

# DO CHOLO\* PARA EL CHAMO: UM ESTUDO SOBRE A DISCRIMINAÇÃO RACIAL EM GAMARRA (LIMA, PERU)\*\*, \*\*\*

**Elder Cuevas-Calderón**\*\*\*\*

 <https://orcid.org/0000-0002-6655-5688>

**Jaime Vargas Villafuerte**\*\*\*\*\*

 <https://orcid.org/0000-0001-7855-9232>

**Como citar este artigo:** CUEVAS-CALDERÓN, E.; VILLAFUERTE, J. V. Do *cholo* para *el chamo*: um estudo sobre a discriminação racial em Gamarra (Lima, Peru). *Todas as Letras – Revista de Língua e Literatura*, São Paulo, v. 24, n. 3, p. 1-19, set./dez. 2022. DOI 10.5935/1980-6914/eLETDO15761

**Submissão:** dezembro de 2022. **Aceite:** dezembro de 2022.

**Resumo:** O presente artigo reflete sobre a questão do racismo na interação entre sujeitos em um bairro da cidade de Lima, no Peru. Além disso, examina-se também a transformação dos papéis sociais que os sujeitos elaboram e assumem para si por meio da isotopia temática econômica. Para a realização do trabalho, foi feita uma pesquisa etnográfica no bairro de Gamarra e utilizou-se a semiótica greimasiana, a sociossemiótica e a semiótica tensiva como bases teóricas para examinar a constituição e a transformação dos sentidos sociais que fundamentam as discriminações raciais entre distintos grupos sociais no espaço examinado.

**Palavras-chave:** Racismo. Etnografia. Semiótica discursiva. Tipos sociais. Imigração.

\* N.T.: *Cholo* – mestiço de sangue europeu e indígena; *chamo* – imigrante venezuelano garoto ou adolescente.

\*\* Este artigo faz parte de uma pesquisa conjunta confiada ao *Think Tank* da Faculdade de Comunicação da Universidade de Lima. Os autores agradecem o trabalho colaborativo e as contribuições dadas durante a discussão, sem os quais este estudo não seria possível. Assim, os autores agradecem a Peter Busse, Jaime Bailón Maxi, María Mendoza, Jorge Thierold e Francisco Mendoza.

\*\*\* Tradução de Fabíola do Vale Siervo. Revisão técnica de Alexandre Marcelo Bueno.

\*\*\*\* Universidade de Lima, Lima, Peru. E-mail: [ecuevas@ulima.edu.pe](mailto:ecuevas@ulima.edu.pe)

\*\*\*\*\* Universidade de Lima, Lima, Peru. E-mail: [20121338@aloe.ulima.edu.pe](mailto:20121338@aloe.ulima.edu.pe)

## INTRODUÇÃO

■ **O** que a raça tem que é tão difícil de renunciar? Por que nos apegamos a ela? Embora tenha se tornado comum repetir que a raça não existe ou que é uma construção, como é possível explicar a consolidação das formas de identificação e ideologias que resistem à nossa vontade consciente de desconstruí-las ou de reconstruí-las? É possível desenvolver apegos patológicos que costumam resistir à crítica e à mudança? Essas perguntas, formuladas por Yannis Stavrakakis (2007), convidam-nos a pensar em uma, talvez a mais inquietante de todas: o que é isso que se consolida quando pensamos em raça?

No caso peruano, seja desde a economia (SOTO, 2002), a literatura (VICH, 2013; LÓPEZ MAGUIÑA, 2001; CORNEJO POLAR, 1994; UBILLUZ, 2017), as ciências sociais (FUENZALIDA, 1970; DEGREGORI, 2000; MARTUCCELLI, 2015; MANRIQUE, 2013; FLORES GALINDO, 1986; NUGENT, 2012) ou a psicanálise (PARODI, 2013; BRUCE, 2007; UBILLUZ, 2006), parece que o estudo da raça tem sido elevado ao *status* de *nudo gordiano*, ou seja, algo muito difícil de se resolver. Depois de uma aparente alienação vivida pela “redescoberta” do Peru a partir da gastronomia, do turismo e do crescimento econômico (CUEVAS-CALDERÓN, 2016, 2019), o país continua a ter uma sociedade que ainda está longe de descolonizar seu imaginário (PORTOCARRERO, 2010), que parece encontrar uma felicidade particular na segregação da qual se recusa a sair (UBILLUZ, 2010) e que investe em elementos afetivos envolvidos na busca pela exclusão (BRUCE, 2013).

O racismo pode ser entendido como um fundamento que sustenta um modo de dominação social que se baseia em identificar diferenças entre pessoas, construindo uma escala de valores e hierarquias que vão do superior (amoral, sábia e bela) ao inferior (o perverso, ignorante e horrível), além de propô-los como substanciais, insuperáveis e ontológicos.

Parece que as fronteiras racistas estavam claramente demarcadas, impedindo, assim, a passagem de uma para a outra. No entanto, em países onde a miscigenação tornou essas fronteiras porosas para dar lugares a limites, a definição (como valor do absoluto) começou a transformar-se em algo desconfortável (dando lugar a valores de mistura). Assim, a partir do ditado popular *el que no tiene de inga tiene de mandinga*<sup>1</sup>, foi erguida uma suposta superação do racismo, que faz da miscigenação sua bandeira.

O artigo busca problematizar a condição da discriminação racial no Empório Comercial de Gamarra, zona de comércio formal, informal e ilegal, localizada no bairro de Vitória, na cidade de Lima, no Peru. A metodologia utilizada, de modo que não seja somente um exercício teórico, é de caráter qualitativo. Foram elaborados dados fundamentais de entrevistas semiestruturadas com seis atores-chave na área de estudo: compradores, vendedores de loja, proprietários de loja, portuários, agentes de segurança e trabalhadores administrativos. As perguntas buscaram conhecer aspectos relativos às experiências pessoais relacionadas a eventos considerados discriminatórios nas relações sociais e de trabalho em Gamarra, ocorridos tanto dentro das galerias<sup>2</sup> quanto nas várias ruas da

1 Este ditado popular refere-se à miscigenação que houve no Peru: “A mistura de sangue entre índios, negros, asiáticos e brancos, ocorrida ao longo dos anos na história, até transformar o Peru em um país de ‘todos os sangues’”. Por Karent Urizar González.

2 Denomina-se *galeria* um conjunto de locais de venda agrupados em um edifício onde se vendem principalmente roupas.

zona comercial. Ao final, foi realizada observação direta por um período de quatro meses.

Dividimos o trabalho em duas partes. A primeira analisa as condições do branco e do *cholo* como locais de enunciação. A segunda questiona o paradoxo presente na literatura especializada: se todos são iguais, por que há discriminação entre eles? Nossa proposta de trabalho é compreender, a partir da análise crítica do discurso e da semiótica, a discriminação que está em jogo, mais do que o insulto ou a segregação, pois estão em jogo a solidariedade e a construção de um “nós”.

## PRIMEIRA PARTE

A caracterização do *cholo* não existia no início do século XX. Seu nascimento ocorreu em meados da década de 1940, no contexto das migrações da zona rural para as cidades, especificamente para Lima, a capital. Nasceu a *choledad*<sup>3</sup>, uma forma de “cidadania *chola*”, constituída pelos migrantes das serras que se adaptaram, normalizando a discriminação contra o homem e a mulher serranos (NUGENT, 2012).

Diante dessa realidade, parecia que a dinâmica da *miscigenação* seria a resposta evidente. Os peruanos se (auto)definiriam como um país mestiço, misturado, hibridizado e, portanto, aglomerado no meio e despovoado nos extremos. Um caldeirão de raças, um país de todos os sangues, onde já não haveria lugar para as garantias oferecidas pela história racista, uma aposta na qual a *miscigenação* seria uma estratégia que diluiria o racismo.

