la prensa construye diferenciación identitaria y exclusión simbólica de las prácticas culturales andinas dentro de la conformación urbana de Tacna. Ello pone en relieve, además, que la prensa no solo informa, sino que los discursos que reproduce contribuyen a establecer fronteras simbólicas entre lo «tacneño» y todo lo demás que se ubica física y simbólicamente en la periferia de la ciudad: lo «migrante».

El carnaval: de «antaño tradicional tacneño» a «peligroso, inseguro y antihigiénico» del migrante

De acuerdo con el análisis, la prensa diferenciaba la existencia de dos tipos de carnaval hasta antes de la década de 1980: uno «tacneño» y otro «andino». El primero es aquel «tradicional» con elementos occidentales como la presencia del Ño Carnavalón, las reinas, el rey Momo, orquestas, bailes sociales, entre otros que conformaban el «verdadero carnaval tacneño». El segundo, en cambio, es el que se realiza en las zonas andinas de Tacna. Es decir, la diferencia se enfatiza en los carnavales realizados en la ciudad y en los pueblos aledaños a Tacna.

Hubo un tiempo en que en el Perú se cultivó también el Carnaval como aún lo es hoy en otras partes del mundo con comparsas, baile de máscaras [...], serpentina, chisquetes perfumados y alegría. En algunos lugares del Perú como Puno, Cusco, Cajamarca, Ayacucho y Tacna aún se practica versiones muy típicas del carnaval andino donde no deja de [...] a los antiguos peruanos, pero en conjunto el carnaval peruano se ha deteriorado y con mucha propiedad se puede decir que todo tiempo pasado fue mejor, es decir, ayer brillaron reinas y corsos de carros alegóricos, hoy el vandalismo y agua sucia («Mixtura y serpentina: símbolos del rey Momo», *Correo*, 25 de febrero de 1990).

Sin embargo, se puede observar también las nuevas características que se atribuyen al carnaval de la ciudad con el paso de los años: un carnaval que se torna violento, sucio y peligroso, razón por lo cual se añora el carnaval de antaño de Tacna.

Como en los mejores tiempos y al más puro estilo carioca se realiza baile de carnaval en Restaurante «La Lobita» («Variado programa para estos carnavales», *Correo*, 3 de marzo de 1984).

en el recuerdo quedaron los pierrots y las colombinas ahora han sido reemplazados por los baldazos de agua con furor especialmente en las calles populosas de Tacna. [...] Según se observó en estos juegos casi siempre cargados de violencia no se escapan ni los transeúntes ni las personas que viajan en los vehículos de transporte público («Pobre ambiente festivo de carnaval de Tacna», *Correo*, 26 de febrero de 1990).

Alrededor de 1990, el discurso de la prensa incide más en las nuevas características del carnaval realizado en la ciudad, asociadas a la alteración del orden público: falta de moral, consumo de alcohol, antihigiénico. En la figura 5 se visualiza la evolución temporal de los términos más utilizados en las coberturas del carnaval. La ausencia de categorías religiosas y el predominio de términos como *desorden*, *suciedad* o *inseguridad*

evidencian que esta festividad ha sido representada como una amenaza al orden urbano.

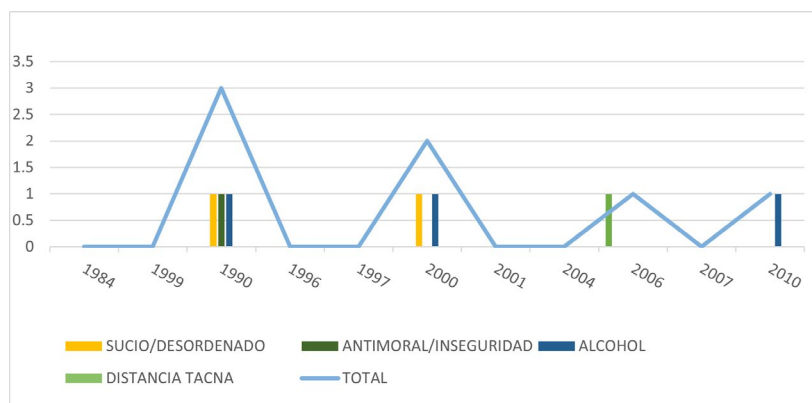


FIGURA 5. Términos recurrentes en las representaciones del carnaval según artículos de prensa (1980-2010)

