



## La identidad al filo de la palabra: el fenómeno del *terruqueo* en el ciberespacio, formas y representaciones hegemónicas

Identity at the edge of the word: the phenomenon of *terruqueo* in cyberspace, forms and hegemonic representations

Identidade no limiar da palavra: o Fenômeno do *terruqueo* no ciberespaço, formas e representações hegemônicas

**Bruno Mago**

*Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú*

[a20221229@pucp.edu.pe](mailto:a20221229@pucp.edu.pe)

<https://orcid.org/0000-0003-3634-9506>

### Resumen

En este artículo se analiza uno de los discursos discriminatorios que recientemente ha adquirido especial relevancia en el contexto nacional peruano: el *ciberterruqueo*. El objetivo es realizar —desde los enfoques político-ideológico, así como étnico, racial y cultural— un análisis descriptivo sobre el fenómeno, y estudiar, en el marco del ciberespacio, las representaciones hegemónicas que se crean discursivamente respecto a determinados sectores de la población. Metodológicamente, el estudio es de enfoque cualitativo de nivel exploratorio. El análisis de estas representaciones se ha basado en la ocurrencia de este fenómeno en el marco de la red social de *Twitter* y los datos para la investigación se recopilaron de la misma. Entre los resultados se encontró que el *ciberterruqueo* funge como una herramienta de aniquilación social y estigmatización que se sostiene sobre representaciones negativas a fin de conseguir la invalidación o deslegitimación de ciertos sectores de la población y de sus reclamos y necesidades, en favor de la perpetuación y dominación de un sector hegemónico o *establishment* y su agenda. El artículo concluye, a su vez, que el espacio virtual y las interacciones sociales que comprende son el reflejo de la realidad, y que este permite la producción, reproducción y socialización de determinadas representaciones hegemónicas configuradas en el discurso.

**Palabras clave:** discriminación; representaciones; terrorismo; estigmatización; discurso.

### Abstract

This article analyzes one of the discriminatory discourses that has recently acquired special relevance in the Peruvian national context: *cyberterruqueo*. The aim is to carry out a descriptive analysis of the phenomenon —from the political-ideological and ethnic, racial and cultural perspectives—, and to study, in the context of cyberspace, the hegemonic representations that are discursively created with respect to certain sectors of the population. Methodologically, the study has an exploratory qualitative approach. The study of these representations was based on the occurrence of this phenomenon within the framework of the *Twitter* social network, and the data for the analysis were collected from *Twitter*. Among the results, it was found that *cyberterruqueo* functions as a tool of social annihilation and stigmatization that is based on negative representations in order to achieve the invalidation or delegitimization of certain sectors of the population and their demands and needs, in favor of the perpetuation and domination of a hegemonic sector or establishment and its agenda. The article concludes, in turn, that virtual space and the social interactions it comprises are a reflection of reality, and that it allows for the production, reproduction and socialization of certain hegemonic representations configured in the discourse.

**Keywords:** crime; criminal offenses; neologism; word formation process; press.

## Resumo

Este artigo analisa um dos discursos discriminatórios que adquiriu recentemente especial relevância no contexto nacional peruano: o *ciberterrorismo*. O objectivo é realizar uma análise descritiva do fenómeno —a partir de uma perspectiva político-ideológica, bem como étnica, racial e cultural—, e estudar, no contexto do ciberespço, as representações hegemónicas criadas discursivamente em relação a determinados sectores da população. Metodologicamente, o estudo tem uma abordagem qualitativa exploratória. O estudo destas representações foi baseado na ocorrência deste fenómeno no âmbito da rede social *Twitter*, e os dados para a análise foram recolhidos do *Twitter*. Entre os resultados, verificou-se que o *ciberterrorismo* funciona como um instrumento de aniquilação e estigmatização social que se baseia em representações negativas a fim de conseguir a invalidação ou a deslegitimação de certos sectores da população e das suas exigências e necessidades, a favor da perpetuação e dominação de um sector ou *establishment* hegemónico e da sua agenda. O artigo conclui, por sua vez, que o espaço virtual e as interacções sociais que ele compreende são um reflexo da realidade, e que ele permite a produção, reprodução e socialização de certas representações hegemónicas configuradas no discurso.

**Palavras-chave:** discriminação; representações; terrorismo; estigmatização; discurso.

---

Recibido: 11/08/2022

Aceptado: 10/11/2022

Publicado: 12/05/2023

---

## 1. Introducción

A lo largo de la historia, el lenguaje se ha presentado como un elemento sustancial en las relaciones humanas, no solo por su cualidad esencial como medio de comunicación y expresión, sino también por su rol como un vehículo del pensamiento por antonomasia y un aparato sumamente complejo y efectivo de dominación. A través del lenguaje se traduce y transporta al mundo real y objetivo los pensamientos, las creencias y todo aquello que se defiende: se exterioriza. Es mediante el discurso que se determinan de forma decisiva las relaciones de poder en las que se hallan envueltas y se desenvuelven las personas, pues a través de este se designan ciertas nociones como aceptables y otras como evitables, algunas actitudes como “buenas” y otras como “malas”, ciertos arquetipos como “positivos” o “negativos”, etc. Además, el discurso adquiere un rol protagónico en los procesos de configuración identitaria mediante los cuales se construyen determinadas representaciones respecto a nosotros y hacia los demás. En suma, “el lenguaje constituye nuestra herramienta primaria para representar y negociar la realidad social y juega un papel central en estos procesos de construcción de identidades a través del habla” (Back y Zavala, 2017, p. 20).

Uno de los ejemplos donde es posible observar cómo el lenguaje actúa como un instrumento de control y dominio es a través de su manifestación en los insultos. Ya que estos, lejos de entrañar únicamente un efecto anodino y superficial en términos de ser ofensivos para las personas contra quienes se profieren, también tienen repercusiones subyacentes de profundidad considerablemente mayor. Estas consecuencias involucran la creación de concretas representaciones moldeadas a partir de la realidad discursiva, y que posibilitan la consolidación de estigmas, prejuicios y estereotipos sobre determinados sectores sociales, y con ello, la legitimación de prácticas de segregación, discriminación, persecución, e incluso, actos de violencia por parte de un grupo que ejerce su dominación sobre otro. En este sentido, mediante el discurso “los grupos dominantes pueden imponer —legitimar o hacer salientes— varias narrativas sobre ‘el otro’, sobre los grupos de la alteridad, sobre los dominados” (Corduneanu, 2019, p. 93). A su vez, resulta conveniente recordar que, como menciona Aguirre (2011), el estudio de los insultos, entre muchas otras formas de expresión verbal, permite, a su vez, ampliar nuestra comprensión respecto a los patrones de interacción social y las estructuras de dominación y resistencia que caracterizan a nuestras sociedades.

Como manifestó alguna vez Orwell (1968), “el lenguaje político está diseñado para lograr que las mentiras parezcan verdades y el asesino respetable, y para dar una apariencia de solidez al mero viento” (p. 139). Al respecto, es posible afirmar que la cita refiere, también, a que el lenguaje está a su vez diseñado para determinar arbitraria y subjetivamente la forma en la que se percibe y distingue a aquel “nosotros” de “unos” y de “otros”; qué identidades o representaciones se configuran en torno a “nosotros”, “unos” y “otros”, y consecuentemente cómo, a nivel de grupo o sociedad, se asignan y legitiman determinados lugares en el edificio social y se justifica el trato que se reserva para “unos” y “otros”. Esencialmente, resulta oportuno afirmar que el acto mismo de nombrar o definir confiere a la persona poder inmediato sobre la realidad del mundo objetivo en el que esta se desenvuelve.

Una situación profundamente interesante y compleja para el análisis de este fenómeno que recientemente ha adquirido especial relevancia —debido principalmente a las circunstancias políticas actuales que se encuentran en un perpetuo estado de ebullición—, es el fenómeno del *terruqueo*, que consiste en el uso del término *terruco*<sup>1</sup> como un insulto o descalificación en el discurso cotidiano entre los peruanos. Si bien el *terruqueo* ha cobrado singular protagonismo en tiempos recientes, su origen como fenómeno concretamente definido aparece en el pasado, puesto que surge de la mano con el periodo de violencia política que aconteció en la década de 1980 en el Perú, y cuya evolución transcurre con el desarrollo del conflicto armado interno, extendiéndose, incluso, a tiempos posteriores. A pesar de que el fenómeno presenta su génesis décadas atrás, un resultado de estas transformaciones a las que se ha visto sometido con el paso del tiempo se observa en los múltiples contextos y formas diversificadas mediante las cuales ahora se manifiesta, y que difieren considerablemente de su forma o estructura original. Según Aguirre (2011), su uso actual, lejos de ser el de nombrar a un auténtico terrorista, gira más bien en torno a intentar desacreditar y estigmatizar a personas por diversos motivos, tales como la afiliación a determinadas posiciones políticas, la participación en ciertos movimientos —como las intensamente *terruqueadas* marchas contra el golpe de Estado de Manuel Merino de noviembre de 2021, las protestas contra el ampliamente rechazado gobierno de Dina Boluarte instaurado en diciembre del 2022 que han sido, también, *terruqueadas* y reprimidas con desmedida violencia, o agrupaciones que se muestran a favor del expresidente Castillo, el partido Perú Libre, o de cambios vastamente apoyados como una asamblea constituyente, entre otros—, la clase socioeconómica, e incluso el origen indígena.

Un caso reciente que ha visibilizado la prevalencia de este fenómeno y su significativa presencia en nuestra sociedad se vincula con el proceso electoral acontecido en el 2021, donde la inesperada llegada de un *outsider* a la segunda vuelta electoral, el ahora expresidente de la república Pedro Castillo, suscitó una enorme serie de ataques e insultos por parte de la población y sus opositores políticos. Este grupo se encuentra constituido en su mayoría por la presencia hegemónica y tradicional —derechista, blanca, neoliberal, conservadora, autoritaria y acomodada— de la política, que en el caso peruano se ve representada a cabalidad por la bandera del fujimorismo y sus allegados idiosincrásicos.

La súbita llegada de un partido cuyo discurso expone una ruptura contrahegemónica, de un ideario izquierdista y origen provinciano, encabezado por un profesor, campesino, líder sindical y rondero<sup>2</sup>, ocasionó una enorme serie de represalias y de intercambios discursivos en los cuales se

<sup>1</sup> Según el *DiPerú* (*Diccionario de peruanismos en línea*), el *terruco* es aquella “persona que pertenece a un movimiento terrorista o practica actos de terrorismo [o a la cual se le atribuye ser parte] del terrorismo o [estar] relacionado a él” (Academia Peruana de la Lengua [APL], s.f., a y b). Y, además, téngase en cuenta que el término *terruqueo* es un peruanismo (Lovón, 2022).

<sup>2</sup> Las “rondas” o “rondas campesinas” son, fundamentalmente, organizaciones autónomas y comunales de autodefensa y justicia, principalmente de grupos étnicos y campesinos en el ámbito rural.

evidencia la prolífica presencia del fenómeno del *terruqueo* como el instrumento estigmatizador que ha sido descrito previamente.

El *terruqueo*, a pesar de ser un tema considerado delicado, tabú y sobre el cual es notoriamente difícil discutir —debido a su próxima relación con el análogamente sensible conflicto armado interno— ha sido abordado desde diversas perspectivas que posibilitan entenderlo de una manera esquemática y académica. Para nombrar algunas, Aguirre (2011) concibe al *terruqueo* como una práctica cuyo objetivo fundamental es, y ha sido desde su origen, el de lograr la aniquilación social<sup>3</sup> de sus víctimas, la cual se logra al calificarlas como *terroristas* y deshumanizarlas. Por otro lado, Bolo (2020) arguye que el *terruqueo* se trata, en esencia, de una estrategia política y de control social que busca deslegitimar a diversos grupos sociales al vincularlos con el fantasma del terrorismo y los traumas que este generó, y expulsarlos de esta forma del espacio legítimo de representación y discusión. En simultáneo, siguiendo esta misma línea, Gruber (2020) sostiene que el *terruqueo* es, fundamentalmente, un aparato político de bloqueo al pensamiento y la racionalidad que es empleado para frenar cualquier propuesta de cambio al asociarla con el *terrorismo*, y, consecuentemente, para defender el *statu quo* y el ideario imperante. Mientras que otras perspectivas enfatizan, incluso, en temas de etnicidad, raza, cultura y clase socioeconómica, como Sosa y Saravia (2021), quienes manifiestan que el *terruqueo* responde a una necesidad de la sociedad peruana, con una matriz colonial y que hereda un enorme racismo histórico, de vincular y asociar al indígena o a la indianidad misma con el *terrorismo*, de tal modo que sea posible justificar su relegación por parte del estado y preservar un determinado orden social.

Existen, por ende, diversos antecedentes que exploran el tema del *terruqueo* y lo abordan desde diferentes líneas de análisis; sin embargo, estas aproximaciones, por más que difieran en perspectiva y se muestren disímiles en contenido, ocurren y se formulan desde un posicionamiento general. Surge aquí la importancia de elaborar un estudio orientado en la facultad constructiva del lenguaje y los fenómenos de construcción discursiva de perfiles y representaciones artificiales, y que centre su óptica en un escenario concreto en cuanto al uso del *terruqueo*, tal como es el espacio cibernético de la red social *Twitter* y las interacciones que en este se desenvuelven para esta investigación, los cuales permitirán entender al fenómeno del *terruqueo* como una herramienta discursiva mediante la cual se negocian, producen, reproducen y socializan identidades en torno a ciertos grupos tradicionalmente excluidos —al “otro”— para lograr, en este caso, su deslegitimación y segregación de los espacios sociales de representación y discusión.

Retomando el panorama político antes expuesto, es justamente a la luz de estos eventos que germinaron en el fragor de la contienda electoral de 2021, y dentro del marco de los diversos planteamientos respecto a la naturaleza del *terruqueo* mencionados previamente, y en el contexto del uso de las redes sociales y el internet, que surge la siguiente pregunta que actúa como núcleo e impulsor de este trabajo de investigación: ¿De qué forma el *ciberterruqueo* se manifiesta como un instrumento de discriminación o estigmatización en el discurso en el ciberespacio entre los peruanos del siglo XXI, y qué representaciones hegemónicas crea respecto a determinados grupos sociales? El presente artículo busca responder ello, abordando inicialmente y a modo de contextualización una explicación del fenómeno de *terruqueo* en sí mismo, y, posteriormente, esbozando un análisis de algunas de las representaciones que se configuran en el intercambio discursivo virtual que se

---

<sup>3</sup> La noción de “aniquilación social” se rescata de Aguirre (2011), cuando menciona que el *terruqueo* opera en términos de aniquilar la reputación de sus víctimas, produciendo, por tanto, su destrucción social. Es un concepto que resulta crucial para esta investigación y que aparecerá en el desarrollo de esta.

desenvuelve en la red social *Twitter*. Los subtemas que se abordan en el presente estudio, a fin de proporcionar una respuesta a la pregunta, son los siguientes: formas en las que se manifiesta el *terruqueo* —tanto desde la mirada político-ideológica como la mirada étnico-racial y cultural— y las principales representaciones sobre lo *terruco* que se crean en estas particulares realidades discursivas respecto a las “otredades” —también a partir de las dimensiones político-ideológica y étnico-racial y cultural—.