Entretanto, as interações cotidianas diferem dessa avaliação. É só observar ao nosso redor para nos darmos conta de como ainda existem lugares considerados (e reivindicados) autênticos de certos grupos sociais: os líderes e os fabricantes, os hegemônicos e os subalternos, para mencionar apenas alguns.

Desse modo, não há relação entre a existência da *miscigenação* e a superação do racismo; ao contrário, essa categoria serve de dispositivo que oculta a existência de diversas formas discriminatórias e, do mesmo modo, as relações de poder e os privilégios sociais a alguns grupos estabelecem, simultaneamente, desigualdades e abismos que negam direitos a outros.

Assim, mais do que nos oferecer uma resposta, a *miscigenação* nos oferece indagações. Será que a *miscigenação*, mais do que uma identidade, é uma zona de indeterminação? Será que é mais fácil fazer definições do que autodefinições? Essas perguntas, que também cercaram Zavala e Zariquiey (2007), são lidas em um ambiente em que a *miscigenação* não é uma resposta. É uma afronta que nos convida a pensar em como essa categoria não é autônoma, mas binária, ou seja, está longe de ser uma identidade própria (o mestiço), ela está construída pelas negações (não branco, não índio). Desse modo, o racismo encontra na *miscigenação* o aumento obscuro do poder, já que desloca os signos usuais (cor da pele) para signos de interação (cultura, classe, educação). Nesse sentido, os autores defendem como é muito difícil a autodefinição racial, salvo se for branco. “Não importa que esse Outro a quem catalogamos tenha características parecidas com as nossas, já que a indefinição que nos proporciona a ideologia da

3 N.T.: *Choledad* – tratar alguém com desprezo; cidadania *chola* – cidadania mestiça.

miscigenação torna invisível nossa raça diante de nossos próprios olhos” (ZAVALA; ZARIQUIEY, 2007, p. 343, tradução nossa). Assim, a tese é que podemos discriminar porque temos aprendido a não nos autodefinirmos. Em outras palavras, o *mestiço* não significa nada, pois marca a definição e dificulta a autodefinição.

A partir dos autores apresentados (NUGENT, 2012; ZAVALA; ZIRAQUIEY 2007), podemos dizer que a experiência na vida cotidiana se divide entre a 1. autodefinição, que é um processo de descoberta, e a 2. definição, que é uma acusação. Nesse sentido, na história da miscigenação, ninguém é sujeito de discriminação até que seja acusado de ser o outro; nesse momento começa a encenação.

Precisamos, para nos diferenciarmos da carga ontológica do branco, utilizar o artigo neutro em espanhol (*lo*)<sup>4</sup> para expressá-lo enquanto experiência fenomenal do racismo. Por isso, quando nos referirmos a *lo* branco devemos entender que é uma tensão de valências sensíveis e inteligíveis. Se continuarmos a leitura de Zavala e Ziraquiey (2007), entenderemos que alguém não é *ontologicamente* branco, mas se torna branco. Assim, essa experiência é um processo de imputação, não de descoberta. Entretanto, nosso objeto de estudo nos apresenta uma leitura complementar. Pode ser *lo* branco o indivíduo governante de Gamarra?

Por isso, incluímos na leitura dos autores mencionados *lo cholo*, que também é definido como acusação. Em resumo, na história da miscigenação, embora esta seja resultado de um ponto médio da linha, os dois limiões que a contêm são *lo cholo* e *lo* branco, sendo os signos de etnia um elemento referencial, não central, por isso não se descobre *cholo* ou branco, mas é acusado de sê-lo.

Nesse sentido, quando nos referimos ao *cholo* e ao branco, não nos referimos nem à população peruana nem aos habitantes das zonas urbanas, tampouco aos indivíduos pertencentes a uma classe ou raça específica. De acordo com Ubilluz (2006), *lo cholo* e *lo* branco são coordenadas subjetivas nas quais se encontram potencial, atual ou intermitentemente indivíduos de naturezas distintas em todo o território nacional. Especificamente, compreendemos *cholo* e branco como locais de enunciação, por isso, os vários indivíduos que compõem o espaço são acusados de serem *cholo* ou branco, enquanto enunciam ou são enunciados como tais. Trata-se de um conjunto de atos de mediação cuja presença é necessária para o sentido<sup>5</sup>.

Em suma, *lo cholo* e *lo* branco são coordenadas subjetivas a partir das quais se enuncia e, com isso, *envia-se* uma mensagem, fazendo que tanto o enunciatador quanto o enunciatário tenham um lugar na história social. Mais precisamente, essa história faz sentido uma vez que o *cholo* assim como *lo* branco estão sustentados pela tensão entre o ser de uma classe e o *parecer* de uma etnia.

Assim, em Gamarra, ninguém é ontologicamente algo, mas se torna algo. Os lugares estão enunciados, segundo os ajustes que são feitos entre classe e etnia e, portanto, o racismo ocorre entre iguais, mas, ao situarem-se em diferentes locais de enunciação, a encenação da discriminação toma forma.

4 N.T.: O artigo neutro *lo* é uma estrutura particular da língua espanhola e não tem correspondência em português. Esse artigo é denominado neutro porque não pode ser classificado quanto ao gênero (masculino ou feminino), muito menos sofre alterações de número (singular e plural). Ele tem a função de substantivar adjetivos e advérbios. Por isso, neste artigo, *lo* tem a função de substantivar os adjetivos branco e *cholo*.

5 Para não gerar confusão, utilizamos o termo enunciação como extensão de Latour (1999) do conceito semiótico tradicional desenvolvido por Benveniste (1966), Greimas e Courtés (1979). Em suma, mantemos o conceito canônico de que se desfaz de pessoas de carne e osso como os agentes da enunciação, porém, abandonamos o caminho da língua para a fala para ser definida sobre a existência; o que torna possível ficar na presença. Não caímos sobre alguém, algo ou uma essência, mas sim sobre um processo, um movimento, uma passagem. Ou seja, enunciar é entrar para uma categoria. Para efeitos do nosso objeto de estudo, enunciar a partir de *lo cholo* ou de *lo blanco* é deslocar-se para uma tensão entre as valências de classes e etnia.

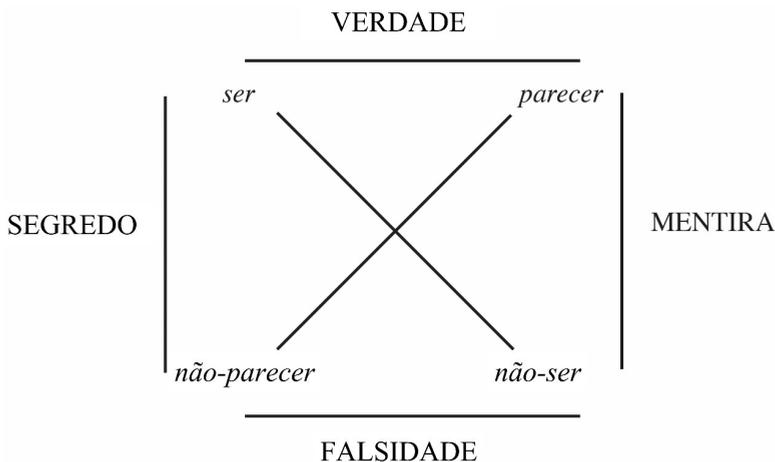
Contudo, se *lo cholo* e *lo branco* são o que foi mencionado acima, eles existem como unidades significativas? Existe somente um tipo de *lo cholo* ou somente um tipo de *lo branco*? Mostraremos algumas ideias.