Del mismo modo que con las fiestas religiosas, la prensa comienza a disociar lo «tacneño» de este nuevo carnaval. Es así que desaparece la categoría de «carnaval tacneño» y «carnaval andino» y aparece la de «carnaval», totalmente disociada de prácticas culturales de «lo tacneño» y, por el contrario, adscrita a las del migrante.

En esa época, el contrabando en esta ciudad fronteriza se hallaba en pleno apogeo. Y eran los contrabandistas quienes festejaban lo carnavales prácticamente una semana. Lo que inicialmente era costumbre de las zonas altoandinas de Tacna, llámese Tarata y Candarave, fue suplido mayoritariamente por tradiciones de Puno y Cusco («Los carnavales sin pena ni gloria», *Caplina*, 19 de febrero de 1996).

Las fiestas de los carnavales cobraron vigencia especialmente en los cono norte y sur de la ciudad. Numerosos pobladores se volcaron a las calles para realizar el tradicional corta monte o derribamiento de yunzas. Numerosas orquestas de tarkadas, kullawadas, luriguayos, etc., así como grupos de sayas y otras danzas («La fiesta aymara en Tacna», *Correo*, 1997).

A medida que el migrante se inserta en la ciudad, sus prácticas culturales van incorporándose paulatinamente al carnaval, lo cual lo distingue en cuanto a elementos y formas de vivir y gozar la fiesta: música y danzas aymaras, cierre de calles, consumo de bebidas alcohólicas, etc. Por tanto, el carnaval dejó de ser una tradición del «tacneño» para ser principalmente una práctica cultural migrante. Asimismo, se observa que, en el proceso

de cambio de los elementos y características del carnaval, emergen representaciones antagónicas de lo que se considera «tacneño» y «migrante». Mientras la imagen del migrante es asociada con lo antihigiénico, la alteración del orden público, violencia, inseguridad y alcohol, surge como contraparte las características de lo que serían las prácticas urbanas y culturales del «tacneño»: asociado a las buenas costumbres y la buena moral.

Las cosas que dejaba el occiso provocaban la risa general. Allí acababan todo. La buena gente de Tacna, de aquella Tacna pequeñita, donde todos se conocían, se podía dormir con las puertas abiertas, se retiraba a sus hogares, con las primeras sombras de la noche a evocar aquellos días de real, de sana alegría y a esperar el próximo año para repetir el plato (Fredy Gambetta, «Crónica de 10 años del carnaval en Tacna de 1945 a 1955», *Correo*, 1 de marzo de 1999).

Tacna, por sus peculiares características, ha tenido viva la expresión cultural en todos los acontecimientos. De ahí que en décadas pasadas el carnaval era un acontecimiento costumbrista en la que participaba la comunidad, unos en las comparsas, otros en los juegos de mixtura, serpentinas y chisquetos [...]. En estas fiestas carnavalescas, el pueblo se divertía y lo hacía sanamente. Se estuvo creando, formando una manera especial de celebrar estas ferias, pero que en la actualidad se entremezclan con otras formas de celebrar al rey Momo («Así era carnaval de antaño en Tacna», *Correo*).

El eco de la representación de las fiestas se evidencia en el estigma social de los sujetos que participan en ellas, a partir de un proceso metonímico en que el sujeto es identificado por las prácticas que realiza. De modo que se configura una representación del migrante producido discursivamente como «antihigiénico» y «falto de moral». No obstante, la representación del migrante se configura de manera simultánea a la representación del tacneño y de sus prácticas culturales. Surge la dicotomía «migrantes» y «tacneños», cuya principal diferencia reside en el carácter higiénico y el respeto por las normas de urbanidad de parte de los tacneños.