Ambas dimensiones, lejos de presentarse como dos universos totalmente escindidos, aparecen, por el contrario, como dos factores en perpetua simbiosis, confluencia e interacción<sup>4</sup>; no obstante, a efectos de sintetizar y ordenar esta compleja red de factores entrecruzados y simplificar el análisis, se considera conveniente la división en estas dos dimensiones, donde lo “político-ideológico” engloba las identidades o representaciones cuyo eje central —mas no único— responde principalmente a tendencias o afiliaciones de esta misma índole; mientras que lo “étnico, racial y cultural” agrupa a todas aquellas representaciones cuyo núcleo se sostiene, en contraparte, sobre factores de esta naturaleza.

## 2. Marco conceptual

### 2.1. Estudios críticos del lenguaje

En términos de sustento metodológico o ideológico del trabajo, resulta necesario destacar que es imposible estudiar las dinámicas sociales de dominación y segregación inherentes a toda práctica discursiva si no se sustenta en algunas nociones vinculadas a los estudios críticos del lenguaje. En este caso particular, se enfatiza en el Análisis crítico del discurso de Van Dijk, (1999), que “estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político” (p. 2), lo cual será determinante y facilitará la concepción y el análisis del *terruqueo* como práctica discursiva discriminatoria, que reproduce, perpetúa y hace patentes determinadas estructuras de poder y dominación. En ese sentido, resulta imperativo para el estudio “considerar la capacidad que tiene el lenguaje para poder, a través de la promoción de ciertos estereotipos negativos, contribuir con el mantenimiento de una estructura social que justifique la marginación y la exclusión [de determinados grupos]” (Llique y Santome, 2019, p. 232).

### 2.2. Construcción identitaria en el discurso

En el artículo se analizan ciertas representaciones sociales o hegemónicas creadas por el *terruqueo* en la práctica discursiva en el marco del ciberespacio, a partir de un paradigma construccionista del lenguaje y enfocándose, principalmente, en su función representacional, pues se admite que “el discurso constituye la sociedad y la cultura” (Van Dijk, 1999, p. 24.) Asimismo, que las identidades de la gente existen en cuanto miembros de grupos sociales las forjan y se las atribuyen (Van Dijk, 1999), y que se presentan, a su vez, como “fenómenos relacionales y socioculturales que emergen y circulan en contextos discursivos locales de interacción más que como una estructura estable ubicada principalmente en la psique individual o en categorías sociales fijas [traducción propia]” (Bucholtz y Hall, 2005, pp. 585-586). De igual manera, se enfatiza en “cómo la relaciones sociales son ejercidas y las identidades sociales son manifestadas en el discurso, pero también, por supuesto, en cómo

<sup>4</sup> En este sentido, se admite que lo “político-ideológico” no existe ni puede existir en independencia absoluta de lo “étnico, racial y cultural” —y viceversa—, sino que se encuentran íntimamente relacionados y se nutren mutuamente. En toda clasificación aparentemente vinculada solamente a lo étnico, racial y cultural existe un acentuado componente político e ideológico, y todo determinado posicionamiento ideológico responde o se fundamenta en específicas concepciones o ideas en torno a lo étnico, racial y cultural.



las identidades son construidas —reproducidas, contestadas, reestructuradas— en el discurso [traducción propia]” (Fairclough, 1992, p. 137).

Con el propósito de interconectar el espacio virtual que concierne directamente a esta investigación, así como los planteamientos respecto a la construcción discursiva de la identidad, resulta importante precisar que, como manifiestan Prado *et al.* (2021), las redes sociales en la actualidad constituyen un espacio utilizado para la conformación de representaciones sociales<sup>5</sup>, que son, en esencia, imágenes ficticias que se crean sobre el “otro” y que se producen y reproducen por medio de los discursos y su consumo.

Al respecto, Manrique (2016) plantea que “la construcción de significados juega un papel central en la lucha que se entabla entre el poder y el contrapoder y en este proceso internet es una arena privilegiada del conflicto social” (p. 176). En otras palabras, resulta imposible discutir o analizar los fenómenos de discriminación y dominación en el escenario virtual sin hacer mención de la construcción identitaria que se desarrolla como parte de los intercambios discursivos. Sobre todo porque las redes sociales, principalmente, facilitan la comunicación y socialización entre individuos y grupos humanos y, por tanto, maximizan la posibilidad de creación y reproducción de estas representaciones e identidades artificiales.

### 2.3. Prácticas discriminatorias y hate speech en el ciberespacio

Tomando como marco de análisis el espacio virtual, resulta oportuno recordar que “las redes sociales brindaron un nuevo escenario para el despliegue de viejas tensiones y conflictos de la sociedad peruana, como la discriminación étnica y racial” (Manrique, 2016, p. 35). En tiempos modernos de socialización masiva y de un acceso casi generalizado al internet —y, por consiguiente, a la comunicación virtual—, entender las interacciones que se desenvuelven en el entorno virtual, enfatizando especialmente en las prácticas discriminatorias y el fenómeno del *hate speech*, es determinante para entender las nuevas formas en que se desarrollan las dinámicas de construcción identitaria, de poder, dominación y segregación que se pretende estudiar en el artículo.

Se entiende por *hate speech* a aquellos discursos que “buscan apelar a la emoción más que a la razón y resaltar cierta actitud de dominio de uno sobre otro y de esta forma silenciar a determinados grupos sociales” (Bustos *et al.*, 2019, p. 26). Los cuales se encuentran “definidos por su raza, religión, orientación sexual, discapacidad, etnia, nacionalidad, edad, género, [...] afiliación política, o por otras características personales, funcionales o sociales, o simplemente [por no compartir] una ideología” (Miró, 2016, p. 84). Al respecto, sobre su funcionamiento básico, Lopez y Capponi (2017) sostienen lo siguiente:

Los discursos intimidatorios [*hate speech*] constituyen un fenómeno eminentemente discursivo y pragmático [...] Funcionan como alimentador de tensiones previamente existentes entre grupos sociales, actualizándose en situación de enunciación a través de conflictos de interacción entre individuos concretos. (p. 12)

Por otro lado, acerca de la influencia del internet en estas prácticas discursivas, en palabras de Miró (2016) se afirma que:

<sup>5</sup> Cabe mencionar que la definición de “representaciones sociales” —léase posteriormente también como “representaciones” o “representaciones hegemónicas”— que se rescata de Prado *et al.* (2021) resulta de esencial importancia para el estudio, pues a partir de ella es que se construye el sustento conceptual que da pie al desarrollo de la investigación y sobre el cual se formula análisis.

[El] internet, al fin y al cabo, ha modificado las propias posibilidades y condiciones de la comunicación en sociedad, de modo que también la comunicación ‘desviada’ se ve modificada. Las peculiaridades estructurales del ciberespacio, su carácter transnacional, su neutralidad o ausencia de censuras para el acceso de los usuarios, su universalidad y popularización y su permanente desarrollo, le definen como un nuevo ámbito de oportunidad, también delictiva, distinto al espacio físico, en el que los eventos delictivos pueden ver modificadas sus características, su significado social o sus concretas manifestaciones. [...] Las redes sociales parecen poblarse de palabras ofensivas y violentas en un entorno que, quizá por el supuesto potencial anonimato al que se asocia la comunicación en él o por otros factores relacionados con la percepción de falta de lesividad de las conductas en él realizadas, parece potenciar tales formas de comunicación y/o, al menos, incrementar la visibilidad de las mismas. [...] El *hate speech* [constituye un] discurso del odio, pues, tal como ha sido definido, podría considerarse comunicación violenta, en cuanto que la incitación a la violencia lo es en sentido de violencia física, y la incitación al odio o a la discriminación constituye una forma de violencia moral. (p. 87)

De igual forma, según expresa Manrique (2016), “la mirada que se tiene de la política desde internet es mucho más irreverente que en cualquier otro medio. Se pueden decir cosas que en otro lado no se permiten” (p. 225), planteamiento que permite entender el por qué de la proliferación de estas formas de discurso de odio en el escenario virtual. Más adelante, incluso, explica que las redes sociales “no están al margen de los conflictos que agitan a la sociedad real. Las tensiones clasistas, de género, étnicas y raciales suelen expresarse en ellas y sus manifestaciones pueden ser particularmente violentas en periodos de aguda polarización social y política” (p. 235).

#### 2.4. Otreddades o alteridades

Se entiende por otredad al “sujeto periférico [...] narrado y contado por otro, visto a través del otro y representado a través de los rasgos interpretados por otro” (Sosa, 2009, p. 360). La noción alude a grupos tradicionalmente excluidos o que nunca han formado parte de los espacios o de las relaciones tanto de poder como de saber —o de conocimiento—, donde priman sectores hegemónicos que imponen su dominancia. Según Sosa (2009), la otredad es, por tanto, concebida como aquel sector excluido de la posibilidad de tener una voz aceptada o siquiera escuchada, de autodefinirse o de tener poder sobre su identidad, y cuyo espacio socialmente asignado es el de permanecer en silencio y oponer mínima resistencia. Precisamente bajo esta concepción es que surge la necesidad diferenciadora del grupo dominante de construir, producir y establecer, “desde lo exterior”, significados respecto al “otro”. No es el “otro” quien se autodefine, sino que su identidad misma está sujeta a las representaciones sociales arbitrarias y subjetivas que este sector dominante cree respecto a ellos. Esta mirada es clave para entender la forma en la que en el discurso no sólo se señala y adjudica una identidad a un individuo o grupo concreto, sino que ello, el acto mismo de definir desde “fuera” al “otro”, otorga el poder al grupo dominante, al que define, de perpetuar o actualizar determinadas relaciones de poder, e incluso producirlas y configurarlas<sup>6</sup>. Sobre este concepto de otredad, Oboler (2015) plantea que permanece estrechamente vinculado a las jerarquías, prácticas discriminatorias, valoraciones y prejuicios que tenemos de cierto modo internalizados a causa de estar perpetuamente inmersos en procesos de

<sup>6</sup> Sosa (2009) agrega a este respecto —a modo de ejemplificación— que son, precisamente, estas concepciones de “otredad” las que hicieron posible que “lo masculino se posicione sobre lo femenino, el blanco sobre el negro y el indígena, la razón sobre la intuición, lo fuerte sobre lo débil” (p. 368). No obstante, resulta necesario clarificar que estas relaciones de poder no aparecen espontánea o naturalmente sino que, como se ha visto antes, son producidas por un grupo dominante al “encontrarse” con el “otro” y definirlo, al producirle una identidad.

socialización, interacciones mediante las cuales la sociedad destila y transmite estas impresiones a nosotros, haciendo ineludible el verse influenciado por percepciones —y representaciones sociales— subjetivas respecto de estos grupos relegados y de estas otredades.

### 2.5. Conflicto armado interno (CAI)

El CAI fue una época decisiva en la historia del Perú y que hasta la fecha presenta marcadas secuelas y repercusiones. Constituye un periodo de intensa violencia comprendido entre los años 1980 y 1996 en el que se desató una guerra interna donde se vieron enfrentadas las agrupaciones subversivas de extrema izquierda Sendero Luminoso (SL) —movimiento de corte marxista-leninista-maoísta, liderado por Abimael Guzmán Reynoso— y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) —de corte guerrillero inspirado en la Revolución cubana, liderado por Víctor Polay Campos—, y el Estado peruano mediante sus fuerzas del orden —que se desempeñaron como fuerzas represivas contrainsurgentes—. Siguiendo a Manrique (2002), el CAI fue la manifestación de una profunda crisis social que sacudió a la sociedad peruana y que dejó irreparables secuelas: un millón y medio a dos millones de personas afectadas por la violencia política, 30 mil muertos, 600 mil desplazados, 40 mil huérfanos, 20 mil viudas, 4 mil desaparecidos, 500 mil menores de 18 años con estrés postraumático y 435 comunidades arrasadas.

## 3. Metodología

El presente artículo es de enfoque cualitativo y de un nivel de análisis exploratorio, y opera, en términos metodológicos, planteando un análisis del *terruqueo* como práctica en ámbitos generales —a través de una exploración de trabajos previos respecto al fenómeno, que ofrecen diversas perspectivas sobre este, sus implicaciones, funcionamiento, contexto histórico, etc.— y, posteriormente, realizando un estudio de las diversas representaciones que se crean mediante la práctica discursiva en la red social *Twitter*. Para estos fines, se recurre a un breve análisis de la construcción y contenido de discursos, y la observación de qué términos aparecen a la par de *terruco* en un mismo contexto semántico, configurando y legitimando puntuales identidades concretas que serán analizadas independientemente y, con base en las cuales, se llegará a las observaciones y conclusiones respectivas.

Al respecto, dado el contexto del ciberespacio empleado en el estudio, se ha utilizado la técnica de recolección de datos en entornos virtuales, que en este caso concreto consiste en la recolección de *tweets* en la plataforma *Twitter*, cuya elección se debe a su evidente posicionamiento como espacio de discusión virtual por excelencia, así como por su estructura funcional —dinámica de publicar opiniones propias o de responder a otras— que se presenta como un intercambio discursivo idóneo para este análisis. Para la búsqueda y recolección de estos *tweets*, inicialmente se optó por colocar en el buscador la palabra *terruco* y extraer las entradas que más se adecúen con el contexto de esta investigación; no obstante, a efectos de acotar los resultados arrojados por la búsqueda y limitarlo en torno a determinadas representaciones, se consideró, finalmente, buscar aquellas por separado, insertando en el buscador algunos binomios, por ejemplo, “rojo terruco” o “caviar terruco” —para el apartado político-ideológico— y “cholo terruco” o “indio terruco” —para el apartado étnico, racial y cultural— y escoger los *tweets* que el buscador depure que más se relacionen o que mejor presenten el fenómeno que se plantea estudiar. Se recolectaron 23 *tweets*, los cuales fueron agrupados, clasificados, ordenados y numerados para su ulterior análisis.



En líneas generales, respecto a los criterios o métodos de análisis de estos *tweets*, se observa, concretamente, de qué modo se construyen las oraciones y qué adjetivos y/o sustantivos acompañan a la palabra *terruco* dentro de un mismo contexto semántico —un mismo discurso o enunciado, un mismo *tweet*— y cómo aquellos configuran y reflejan concretos perfiles sociales en torno a lo *terruco*, bajo los cuales, se categoriza a determinados sectores de la población. Cabe mencionar que, dentro de cada discurso —*tweet*— se resaltan los enunciados que se corresponden con el fenómeno a estudiar, es decir, se presentan en negritas los principales adjetivos/sustantivos de interés. A su vez, se realizan precisiones ortográficas a efectos de facilitar la comprensión y la legibilidad del comentario en caso sea necesario —se corrigen omisiones de letras, faltas ortográficas, de puntuación, entre otras—.