### O QUE, COMO, QUANDO E ONDE ES(TÁ) LO BRANCO E LO CHOLO?

Depois do que foi exposto, *lo branco* torna-se grande estratégia de enunciação, pois o enunciador e o enunciatário, mais do que ser uma pessoa ou uma instância semiolinguística, são actantes que permitem a veridicção do relato. Assim, *lo branco* chega a ser algo entre o entrelaçamento de uma competência de qualificação (*ser*) e uma *performance* de simulação (*parecer*).

Se pensarmos no que foi proposto por Greimas (1983), a actancialidade amplia seus horizontes, visto que a competência do sujeito não pode ser adquirida a não ser com a ajuda de uma *performance* simulada, isto é, o que está na história social é entendido como *ser*, não podendo ser sustentado se não está articulado com um *parecer*. Com isso, um actante é entendido como verdadeiro quando o *ser* e o *parecer* se articulam. Entretanto, Greimas acredita que essa proposta é binária e, portanto, também dá espaços ao *parecer* e *não ser* (mentira), ao *não ser* e *não parecer* (falso) e ao *ser* e *não parecer* (oculto) (Figura 1).

**Figura 1** – Quadrado da veridicção



Fonte: Greimas (1983, p. 63).

Por esse motivo, *lo branco* é ampliado a quatro tipos de actantes “branco mais”, segundo o estudo de Greimas. Assim, se tanto *lo branco* quanto *lo cholo* são referenciais, visto que são posições actanciais, ambos são arranjos rigorosamente angulados da relação entre a qualificação do *ser*, pela sua competência de *classe*<sup>6</sup>, e a simulação de *performance*, pelo seu *parecer* a partir da etnia. Não é necessário dizer, aquilo que é enunciado como branco ou *cholo* difere pelo que se pensa que é e o que realmente parece.

<sup>6</sup> Por *classe* entendemos que não são unidades estáticas, mas que são construídas por meio de interações, não apenas baseadas na esfera econômica, mas em grupos de *status* (WEBER, 2002) e como estes se entrelaçam com capitais que influenciam formas intangíveis como o cultural e o social (BOURDIEU, 2000).

Desse modo, se permanecer em branco é uma questão referencial, isso depende de como é enunciado, visto que ser um branco verdadeiro difere substancialmente de ser um branco mentiroso, um branco falso ou um branco oculto. É curiosamente essa combinação, que, na realidade, é uma tensão, que permite compreender os papéis dos actantes e, por isso, tenta nomeá-los.

Assim, propomos o seguinte: como ninguém ocupa o lugar de *lo* branco, *a priori*, já que este é regulado por meio da ilusão de ser de uma classe (geralmente alta) e de parecer de uma etnia (geralmente caucasiana), logo, aparece dentro do branco o *branquinho pituco*, que seria aquele indivíduo que desempenha um papel de ser de uma classe rica e de se parecer com a etnia branca. Porém, devemos salientar que o uso do diminutivo não se refere a alguma busca por afeto: ao contrário, é uma linha entre admiração e ressentimento (CALLIRGOS, 1993, p. 53), uma perspectiva que abre caminho para serem vistos como seres agressivos, abusivos e exploradores, mas também, em alguns casos, como ingênuos.

Entretanto, essa noção afeta quando o se *parecer* com uma etnia (caucasiana) se associa com o *não ser* de uma classe (alta ou rica). Essas pessoas são chamadas de *los pitucos misios*<sup>7</sup>, pois não se encontram no mesmo grupo econômico, mas ainda têm a mesma cor de pele, preservando certa hierarquia. Por outro lado, não têm todos os privilégios; ao contrário, são objetos de piada ou de desqualificação e associados com o fracasso ou a decadência.

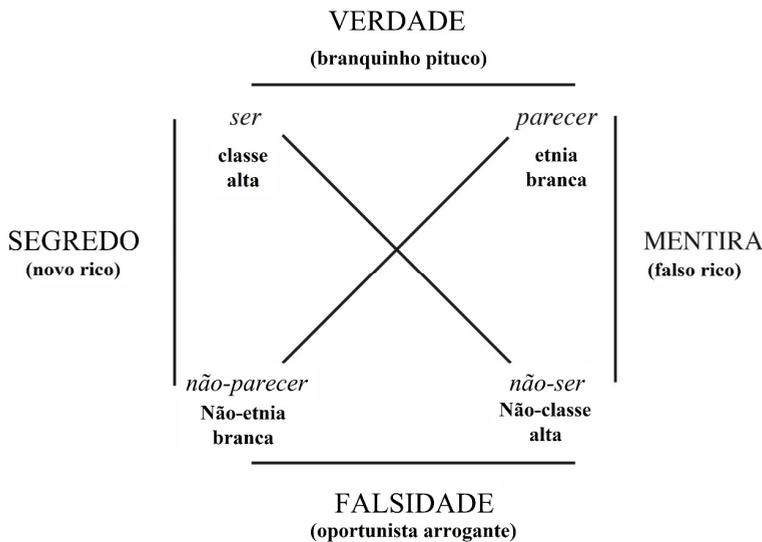
A situação torna-se ainda mais difícil para aquelas pessoas que são enunciadas como *não ser* de uma classe (alta) e *não parecer* com uma etnia (branca). Elas são entendidas como oportunistas ou arrogantes, são acusadas disso, reconhecidas como uma falácia. A penalidade exercida sobre elas leva à rejeição devido à busca para estar do lado branco.

Na mesma linha, também, entra em *lo* branco a pessoa que é acusada de ser de uma classe (alta) e não parecer de uma etnia (branca). Essas pessoas são denominadas *novas ricas*. É importante enfatizar como o significante *novo* está longe de fazer referência a uma marca temporal, porque acentua a falta de pertencimento ou linhagem pela condição econômica. É comum que esse lugar de enunciação se perpetue para “os que têm dinheiro, mas não classe”.

Em suma, estar no lado branco não só se faz de um lugar enunciado como *amado* ou *desejado*, como também preserva um registro de conflito. Por isso, entendemos que, seja sobre *lo* branco ou *lo cholo*, esses não são lugares de descobertas, mas de acusações.

Em suma, um *branquinho pituco* é enunciado na coordenada ideológica como um *verdadeiro* branco. Um *pituco misio* será considerado um *mentiroso* branco; um oportunista ou arrogante, um *falso* branco; e um novo rico, um branco *oculto* (Figura 2).

7 N.T.: *Pituco* – pessoa que tem muito dinheiro; *misio* – pessoa sem dinheiro, pobre; *pituco misio* – falso rico.

**Figura 2** – Quadrado da veridicção segundo *lo* branco

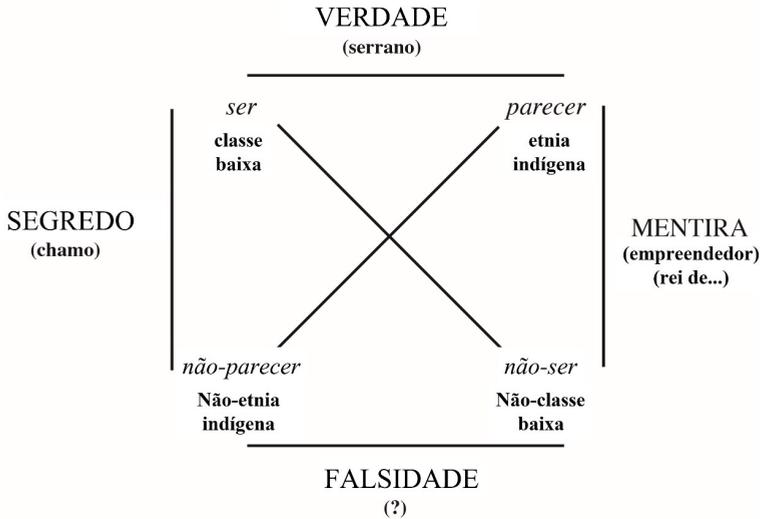
Fonte: Elaborada pelos autores com base em Greimas (1983).