Cabe precisar que para 1999, la Municipalidad Provincial de Tacna instauró una fiesta denominada Remate de Carnaval. El nombre obedece a que esta fiesta organizada institucionalmente cierra los diferentes carnavales celebrados en los diferentes puntos de la región. El objetivo de esta nueva celebración, de acuerdo con la información desplegada en las notas informativas de la prensa, es «revalorar los orígenes de la cultura aymara asentada en el sur del Perú» («Remate de carnaval rescataría orígenes y promoverá turismo», *Correo*, 29 de febrero de 1999) y difundir «las manifestaciones culturales de Tacna» (Gran remate de Carnaval atraerá a

6 mil turistas», *Correo*, 26 de febrero de 2001). Esta actividad consiste en un pasacalle y concurso que ha ido cobrando cada vez mayor visibilidad nacional. Actualmente, asisten agrupaciones tanto nacionales como internacionales. Los artículos en torno a esta fiesta suelen resaltar el carácter institucionalizado, folclórico, el exceso de alcohol y la alteración del orden público por los bailarines que participan de este carnaval.

A partir del análisis, se podría afirmar que la prensa construye un proceso de diferenciación simbólica del mismo modo que con la fiesta de la Virgen de Copacabana. De ese modo, la prensa no solo informó sobre las celebraciones de carnaval en Tacna, sino que contribuyó a reconfigurar la identidad del carnaval a partir de estereotipos sobre la migración legitimando su marginación.

Discusión

Detrás de las representaciones divergentes del tacneño y del migrante

De lo expuesto, hay dos aspectos importantes que abordar. Primero, el carácter estigmatizante de la representación que hace la prensa sobre la fiesta de las Cruces, de la Virgen de Copacabana y los carnavales; segundo, la forma en que, a partir de ello, se comienza a configurar dos identidades divergentes: el «migrante» y el «tacneño», asociando elementos negativos al primero y positivos al segundo.

En cuanto a «lo pagano» y «lo lucrativo», características atribuidas a las fiestas religiosas, debemos considerar que lo que hace la prensa es reproducir el discurso de la Iglesia católica que sataniza la celebración de las fiestas, con lo cual se deslegitima la religiosidad del devoto andino al no comprender la lógica, distinta a la occidental, de las prácticas aymaras y quechuas donde se articula lo económico, lo festivo y lo religioso.

De acuerdo con Tassi (2010), para los cholos-mestizos aymaras en Bolivia, las actividades económicas y religiosas son indisolubles; dicho de otro modo, las actividades económicas están reguladas por fuerzas espirituales: «Para los cholos mestizos, la abundancia material parece ser una vía hacia la prosperidad y una forma de establecer un vínculo con las fuerzas espirituales». La fiesta moviliza una economía que va a establecer relaciones entre actores humanos y no humanos. Así, mientras más dinero se invierte en la organización de una fiesta (así como de una ofrenda a la Pachamama), se asegura la bendición de sus devotos y, por tanto, se fortalece la relación intangible entre el devoto y el santo. Eso mismo ya había sido observado por Llanque en 1990 quien además explica que la inversión económica para la veneración y celebración del santo es una forma de visibilizar el prestigio social y su devoción. El gasto es considerado

un don, un acto de generosidad y reciprocidad para con la comunidad y la divinidad.

El alferazgo es un cargo que la comunidad encomienda a uno de sus miembros para que organice, presida y dirija la fiesta. Aunque este cargo acarrea gastos económicos, religiosamente significa una oportunidad para manifestar públicamente su fe, su devoción y socialmente significa su generosidad para compartir lo que tiene con toda la familia extensa de la comunidad. Por este acto de generosidad y sacrificio el alferado (el que asume el alferazgo) será tenido en mucha estima en la escala social de la comunidad con la convicción de que Dios o el santo patrón bendecirá abundantemente su generosidad (Llanque, 1990, p. 53).