#### 4. Ciberterruqueo<sup>7</sup>: formas y representaciones

El *terruqueo*, como elemento central de cualquier discurso que funge como instrumento de discriminación, adopta distintas formas mediante las que se manifiesta y se hace presente en nuestra sociedad. Mediante este, debido a la facultad constructiva del discurso, se construyen determinadas identidades o representaciones sociales en torno a lo *terruco*. Por ello, para posibilitar una mejor comprensión sobre su esencia, formulación y funcionamiento, es imperativo estar familiarizados con estas representaciones, pues permitirán indagar en qué consisten y cómo se construyen mediante el discurso en el medio virtual. Asimismo, aparece la necesidad de no observarlas únicamente como el reflejo de lo que este término ataca o busca atacar, sino también como la tangibilización o concretización de los motivos subyacentes que justifican o propician su empleo —el porqué de su uso— y reconociendo, de igual forma, el rol crucial que desempeña la práctica discursiva en el fenómeno, pues, siguiendo esta línea y en palabras de Fairclough (1992): “la identidad social de uno es materia de cómo uno es posicionado en formas particulares de discurso” (p. 122), planteamiento que resultará fundamental para este trabajo.

Las siguientes secciones se dividen en dos ámbitos pivotaes en los que es observable un prevalente uso del *terruqueo* para la configuración discursiva de representaciones negativas: el “político-ideológico” y el “étnico-racial y cultural”. Para cada uno de ellos, inicialmente y a modo de contextualización, se aborda un análisis macro y teórico del fenómeno y sus características más relevantes, y posteriormente se procede con el análisis de los discursos en el ciberespacio y las respectivas representaciones que en estos se crean.

##### 4.1. Terruqueo en el ámbito político-ideológico

El *terruqueo* es una práctica discriminatoria que presenta un marcado matiz político y que es utilizado, principalmente, en situaciones de la misma naturaleza o índole. Esto no es de extrañar, puesto que tan solo analizando brevemente el contexto en el cual se origina y su posterior evolución histórica, uno es capaz de vislumbrar y entender por qué su empleo es tan frecuente y por qué adquiere una presencia especialmente prolífica en el ámbito de la ideología y la política. Al respecto, Aguirre (2011) sostiene lo siguiente:

<sup>7</sup> Al hablar de *ciberterruqueo* se hace referencia a la modalidad virtual del fenómeno del *terruqueo*, o, en otras palabras, al *terruqueo* que se desenvuelve en el ciberespacio.

El término [terruco] empezó a utilizarse poco después del comienzo de la lucha armada protagonizada por el Partido Comunista del Perú, conocido como Sendero Luminoso, en mayo de 1980. Su uso fue extendido a lo largo de las décadas de 1980 y 1990, y aunque ha declinado considerablemente desde que Sendero Luminoso fue derrotado militarmente, todavía se emplea hoy para denominar a reales o supuestos integrantes de grupos armados y para intentar desacreditar a personas que tienen posiciones políticas progresistas o de izquierda, a organismos e individuos comprometidos con la defensa de los derechos humanos, e incluso a personas de origen indígena por el solo hecho de serlo. (p. 109)

Según se puede observar en la cita anterior, el uso principal del *terruqueo* en la actualidad es el de instrumentalizar el miedo y el estigma existente hacia este periodo de violencia que aconteció en el país, para ser utilizado posteriormente con el fin de imponer un descrédito automático a cualquier individuo o agrupación a la que se le adjudique arbitrariamente dicha etiqueta, y, como se menciona, con mayor frecuencia ha sido y es usado para estigmatizar a personas de ciertas afiliaciones políticas o ideológicas que ya son de conocimiento general. Esto constituye una evidencia de la gran utilización y funcionalidad que presenta el *terruqueo* en el discurso político, sobre todo como un aparato de dominio mediante el cual se logra deslegitimar totalmente a un determinado sector de la política, y lograr no solo su repudio social, sino incluso su expulsión definitiva del debate mismo. Como expresa Callirgos (2015), “una de las características en nuestra sociedad es la incapacidad de ver al ‘otro’, de entendernos, de comunicarnos” (p. 151), y es justamente esta incapacidad de entendimiento entre el grupo de poder y las disidencias u otredades ideológicas —e incluso étnico-raciales, como se explicará más adelante— la que posibilita y propicia el desarrollo de prácticas discriminatorias y de segregación, como el *terruqueo*, antes que un diálogo participativo y democrático que ponga en potencial riesgo a la estructura vigente de poder.

El uso generalizado del *terruqueo* inconscientemente establece en la mente del peruano una peligrosa idea de correlación, e incluso sinonimia, entre mostrarse afín a ciertos ideales, o pertenecer o simpatizar con determinadas agrupaciones, y ser *terrorista*. En relación con ello, Aguirre (2011) afirma que, ser *terrorista* implica un nivel tal de estigmatización que tiene como resultado inmediato el dejar de ser visto como un humano. Ser etiquetado como *terrorista* implica perder todo tipo de derecho a ser escuchado, a tener un espacio en el diálogo o debate político, e incluso a ser protegido y amparado por la ley, ya que, a causa de ser solamente visto como un *terrorista* —como un enemigo de la sociedad—, se admite que el único trato admisible es el de ser apresado, reprimido y finalmente exterminado. Asimismo, agrega, a modo de ejemplificación histórica, lo siguiente:

Una activista entrevistada por Jo-Marie Burt en 1994, al ser preguntada por qué no había movilizaciones y protestas contra el gobierno de entonces, presidido por Alberto Fujimori, contestó sin dudarle: “quien habla es terrorista”, es decir, quien se atrevía a levantar la voz para protestar podía ser imputado como terrorista y sufrir las consecuencias. Aunque este testimonio se refiere a la década de 1990, sirve para subrayar los efectos que el uso extendido de la acusación de “terrorista” tuvo sobre amplios sectores de la población: el miedo a ser considerado y tratado como tal. Infundir ese miedo fue, sin duda, uno de los objetivos de la política contrainsurgente del Estado peruano. (Aguirre, 2011, p. 115)

Es de suma importancia considerar lo expresado al momento de analizar el ámbito político e ideológico que antecede y subyace al término *terruco*, ya que permite su comprensión como un elemento que no se limita a permitir exclusivamente el ataque verbal, la calumnia o la ofensa hacia ciertos sectores ideológicos del mundo político; sino que también posibilita, en contraparte, la consolidación del dominio y la imposición de un sector sobre otro, a expensas de su segregación del espacio de discusión democrática.

Se menciona que, generalmente, se utiliza para tipificar y estigmatizar a individuos o colectividades tradicionalmente afiliadas a tendencias izquierdistas, progresistas o de defensa de los derechos humanos —como una suerte de remembranza o renacimiento de los tiempos del temor rojo, el anticomunismo y el macartismo en Estados Unidos, o hasta la propia santa inquisición donde se perseguía y ajusticiaba a los herejes, dos escenarios que si bien distan en temporalidad, en su esencia persecutoria no se muestran tan disímiles—; sin embargo, resulta de suma importancia notar cómo el término no solo es utilizado, exclusivamente, para el descrédito de estos sectores, sino también para arremeter contra cualquier voz que presuma ser disonante o disidente con el *establishment*, el partido o clase imperante, o el ideario hegemónico. Sobre ello, Portocarrero (2021) establece que aparece y se ha condensado el identificador *terruco* como parte de un proceso de narrativas en confrontación, para aludir a cualquiera que pertenezca a aquella colectividad de quienes reproducen, en menor o mayor medida, el discurso de la narrativa contrahegemónica.

En este sentido, no es condición *sine qua non* el estar vinculado a la izquierda para ser visto como *terrorista* o ser acusado de serlo, ya que “quien habla es terrorista”; o en otras palabras, el hecho en sí mismo de exteriorizar una voz crítica o una postura que contravenga el marco normativo impuesto y visto como aceptable y funcional por el *establishment* convierte al señalado indefectiblemente en un *terrorista* y todo lo que, para la sociedad peruana, aquel significante connota. Por tanto, cualquiera cuya postura ideológica contradiga a aquel orden político tradicional enquistado en el poder —a aquel orden con una fuerte matriz colonial, sumamente conservador y reaccionario, enmarcado en el régimen neoliberal y la hegemonía política de la derecha— o que quiebre o represente una discordancia y un peligro para el *statu quo* y su preservación, es automáticamente visto como *terrorista* y, en consecuencia, no solo se encuentra totalmente deslegitimado e inhabilitado de su derecho fundado a formar parte del debate político y de integrar los espacios de representación, sino que también merece ser repudiado por la sociedad y exterminado por ella —exterminio que se observa ahora legitimado y justificado porque “no hay otro trato admisible para el que es *terrorista*”—. Al respecto, Bolo (2020) sostiene lo siguiente:

El terruqueo funciona como una práctica que desacredita. Es definitivamente una estrategia política. Busca deslegitimar a diversos grupos sociales disidentes al asociarlos con el fantasma del terrorismo y todos los traumas que este generó. De allí que terruquear, como apuntó Sifuentes, implique la “descalificación moral de sus adversarios ideológicos”. Es decir, el terruqueo es un arma simbólica de control social que hoy es usada con impunidad. Agüero lo ha explicado bien: el acto de terruquear “expulsa al denigrado del espacio legítimo de discusión. Y nos advierte que nadie bajo esa sospecha podrá ser un igual. No podrá compartir nuestro mundo laboral, político o social, será repudiado”. De este modo, el terruqueo funciona como un arma del consenso neoliberal que deslegitima, desprestigia y expurga a todo potencial enemigo al campo de lo repudiable: la escala más baja de valoración social, ese lugar hoy reservado para el —verdadero— sujeto terrorista. (párr. 10)

Uno pensaría que resulta extremo e hiperbólico hablar de esto en la actualidad, habiendo transcurrido ya muchos años desde el término de la guerra interna y la caída del fujimorato; sin embargo, lo expuesto aún muestra una preocupante prevalencia y vitalidad en los tiempos actuales, ya que se ha engrandecido y revigorizado a causa del panorama político actual, en el que a cualquier posición que apoye el cambio o lo considere favorable le es casi instantáneamente atribuido el calificativo de *terrorista* o algún otro semejante que ejerza la misma función estigmatizadora —p. ej. *comunista*—. Es posible encontrar un ejemplo de esto en el estudio de Gruber (2020), quien expresa lo siguiente:

El neoliberalismo, tras su semblanza de modernidad y eficiencia, esconde en el fondo una entraña profundamente religiosa, casi mística: la sublime inescrutabilidad de la economía de mercado debe ser respetada, todo intento democrático por aumentar la racionalidad y control de nuestros destinos económicos es una *hubris* condenada al totalitarismo. Este bloqueo al pensamiento y racionalidad de lo económico, en el Perú toma forma extrema en el *terruqueo* a toda propuesta de cambio social, asociándola con el terrorismo y el descalabro de los años ochenta. Sin embargo, queda claro que el discurso del miedo es cada vez más inefectivo frente a las promesas incumplidas del modelo y las expectativas de las nuevas generaciones que ya no ven el mundo desde las coordenadas de una guerra fría. (párr. 6)

La terminología que emplea Gruber (2020) para definir al *terruqueo* en la actualidad resulta acertada y precisa; como plantea, en el campo ideológico o político, se trata de un dispositivo de “bloqueo al pensamiento y la racionalidad” que ataca sin reparo a cualquier propuesta de cambio o de reforma al *statu quo* y que haga peligrar, por ende, la supremacía de este *establishment*; sin embargo, es oportuno evadir los términos vacíos y aterrizarlos a una realidad tangible, para que sea más fácil su observación y entendimiento. Por ello es que se plantea de forma retórica la siguiente interrogante: ¿a quién entonces encontramos detrás de este semblante de *establishment* hegemónico? Para dar respuesta a esto, resulta necesario destacar el aporte de Bolo (2020), quien detalla lo siguiente:

Por lo menos una tercera parte del legislativo pertenece a sectores político-económicos que rechazan, desacreditan o ya de manera visible obstaculizan varias propuestas y agendas que podríamos identificar como ‘progresistas’: verdaderas reformas educativas, reconocimientos legales para las minorías sexuales o raciales, cambios en el capítulo económico de la Constitución, políticas por la igualdad de género, mejoras laborales y salariales, visibilización de otras narrativas sobre el pasado y sus conflictos, reivindicaciones ecologistas, indígenas, culturales. El poder político que nos gobernará desde el Congreso los próximos cinco años —al igual que las dos versiones que nos han gobernado en este último quinquenio— existirá mayoritariamente de espaldas o en grosera oposición a los intereses —¡a los derechos!— de muchxs. Por el contrario, estarán allí para defender los intereses de unos pocos: ese concentrado, heroico, heterosexual, blanco, masculino y pudiente sector cuyo proyecto político/económico/cultural —su neoliberalismo a la peruana— les viene asegurando estabilidad, legitimidad y permanencia. Es un sector algo conocido. “La derecha”, le decimos para simplificar. Pero agrupa a personajes e instituciones con formas y fondos variados: la quejosa CONFIEP y los grupos financieros que representa, ciertas tendencias dentro de las dirigencias evangelistas, envejecidos militares en asociaciones

que multiplican comunicados, periodistas disque imparciales, intelectualidad disque muy culta, tecnócratas preocupados en las cifras y no en los sujetos, también políticos —¡cómo no!—. Se proclaman los defensores de la democracia, aunque como los definió Luis Pásara hace unos días, “nunca fueron demócratas y aborrecen un juego democrático que no pueden controlar”. Son un grupo heterogéneo, pero hegemónico. Y tienen bastante poder. (párr. 3)

Este *establishment* que acaba de ser detalladamente definido es el que principalmente recurre al *terruqueo* para atacar a sus opositores y disidentes. Desde los tiempos de la violencia política hicieron una labor ardua y efectiva en convertir un término netamente descriptivo —*terrorista* como adjetivo para designar a un delincuente que incurre en actos de terrorismo— en un arma letal de estigmatización y deshumanización que fue esgrimida por ellos mismos para atacar a quien sea que apareciese como un obstáculo para sus intereses y agendas particulares. Como afirma Macedo (2022), “el terruqueo sirve de paraguas para deslegitimar una causa y deshumanizar a sus promotores, recortar sus derechos y dañar su imagen” (párr. 4). y, como sostienen Zavala y Almeida (2022), “forma parte de una acción que busca deslegitimar la imagen del otro y mantener un orden social dominante” (p. 510). Es por ello por lo que, en el escenario político, el *terruqueo* tiene especial relevancia, puesto que permite a este *establishment* —a esta derecha conservadora, reaccionaria, autoritaria, colonial, neoliberal, anti-derechos, de “mano dura” represiva y autoritaria, blanca, acomodada y privilegiada— negociar las identidades o representaciones que se tienen sobre determinados grupos para antagonizar y hacer un enemigo colectivo y socialmente compartido —un *terrorista*— de cualquier actor que desafíe o suponga ser un riesgo para su agenda política, o del *statu quo* en sí mismo.