Desse modo, podemos observar que embora *lo* branco seja uma coordenada hierárquica e hegemônica em muito espaços, não está isento de críticas nem de questionamentos.

### **LO CHOLO**

Na mesma linha do que foi dito sobre *lo* branco, *lo cholo* também é inserido pela acusação. Por essa razão, um indivíduo pode ser acusado-enunciado como *lo cholo*, mesmo que sua etnia não corresponda ao fenótipo com o qual é reconhecido de forma adaptável. Nesse sentido, *lo cholo* amplia seu alcance de significado para atitudes, maneiras, gostos, preferências etc. Dessa forma, entendemos mais uma vez que a angulação de *lo cholo* tem gradações e regimes de veridicção. Voltemos à abordagem de Greimas para entender como um indivíduo pode ser acusado de *ser* e *parecer ser* alguma coisa, de *parecer* e *não ser*, de *não parecer* e *não ser* e de *ser* e *não parecer*.

Para que essa enunciação tenha coerência e coordenadas subjetivas, ela parte do pressuposto de que *lo cholo* se limita a um *ser de classe baixa* e a um *parecer de etnia indígena*. Aquela pessoa que é acusada de *ser* (de classe baixa) e *parecer* (eticamente indígena) chega a ser rústica, alguém que ocupa o lugar enuncivo do verdadeiro *cholo* e, com isso, estabiliza-se o sentido e geram-se garantias comportamentais.

**Figura 3** – Quadrado de veridicção segundo *lo cholo*

Fonte: Elaborada pelos autores com base em Greimas (1983).

Por outro lado, *la plata blanquea*<sup>8</sup> é o discurso bonito utilizado nas ciências sociais para dar conta das mudanças que existem entre a classe e a etnia. O significado de *plata* não só se restringe ao dinheiro, como também a outros tipos de capital, como o grau de instrução, o tipo de educação (que geralmente se refere se é particular ou pública), referentes culturais. Esses são apenas alguns exemplos. Entretanto, até esse ponto é importante perguntar: Quando *blanquea*? Talvez o relevante empreendedor, assim como o rei da batata ou o rei de Gamarra, sejam as pessoas que melhor exemplificam o *não ser* (de classe baixa) e o *parecer* (eticamente indígena). Essa coordenada subjetiva ainda se enuncia nos limites de *lo cholo* e, por mais que *la plata blanquee*, há um limite.

Agora, o que acontece quando alguém é acusado de ser de uma classe e não se parecer com a etnia? Esse talvez seja o lugar mais delicado da pesquisa, lugar que nos permite entender como a dinâmica do racismo abre espaço ao que se refere a um jogo. Não estamos afirmando que seja algo trivial, mas, sim, um conjunto de regras, que independentemente do ator que o ocupe, o papel será respeitado. Com isso, essa ótica entre o *ser* e o *não parecer* em um país que carecia de imigração, salvo as que ocorreram durante os séculos XIX e XX, era antes um território despovoado. É a partir dos últimos anos que o referido território começou a ser habitado pelo imigrante venezuelano, conhecido como *chamo* (imigrante venezuelano desconhecido). Usamos esse termo comum, pois se distancia, desvirtua e desliga das pessoas de carne e osso. Esse lugar não é ocupado por indivíduos até que sejam batizados com uma carga semântica que os reconheça (e espera) que se restrinja a *lo cholo*. De todo modo, traduz-se o venezuelano em *chamo*, com todas as cargas semânticas que implicam acusar-enunciar uma pessoa assim.

8 N.T.: *La plata blanquea* – expressão, em espanhol, para exemplificar que toda forma de capital “abre portas”, em termos de ascensão financeira e profissional, para qualquer pessoa, de toda raça e etnia.

A partir do trabalho de campo realizado em Gamarra, pudemos constatar como o imigrante venezuelano, ao procurar emprego, se tornava um *chamo*. Ou seja, era exigido que se comportasse e que assumisse as coordenadas subjetivas de *lo cholo*. Nesse sentido, buscavam um trabalhador que tivesse as mesmas características dos demais, isto é, submisso e explorável. Contudo, alguns conflitos entre empregadores e empregados surgiam quando esses últimos exigiam trabalhar menos horas – o que geralmente se limitava a uma carga de oito horas, e não 10 ou 12, como costumava ser em Gamarra. Nas entrevistas realizadas, os empregadores afirmavam que os *chamos* não aguentavam o trabalho, que eram reclamões ou preguiçosos e que não podiam contar com eles, considerando-se que, antes, os abusos do empregador eram esquecidos e não mais lembrados. Contudo, existe um plano que é necessário delimitar em torno do modo da enunciação, pois o imigrante venezuelano é enunciado-acusado a partir de *lo cholo* para ser transformado em *chamo* devido ao não parecer com uma etnia, representando um deslocamento: pode alguém de uma etnia não indígena (não parecer) ser de uma classe baixa? Essa pergunta nasce, especificamente, do assombroso racismo que se desenvolve em Gamarra, quando um entrevistado alegou que “era a primeira vez que via mulheres brancas pobres”.

Talvez essa observação tenha desencadeado um crescimento de contratações de mulheres venezuelanas como vendedoras de loja e de homens venezuelanos como promotores nos estabelecimentos comerciais. Inclusive, muitos deles servem de “manequins vivos”, já que parte do seu trabalho implica ter de vestir as roupas da loja.

É importante nos atentarmos para esse ponto, uma vez que evidencia ainda mais o lugar em que o *chamo* resulta ambivalente e, em muitos casos, ríspido porque pede a ele (ou o enuncia) que sua *competência* (de classe) se ajuste a sua *performance* (de aparência). Porém, se estas não estão conectadas na história social, o que é exigido deles?

Na proposta de veridicção, entendemos que o *chamo* ocupa o lugar de *lo cholo*, mas ainda em um *status* de sigilo. É ambivalente, lugar que serve de *modelo*, mas também procura ocupar o lugar mais baixo na escala de trabalho.

Em suma, podemos observar, seja a partir de *lo blanco* ou de *lo cholo*, que seus lugares estão em constante movimento. Um lugar de enunciação-acusação inconstante: um gesto, uma palavra ou um aceno pode fazer com que alguém seja investigado como tal. Entretanto, deixamos anteriormente uma pergunta fundamental para o nosso tempo: onde está o mestiço?