Sin embargo, esta forma de religiosidad «otra» no es reconocida como legítima ni por la Iglesia católica ni por la prensa tacneña que promueve el estigma a partir de una visión occidental⁷. La representación del migrante andino como «pagano» y «lucrador» surge en contraparte de la valoración de una única forma de ser religioso, en desmedro de otras formas como la de la cultura aymara. Por tanto, la representación del migrante está condicionada por la colonialidad del saber, ya que la prensa reproduce la visión eurocéntrica eclesiástica sobre la religiosidad y la festividad, mientras que desvaloriza la lógica aymara al promover la idea de que son prácticas inadecuadas, llenas de exceso y desorden.

Por otro lado, el análisis mostró que la prensa construye una representación de las tres fiestas andinas en torno a lo «antihigiénico» y la «alteración al orden público», a contra luz de la del «tacneño», como «higiénico» y «de buenas costumbres» (urbanas), lo cual responde a un discurso higienista heredado de la modernidad occidental, donde la higiene y el respeto de las normas urbanas son marcadores de civilización y cultura (Kingman, 2002), mientras que las transgresión a estos marcadores constituyen lo incivilizado, lo atrasado. Es decir, se representan dos identidades en torno a la dicotomía civilizado/bárbaro, cuya base radica en un sistema de estratificación racial impuesto por la modernidad colonial (Castro-Gómez, 2000).

Garcés (2014), en un estudio sobre migrantes peruanos en Chile, sostiene que la salubridad es un «marcador o estigmatizador de las poblaciones migrantes», y que ello tiene una relación paradigmática con la

7 En el contexto del sur andino peruano, y para fines del presente texto, hablar de una visión «occidental» se refiere a la interiorización de criterios de civilización, orden y racionalidad moderna heredados de la matriz colonial del poder (Quijano, 2000). Estos se han naturalizado en diversas instituciones sociales, al asociar lo urbano con lo moderno y superior, frente a lo rural, que remitiría a lo atrasado e inferior.

segregación espacial. La causa tiene origen en el discurso higienista implantado en el reinado de Isabel II (Guereña, 2000), que asociaba la falta de higiene con la pobreza y la supuesta inferioridad racial (Garcés, 2014). En Latinoamérica este discurso se impone a través manuales de urbanidad impulsadas por las élites en pro del proyecto de modernidad de los florecientes Estados-nación. La finalidad de dichos manuales (Afanador y Baez, 2015) era fijar pautas de comportamiento y cultura de los ciudadanos, crear «un sujeto católico, burgués, civilizado que sintiera como suya la herencia española». De este modo, las normas de urbanidad (que implica el aseo, la limpieza y el cuidado del ornato público, los buenos modales, entre otros) se erigen como el principal elemento para separar lo bárbaro, el atraso y la incontinencia de lo moderno, lo civilizado y la racionalidad (Castro-Gómez, 2000). Este higienismo, con claras connotaciones raciales, fue un artefacto esencial en la producción del imaginario de la modernidad.

En el análisis de los artículos, se evidencia que el tacneño es representado lo más parecido al sujeto de la modernidad; el migrante, por el contrario, sería quien transgrede el orden público, sucio, violento, sin modales urbanos, quien forma parte de la barbarie por lo que hay que disciplinar, civilizar y ubicar. El estigma reproducido en torno a las tres fiestas estudiadas deslegitima las prácticas religiosas y festivas del migrante andino, y, asimismo, valida el control disciplinar y territorial de dichas prácticas. Ello se hace evidente cuando la diócesis convoca a los alferados de las fiestas religiosas a un curso exclusivo para enseñar que la verdadera fe cristiana está exenta del consumo excesivo del alcohol y otros excesos. Se observa, también, en la prohibición de la ejecución de las fiestas de los carnavales en los espacios públicos del centro de la ciudad o en el cambio de ruta de la fiesta de Las Cruces que ingresaba por la avenida San Martín que lleva directo al Paseo Cívico (plaza principal de la ciudad) donde se ubica la catedral, lugar principal para el acto litúrgico. De modo que la celebración de las fiestas se realiza en espacios periféricos de la ciudad para no amenazar la ciudad moderna. En ese sentido, el discurso reproducido por la prensa también contribuye a la exclusión y marginación de los migrantes andinos, al reafirmar una jerarquía entre las identidades del tacneño y del migrante, espacializados física y simbólicamente. Sin embargo, cabe destacar que esto puede no ser casual. La mayor recurrencia de términos estigmatizantes se dan en la segunda mitad de la década de 1990, lo cual puede estar relacionado, sobre todo, a la mayor representatividad política de la población aymara en la ciudad; es decir, la aparición de candidatos de procedencia aymara que comienzan a disputar el escenario político de

la ciudad, y que logra consolidarse a inicios de la década de 2000 (Pastor, 2017)⁸.