No obstante, resulta oportuno esclarecer que no es un requisito determinante el formar parte de aquella élite hegemónica, o estar activamente inmiscuido en la vida e interacción política para poder ser, efectivamente, un *terruqueador*; y que en algunos casos son incluso personas ajenas a estos sectores los que recurren a esta práctica. En otras palabras, el *terruqueo*, si bien es una herramienta eminentemente política y principalmente esgrimida por estos sectores previamente definidos, no es de uso exclusivo de ellos. Al respecto de esta aclaración, resulta relevante recordar un *tweet* de Paulo Drinot (@paulodrinot), en el que resume bastante bien la idea tras lo mencionado: “Si entendí bien, el ministro del interior que salió a terruquear en la mañana fue, a su vez, terruqueado en la tarde” (2020). El *terruqueo* se ha convertido en una estrategia de uso tan generalizado, sobre todo en el ciberespacio y los contextos de comunicación masiva, que su uso también se ha extendido a multitud de sectores diferentes, englobando y sirviendo ya no solo a este sector hegemónico, sino a un vasto conjunto de otros miembros de la sociedad que *terruquean* desde diversos lugares de enunciación, como lo aparentemente “apolítico”, lo ajeno a este *establishment*, entre otros. Incluso algunas veces aparecen como victimarios aquellos que, en casos tradicionales, hubieran sido víctimas, pero finalmente y en todos los casos el resultado es el mismo: estigmatizar a un sector —a la alteridad contrahegemónica— y lograr perennizar su exclusión, ergo beneficiando al sector dominante que, en contraparte, afianza su influencia, dominación y monopolio de poder sobre los espacios de discusión y representación.

En suma, pensar que el *terruqueo* —por motivos político-ideológicos— solo adquiere lugar o es promovido por figuras políticas relevantes es caer en un craso error de visión, sobre todo al hablar de *ciberterruqueo*, puesto que su mayor mérito —y de cualquier discurso de odio que se manifiesta en el espacio virtual— es que no depende de una figura con plataforma, relevancia o alcance para



resultar efectivo, sino que en esta era de socialización masiva, cualquier persona puede hacer uso de este y hacerse viral, o sumarse y engrandecer la gran serie de calumnias a modo de cargamontón cibernético que permita hostigar y silenciar a estos sectores. De igual forma, el escenario cibernético potencia, incluso, la aparición y proliferación de estas prácticas discursivas ya que, como mencionan Bustos *et al.* (2019):

El anonimato y la “distancia emocional”, derivada de la lejanía física entre el emisor y los aludidos, reducen la empatía y la sensación de peligro [...], generando un contexto de seguridad para hacer cualquier tipo de comentario sin consecuencias aparentes, a lo que hay que sumar la presencia de comunidades que fomentan y aplauden estos discursos. (p. 34)

Para analizar las representaciones sociales hegemónicas que se producen y socializan respecto a lo *terruco* en el discurso en el espacio virtual, varias de estas se presentan a continuación en algunos enunciados que han sido agrupados en torno a concretos arquetipos que responden a estas identidades y que fueron consideradas como las más relevantes para entender este *ciberterruqueo* por motivos político-ideológicos.

#### 4.1.1 Primera representación: el rojo terruco

En primer lugar, aparece el popular binomio del *rojo terruco*, que se observa en tres ejemplos cotidianos disponibles en la plataforma *Twitter*:

- (1) Tío Manu @Duendehifladu (20 de mayo, 2022) “Con cariño para ti **ROJO, IZMIERDOSO y TERRUCO CDTM HDP**”, frase que va acompañando a una foto adjunta en la que se puede apreciar al exdictador Alberto Fujimori caminando al lado del cadáver de un integrante del MRTA acribillado durante la operación Chavín de Huántar.
- (2) Cecilia @Cecilia17135769 (27 de mayo, 2022) “Calla **rojo terruco corrupto!!**”, comentario que aparece en respuesta a una publicación del diario Expreso en la que figura el político de Acción Popular y excandidato a la presidencia Yonhy Lescano.
- (3) JePeC @Jeshuqo (22 de mayo, 2022) “**Lávate el hocico de cerdo** primero y con ácido muriático antes de despotricar de las FFAA, como todo **terruco rojo tirapietra** no dan la cara se escudan en las redes sociales o atacan por la espalda. A la hora de la hora te haces pipi como nenita.”, comentario que aparece como reacción a un tweet de Tito Wanka.

En los tres casos se observa cómo en mismos contextos semánticos se agrupan diversos términos, que construyen concretas representaciones referentes a lo que implica ser *terruco* —o ser visto como tal—. Aparecen, en este caso, los términos *rojo*, *izmierdoso* —combinación del adjetivo *izquierdista* con el adjetivo coloquial despectivo *mierdoso*—, *corrupto* y *tirapietra*, en un mismo discurso. Al realizar esto, no solo visual o sintácticamente se da la impresión de que todos estos términos, al estar acompañándose mutuamente, son indistinguibles uno del otro y que cumplen funciones semánticas similares o de misma valoración —son sinónimos—, sino que también ello permite entender que

los cibernautas que han creado y publicado estos *tweets* sostienen y exteriorizan determinadas representaciones; configurando así, mediante su práctica discursiva, identidades respecto a lo *terruco*, tales como caracterizar al *rojo* o al *izquierdista* inherentemente como un *terrorista* o intersectar, de esta forma, un posicionamiento ideológico específico con el ser *terrorista*. De igual forma, resalta el uso de la palabra *tirapietra* como aparente sinónimo de *terruco*, reafirmando una representación de lo *terruco* como aquel que es problemático, revoltoso y que perturba con violencia, en última instancia, la quietud e imperturbabilidad del *statu quo*, que debe ser, según su imaginario colectivamente sostenido, defendida por encima de todo. Asimismo, capta la atención el uso de la frase “lávate el hocico de cerdo” en (3) como un intento de asociar al *rojo terruco* con la suciedad y, sobre todo, de animalizarlo —deshumanizarlo— al hablar no de una boca, sino de un hocico.

Se aprecia, en resumen, que los cibernautas construyen discursivamente el perfil del *rojo terruco* que se explora, o en otras palabras, reafirman quién es dicho sujeto. Para ellos, esencialmente, es aquel que cabe bajo las calificaciones de izquierdista y que puede ser vinculado, por sus ideas, con lo revoltoso o problemático. De esta manera, se aprecia que el *rojo terruco* es configurado, a su vez, como una persona no deseada ni aceptada por estos cibernautas y cuya presencia en la sociedad es repudiable en tanto es vista como una perpetua amenaza latente a la inquebrantabilidad del orden imperante —al *statu quo*—.

#### 4.1.2 Segunda representación: el *caviar*<sup>8</sup> *terruco*

Posteriormente, aparece la representación del *caviar terruco* que también se puede observar en otros cuatro ejemplos que se muestran a continuación:

- (4) COLECTIVO LIBERTAD Noticias @NoDignos (27 de mayo, 2022) “#**Traidor caviar, cobarde, mentiroso, #terruco asolapado**, cómplice de este gobierno NEFASTO. ¿Y amante de chibolos como Ugarelli? Se llama #Sagasti”, texto que acompaña varias fotos en las que aparece el expresidente Francisco Sagasti.
- (5) Aldair @MilthonNino (25 de mayo, 2022) “El **rojerío caviar y filo terruco** debe ser eliminado de las instituciones del estado.”, respuesta que acompaña una publicación del Jurado Nacional de Elecciones (JNE), donde aparece su presidente, Jorge Luis Salas Arenas.
- (6) Patricia Vieira Palacios @VieiraPalacios (27 de mayo, 2022) “En respuesta de ese personaje que dice, Sagasti el mejor presidente que hemos tenido, es en serio o te has fumado de la mala, es uno de los peores que hemos tenido **impresentable terruco, caviar, maricón**”, otro *tweet* que responde a una publicación de Rosa María Palacios.
- (7) Jorge Veliz @monitopelota (24 de mayo, 2022) “Es que **terruco y caviar es la misma izmierda!!!!**... no te hagas problemas **TERRUCA CAVIARONA!!!!**...”, enunciado que aparece en respuesta a una publicación de Canal N sobre Rocío Silva-Santisteban, en la que coincidentemente ella reclama sobre el uso indiscriminado del *terruqueo*.

<sup>8</sup> Según el DiPerú (*Diccionario de peruanismos en línea*), el “caviar” es aquel “miembro de la izquierda política, que procede de una familia de posición socioeconómica acomodada”. (Academia Peruana de la Lengua [APL], s.f., a)

En los anteriores enunciados se puede apreciar que los campos semánticos que se configuran en torno a la palabra *terruco* aglomeran diversas palabras como *rojerío*, *caviar*, *filoterruco*, *traidor*, *maricón*, *izmierda*, *caviarón*, entre otras, evidenciando que la representación de *caviar terruco* que se expone aquí, se remonta, nuevamente, a la universal del *izquierdista terruco*. Se asume que, para los cibernautas, mostrarse cercano o afín, de cierto modo u otro, a los sectores comúnmente asociados con la izquierda, automáticamente convierte a estas personas en *terrucos*. Es más, en (7) se menciona aquello explícitamente, cuando el usuario precisa que “terruco y caviar es la misma izmierda”.

Asimismo, resulta relevante notar cómo a diferencia del caso anterior, en estos enunciados de *caviar terruco* aparecen nuevos componentes que envuelven al término *terruco*, como el prefijo *filo-* que le antecede, e incluso otros calificativos como *asolapado* y *maricón* que le acompañan. De este modo, se intuye también que el *caviar terruco* no es del mismo corte que el *rojo terruco* o que el *izquierdista terruco* tradicional: violento, problemático, revoltoso y hasta animalizado que se ha descrito anteriormente; sino que es una representación de lo *terruco* menos extrema y menos grotesca. No se habla de un *terrorista* propiamente dicho, sino de un *filoterruco* —amante de los *terrucos*—, de un *terruco asolapado* —denotando que no es un *terruco* en el sentido fiel de la palabra, sino que es discreto y cauto— de un *terruco caviarón* —entendiendo *caviar* como “no auténtico” o “no verdadero”—, e incluso de un *terruco maricón* —entendiendo *maricón* como lo que indexa su uso despectivo, en términos de asociarse con la aparente debilidad, flaqueza o cobardía<sup>9</sup>—.

En suma, se observa en este discurso que los cibernautas construyen la identidad del *terruco caviar* como alguien que es una amenaza izquierdista pero “no genuina” al tratarse de un sujeto socialmente privilegiado o acomodado —algo que en muchos casos es incluso sostenido por la misma izquierda— y que representa una versión asolapada o acobardada del *terruco* tradicional. En este sentido, se entiende que es observado, igualmente, como alguien meritorio de rechazo y exclusión por contradecir el orden político imperante, pero exonerado, por su situación de privilegio, de ser visto como absolutamente violento, carente de raciocinio o de humanidad, como es el caso del *terruco* tradicional.

#### 4.1.3 Tercera representación: la *institución terruca*

Finalmente, siguiendo esta línea de *ciberterruqueo* por presuntas afiliaciones o tendencias ideológicas, se observa que no solo puede ser aplicado a personas naturales, sino, incluso, a instituciones. Aparece aquí la representación de la *institución terruca*, visible en los siguientes casos:

- (8) Dante Bobadilla R. @DanteBobadilla (4 de agosto, 2022) “IDL es una **ONG pro terruca** dedicada a **defender terroristas** y perseguir judicialmente a militares. IDL Reporteros es su fachada mediática dedicada a montar psicosociales para aniquilar al fujimorismo y a todo el que no sea útil a la **mafia caviar**. Son la **peor lacra** del Perú”.
- (9) Antonio Gar Sal @F\_Antonio\_GS (7 de septiembre, 2022). “Esta **ong pro terruca** [IDL] y **apañadora de comunistas caviares parásitos** del Estado.”

<sup>9</sup> Según el Diccionario de la Real Academia Española, el adjetivo despectivo “maricón” o “marica” hace referencia y se usa para describir a aquel “hombre apocado, falto de coraje, pusilánime o medroso” (Real Academia Española [RAE], s.f., a)

- (10) Alfredo Gildemeister @agildemeisterrh (9 de abril, 2018). “Heresi se acobarda y no se enfrenta a la **nefasta CIDH pro terruca**. Una lastima! Ya basta de comodines y ejecutivos tibios mermeleros en el gobierno. Ponte los pantalones Heresi!”
- (11) Patricia @Patricia\_Neyra (26 de octubre, 2018). A mi también me parece IMPORTANTÍSIMO salirnos de la **CIDH!!!** Esa **basura progre pro terruca** NO SIRVE PARA NADA!

En estos cuatro enunciados se observa cómo entre los cibernautas esta representación de la *institución terruca* no es solo legítima, sino que tiene una aparición prevalente en su discurso. Se considera bajo esta representación, por tanto, que las *instituciones terrucas* son aquellas que, por no alinearse con la línea ideológica de dichos cibernautas —que se condice, a su vez, con la del *establishment* y sus intereses particulares— son “defensoras de terroristas, apañadoras de comunistas y caviars, la peor lacra del Perú”, parte de una *mafia caviar* y de la *basura progre*. Por consiguiente, cualquier institución cuyas funciones, accionar o cuya sola base ideológica escape los paradigmas normativos de estos usuarios de *Twitter*, automáticamente es tildada de *institución terrorista*. De igual forma, se infiere que aquellas representaciones permiten, posteriormente, realizar un uso metonímico del término y afirmar que a todos quienes integren aquellas instituciones *terruca*s les corresponde también aquel apelativo.

Más adelante, en este caso, se pueden observar dos ejemplos posteriores referentes a la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), en torno a las cuales se crean las representaciones de la *PUCP terruca* y el *sanmarquino terruco*, respectivamente:

- (12) Dante Bobadilla R. @Xileone (6 de junio, 2021) “Cada vez que me encuentro en Twitter a alguien opinando como **comunista** y **pro terruco**, reviso su perfil y siempre descubro que es ‘**profesor PUCP**’. Pobres alumnos de esa universidad.”
- (13) Pase Del Desprecio @pasededesprecio (14 de abril, 2021) “Dónde están los **terruco de San Marcos** cuando se les necesita (?)”

En ambos enunciados se observa que otra identidad o representación que se construye en torno a lo *terruco* es la del *universitario terruco*, a quien se le atribuye el identificador de *terruco* por el singular hecho de pertenecer a una determinada institución educativa cuyo discurso o posicionamiento no se alinee totalmente con el grupo de poder o su agenda; concretamente las representaciones de *PUCP terruca* o *PUCP de terrucos* y el *sanmarquino terruco*. Nuevamente resulta interesante apreciar las valoraciones que aparecen dentro de ambas categorizaciones. En (12) se configura una representación en la que el *profesor PUCP*, es *comunista* y *pro terruco*, y, por otro lado, el caso del *sanmarquino*, en (13), quien también es representado como el *terruco de San Marcos*, insinuando que el hecho aislado de integrar estas instituciones, por estar comúnmente asociadas a posicionamientos contrahegemónicos y críticos respecto del *statu quo*, los hace merecedores del calificativo *terruco* y del fuerte componente de estigmatización que aquello supone.

#### 4.1.4 Observaciones

Como se aprecia, estos discursos configuran determinadas identidades sociales o representaciones en torno a lo que es —o no— *terruco* a partir de concretas realidades discursivas, haciendo propicia la deslegitimación y estigmatización contra aquellos sectores que quepan bajo sus representaciones arbitrariamente diseñadas. Esta estrategia es tan prevalente y extendida en el ciberespacio que permite observar el inmenso grado de relevancia que aún presenta el *terruqueo* en el ámbito político e ideológico en nuestra sociedad; lo cual permite formular, a su vez, una idea general de la capacidad representacional del discurso, o en otras palabras, de cómo es que ejerce su facultad de crear diversas versiones de lo real que se adecúan a los intereses particulares de quienes lo utilizan para su favor —visibilizando también contra quiénes lo esgrimen y con ello la dinámica de dominación que entraña—. En diversos ejemplos se aprecia cómo se conjuga una variedad de términos que en la vida real carecen de correspondencia o relación alguna, pero que a través de estos discursos y su reproducción y socialización se convierten prácticamente en sinónimos, en equivalentes, que se hacen patentes y se naturalizan mediante la configuración de estas representaciones antes abordadas, por ejemplo, *rojo terruco*, *caviar terruco*, *izquierdista terruco*, *sanmarquino terruco*, *PUCP de terrucos*, *ONG terruca*, entre otras. De este modo, al emplear todos estos significados inscritos como parte de un mismo campo indexical, se obtiene como resultado la posibilidad de su uso intercambiable junto con *terruco* en el discurso, naturalizando estas asociaciones que, en la vida real, no guardan relación.