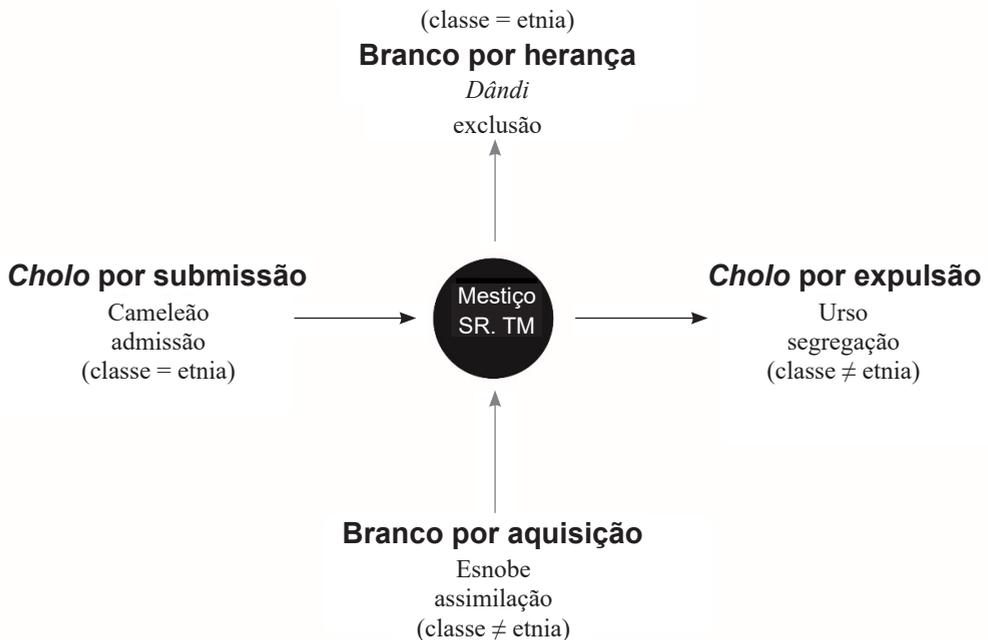
À luz do que foi estudado previamente, entendemos por *mestiço* a zona de indeterminação; um lugar que serve de mecanismo de negação ou de silenciamento de ódios, desprezo, fúrias e ressentimentos. Assim, ao referir-se a algo como o *mestiço*, mais do que ser uma categoria, como é o caso de *lo blanco* ou *lo cholo*, antes é *o que não é*; em outras palavras, um coringa que permite projetar a hostilidade por meio de atos ou internalizá-los através de sentimentos sob o confortável lugar da fuga ou do instável.

Se pensamos que enunciar a partir da miscigenação nos permite ver a luz no fim do túnel, devemos observar também como enunciar a partir daqui em que se camuflam as desigualdades, neutralizam-se os processos históricos, dificulta-se o reconhecimento da desigualdade, pavimenta-se a diferença. Em pouco tempo, enunciar a partir do *mestiço* é fazê-lo a partir dele mesmo, um lugar carente, sem pessimismo, que apaga o antagonismo e contribui para a multiplicação da

igualdade. Na mesma linha de Ribeiro (2019), há mais problema para enfrentarmos quando as opressões são apagadas.

Dessa forma, seguindo o modelo de Landowski (2007), entendemos que o racismo em Gamarra, e em grande parte da cidade, articula-se entre os fluxos identitários; locais de passagem pelos quais ninguém pode ser responsável, até que ocorra algum tipo de disputa pelo poder. Ou seja, um indivíduo é acusado de branco ou *cholo* segundo o regime de poder que esteja em disputa: a partir do *pituco altanero* (*indivíduo soberbo*) até *lo cholo ousado*. Por isso, não é que a categoria apareça primeiro, mas é o resultado da ação entre a coerência de classe e a etnia que desencadeia o modo de proceder no jogo racista. Assim, o poder se dá conta de que o roteiro de interação se desenvolve em função do quão longe do centro se encontram os actantes e qual é o movimento que se determina.

**Figura 4** – Uma zoessemiótica de classe e de etnia



Fonte: Elaborada pelos autores com base em Landowski (2007, p. 56).

Portanto, de acordo com o modelo zoessemiótico de Landowski (2007), as regras do jogo-interação com aquilo que é enunciado a partir de *lo branco* serão regidas por *exclusão* e *aquisição* (Figura 4), de tal forma que a *exclusão* faz desse lugar aquele que Landowski propõe para o *dândi*, entendido como alguém que possui características impossíveis de se obter, que ultrapassam o comum. No mesmo eixo, está o *esnobe*, que é interpretado como alguém que deseja se juntar à elite, mas seus esforços são vistos como *óbvios*, um migrante social que “vem de baixo”, o único que cabe a ele; se tudo vai bem, ele se exalta, mas na melhor das hipóteses será misturado na zona de indeterminação.

No outro eixo, quando se enuncia a partir de *lo cholo*, as regras do jogo variam a partir da aceitação ou da separação. Na mesma nomenclatura de Landowski,

o *camaleão* refere-se ao indivíduo que pertence ao mundo da indeterminação, mas de quem se suspeita sempre se realmente se separou do mundo de onde vem, pois o seu retorno ao mundo original é oculto. No outro extremo está o *urso*, às vezes louco, às vezes gênio, pois está em constante risco de abandonar os laços que unem sua esfera de pertencimento.

Assim, propomos como *lo blanco* se move em um eixo cujo estímulo comum é a ascensão que pressupõe a visão de um espaço social organizado pela superposição de níveis desigualmente valorizados, enquanto o eixo de *lo cholo* é entendido como justaposição em um mesmo plano.

Se juntarmos o que foi dito, a Figura 4 exige maior coerência. Dessa forma, *lo blanco* é enunciado em uma tensão entre o legítimo e o ilegítimo. Por isso, o *dândi*, que agora chamaremos de branco *por herança*, diferencia-se radicalmente do branco *por aquisição*, visto que entra no jogo do racismo para sinalizar que há algo que o diferencia radicalmente do restante, isto é, ele mesmo afirma que vem de famílias aristocráticas ou ricas. Dessa forma, a dinâmica da relação com esse tipo de actante é regida pela *exclusão*, o exclusivo, o que ninguém, apesar do esforço, chegará a ter.

Nesse sentido, o oposto do *dândi* é o *esnobe*, que não tem o que o outro tem e disputa com ele a sobreposição de níveis. Dessa maneira, alguém que pode ser enunciado como *lo blanco* é interpretado como incompleto e, mesmo que possa ser adquirido, este se mantém nos limites da *ilegitimidade*. Mesmo que possa argumentar que é alguém diferente ou reivindique a admiração, a leitura que se tem deste é que não é mais alguém da indeterminação, é alguém como outro qualquer. Não é de graça, então, que o *esnobe* exija o nome de um branco *por aquisição*, o falso branco, oportunista ou presunçoso, alguém que ostenta (ou usurpa) um lugar que o coloca no ridículo.

Colocamos para o *dândi* e o *esnobe* as valências que geravam a angulação de veridicção. Devemos esclarecer que esses dois lugares são limiares e sem fronteiras e, portanto, não delimitam um *interior-exterior*, como fazem as fronteiras, mas são pontos sensíveis quando são aproximados, alcançados, ultrapassados (ZILBERBERG, 2018). Assim, propomos que a classe e a etnia projetadas sob o crivo da miscigenação se afastem de sua ontologia fronteira para juntar-se nos limites fenomenológicos. Dele sairá a valência da legitimidade para se propor um mapa das discriminações.

Em outro campo de disputas, *lo cholo* é comandado. Por um lado, um *cholo camaleônico* é aquele que é enunciado como submisso e, enquanto lhe é atribuído, esse lugar é *adquirido*; embora não seja integrado, também não é atacado como um vírus. É tolerado, mas visto com suspeita, já que se espera que em algum momento deixe sua posição para voltar ao “seu lugar de origem”. Nesse sentido, um *cholo* submisso é alguém tolerado, aquele que não está em disjunção, mas nunca em conjunção. Espera-se que mantenha uma posição servil, vulnerável, empobrecida (ou tenda a isso) e ignorante (em nível de instrução, como o desconhecimento de direitos civis básicos). Será tolerado enquanto se movimentar nessas representações.

Por outro lado, há *lo cholo urso*, que o coloca nessa posição devido à relação de *segregação* como forma de lidar com ele, já que suas interações são violentas. Longe de ser alguém tolerado, é antes a representação do abominável porque violou as regras que o tornam tolerável, quando está como um *camaleão* o faz invisível, quando está no *mestiço*. O *cholo por expulsão* é o *urso* porque não joga

com as regras que lhe são estabelecidas. Rompe o pacto ficcional que o torna tolerável, como a servidão e a vulnerabilidade. Assim como *lo blanco*, é medido em torno dos limites e limites que autorizam a classe e a etnia. Por isso, *lo cholo*, seja como *camaleão* ou como *urso*, dependerá de quão legítimo é.