Conclusiones

El análisis de contenido de los artículos de la prensa local en torno a las fiestas de las Cruces, la Virgen de Copacabana y los carnavales evidencia han sido un medio para la reproducción de un imaginario de la modernidad y de la barbarie, lo cual configura la diferenciación de la representación social del migrante andino y del tacneño. A partir de este imaginario, se ha reproducido un discurso eclesiástico, moral y urbano que estigmatiza y busca controlar y disciplinar las prácticas religiosas y festivas de la población migrante andina en Tacna.

En el caso de la fiesta de las Cruces y la Virgen de Copacabana, la cobertura periodística enfatiza el carácter pagano, lleno de excesos, despilfarrador y lucrativo de las fiestas, como una plataforma de la perspectiva eclesiástica. Esta visión desconoce la lógica aymara, donde la religiosidad y la economía son aspectos indisociables, y donde la organización y celebración es un acto de reciprocidad con la comunidad y la divinidad, que otorga a su vez prestigio social. Por tanto, deslegitima las prácticas festivas andinas y valida la forma en que se practica la religiosidad católica eurocentrada.

El estigma también atañe a la fiesta de los carnavales, más asociado a prácticas antihigiénicas, a la ingesta excesiva de alcohol, la delincuencia, la inseguridad y otros aspectos que alteran el orden público. Ello se enmarca en un discurso higienista heredado de la modernidad colonial, donde la limpieza, el orden y las «buenas conductas urbanas» resultan ser elementos diferenciadores entre lo civilizado y lo bárbaro. De este modo, la prensa promueve las representaciones sociales del migrante asociadas a lo incivilizado, lo no moderno, mientras que el tacneño es asociado a las «buenas costumbres». En todos los casos, hay una referencia implícita de la estigmatización social a una base de pensamiento colonial. Así, puede sostenerse que la prensa también ha contribuido a representar alteridades diferentes y crear mayor distancia social.

El principal aporte de esta investigación radica en visibilizar cómo los medios locales han sido agentes activos en la reproducción de imaginarios sociales a partir de representaciones jerárquicas que configuran fronteras simbólicas dentro del espacio urbano. A diferencia de otros estudios

8 Sobre este punto, se hace hincapié en la necesidad de investigaciones que profundicen los cambios en el poder económico y político en la ciudad, que podrían estar motivando la diferenciación y los conflictos interétnicos en la ciudad.

que abordan la migración desde lo económico o político, este trabajo se sitúa en el cruce entre comunicación, cultura y poder, lo que evidencia el rol de la prensa en la producción de imaginarios y en la validación de discursos coloniales de exclusión. De este modo, este artículo constituye el inicio de posibles líneas futuras de investigación. Por ejemplo, sería interesante profundizar en la recepción social de estas narrativas o en cómo estos imaginarios son disputados, reapropiados o reconfigurados por los propios actores migrantes en su práctica cotidiana, siguiendo un enfoque decolonial que permita visibilizar otros marcos de sentido que contradicen las jerarquías impuestas por el imaginario moderno del orden urbano. Asimismo, resulta importante rastrear cómo se ha construido históricamente en Tacna el imaginario de la «civilización» vinculado a la formación del sujeto moderno en América Latina. Ello permitiría comprender mejor cómo se institucionaliza simbólicamente la figura del «tacneño neto» frente al migrante andino.

Contribución de autoría

Marly Pastor ha participado en las fases de conceptualización, curación de datos, análisis de datos, investigación, metodología, supervisión, visualización, redacción del borrador original, y redacción, revisión y edición.