Se observa también el deseo internalizado por parte de los cibernautas de establecer una clara distinción entre “ellos” y los “otros”: los *terrucos*, atribuyéndole a todas estas otredades ideológicas aquel significante. Al respecto, se destaca en todos los enunciados aquello que Van Dijk (1999) expresó sobre “la polarización del Nosotros y del Ellos que caracteriza las representaciones sociales compartidas y sus ideologías subyacentes, [que] se expresa y se reproduce entonces en todos los planos del texto y del habla” (p. 28), en este caso concreto, en el discurso virtual en forma de *tweet*. Al hablar de ello, resulta imposible no recordar a Bolo (2020) cuando afirma que el *terruqueo* pretende sedimentar la idea de que “nadie bajo esa sospecha [de ser *terruco*] podrá ser un igual” (párr. 10), enfatizando en el rol nuclear de esta dinámica de polarización dicotómica y antagónica del “nosotros” y el “ellos” en el fenómeno. En suma, se observa que al *terruqueo* como práctica lingüística o fenómeno metapragmático le subyace una marcada ideología, en tanto su uso posibilita la construcción de una diferenciación social jerarquizada y segregadora en la cual se concibe —desde la óptica del *terruqueador*— a la sociedad peruana como un universo escindido en dos partes opuestas y antagónicas: los *no terrucos* y los *terrucos*; categorizando a las personas bajo esta lógica dicotomizante según qué tan leales o discordantes sean con el grupo de poder y su agenda; posicionando al primer grupo como superior y naturalmente “bueno” —y en consecuencia con derecho a una posición privilegiada en los espacios de representación y discusión— y al segundo como inferior y, con igual naturalidad, “malo”, “peligroso” y “amenazante” —y por tanto meritorio, en contraparte, del rechazo y exclusión de estos mismos espacios—.

Por otro lado, incluso, al hablar del *terruco*, no solo se alude a una representación identitaria totalmente ajena y foránea al “ellos” —al grupo hegemónico—, sino que también se busca configurar una imagen absolutamente negativa respecto a este grupo de alteridad, implícitamente reservando aquella representación positiva para ellos mismos. Esto se alinea, nuevamente, con los postulados de Van Dijk (1999), al afirmar que “[existe la] preeminencia de una estrategia global de autopresentación positiva por parte del grupo dominante, y de heteropresentación negativa de los grupos dominados”



(p. 28). En este caso, la segunda es patente y ocurre de forma explícita, pues es posible notar cómo todos los adjetivos que aparecen al lado de la palabra *terruco* indexan valoraciones inherentemente negativas —*mierdoso*, *CDTM*, *HDP*, *corrupto*, *cobarde*, *mentiroso*, *impresentable*, *traidor*, *maricón*, *parásito*, etc.—. Mientras que la primera no aparece textualmente, pero es una autopresentación positiva tácita —ya que al atribuirle todo lo malo a esta otredad, se sobreentiende que todo lo positivo lo detenta quien emite estos discursos y quien se posiciona en contra o en oposición de dicha otredad—.

Finalmente es interesante observar cómo el discurso explicitado en (5), cuando se menciona que “el rojerío caviar y filo terruco debe ser eliminado [...]” entraña, en definitiva, aquella esencia compartida por todos los demás enunciados; ya que el deseo subyacente a todos estos discursos es el de la desaparición de dicho grupo de alteridad, puesto que, para aquel grupo que ya ha sido representado como foráneo y extraño así como inherentemente negativo y amenazante, el único trato lógico y admisible es su exterminio.

En palabras de Zavala (2020), “precisamente el poder del lenguaje ha hecho que los significantes de ‘terruco’ e ‘izquierdista’ se hayan aglutinado en un mismo campo semántico y que, en el Perú, hayan terminado significando lo mismo” (párr. 4). Y es posible extrapolar esta sinonimia impuesta al resto de términos explorados en las demás representaciones. También resulta interesante notar cómo estos insultos y calumnias no se manifiestan de forma aislada, sino que frecuentemente van acompañando diversos apelativos que pertenecen a otros tipos de discriminación —ya sea machismo, racismo, homofobia, etc.— o con una carga de violencia o de odio general, lo cual evidencia el claro componente emotivo-pasional o la predominancia del *pathos* en todos estos discursos —y que resulta sumamente lógico en tanto son discursos de odio— correspondiente con la noción de “posverdad” que, como menciona Blanco (2020), “apela a una realidad intangible al denotar un contexto o clima social en el que las emociones tienen más fuerza que los hechos demostrados en la configuración de la opinión pública” (p. 170). Tal como es el caso del *terruqueo*, en el que la acusación arbitraria e infundada de ser *terrorista* pesa más que cualquier explicación lógica o argumento racional, por lo que termina desplazándolos a un segundo plano.

#### 4.2. *Terruqueo* en el ámbito étnico, racial y cultural

Paralelo al ámbito político-ideológico del *terruqueo*, aparece otra dimensión que, si bien resulta un tanto más difícil de vislumbrar, es de igual forma hondamente relevante y crítica al momento de entender el *terruqueo* como práctica discriminatoria.

Así como anteriormente se ha expuesto que este fenómeno, en el ámbito político-ideológico, ha permitido establecer las bases de una visión que unifica e iguala el pertenecer o simpatizar con determinadas agrupaciones o sectores de esta naturaleza con ser *terrorista*, también existen otros aspectos con los que este discurso estigmatizador se articula y vincula, y con los que constituye esta relación de sinonimia, similar al ejemplo que será analizado a continuación, donde el ser cholo o indígena —o simplemente no blanco o limeño— es conceptualizado como equivalente directo a ser *terrorista*.

“Aún hoy, muchas personas de clase media y alta en las zonas urbanas de Perú creen que ser pobre y de los Andes es prácticamente sinónimo de ser *terrorista*” (Ulfe y Trinidad, 2017, p. 108). En esta

misma línea, según Bolo, entrevistado por Takehara (2021), “el terruqueo está vinculado a otras aristas como la clase o la raza. Frente a un discurso, podemos decir que alguien que es más cholo debe ser terruco, pero si es más blanco debe ser caviar” (párr. 14). Esta conjugación del *terruqueo* con la dimensión étnico-racial aparece en un fragmento del texto de Klarén (2007), donde se sostiene que “es posible que las actitudes racistas hayan sido promovidas de manera sistemática en las Fuerzas Armadas con el objeto de deshumanizar a un enemigo revolucionario a quien se suponía protegido o reivindicado por grandes sectores del campesinado de lengua quechua” (p. 38) e incluso se ve reflejada, posteriormente, en un pasaje del texto de Bautista (2021), quien plantea lo siguiente:

Otro problema que ha flagelado nuestra sociedad es el racismo, que, si bien nunca nos ha abandonado, en tiempos de problemas [...] ha estado más latente que nunca. Tal como lo sugiere el autor, al parecer ante hechos traumáticos solemos echar la culpa al “otro”, al ajeno, al foráneo. No es un secreto ni tampoco un mito que la mayoría de las miles de víctimas del terrorismo fueron personas de origen andino, pero que, según el imaginario social criollo, no son víctimas porque “de seguro eran terroristas”. (p. 5)

Esta última frase retrata, perfectamente, la visión que se tenía —y hasta ahora se tiene— sobre la relación entre el *terrorismo* y las poblaciones originarias o indígenas, la cual engloba y coloca a ambos términos, por más disímiles que sean, bajo una misma mirada totalizante: el cholo y el indio —e incluso el pobre, por la intensa interrelación entre lo étnico-racial y lo económico o de clase<sup>10</sup>— son, por defecto, *terrucos*. Esto presenta, claramente, su génesis histórica en el conflicto armado interno, y puede ser observado en lo que sostiene Reid (2008) cuando expresa que, “la discriminación atrapó a las poblaciones campesinas. [...] Las Fuerzas Armadas, predominantemente castellanohablantes, no entendían a las comunidades campesinas quechua-hablantes y las trataron como terroristas” (p. 42). Evidencia de ello aparece también en otro informe relacionado a la etnicidad y la exclusión durante el periodo de violencia, en el que Reátegui (2009) explicita lo siguiente:

Para entender de qué manera se insertó el componente étnico en la violencia política peruana, cabe desagregar sus distintas expresiones. [...] En las circunstancias en que un agente del Estado recurría a un juicio racial y de clase para definir a los sospechosos de terrorismo [...] las personas de ciertos rasgos y de ciertos orígenes regionales eran vistas como ‘terrucos’ o al menos como sospechosos. (p. 10)

Siguiendo esta línea, más adelante se realizan algunas observaciones que resultan de crucial importancia para el entendimiento de cómo se desempeña o manifiesta esta visión equiparadora de lo indígena —o, en su defecto, de lo foráneo y no blanco o capitalino— con lo *terrorista*. Sobre el caso específico de la discriminación en el departamento de Abancay en el contexto de la guerra interna, Reid (2008), para ejemplificar este fenómeno y aterrizarlo, de cierto modo, a un caso histórico concreto, expresa lo siguiente:

La discriminación sufrida por las víctimas de la violencia obedece principalmente al hecho de ser campesinos y/o de bajos recursos económicos. Si bien durante los años de desplazamiento la población abanquina les temía porque pensaba que todos

10 Al respecto, Callirgos (s.f.) sostiene que “en la sociedad peruana existe una identificación entre raza y clase, por lo que clasificar a un individuo dentro de un grupo racial significa también clasificarlo socioeconómica y culturalmente” (p. 12), demostrando que tanto las nociones de raza, etnicidad y cultura como las de clase o estrato social están estrictamente vinculadas, y, por tanto, así se manifiestan en el discurso y en sus efectos.

aquellos que venían desde el campo eran terroristas, el Estado mismo sospechaba de ellos, pues a menudo asumía que eran terroristas tratando de escapar de las fuerzas armadas y no personas inocentes escapando para sobrevivir. [...] Ese temor, junto con la discriminación y marginación se mantienen hoy en día. Los afectados por la violencia que huyeron a la ciudad de Abancay siguen siendo llamados “terrucos” por algunos miembros de la sociedad. [...] En este caso, procedencia, cultura foránea y bajo nivel socioeconómico se funden con el prejuicio de que “el campesino es terruco” y producen una compleja receta de discriminación. (pp. 88-89)

Resulta sustancial notar cómo existen diversos factores que desempeñan un rol crucial en el proceso de categorizar o asociar a alguien como *terrorista*. El calificativo *terruco* se utiliza para designar a cualquier persona por atribuciones que van más allá de la evidente asociación real con agrupaciones terroristas, sino por una constelación de características diversas, que son, como mencionan los autores, ciertos rasgos físicos, el origen étnico, diversos aspectos o patrones culturales, lugares de procedencia, un *modus vivendi* campesino o pueblerino, pertenencia a estratos o clases sociales concebidas como “bajas”, la vestimenta o el uso del castellano, y demás factores que confluyen al momento en que los grupos de poder emiten juicios sobre la otredad —como se observa en el caso del ejemplo citado— y construyen determinadas representaciones sobre las poblaciones con base en ellos.

Estas diversas concepciones o categorizaciones adquieren vital relevancia en el posterior análisis sobre la construcción discursiva de perfiles hegemónicos, pues es posible notar cómo se hace uso de todas estas representaciones preexistentes para vincularlas con el *terrorismo* y sintetizar, por así decirlo, estas identidades sociales y convertirlas en una representación que aglomere e iguale estos identificadores —situar como iguales el ser pobre, campesino, rural, quechuahablante y provinciano, por un lado, con el ser *terrorista*, por otro—. Se establece, de este modo, una asociación entre el ser *terrorista* y el ser indígena o la indianidad en sí misma, de modo tal que se implante esta representación en el imaginario de la sociedad peruana, cuya aceptación ya es facilitada por un racismo histórico que esta posee internalizado. Siguiendo esta misma línea, resulta oportuno revisar lo que argumenta Bolo (2020), a quien se ha citado previamente y que expresa lo siguiente:

Los procesos de racialización, una de las formas contemporáneas más constantes en que hoy se ejerce el poder en Perú, están presentes desde el origen mismo del término ‘terruco’. Ya Aguirre advertía que “terruco de mierda” tenía un vínculo directo con “serrano de mierda”, un insulto normalizado en nuestra sociedad. La CVR explicó vastamente cómo el componente racial fue una de las causas que generó muerte, abuso y violaciones a los derechos humanos durante el conflicto armado interno: para militares y policías, ser indígena era una forma de ser culpable, porque sí. De este modo, la asociación entre ‘terruco’ e ‘indígena’ —o ‘serrano’ o ‘cholo’— ha sobrevivido en el imaginario social —otra de las tantas secuelas del conflicto— y hoy estos términos existen casi como sinónimos. Si a esta relación léxica le añadimos el componente socioeconómico —es decir, el hecho de que ser pobre te haga “más propenso” a ser sospechoso prosenderista—, podemos hallar otra frase usada con recurrencia para desprestigiar e invalidar: resentidos sociales. Así, el terruqueo también se expresa a través de las dinámicas sociales actuales de ejercicio del poder. (párrs. 31-32)

Esta relación indígena-terrorista se logró consolidar, como se aprecia, gracias al enquistamiento de estos preceptos en el imaginario colectivo peruano y su intensa reproducción. Aquella simbiosis entre ambas nociones que se concretiza en esta representación sobre la otredad étnico-racial, cultural y/o socioeconómica no es cuestión del pasado; por el contrario, se encuentra fuertemente presente en la actualidad, y sobre todo acrecentada por los conflictos políticos actuales. Siguiendo a Callirgos (s.f.), el racismo internalizado encuentra una oportunidad ideal para sobresalir en situaciones de conflicto donde no existen mecanismos de censura, o en su defecto, donde estos carecen de una presión significativa sobre el sujeto —como en el escenario virtual—. Un ejemplo de ello se halla en las ofensas, en las cuales se traduce este racismo, de modo tal que se terminan consolidando insultos con marcados componentes o estigmas raciales —como es el caso de *terruco*— e incluso reproducen estereotipos raciales, entre los cuales el autor usa como ejemplos al indio tonto, al negro violador, al blanco pituco, al cholo arribista, etc.