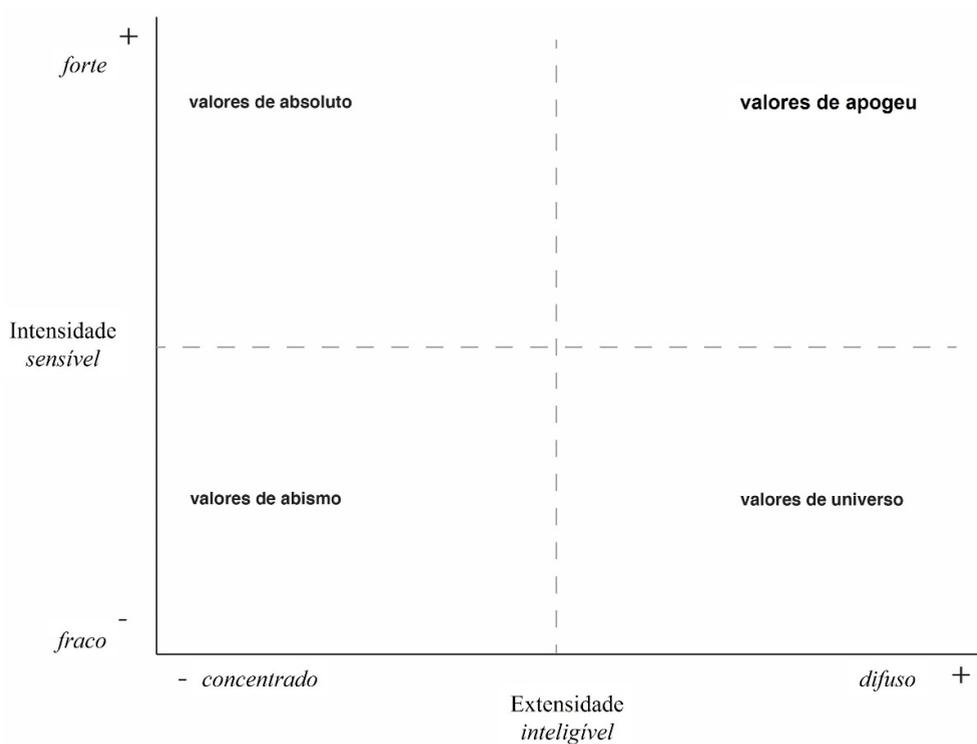
O jogo da discriminação racista implica também uma previsão de movimentos e fluxos. É um jogo que combina a enunciação, as coordenadas subjetivas, o movimento a partir de uma zona de indeterminação do *mestiço* e estratégias de interação. Por isso, observamos que discriminar implica reajustar o sistema *social*; redefinir a pontuação para zero para equilibrar o jogo. Não há ninguém que o ocupe ontologicamente, mas é um lugar que se alcança a partir de um jogo de poder que se realiza.

Assim, tendo duas polaridades enuncivas, *el cholo* e *lo blanco*, há graus de subserviência que decodificam os indivíduos para estabelecer as regras de interação. Esses graus serão distribuídos de acordo com as valências sensíveis e inteligíveis. E, na tensão dessas, surgirão valores que assumirão os graus de subordinação.

Asseguramo-nos, então, com a metalinguagem de Claude Zilberberg (2015) para explicar como esses graus surgem. Para o autor, a primeira questão diz respeito à divisão da tensividade entre *intensidade* (estados da alma) e *extensidade* (estado das coisas). Por um lado, a intensidade remete à desigualdade e à instabilidade do afeto como resposta, é um actante sincrético que mede *aquele não sei o quê*; ela mede a si mesma e mede o seu próprio envolvimento. Por isso, a articulação elementar da intensidade se divide entre *forte* e *fraca*. Por outro lado, a extensidade tem uma forma diferente, não é da ordem da *medida*, mas da *contagem*, da enumeração, avalia a *densidade* do campo de presença. Se o número de magnitudes é reduzido, a foria é *concentrada* em algumas unidades; se, em contrapartida, o número de magnitudes for alto, a foria é *difusa*. Portanto, a articulação elementar será *concentrada* versus *difusa*. Dessa forma, conforme mostra a Figura 5, a projeção dessas articulações é apresentada em quatro áreas, com duas possibilidades: 1. dos *valores absolutos* aos *valores de universo* e vice-versa e 2. dos *valores de abismo* aos *valores de apogeu* e vice-versa.

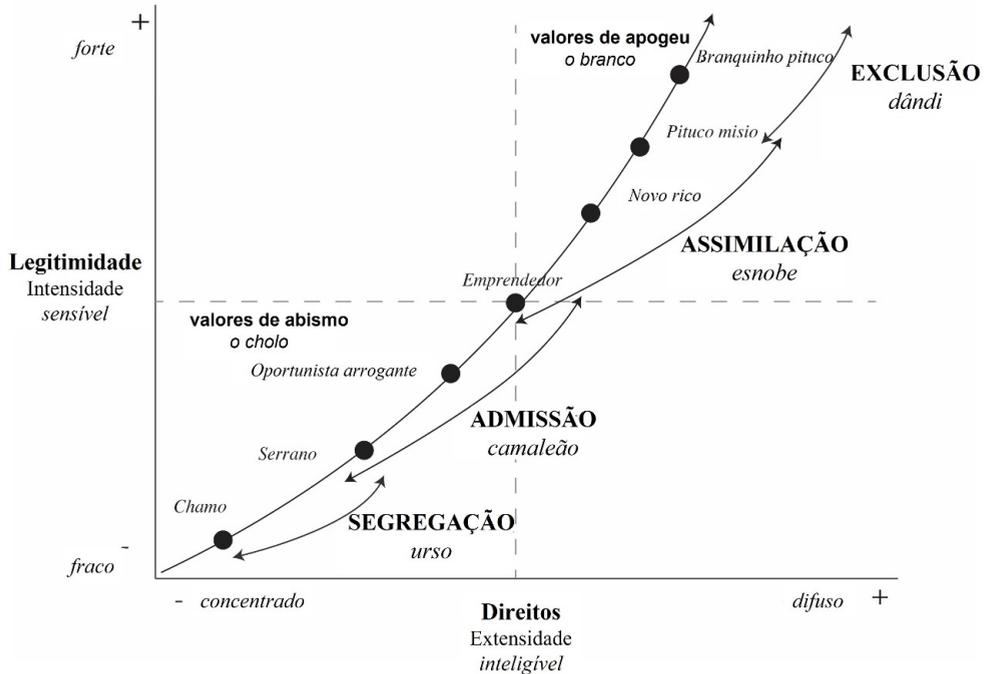
Nosso objeto de estudo apresenta um esboço entre duas valências opostas. Uma que chamaremos de *legitimidade*, que é medida por intensidades *fortes* e *fracas*, à qual se recorre sem ter nenhum suporte, exceto uma mera sensação de algo e que podemos definir em uma palavra: *reconhecimento*; e a outra que chamaremos de *direitos*, ou seja, os argumentos jurídicos, mas também a busca por deveres e liberdades, em uma palavra: *redistribuição*, sendo contado em termos de *concentrado* e *difuso*.

O discurso racista, que já denominamos fluxo de interações, se “tensivisa” e procura localizar à medida que surge a tensão da *legitimidade* e dos *direitos*. Os cenários da discriminação racial abrem-se quando surge a tensão entre *reconhecimento* (legitimidade) e *redistribuição* (direitos). Dessa forma, as duas polaridades que sustentam a cena racista produzem graus de subordinação, cada uma delas em diferentes escalas de valores que se distribuem entre os de *abismo* e os de *apogeu*.