Mariel Chávez ha participado en las fases de conceptualización, curación de datos, análisis de datos, adquisición de fondos, investigación, metodología, administración de proyecto, recursos y redacción del borrador original.

Fuente de financiamiento

El artículo es resultado del proyecto de investigación *¿Tacna ciudad inclusiva?: la producción de imaginarios urbanos del Carnaval y la Procesión de la Bandera en el periodo 1980-2021 a partir de la migración interna en la ciudad*, ganador del X Concurso de Financiamiento de Proyectos de Investigación de la Universidad Privada de Tacna.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Agradecimientos

Agradecimiento a la Universidad Privada de Tacna por el financiamiento de esta investigación de corte sociocultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Afanador, M. y Báez, J. (2015). Manuales de urbanidad en la Colombia del Siglo XIX: Modernidad, Pedagogía y Cuerpo. *Revista Historia y Memoria*, (11), 57-82. <https://www.redalyc.org/pdf/3251/325140735003.pdf>
- Arreaza, C. y Tickner, A. (2002). Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: Manual para inexpertos. *Colombia Internacional*, 54, 14-38.
- Arroyo, M., Olivari, M. y Vela, J. (1977). La prensa peruana antes y después de la socialización. *Chasqui*, (17), 9-95. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=4126874>
- Berganza, I. y Cerna, M. (2011). *Dinámicas migratorias en la frontera Perú-Chile. Arica, Tacna e Iquique*. https://centroderecursos.alboan.org/ebooks/0000/0783/11_BER_DIN.pdf
- Calonge, S. (2006). La representación mediática: teoría y método. *Psicologia da Educação*, (23), 75-102. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752006000200005
- Campos-Delgado, A. (2020). Imaginario. En A. Benedetti (ed.), *Palabras clave para el estudio de las fronteras*. Teseo Press.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro». En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 88-98). CLACSO.
- Cavagnaro, L. (1986). *Materiales para la historia de Tacna. Tomo I. Cultura Autóctona*. Cooperativa San Pedro de Tacna, Fondo de Desarrollo Cultural.
- Choque, E. (1988). *La burguesía comercial en Tacna*. Pakoyunque.
- Consejo de la Prensa Peruana. (2003). Caso 06-03, Alfredo Frisancho Atencio / diario *Caplina*, Tacna. <https://tribunaldeetica.org/caso/caso-06-03-alfredo-frisancho-atencio-diario-caplina-tacna/>
- Correo*. (15 de setiembre de 2014). Más del 60% de habitantes nació en Puno. <https://diariocorreo.pe/peru/tacna-mas-del-60-de-habitantes-nacio-en-pu-6544/>
- Correo*. (5 de agosto de 2018). Celebran a Virgen de Copacabana en Tacna. <https://diariocorreo.pe/edicion/tacna/celebran-virgen-de-copacabana-en-tacna-834269/?foto=3>
- Dilla, H. y Álvarez, C. (2018). Arica/Tacna: Los circuitos económicos de un complejo urbano transfronterizo. *Diálogo Andino*, (57), 99-109. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812018000300099>
- Garcés, A. (2014). Contra el espacio público: criminalización e higienización en la migración peruana en Santiago de Chile. *Eure*, 40(121), 141-162.

Girola, L. (2012). Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En E. De la Garza y G. Leyva (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp. 402-431). Fondo de Cultura Económica.

Girola, L. (2020). Imaginarios y representaciones sociales: Reflexiones conceptuales y una aproximación a los imaginarios contrapuestos. *Revista de Psicología*, 23, 112-131.