Esta última parte alude, claramente, a la producción o reproducción de determinadas representaciones hegemónicas respecto a estas otredades racializadas, y, en efecto, es cierto que en las redes sociales es posible observar que se exterioriza esta aparente sinonimia entre lo indígena y lo *terruco*. La estigmatización funciona, en este caso, como una combinación de *terruqueo* con racismo, generalmente en comentarios o insultos en los que el calificativo *terruco* es acompañado por otros de connotación racista o discriminatoria siguiendo esa índole y que se emplean de forma exclusiva contra grupos históricamente racializados para legitimar su exclusión. En palabras de Llique y Santome (2019):

Aquí debemos llamar la atención sobre la importancia que tiene el discurso de odio [terruqueo] cuando se encuentra destinado a una minoría [otredad], pues, cuando los insultos afectan a estos grupos, tradicionalmente excluidos, se revela la influencia de ciertos estereotipos negativos que han venido consolidándose a través de la historia. (p. 230)

Es por ello por lo que resultaría acertado afirmar, también, que el *terruqueo* es una nueva forma mediante la cual, discreta o indirectamente, se puede proyectar el racismo que el peruano lleva históricamente internalizado, sin ser totalmente percibido como racista, ya que el centro de atención deja de ser el insulto racista y pasa a ser el término *terruco*. Entonces, como ser racista es algo socialmente concebido como condenable pero *terruquear* pasa a ser un accionar aceptado y legitimado, aquel que profiere este tipo de calumnias permanece impune de todo tipo de consecuencia por su actuar racista. Como si de cierta forma ser racista perdiera su valoración negativa si ese racismo es proyectado contra alguien que, además de pertenecer a un grupo racializado, a su vez es *terruqueado*. De esta forma —ante el debilitamiento y la deslegitimación de prácticas racistas hoy sujetas a condenas sociales y repudio colectivo— un edificio social fuertemente marcado por su herencia colonialista y fundamentado en la discriminación racial se autopreserva al desarrollar, como mecanismo de defensa, un nuevo tipo de discriminación y de violencia simbólica que garantiza los mismos efectos —al proyectarse contra grupos racializados y perpetuar su exclusión— sin necesitar recurrir a aquel racismo ostensible y manifiesto que es ahora sancionado. De este modo se sigue discriminando al indio, pero ya no por el causal de su indianidad, sino por su infundada asociación, ahora naturalizada, con la violencia terrorista; confirmando el hecho de que la práctica del *terruqueo* y el racismo presentan una naturaleza innegablemente concomitante.

De la misma manera, resulta conveniente recordar que el racismo, como fenómeno, abarca muchos más conceptos y complejidades que simplemente tratar de posicionar a una raza por sobre la otra. Siguiendo a Manrique (1999), “en la dinámica social, el racismo es, ante todo, una ideología y, como tal, sirve para consagrar un *statu quo* determinado, de manera que va cambiando de acuerdo a como cambian las relaciones socioeconómicas y las correlaciones de poder establecidas” (p. 19). Al hablar de otredades esto se explicita aún en mayor grado, pues se observa que desde “fuera” se construye artificialmente la identidad del “otro” —o la racialización del grupo— para satisfacer una determinada agenda, que al ser en este caso la de mantener a aquel grupo de alteridad excluido, amerita construir una representación negativa —como la del “otro”, el indígena o la persona racializada, como un sujeto indefectiblemente ignorante, inferior, carente de humanidad o raciocinio, o con una predisposición cuasigénica para la subversión y el *terrorismo*; en resumen, como una amenaza que amerita ser tratada como tal y finalmente eliminada—.

A continuación, se presentan algunos ejemplos de este fenómeno en el ciberespacio, que, siguiendo la misma estructura que en el apartado anterior, han sido agrupados en arquetipos o representaciones.

#### 4.2.1 Primera representación: el *cholo*, *indio* o *serrano terruco*

En primer lugar, aparece el modelo del *cholo terruco*, *indio terruco*, o *serrano terruco* que es posible apreciar en los ejemplos que aparecen a continuación:

- (14) Adama @adama1821 (27 ago. 2021) “El **TERRUCO** “PREMIER” BELLIDO pone su careta de **cholo víctima** para convencer a los incautos. ACÁ SEÑORES, VOTAS CONTRA UN GABINETE **TERRUCO** O **ABRAZAS AL TERRORISMO**. NO HAY MÁS, BASTA DE EXCUSAS.”, comentario que aparece en referencia al congresista y expresidente del consejo de ministros de origen cusqueño —chumbivilcano— y quechuahablante, Guido Bellido.
- (15) Luis Meza @LuisMez25611639 (22 de octubre, 2021) “Sabes lo que va a pasar..??... aparte de los mecanismos y blablablá...Las FFAA le van a dar su respaldo al **Indio, cholo, serrano, maldito, comunista, terruco, etc.** y la gentita le va a hacer asquito a los milicos pero los del sur y centro se van a movilizar y ahí sí... agárrate catalina.”, *tweet* que aparece en respuesta a una discusión respecto a lo que sucedería tras el hipotético éxito del intento de golpe de estado por parte del Congreso de la República y su entonces presidenta, Maricarmen Alva, escenario en el que el “*indio, cholo, serrano, maldito, comunista, terruco*” es el expresidente Castillo, de origen cajamarquino —chotano—.
- (16) katty76 @marice1402 (25 de septiembre, 2021) “¡Claro que sí! ¡Ella [Keiko Fujimori] representa mejor al Perú que ese **cholo terruco** de **Castillo** que solo ha causado **vergüenza** en Estados Unidos!”
- (17) Thony Bateman @bigdickthony (8 de junio, 2021) “#CuscoYaFue al igual que todos los **provincianos** que **votaron** por un **indio terruco** [Castillo], solo **por verse como ellos**. Los que **quieren todo gratis, y reniegan de los lujos de otros**, Son lo peor del Perú.”



- (18) a xxxx @haulingjunk (13 de agosto, 2021) “Comedores populares pasando hambre porque todo ha subido, el dólar está a 4.16 soles, pollo a 9 soles, aceite 13 soles, gas 70 soles, ese **indio retardado mental Castillo** tiene la culpa, **no sabe de inflación, comunista senderista chavista terruco mentiroso apestoso**, afuera ese **bruto**.”

En los enunciados presentados se observa cómo, en primer lugar, los cibernautas perciben al indio, cholo o serrano como inherentemente vinculado al *terrorismo* y lo ubican o le confieren un posicionamiento concreto en la sociedad: el de inferioridad. Se articulan los adjetivos y sustantivos en la oración, al igual que en el apartado anterior, de modo que estos integran un mismo contexto semántico y presentan aparente igual significado y valoración, en el sentido en que aparecen lado a lado y constituyendo una misma oración los adjetivos *cholo*, *provinciano*, *serrano* e *indio* con *terruco* y otros. Más adelante, se observa también cómo no solo se construye esta representación de modo bivalente, en torno a las dos nociones de lugar de procedencia/etnia con ser *terrorista*, sino que también intervienen otros adjetivos y percepciones, todos de valoración negativa, que a su vez contribuyen a crear representaciones más complejas. Como se aprecia en (17) y (18), no se trata solo de concebir al *cholo* o al *indio* como *terrorista*, sino que también es percibido como un *ignorante*, *retardado mental*, *bruto* y *apestoso*. Se menciona incluso, en (17), que parte de esta representación ve al *cholo terruco* como *vago* o *envidioso*, al decirse de ellos que “quieren todo gratis, y reniegan de los lujos de otros”. Se evidencia aquí lo que planteaban anteriormente Lopez y Capponi (2017) al decir que los discursos de odio se alimentan de tensiones —y preconcepciones o prejuicios— preexistentes, y, siguiendo a Reid (2008), aparece también aquella denominada “compleja receta de discriminación”.

Se aprecia, incluso, cómo se emplean las construcciones negativas —*no...*, *ni...*— para calificar y evidenciar las aparentes “deficiencias” de estos sectores sociales, como sucede en (18) al decirse de Castillo que es un “indio retardado mental que no sabe de inflación”. Y del mismo modo, es usado para establecer una comparación tanto explícita como implícita entre esta representación respecto al indígena —o a la otredad étnico-cultural— que es inherentemente inferior, y otras que son percibidas como superiores y conceptualizadas como tal. Por ejemplo, en el caso (16) se observa cómo, nuevamente siguiendo a Van Dijk (1999), se consolida una metaestrategia de autopresentación positiva por parte del grupo dominante, y una consecuente heteropresentación negativa de los grupos dominados. En esta línea, es interesante notar cómo se construye el enunciado y cómo crea dos representaciones contrapuestas y eminentemente antagónicas. Inicialmente, compara a Keiko Fujimori —quien representa al *establishment* hegemónico visto como buen referente o desde una óptica que la dota de una valoración positiva—, de quien se dice que “sí representa mejor al Perú” con el “cholo *terruco* de Castillo que solo ha causado vergüenza” —quien representa a la otredad racializada negativamente visibilizada—.

Mientras que un sector sí es representado positivamente, sí es digno y sí está “a la altura” de representar a los peruanos —o por lo menos a lo que estos internautas consideran como peruanos—, del otro lo único que se rescata es su capacidad de “causar vergüenza internacional” y sus exaltadas deficiencias. Este componente de vergüenza resulta interesante, pues en las representaciones anteriores alusivas al ámbito político-ideológico solo se apreciaba un sentimiento o componente enorme de odio, mientras que aquí, acompañando al evidente odio, aparece una suerte de asco y de incomodidad que responden, evidentemente, al racismo internalizado de los cibernautas, pues aquel sector que ahora representa a los peruanos no se alinea con el paradigma y los cánones que ellos mismos —en

representación del grupo dominante—, han construido sobre lo que debería —o no— representarlos. Mientras que un sector está “a la altura”, el otro solamente es *ignorante, apestoso, y causa vergüenza*, perpetuando esta idea polarizante que escinde al país en un Perú superior y digno, así como un Perú profundo inferior, sumido en la ignorancia, y que merece ser apartado.

En general, se puede observar en estos discursos que los cibernautas configuran la identidad del *cholo terruco* como aquella persona de provincia —o perteneciente a estas otredades étnicas, raciales o culturales— que defienden hasta cierto punto determinados cambios sociales —o que encarnan de alguna forma la narrativa contrahegemónica— sobre la base de la ignorancia, la envidia y la estupidez a las que se encuentran asociados *a priori* como consecuencia de estigmas y prejuicios preexistentes. En otras palabras, los constituyen como personas sumidas en el desconocimiento y hasta deshumanizadas que merecen rechazo y exclusión por atreverse a cuestionar al sistema y “causar vergüenza” en el proceso.

#### 4.2.2 Segunda representación: el *resentido terruco*

Más adelante aparece el arquetipo del *resentido terruco*, el cual no está motivado directamente por el lugar de procedencia, la etnicidad, o diversos factores culturales, sino que más bien se articula con nociones relativas a la clase social, los recursos —o la falta de ellos— y la pobreza. Se nota que, como plantea Callirgos (s.f.), las concepciones de clases sociales y de estratos socioeconómicos están íntimamente vinculadas a las cuestiones alusivas a la raza y la etnicidad; ya que, por lógica, se asume que el resentimiento está reservado exclusivamente para personas que carezcan de bienes tanto materiales como intelectuales, y que encajen, por tanto, bajo estas características de inferioridad<sup>11</sup> —cholo, serrano, indio, provinciano, pobre, etc.— . Al respecto, según Manrique (2016):

La discriminación étnico-racial tiene una estrecha relación con las desigualdades socioeconómicas puesto que aquellos que son discriminados por lo general están situados en los estratos inferiores de la pirámide social. Subrayar la distancia étnica cumple una función importante en la reafirmación de las diferencias de clase. (p. 269)

Estas representaciones referentes al *resentido terruco* aparecen en los siguientes ejemplos de discurso en el ciberespacio:

- (19) Sebitas82 @Sebasti33640212 (20 de mayo, 2022) “Fujimori tuvo cosas buenas y malas, me quedaré con lo que ayudó al Perú a tener una economía sólida a lo largo de los años y quién diga lo contrario es un **maldito terruco resentido**.”
- (20) Dieter Lange @colonia0101 (23 de mayo, 2022) “A ver si de una vez dejas de escribir tantas **estupideces!** ¡¡¡Tú eres la prueba máxima del **terruco resentido!!!**”, comentario que aparece como respuesta a un *tweet* del presidente del partido político Perú Libre, Vladimir Cerrón, originario de Junín —Chupaca—.

En estos discursos es apreciable, nuevamente, cómo tienen vigencia las representaciones anteriores que vinculan la *estupidez, carencia de raciocinio, ignorancia, incapacidad, etc.* y el *resentimiento o envidia*

<sup>11</sup> Se entiende que el sujeto resentido existe como tal en tanto resiente o envidia algo respecto al otro, algo que este posee y que el sujeto resentido ambiciona, pero de lo que carece; por ello, el resentimiento se reserva para aquellos sujetos que se encuentran en situación de carencia, que son vistos tradicionalmente como menos o como “faltos de algo”, o que se han visto históricamente desposeídos.

con el ser *provinciano* y el ser *terruco*. En (19) se aprecia, concretamente, cómo el singular hecho aislado de criticar al régimen del dictador Alberto Fujimori —el cual tuvo muchas consecuencias negativas, sobre todo para la clase trabajadora peruana, el campesinado, y diversas poblaciones marginadas y en situación de especial vulnerabilidad contra las que se arremetió— convierte automáticamente al individuo en un *maldito resentido terruco*. Los cibernautas crean, por ende, la representación del *resentido terruco* como una persona que *carece de bienes* tanto materiales como intelectuales, una persona *estúpida*, y *aparentemente cegada por su envidia y resentimiento* —algo apreciable en (17)—, y asimismo invalidada de tener una voz crítica y emitir juicios disonantes con la narrativa oficial, o de hacer patentes y exteriorizar sus reclamos y/o necesidades, precisamente por tratarse de un *resentido* y lo que el significante indexa.

#### 4.2.3 Tercera representación: el *chotano terruco*

Aproximándose más al escenario actual, aparece la representación del *chotano terruco*, que alude, explícitamente, al lugar de origen del expresidente Pedro Castillo, como se observa en los siguientes ejemplos:

- (21) Carmen M. Carhua A. @Ccarhua2 (25 de mayo, 2022) “Que mal y triste final a su carrera del poeta político Sagasti @Fsagasti cómplice de la mafia caviar testafarro de Vizcarra y **terruco comunista del chotano Castillo** y Cerrón **detestable?**”
- (22) J.J.M.Contreras @milenario\_peru (24 de abril, 2022) “#PuntoFinal Solo un **ignorante y bruto o un terruco** puede avalar o defender al **burro chotano filoterruco con sombrero!!**”
- (23) El Paladín De La Justicia @Elpaladin7 (10 mayo, 2022) “El chotano Acuña ya dijo algo sobre la tesis del **chotano terruco?**”

Se destaca en los tres enunciados, nuevamente, que la representación formulada no solo vincula el lugar de procedencia con el hecho de ser *terruco*, sino que se conjuga también con los factores de *ignorancia* y *estupidez*. Se crea un “campo semántico” en el que en torno al término *terruco* aparecen las palabras *comunista*, *chotano*, *ignorante*, *bruto*, *detestable*, *burro* y el ícono del *sombrero*. En (22) se observa que, simultáneamente, al señalar de *terruco* al expresidente, se le atribuyen también los adjetivos *ignorante*, *bruto* y *burro con sombrero*, los cuales configuran la representación adicional de que el chotano, más allá de ser automáticamente un *terrorista*, también es una persona *ignorante* y *bruta*, e incluso se aprecia cómo se ridiculizan y caricaturizan símbolos relevantes para la cultura andina, como es el sombrero de los ronderos mediante la expresión *burro con sombrero*, evidenciando que para los cibernautas, aparte del inmediato rechazo, invalidación y estigmatización, otra herramienta fundamental en su práctica discriminatoria es la ridiculización del “otro”.