**Figura 5** – Tipos de valores

Fonte: Zilberberg (2015, p. 64).

Se retomarmos o que já foi dito, podemos entender que os graus de subordinação são um jogo de estratégia em que, pela posição em que se é enunciado, adquire-se imediatamente um peso de *reconhecimento* e de *distribuição*. Em uma escala de valores, poderemos ver como enunciar *lo blanco* e *lo cholo* requer um ajuste terminológico, pois, se ocupar esses lugares é função da estratégia de poder que está sendo realizada, então nenhum indivíduo tem a garantia de ser branco ou *cholo*, caso contrário será um jogo de equivalências. Portanto, é fácil, dependendo do contexto, que alguém possa ser chamado *cholo* ou que possa ser branco. Dessa maneira, expomos, como uma compilação, como os graus de subordinação vão desenhando os atores introduzindo-os na cena racista.

**Figura 6** – Gradações entre legitimidade e direitos

Fonte: Elaborada pelos autores.

Nesse sentido, observamos como *lo cholo* se articula com os valores do abismo. Então, nos perguntamos como é entendido *el chamo* na história racista. Como um indivíduo cujo reconhecimento da legitimidade é fraco e sua distribuição de direitos é limitada (concentrada)? Acima dele está o *serrano*, que tem uma legitimidade mais forte que *el chamo*, mas ainda dentro dos valores do abismo. Em ambos os casos, a dinâmica do jogo é investigá-los como um *urso*, dois indivíduos que são segregados porque reivindicam direitos e são indivíduos tutelares, mansos e interpretáveis, mas que, se não “respeitam” as regras, são enunciados como *cholos* rejeitados.

Defendemos que esses lugares não são fixos, mas, sim, dinâmicos, razão pela qual o *serrano* também pode ser lido como um *camaleão*, quando aceita as regras racistas do jogo; silencia suas reivindicações. Da mesma forma acontece com o *oportunista arrogante* ou o *empreendedor*, sujeitos que geralmente são admitidos e cuja legitimidade os faz exigir (ou sentir) que têm mais direitos do que outros.

Nos *valores do apogeu*, a operação envolve estratégias de aceitação para o *empreendedor* quando ele é interpretado como *esnobe*, mas também para o *novo rico* ou o *pituco misio*. Todos esses novamente vão adquirindo mais direitos e, na correlação conversa, o reconhecimento-legitimidade vai se tornando mais forte. Finalmente, o *pituco misio* e o *branquinho pituco* têm um sentimento de legitimidade e redistribuição que é interpretado dentro do grupo do despótico, corrupto e impune; portanto, abre-se caminho entre a admiração e a rejeição. Uma tensão

que enquadra nos valores do *abismo* aqueles que são *servos* e nos valores do *apogeu* aqueles que são os patrões.

Nesse sentido, Portocarrero (2010) afirma que, embora possa parecer exagerado pensar, em nosso tempo, em polaridades coloniais, nossa cartografia mental de sujeitos no campo social ainda se dá por meio da autoridade, figuras representativas e padrões e, por trás dos representados, as figuras do cidadão e do servo. “A herança colonial segue se reproduzindo” (PORTOCARRERO, 2010, p. 13, tradução nossa).

É justo nos questionarmos: o que faz com que alguém seja avaliado pela sua origem ou filiação? Isto é, como alguém se torna algo dentro de uma escala de valores? Qual é a força que move e possibilita a identificação? Por um lado, quanto mais for configurado como padrão, quanto mais se aproximar do despotismo, quanto mais repulsivo e não confiável for, será enunciado como *lo blanco*. Por outro lado, quanto mais for enunciado como ignorante e repulsivo, mais se tornará *cholo*.

Com base no que foi exposto, a tese de Zavala e Zariquiey (2007) exige mais força, já que tentamos observar dentro da categoria *mestiço*. Os polos que a contém são os lugares de enunciação de *lo blanco* e *lo cholo*. Mesmo correto em sua análise, o diagnóstico proposto precisa ser examinado.

Embora para os autores o mestiço seja uma categoria aglutinante e horizontal entre os habitantes, não devemos perder de vista que é ao mesmo tempo difusa, nebulosa e indeterminada. Por isso, é justo quando sustentam que a identificação pelo caminho da miscigenação é por meio de um não algo. Ou seja, se é enunciada a partir de um lugar, é pela sua negação. Entretanto, essa afirmação guarda a discrepância que temos com os autores, pois, para eles, o canal comunicante da miscigenação é a *integração* (à categoria), uma integração difusa que passa pela miscigenação. No entanto, nossa proposta sustenta que é a *coesão* que permite a estabilização dos fluxos e, portanto, das dinâmicas de discriminação.

Em suma, voltamos a abrir para a pergunta: se todos (os peruanos) são entendidos como mestiços e, com isso, todos são iguais, por que são erguidos lugares de enunciação? Como alguém pode ser enunciado como *cholo* e imediatamente se tornar branco (e vice-versa)?

## **SEGUNDA PARTE: POR QUE PREFERIMOS A DESIGUALDADE (MESMO SE DISSERMOS O CONTRÁRIO)?**

Se todos – ou a maioria – entendem-se como mestiços, por que existem diferentes graus de subordinação? Não é uma contradição nos considerar mestiços e nos acusar de sermos brancos ou *cholos*? Para pensar uma possível resposta, devemos diferenciar que essa suposta contradição é bastante sintomática de nosso tempo. Entendemo-nos como iguais em nível fundamental, ou seja, partimos do princípio da igualdade, visto que todos têm a garantia de serem iguais perante a lei, mas desiguais no plano simbólico; assim, nossa igualdade fundamental como mestiços é garantida pela desigualdade das práticas enuncivas de *lo cholo* e *lo blanco*. Portanto, de acordo com Dubet (2019), em um processo de socialização, os princípios não necessariamente coincidem com as práticas. Por isso, se podemos nos entender como mestiços, é porque esse princípio é garantido pela desigualdade das práticas de enunciar – acusar – alguém como *cholo* ou branco.

Ressalta-se que com essa proposta não buscamos assumir um valor moral que culpe uma sociedade com alguma qualificação pejorativa, mas, ao contrário, nossa intenção é sustentar que os indivíduos não busquem as desigualdades, mas as escolhas que fazem quando idealizadas. Em outras palavras, a desigualdade não é uma escolha ideológica que busca abertamente deslocar cruelmente o outro, uma decisão perversa e vil que procura seu extermínio, mas a busca pela desigualdade devolve a singularidade às pessoas, que a validam e a sustentam enquanto indivíduos. Por isso, aos olhos de quem se declara ou é declarado *cholo* ou branco, esses lugares lhe oferecem “boas razões” para agir assim, pois fazem-no a partir de uma coordenada que lhes oferece garantias<sup>9</sup>.

Nesse sentido, os valores de apogeu não se dão por uma suposta aspiração de “algo melhor”, mas pelo questionamento das práticas que são geradas (Figura 6). Alguém se torna branco enquanto é entendido como *exagerado*. Assim, podemos entender, diferentemente da abordagem de Bruce (2007) ou Portocarrero (2013), que o branco não é mais um valor ambicioso, mas uma deficiência entendida como fraqueza. Do lado oposto, *lo cholo* ocupa os valores do abismo, já que são entendidos como práticas prosaicas ou primitivas<sup>10</sup>.

Se combinarmos o que se propõe com a leitura de Dubet (2019), podemos compreender como as formas de racismo se afastam do biológico e se inserem no cultural. Somos todos entendidos como mestiços em termos de biologia (condição étnica), mas são as práticas (prosaicas ou exageradas) que fazem com que os lugares de enunciação sejam claramente propostos.