Gómez, S. y Pizarro, J. (2016). *La inmigración (1935-2000) y sus efectos ambientales en Tacna*. <https://gestionambientaltacna.wordpress.com/2016/10/05/la-inmigracion-1935-2000-y-sus-efectos-ambientales-en-tacna/>

Guereña, J. (2000). Urbanidad, higiene e higienismo. *Areas*, (20), 61-72. <https://revistas.um.es/areas/article/view/144661/129601>

Hiernaux, D. (2007). Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos. *EURE (Santiago)*, 33(99), 17-30. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-71612007000200003

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2009). *Perú: migraciones internas 1993-2007*. INEI. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0801/libro.pdf

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2017). Perú: perfil sociodemográfico. Informe nacional. Censos nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. INEI. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf

Kingman, E. (2002). Historia social y mentalidades: los higienistas, el ornato de la ciudad y las clasificaciones sociales. Iconos. *Revista de Ciencias Sociales* (15), 104-113. <https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/559>

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 4-23). CLACSO.

Llanque, D. (1990). *La cultura aymara: Desestructuración o afirmación de identidad*. Idea-Tarea.

Luque, G. (4 de agosto de 2019). Se instalan más de 400 comerciantes por la feria Copacabana. *Correo*. <https://diariocorreo.pe/edicion/tacna/se-instalan-mas-de-400-comerciantes-por-la-feria-copacabana-902369/>

Mamani, D. (2021). *Informe de prácticas preprofesionales de periodismo. Empresa de Comunicación SP S.C.R.L. Diario Caplina*. [Informe de prácticas preprofesionales de Periodismo, Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann]. <https://es.scribd.com/document/515588891/Informe-Diario-Caplina-Daisy-Mamani-Quispe>

Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Amorrut.

Pastor, M. (2017). *Construcciones y persistencias identitarias en Tacna (1940-2017). La tensión entre «tacneños» y «puneños» por su afirmación cultural en la ciudad*. [Tesis de maestría, Universidad Federal de Integración Latinoamericana].

Pastor, M. (2023). Memoria cultural y conflictos identitarios en Tacna: una discusión sobre la representación de la dama tacneña y la invisibilización de la mujer indígena. *Diálogo Andino*, (71), 236-249.

Pastor, M. y Chávez, M. (2022). Discriminación percibida y refutación en el discurso de mujeres comerciantes informales en la frontera peruano-chilena. *Desde el Sur*, 14(2), 1-24. <http://www.scielo.org.pe/pdf/des/v14n2/2415-0959-des-14-02-e0022.pdf>

Pinto, L. (2001). *Tacna: geografía, historia y turismo*. Educa.

Ponce, B. (2018). *Entre o estigma e o reconhecimento: práticas culturais de Aimarás na cidade de Tacna-Peru*. [Tesis de maestría, Universidad de Brasil].

Pollarolo, G. (2019). La construcción de la memoria del cautiverio en dos textos patrióticos. En C. Rosas (ed.), *Ni amar ni odiar con firmeza. Cultura y emociones en el Perú posbélico (1885-1925)* (pp. 251-278). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.

Quispe, H. (2019). *Análisis de contenido informativo en la comunicación política electoral del diario Correo, en la campaña municipal de Susana Villarán, 2014*. [Tesis de licenciatura, Universidad Pontificia Católica del Perú].

Tassi, N. (2010). *Cuando el baile mueve montañas. Religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia*. Fundación Praia.

Van Dijk, T. (S. f.). *Discurso de las élites y racismo institucional. Introducción*. <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20de%20las%20elites.pdf>

Vera, E. (2010). *Cultura y política en Puno: El dispositivo de la identidad etno-cultural*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/cultura-politica-puno.pdf>

Walsh, K. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tábula Rasa*, (9), 131-152. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>

Wehr, C. (2011). Memoria cultural, experiencia histórica y perspectiva mesiánica en el cine de Fernando Solanas: Tangos. El exilio de Gardel (1985). *Taller de Letras*, (49), 219-230.

Marly Pastor es licenciada en Lingüística por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú) y magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (Brasil). Estudiante de doctorado en Antropología en la Universidad de Tarapacá (Chile).

Mariel Chávez es arquitecta por la Universidad Nacional de San Agustín (Perú). Magíster en Desarrollo Urbano por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudiante de doctorado en Arquitectura y Estudios Urbanos de la Universidad Católica de Chile. Docente de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Privada de Tacna.

Recepción: 20/3/2025

Aceptación: 27/4/2025