#### 4.2.4 Observaciones

Al respecto de los ejemplos recién expuestos, existe un patrón mediante el cual el *ciberterruqueo* opera y se desarrolla, en el que, al igual que en el caso anterior —sobre el *terruqueo* en su forma política-ideológica— este se fundamenta en crear determinadas representaciones y establecer mediante ellas una falsa relación de sinonimia entre dos o más términos; de tal modo que, para la población,

aparezcan como un solo concepto totalizante que engloba la misma connotación y refuerza los peligrosos estigmas y estereotipos ya existentes en torno a estos grupos y sectores históricamente racializados y marginados —otredades— de nuestra sociedad. Esto se manifiesta en la aparición de representaciones como las vistas anteriormente: *cholo terruco*, *indio terruco*, *resentido terruco*, *serrano terruco*, *chotano terruco*, *provinciano terruco*, entre otras, cuyo propósito sustancial es, como se menciona líneas arriba, obtener que la raza o la indianidad se intersecten automáticamente con una posición política “amenazante y peligrosa” o, en otras palabras, equiparar cada uno de estos identificadores —*indio*, *cholo*, *serrano*, etc.— con ser *terrorista*, lo que origina enormes estigmatizaciones que permiten justificar una posterior represión y segregación contra este primer conjunto. Siguiendo esta línea, resulta a su vez conveniente recordar lo planteado por Zavala y Almeida (2022) al expresar lo siguiente:

El *terruqueo* comparte con el *motoseo*<sup>12</sup> la potencia de reactualizar fronteras entre aquellos que supuestamente pueden hablar en el debate público y los que no; de ahí que resulte muy estratégica la articulación de ambos significantes. (p. 507)

En este sentido, se observa que este intento de intersectar la raza o la etnia —la indianidad— con el *terrorismo* no es casualidad, sino que revela que el *terruqueo* en esta dimensión étnico-racial es, a su vez, un instrumento que permite que un grupo dominante construya determinadas representaciones que responden a una subjetividad racializada que permite naturalizar este vínculo —claramente arbitrario e infundado— entre lo indio o cholo y lo *terruco*; logrando preservar un orden social fundamentado en la herencia colonial al demonizar al indio —cholo, serrano, resentido social, pobre, provinciano, etc.— y posicionarlo como una amenaza o un enemigo social que merece ser purgado.

De igual forma, resulta relevante recordar que “es la propia discriminación [la] que construye estas diferencias al nombrar a los diferentes y caracterizarlos —el indígena es auténtico, el migrante es ilegal, el homosexual es pervertido, el negro es erótico—” (Berkin, 2012, como se citó en Corduneanu, 2019, p. 97). Esto adquiere importancia al visualizar cómo se construyen diversas representaciones sociales y los perfiles que se crean en torno a estos sectores de la población, dentro de los cuales confluyen diversas caracterizaciones: el *serrano*, *indio* o *cholo* no solo visto como *terrorista*, sino también como *ignorante*, *bruto*, *burro*, *resentido*, *envidioso*, *vago*, *apestoso*, *vergonzoso*, etc. El sujeto es, por ende, no discriminado por ser todo aquello de lo que se le acusa mediante la asignación de estos calificativos, sino que los discursos mismos que se construyen en torno a estos son los que crean las representaciones hegemónicas negativas que, finalmente, hacen posible la perpetuación de estos estereotipos perjudiciales. Lo cual se condice con el planteamiento de Manrique (1999), al sostener que “no son las razas las que crean el racismo, sino es a la inversa: el racismo construye las razas. [...] [Este moldea] una “imagen del mundo” de los pobladores de los Andes, disciplinando la mirada, contribuyendo a construir formas de ver la realidad y el lugar reservado al indio” (pp. 19-22), evidenciando también el perceptible interés o pretensión de reproducir y preservar concretas estructuras sociales mediante el discurso, posicionando a “unos” como superiores y dominantes sobre “otros” inferiores y subyugados, sobre la base de estereotipos y representaciones sociales inicuas, ateniéndose a la dinámica que fundamenta a este edificio social vigente.

12 El término “motoseo” alude a aquella práctica discriminatoria mediante la cual se tilda de “motoso” a aquellas personas que hablan el castellano con un marcado acento andino o, en otras palabras, a quienes por tener como lengua madre al quechua o al aymara —o a algún otro idioma nativo— tienen una forma distinta de pronunciar el castellano que es rechazada o mal vista por ciertos sectores de la sociedad. Por tanto, refiere a una práctica discriminatoria evidentemente vinculada a la dimensión étnico-racial y que determina, arbitrariamente quiénes son aquellos que hablan “bien” o “mal” el español.

Según afirma Vega (2022), “el discurso, entre muchas otras cosas, se desarrolla como una estancia en la que se negocian identidades, ya sean las propias, las ajenas o ambas en confluencia” (p. 135). En este caso, a través de los discursos que han sido observados en el ciberespacio, se influencia en gran medida los procesos de configuración identitaria en torno a las otredades étnicas, raciales o culturales —los *cholos*, *serranos*, *indígenas*, etc.—, que posibilita crear determinados perfiles respecto a estas y que, al ser socializados y reproducidos en los espacios de comunicación masiva, sean también naturalizados y se implanten en el imaginario colectivo y los esquemas mentales socialmente compartidos por los peruanos, formando parte activa y central de estos.

Una observación bastante relevante para este apartado enfocado en la dimensión étnico, racial y cultural del *terruqueo* es la que aparece en torno a la distinción entre el *caviar* y el *terruco* tradicional, para entender en qué medida el factor de racialización es importante al momento de entender estas prácticas discursivas. La identidad que se forja en torno al *caviar* es totalmente disímil a la que se establece sobre otros tipos de *terruco*, partiendo de la premisa de que el término *terruco* presenta un marcado componente racial —vinculado a las alteridades étnico-raciales o grupos racializados que escapan del marco tradicional de lo limeño, hispanohablante, capitalino y blanco: como lo *cholo*— e incluso un componente socioeconómico —en alusión al resentimiento, a la pobreza, etc.— que desaparecen cuando se habla del *caviar*. Según Portocarrero (2021), los identificadores de *terruco* y *caviar* aparecen como dos caras de una misma moneda, al ser ambos términos empleados para categorizar a quienes reproducen, en menor o mayor medida, el discurso de la narrativa contrahegemónica; no obstante, hay observables diferencias entre ambos:

[Mientras que *terruco* aparece como el apelativo predilecto para] referirse a la persona indígena o mestiza, la mayor parte de veces de origen humilde, asociada a las clases populares, a las mayorías, y que expresa un discurso “antisistema”, de izquierda “socialista” o “comunista”, y que vincula a la persona con el terrorismo, [la figura del] *caviar* reproduce algunos de los elementos discursivos y performativos del “terruco”, pero sus condiciones socioeconómicas —clase media o acomodada—, así como ciertas características raciales —persona mestiza o blanca— la distinguen, aunque no la eximen de ser víctima del “terruqueo”. (Portocarrero, 2021, p. 159)

Como se aprecia en los ejemplos de la red social *Twitter*, los casos en que se usa el apelativo *caviar* son principalmente para referirse a figuras ya sea fenotípicamente blancas o de un vivir más pudiente, tales como el expresidente Francisco Sagasti —en los casos (4) y (6)— y Rocío Silva-Santisteban —en el caso (7)—, para quienes existe una versión menos vulgar y grotesca del *terruqueo*, mientras que el distintivo *terruco* —acompañado por otros perfiles como el del *ignorante*, *bruto* y *resentido*— es utilizado para atacar a otras figuras pertenecientes a distintos sectores de la población, tales como Guido Bellido —en el caso (14)—, Vladimir Cerrón —en el caso (20)—, Yohny Lescano —en el caso (2)— y el expresidente Pedro Castillo —en los casos (15), (16), (17), (18) y (21)—, todos personajes de origen provinciano y, ergo, vinculados a aquellas otredades étnico-raciales, culturales y hasta socioeconómicas; así como a aquellos grupos racializados definidos por la “compleja receta de discriminación” en torno a la cual se construyen discursivamente las representaciones negativas que han sido exploradas.

Sobre la base del análisis de estos enunciados en *Twitter*, se destaca, nuevamente, lo que se expone en el desarrollo del trabajo, que es la idea de que el *ciberterruqueo*, en suma, es un instrumento que en



el discurso se manifiesta como una forma de crear representaciones negativas respecto a estos grupos de alteridad —o grupos que no se alineen con el *establishment* o sus cánones hegemónicos— de modo tal que sea posible constituirlos como “enemigos” o “amenazas” y, ergo, bloquearlos, excluirlos y separarlos del mundo político y de la sociedad peruana en sí misma. Los atacados son todos aquellos cuya existencia y participación supongan ser una disidencia o desacuerdo que represente un peligro para la preservación del *statu quo* y los intereses de a quienes este beneficia; es decir, los victimarios. Siguiendo esta línea, cabe resaltar cómo en (3) y en (19) se observa que se crea el distintivo *terruco* para atacar a todo aquel que tenga la osada pretensión de quebrar con cierta hegemonía; puntualmente en (3) y (8) por criticar o fiscalizar a instituciones aparentemente intocables, incólumes e incuestionables —como las fuerzas armadas— y en (19), por cuestionar determinadas narrativas de la historia enquistadas en la oficialidad indisputable —como la dictadura fujimorista y su falso semblante de heroísmo salvador—.

El *terruqueo*, en el ámbito político, es utilizado para estigmatizar a todo aquel cuya afiliación o postura ideológica no se alinee a los intereses del poder imperante o del *establishment*; mientras que, en el ámbito étnico, racial y cultural se usa para deslegitimar a ciertos sectores de la población que constituyen las otredades étnicas, culturales o raciales tradicionalmente excluidas o racializadas —indígena, autóctono, o todo aquello que se encuentre fuera de lo capitalino, limeño, fenotípicamente blanco, de habla hispana, etc.—, de modo que sea posible preservar la integridad de este edificio social con raíces o una matriz fundamentalmente colonial, para lo que aparece como necesaria la continuidad de su exclusión del ámbito político y de la sociedad. De esta forma se les mantiene reclusos y situados en aquella posición constreñida históricamente otorgada a las otredades —la de permanecer en silencio y someter su identidad a las representaciones arbitrarias y artificiales que construyan sobre ellos los sectores dominantes, como menciona Sosa (2009)—, logrando así, que sus descontentos y sus voces de protesta no sean asociados con reivindicaciones justas, sino con comportamientos de matices subversivos, intrínsecamente ligados al *terrorismo* y, por ende, no merecedores de atención, sino de represión. En palabras de Bartra (2020), la lógica que sedimenta el *terruqueo* termina por establecer, finalmente, que “la necesidad del otro no existe; y si existe, no importa. O, en todo caso, importa más el disturbio causado” (párr. 11), o las pérdidas materiales y daños a la propiedad privada, entre otros ejemplos. Al respecto, Llique y Santome (2019) afirman lo siguiente:

La etiqueta de “terroristas” que se les atribuyó durante los años del conflicto armado interno a los miembros de las comunidades campesinas, indígenas y rurales, resurge en estos tiempos [...], por lo que pareciera que esta población sigue siendo percibida como un peligro latente para el resto de la sociedad. [...] Así, podría constatar que, a lo largo de la historia republicana del Perú, no solo ha existido una supuesta necesidad de restringirle sus derechos a la población indígena, campesina y rural, sino que incluso dicha necesidad ha llevado a la consolidación de ciertas ideas negativas respecto de esta población dirigidas a crear una sensación de inferioridad y de peligro, de modo que sus reclamos o demandas no son percibidas como justas. (pp. 134-135)

Debido a estas representaciones, las otredades étnico-raciales, en general, no son únicamente víctimas de una infundada sinonimia con la inferioridad o la ignorancia —cuya existencia y prevalencia es apreciable desde tiempos de la colonia, como parte de un racismo histórico heredado— sino también de una injusta asociación con la violencia y la propensión a volverse *terroristas*, o como expresan Ulfe y Trinidad (2017), a ser rebeldes en potencia o *terroristas* en piel de cordero, por lo

que sus reclamos o participación activa en los procesos y escenarios de discusión democrática no son válidos, e incluso logrando justificar posteriores actos de violencia, la cual, según Flores Galindo (1997), siempre ha constituido un elemento vertebral en la dominación social.

El grado de aceptación de esta representación *indígena-terrorista* —así como del resto de representaciones que subyacen a esta, como el *indígena ignorante, apestoso, envidioso, burro, vergonzoso, etc.*— en algunos sectores de la población es tan acentuado que el solo hecho de presenciar una manifestación o protesta organizada y protagonizada por campesinos, pobladores rurales, quechuahablantes o pertenecientes a algún pueblo originario, incluso, a alguna de estas otredades mencionadas, en lugar de evocar imágenes de reclamo legítimo y de exteriorización de descontento social, únicamente rememora el accionar violento y terrorista de los grupos insurrectos. Un caso concreto en el que se observa aquello es el de los conflictos socioambientales de Conga, Tía María, Bagua y Espinar, donde, como aparece en los estudios de Llique y Santome (2019) y Silva-Santisteban (2016), mediáticamente se crearon determinadas representaciones en torno a los manifestantes en las que se les concebía como *agresivos, salvajes, irracionales y atrasados* (Llique y Santome, 2019), o inclusive como *ignorantes, ideologizados y terrucos antimineros* (Silva-Santisteban, 2016). En esta línea, según Huisa (2021):

El hombre andino viene siendo relegado a la base del estrato social porque no concuerda a las ideas de progreso y desarrollo predominantes. Se asocia al votante andino que vive fuera de Lima como una persona sumergida en la ignorancia y el resentimiento, y bajo ese argumento se intenta desacreditar su opinión. Asimismo, se mantiene la idea del ‘Perú profundo’, idea que considera que existe un Perú de arriba y un Perú sumergido, los otros peruanos. Esta división entre dos Perú no solo crea una barrera social, sino que acredita a unos como votantes preparados, educados y moralmente superiores y desacredita a otros. (párr. 4)

Que esto suceda no es casualidad ni una coincidencia de generación espontánea, pues responde directamente a los intereses de este *establishment* que ha sido analizado en la sección anterior, quienes desean evitar, por encima de todo, cualquier situación que implique un riesgo de perder su posición hegemónica en la sociedad peruana por el empoderamiento de sectores de alteridad que hoy se encuentran desposeídos y aislados.

## 5. Conclusiones

El desarrollo de este estudio ha permitido exponer y analizar, desde una perspectiva general y dialogando con las voces de distintos autores, las principales formas mediante las cuales el *terruqueo* se manifiesta, qué representa, qué encarna, quiénes lo instrumentalizan y contra quiénes es esgrimido, a manera de contextualización. Posteriormente, se ha observado a través de ejemplos en el escenario virtual cómo el *ciberterruqueo* constituye una estrategia discursiva estrechamente vinculada a la construcción social de identidades y representaciones hegemónicas negativas, concretamente analizando enunciados en forma de *tweets* en los cuales se configuran muchas de estas. El trabajo fue abordado desde dos enfoques: el primero, mediante el cual es posible apreciar el *terruqueo* que aparece y se manifiesta motivado por aspectos de carácter netamente político-ideológico; y el segundo, donde el *terruqueo* se presenta motivado por aspectos vinculados a factores étnico-raciales, culturales e incluso socioeconómicos.