Dessa forma, a pluralidade de cenários gerados pelos princípios da igualdade e as práticas da desigualdade demandam a necessidade de repensar a discriminação. Sobretudo em uma sociedade *sem garantias*, onde qualquer pessoa pode se tornar algo, podemos entender que a discriminação também abre caminho como forma de associação. Em outras palavras, a discriminação racial não é somente para separar alguém, mas também para construir solidariedade. Mesmo que essa proposta pareça extrema, podemos compreender que a discriminação é formulada para construir uma cartografia do espaço: criar as regras do jogo e propor canais de comunicação.

O que mais é feito quando se discrimina racialmente alguém? É construído um lugar onde se planejam as diretrizes de um semelhante, cujos problemas também lhe pertencem.

Concluindo, de maneira tímida, mas ousada, poderíamos compreender que em Gamarra a discriminação não é entendida como uma agressão, mas como o código operacional que transforma um espaço ilegível em legível. Paradoxalmente, a discriminação é uma forma de solidariedade que entrelaça laços, formas de coesão (e não uma integração social), uma produção contínua, resultado de decisões individuais, do capital social, da confiança, do viver em conjunto. Se sabemos, desde Castoriadis (1975), que a solidariedade não advém exclusivamente do funcionamento econômico ou dos acordos políticos, parece, então, que a discriminação racial concede uma solidariedade baseada em crenças e representações que, embora possam ser entendidas como fictícias, constroem um nó coletivo conectado à multiplicidade de “eus” que o compõem.

9 Com essas ideias, não endossamos nem subtraímos a responsabilidade de quem discrimina.

10 Talvez uma forma de ilustrar essa proposta seja entender as dimensões dos pratos de comida. Um certo grupo de pessoas pode achar exagerado o volume de comida servido em um restaurante tradicional. Por outro lado, outros acharão esse volume comum, normal. Ambas são práticas enuncivas, compreendidas entre os limites do prosaico ou do exagerado.

Gamarra talvez seja o melhor cenário onde as subordinações são constantemente apresentadas e encenadas. Sem procurar fazer a perigosa extrapolação para o país, compreendemos que os jogos que são gerados, longe de serem um fenômeno isolado, são um importante campo para a pesquisa.

**FROM CHOLO TO EL CHAMO: A STUDY ON RACIAL DISCRIMINATION IN GAMARRA (LIMA, PERU)**

**Abstract:** This paper discusses the issue of racism in the interaction between individuals in a neighborhood of Lima, Peru. We examine the transformation of social roles that the individuals elaborate and assume for themselves through the economic thematic isotopy. To accomplish this work, ethnographic research was performed in the Gamarra neighborhood, and we used Greimasian semiotics, socio-semiotics, and tensive semiotics as theoretical framework to examine the constitution and transformation of social meanings that base racial discrimination between different social groups in the examined space.

**Keywords:** Racism. Ethnography. Discursive semiotics. Social types. Immigration.

**REFERÊNCIAS**

- BENVENISTE, É. *Problèmes de linguistique générale, 1*. Paris: Gallimard, 1966.
- BOURDIEU, P. *Poder, derechos y clases sociales*. 2. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- BRUCE, J. *Nos habíamos choleado tanto*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2007.
- BRUCE, J. *¿Sabes con quién estás hablando?* Psicoanálisis, poder y subjetividad. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2013.
- CALLIRGOS, J. C. *Racismo: la cuestión del otro (y de uno mismo)*. Lima: Desco, 1993.
- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- CORNEJO POLAR, A. *Escribir en el aire: ensayo sobre heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- CUEVAS-CALDERÓN, E. En búsqueda de la peruanidad perdida. In: CÁNEPA KOCH, G.; LOSSIO, F. (ed.). *La nación celebrada: marca país y ciudadanía en disputa*. Lima: Universidad del Pacífico: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019. p. 141-159.
- CUEVAS-CALDERÓN, E. Marca Perú: ¿una nación en construcción? *Contratexto*, n. 25, p. 95-120, 2016. DOI 10.26439/contratexto2016.n025.653
- DEGREGORI, C. I. Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso. In: DEGREGORI, C. I. (ed.). *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2000. p. 20-73.
- DUBET, F. *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. 2. ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2019.

- FLORES GALINDO, A. Las sociedades andinas: pasado y futuro. In: FLORES GALINDO, A. *Tiempo de plagas*. Lima: Caballo Rojo Ediciones, 1986. p. 169-178.
- FUENZALIDA, F. Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. In: FUENZALIDA, F. et al. (ed.). *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Francisco Moncloa Editores, 1970. p. 15-87.
- GREIMAS, A. J. *Du sens II: essais sémiotiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- GREIMAS, A. J.; COURTÈS, J. *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1979.
- LANDOWSKI, E. *Presencias del otro*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2007.
- LATOUR, B. Petite philosophie de l'énonciation. In: BASSO, P.; CORRAIN, L. *Eloquio de senso: dialoghi semiotici per Paolo Fabbri: orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica*. Milão: Costa & Nolan, 1999. p. 71-94.
- LÓPEZ MAGUIÑA, S. La cultura en los estudios literarios en el Perú. In: LÓPEZ MAGUIÑA, S. et al. (ed.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2001. p. 43-63.
- MANRIQUE, N. Amixers: redes sociales y racismo. In: PORTOCARRERO, G. *Sombras coloniales y globalización en el Perú de hoy*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2013. p. 115-142.
- MARTUCCELLI, D. *Lima y sus arenas: poderes sociales y jerarquías culturales*. Lima: Cauces, 2015.
- NUGENT, G. *El laberinto de la choledad, páginas para entender la desigualdad*. Lima: Universidad de Ciencias Aplicadas (UPC), 2012.
- PARODI, J. La violencia de los fantasmas. A propósito del racismo y el poder. In: PORTOCARRERO, G. (ed.). *Sombras coloniales y globalización en el Perú de hoy*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2013.
- PORTOCARRERO, G. La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje. In: GRIMSON, A.; BIDASECA, K. (coord.). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: Clacso, 2013. p. 165-200.
- PORTOCARRERO, G. Los fantasmas del patrón y del siervo como desestabilizadores de la autoridad legal en la sociedad peruana. In: PORTOCARRERO, G.; UBILLUZ, J. C.; VICH, V. *Cultura política en el Perú: tradición autoritaria y democratización anómica*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2010. p. 13-29.
- RIBEIRO, D. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SOTO, H. de. *El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa em Occidente y fracassa em el resto del mundo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2002.
- STAVRAKAKIS, Y. *The Lacanian left: psychoanalysis, theory, politics*. Edimburgo: Edinburg University Press, 2007.
- UBILLUZ, J. C. El franco-tirador: sobre el humor y la tolerancia como arsenal político. In: PORTOCARRERO, G.; UBILLUZ, J. C.; VICH, V. *Cultura política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2010. p. 143-167.
- UBILLUZ, J. C. *La venganza del indio: ensayos de interpretación de lo real en la narrativa indigenista peruana*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2017.

UBILLUZ, J. C. *Nuevos súbditos: cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2006.

VICH, V. *Voces más allá de lo simbólico: ensayos sobre poesía peruana*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2013.

WEBER, M. *Economía y sociedad: esbozo de la sociología comprensiva*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

ZAVALA, V.; ZARIQUIEY, R. “Yo te segrego a ti porque tu falta de educación me ofende”: una aproximación al discurso racista en el Perú contemporáneo. In: VAN DIJK, T. (coord.). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007. p. 333-369.

ZILBERBERG, C. *Horizontes de la hipótesis tensiva*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2018.

ZILBERBERG, C. *La estructura tensiva*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2015.