Respecto al primer enfoque, se observó que el *terruqueo* es empleado como una práctica deslegitimadora que busca segregar del espacio público de discusión y representación legítima a diversas personas por multitud de factores, como la afiliación a ciertos grupos políticos, la comunión con ciertos ideales o agendas relacionadas con cambios sociales en favor de la justicia o la igualdad, cuestionamientos a determinadas narrativas de la historia o instituciones concretas, la participación o militancia por ciertas causas, e incluso la pertenencia a colectivos o instituciones que representen, de alguna forma u otra, una voz de disonancia o un sentir de disidencia. El patrón que aparece claramente definido determina que estos ataques se propician con el efecto de estigmatizar no solo a todo aquel que evidencie cierto grado de proximidad o simpatía con sectores tradicionalmente asociados a la izquierda, al progresismo o la defensa de derechos humanos, sino también a todo el que se encuentre fuera del marco ideológico impuesto por la élite hegemónica y que encarne —en cierta medida— la narrativa contrahegemónica: las denominadas *otredades ideológicas*<sup>13</sup>.

Estas motivaciones se evidencian en la forma en la que se configuran estos insultos, que construyen determinadas representaciones sociales hegemónicas de valoración negativa, cuya gran mayoría agrupa en un mismo contexto semántico dos o más adjetivos, buscando crear una falsa sinonimia entre ellos. Esto es observable en las representaciones del *rojo terruco*, del *izquierdista terruco*, del *caviar terruco*, entre otras. Ello con el fin de asociar estos calificativos con el *terrorismo* y, por ende, posicionarlos como “enemigos de la sociedad” o “peligros latentes” y lograr así su aniquilación social y la destrucción de su reputación, lo que permitirá justificar, de esta forma, el apartarlos del espacio de discusión.

Por otro lado, aparece el segundo enfoque sobre el análisis de la forma específica de *terruqueo*, cuya motivación ya no es lo político-ideológico sino que se corresponde con lo étnico, racial y cultural. En este segundo caso, se evidencia un patrón en el que se busca tildar de *terrorista* y, con ello, deslegitimar a cualquier persona con cierta vinculación a lo indígena o no capitalino ni blanco —e incluso de sectores socioeconómicos no hegemónicos— y excluirla del escenario legítimo de discusión. Al igual que en el caso anterior, aparece nuevamente esta estructura de construcción de representaciones y de negociación o producción de identidades, en las cuales se intercambia y asocia el significante *terruco* con otros identificadores, pretendiendo igualarlos; dinámica que origina representaciones como las del *cholo terruco*, *serrano terruco*, *indio terruco*, *resentido terruco*, entre otros.

El patrón que aparece, en este caso, determina que estos ataques se propician ya no únicamente con la pretensión o el objetivo de deslegitimar y exiliar del espacio de representación y discusión a las “alteridades ideológicas”, sino para estigmatizar y segregar de la sociedad a personas que integran los grupos que son tradicionalmente racializados y observados como inferiores, que son excluidos y que se encuentran a merced de otros dominantes<sup>14</sup>. El objetivo subyacente es, por ende, perpetuar una determinada estructura social actualizando los mecanismos discriminatorios que sostienen su existencia. Esta discriminación sustentada en representaciones negativas hace posible la continuidad de un orden social colonial y clasista preexistente que divide a la sociedad en opresores —la minoría hegemónica— y los oprimidos —las *otredades*—, que responde a la división de la sociedad tanto en clases sociales contrapuestas y antagónicas, como en grupos étnicos, raciales y culturales con intereses y existencias rivalizadas.

13 En este sentido se concluye que a cualquier sujeto que exteriorice una voz crítica y disidente respecto al *statu quo* o al *establishment* que lo defiende y eterniza, le corresponde automáticamente el identificador de *terruco* y el notorio componente de estigmatización que ello implica.

14 Estos grupos incluyen a la población nativa, indígena, andina, originaria, quechuhablante, rural, provinciana, pobre, campesina, etc. en contraposición a la población capitalina, limeña, burguesa, pudiente, acomodada, privilegiada, blanca e hispanohablante: las denominadas “*otredades étnico-raciales, culturales y socioeconómicas*” en contraposición a los sectores “hegemónicos” de la sociedad.

Se observó, también, que el espacio virtual —o el ciberespacio reflejado en *Twitter*— y los discursos que dentro de este se producen, reproducen y socializan —en forma de *tweets*— son un reflejo de la realidad social. *Twitter*, en ese sentido, traslada las percepciones del mundo real a un plano de virtualidad; por tanto, las diversas identidades o representaciones sociales que aquí se construyen, negocian y difunden, son, principalmente, el reflejo de representaciones que se tienen internalizadas o que se producen en la sociedad real. Se concluye, en otras palabras, que las realidades discursivas que se crean mediante la socialización de discursos en el entorno virtual permiten crear diversas representaciones sobre lo real, negociar perfiles en torno a determinados grupos —que, por más que sean ficticios y enteramente moldeados por el discurso, son aceptados y socializados— y que finalmente afectan la realidad material y tienen efectos tangibles sobre los grupos representados.

En paralelo, resultó posible notar que la capacidad de nombrar y definir —la facultad del discurso de crear identidades o representaciones respecto a otras colectividades— confiere un poder inmediato sobre la realidad material a quien la posea. Y, en este mismo sentido, se puede apreciar también que hay un mensaje implícito que subyace a todo insulto, calificativo o denominación; más allá de la evidente superficialidad de estos, hay un enorme componente tácito de lo que indexan o representan —concretamente en el caso *terruco*, trascendiendo a la palabra en sí, aparece la subyacente motivación o pretensión de mantener en la relegación y la estigmatización, a punta de formas discursivas de violencia simbólica, a todas aquellas otredades cuya existencia haga peligrar el *statu quo* o la entereza del edificio social—.

Se aprecia que el uso del lenguaje contenido en estas prácticas discursivas discriminatorias y de configuración identitaria se encuentra profundamente influenciado por dinámicas de poder, y que, a su vez, se atiene a ciertas estructuras y metaestrategias, como las que plantea Van Dijk (1999), de la enfatización o polarización de la dicotomía antagónica del “nosotros” y del “ellos”, la estrategia de autopresentación positiva, o exaltación exclusiva de lo positivo de los grupos dominantes o grupos de poder, y la heteropresentación negativa o la hiperenfátización de lo negativo de los grupos oprimidos, —o las otredades—, etc.

Se observa, además, que las representaciones que se construyen en torno a lo *terruco* y a los diversos sectores sociales estudiados son configuradas de forma estigmatizante. Se asocia, por ejemplo, lo indígena y cholo, así como lo “rojo” o izquierdista a lo *terrorista*. En otras palabras, la voz peyorativa *terruco* representa, para muchos sectores de la población —especialmente las otredades tanto político-ideológicas como étnico-raciales— representaciones sumamente negativas y perjudiciales. Incluso se aprecia que estos perfiles artificiales no aparecen solamente vinculados a lo *terruco*, sino que se nutren de estigmas, estereotipos, prejuicios y caracterizaciones formuladas *a priori* y profundamente arraigadas en la sociedad —por ejemplo, asociar al cholo con la ignorancia, el retraso, la envidia, la holgazanería y la propensión a ser violento— que presentan, por consiguiente, un efecto de considerable importancia al momento de reproducir estas concepciones discriminatorias y, mediante la socialización de estos discursos, legitimarlas o naturalizarlas.

Se aprecia, también, cómo de forma general el *terruqueo* logra arrojarse el poder a un grupo hegemónico —o *establishment*— de determinar y establecer, arbitrariamente y acorde a sus intereses, determinadas representaciones, o negociar, producir y socializar identidades respecto a grupos determinados —generalmente las otredades—, otorgándoles, por ende, la potestad de arbitrariamente decidir qué sectores o individuos merecen reivindicación, inclusión, atención y participación, y qué

otros, en contraste, merecen ser condenados, silenciados, relegados y aislados de forma definitiva de la sociedad. En consecuencia, se obtiene la perpetuación del dominio de un sector sobre otro que se halla totalmente despojado de validación o legitimidad, tanto ellos concretamente como individuos así como también su dimensión posterior de intereses, reclamos y necesidades.

En el plano étnico-racial se observó que el *ciberterruqueo*, mediante la creación de ciertas representaciones hegemónicas, permite consolidar esta visión del hombre andino como inherentemente inferior, vinculado a la ignorancia, al retraso, a la propensión al *terrorismo*, etc. De la misma forma, logra que prevalezca la noción de un Perú profundo ajeno y divorciado del Perú “real”, que se encontraría representado por la capital y sus habitantes, permitiendo la continuidad y perpetuación de una jerarquización social que relega a la exclusión y discriminación a todas las poblaciones que se encuentran bajo los identificadores de andinas, rurales, campesinas, quechuahablantes, pobres, etc. Se sedimenta, por tanto, la retórica discriminatoria que considera sus voces, necesidades e insatisfacciones como ilegítimas, irrelevantes, y cuya admisión al espacio de discusión es inconcebible, ya que las relaciona e iguala, mediante estas identidades construidas en el discurso mismo, con el espectro de la violencia terrorista y su traumática memoria.

Este trabajo es importante en tanto visibiliza el fenómeno del *terruqueo* y lo concibe como una práctica social, ya no únicamente vinculada a la dimensión o concepción tradicional del insulto, sino que lo relaciona y articula con nociones alusivas a la función representacional del lenguaje, la construcción discursiva de realidades, identidades y representaciones sociales —observadas en el marco conceptual, principalmente, en los planteamientos de Van Dijk (1999); Bucholtz y Hall (2005); Fairclough (1992) y Manrique (2016), entre otros— y cómo son estas, finalmente, las que permiten posteriores prácticas de segregación contra determinados sectores de la sociedad, que han sido observados y situados desde la mirada de las otredades —que aparece en Sosa (2009); Calligros (2015); Oboler (2015)—. Asimismo, se observa la producción y reproducción de estas representaciones hegemónicas en el marco delimitado de la red social *Twitter*, ofreciendo un análisis sobre un modo concreto de discurso y un proceso específico de socialización que aparece a modo de *tweets*, que vincula el estudio a las nociones de discurso de odio y prácticas discriminatorias en redes sociales —que se observa en Manrique (2016); Miró (2016), y otros—. Todo ello, con el propósito de ofrecer nuevas ópticas y aristas de análisis a partir de las cuales se puede observar y estudiar el fenómeno del *terruqueo*.

Respecto a las observaciones alusivas a futuras investigaciones, resulta pertinente notar que la presente investigación se ha visto limitada por diversos factores, uno de ellos fue la imposibilidad de conducir una exploración holística y completa del ciberespacio en el sentido pleno de su definición, por lo que se eligió acotar este extenso y complejo campo limitando la óptica o enfoque a la singular red social de *Twitter*, pero que no consideró por ejemplo, otras redes sociales de considerable relevancia para el marco contextual del escenario virtual, como son *TikTok*, *YouTube*, *Instagram* y *Facebook*, ni otras formas de expresión discursiva que trasciendan al texto escrito. Estas limitaciones permiten observar que, para futuras investigaciones, permanece la posibilidad de realizar otros tipos de exploración que ofrecerían la oportunidad de construir análisis más profundos sobre el fenómeno. En este sentido, aparece la posibilidad de estudiar o conducir ciberetnografías, recurrir al análisis de imágenes o de diversos tipos de multimedia o de discursos multimodales, ahondar en posteriores exploraciones léxicas y etimológicas en torno a la voz *terruco* y sus derivados, expandir esta exploración a momentos históricos concretos, e incluso, finalmente, investigar las consecuencias



sociales de este fenómeno en términos de las representaciones negativas y las repercusiones de su socialización extendida.

Finalmente, a modo de reflexión, resulta importante empezar a visibilizar la importancia que pueden tener ciertos actores sociales —hoy deficientes— al momento de esbozar soluciones a la problemática que representa el fenómeno del *terruqueo*. La educación adquiere una función significativa, pues es responsable de cultivar, desde los espacios de aprendizaje, una cultura de tolerancia, inclusión, respeto mutuo y cohesión social que permita empezar a erradicar desde la base toda posibilidad de formulación y prevalencia de estos comportamientos discriminatorios y estas prácticas segregacionistas y de estigmatización; y en segundo lugar, el Estado presenta un rol determinante para combatir este fenómeno a través de roles punitivos y correctivos más contundentes. Por último, no queda duda de que es imperativa la erradicación del *terruqueo* si es que realmente se desea vivir en un entorno de mayor tolerancia, unión, participación inclusiva y democracia plena.

## Referencias bibliográficas

- Academia Peruana de la Lengua. (s.f.). Terruco. En *Diccionario de peruanismos en línea*. Recuperado el 13 de septiembre de 2021, de <https://diperu.apl.org.pe/buscar?entrada=6930>
- Academia Peruana de la Lengua. (s.f.). Caviar. En *Diccionario de peruanismos en línea*. Recuperado el 13 de septiembre de 2021, de <https://diperu.apl.org.pe/buscar?entrada=6930>
- Aguirre, C. (2011). Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Histórica*, 35(1), 103-139. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/2813>
- Back, M. y Zavala, V. (Eds.). (2017). *Racismo y lenguaje*. Fondo Editorial PUCP <http://dx.doi.org/10.18800/lexis.201702.010>
- Bartra, M. (3 de diciembre de 2020). El terruqueo limeño para criminalizar la protesta. *La Mula*. <https://manuelbartra.lamula.pe/2020/12/03/el-terruqueo-limeno/manuelbartra/>
- Bautista, A. (2021). Reseña sobre Hijos de la peste. *Desde el Sur*, 13(2), 1-8. <https://revistas.cientifica.edu.pe/index.php/desdeelsur/article/download/885/811>
- Blanco, I. (2020). Posverdad, percepción de la realidad y opinión pública. Una aproximación desde la fenomenología. *Revista de Estudios Políticos*, 187, 167-186. <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.187.06>
- Bolo, O. (2020). Diez ideas para entender el terruqueo hoy: una guía rápida y pormenorizada. *Revista Ideele*, 297, s.p. <https://www.revistaideele.com/2021/05/04/diez-ideas-para-entender-el-terruqueo-hoy-una-guia-rapida-y-pormenorizada/>
- Bucholtz, M. y Hall, K. (2005). Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach. *Discourse Studies*, 7(4-5), 585-614. <https://doi.org/10.1177/1461445605054407>
- Bustos, L., De Santiago, P., Martínez, M. y Rengifo, M. (2019). “Discursos de odio: una epidemia que se propaga en la red. Estado de la cuestión sobre el racismo y la xenofobia en las redes sociales”. *Mediaciones Sociales*, 18, 25-42. <https://doi.org/10.5209/meso.64527>
- Callirgos, J. (2015). El Racismo en el Perú. En *El Racismo Peruano* (pp. 83-152). Ministerio de Cultura. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/el-racismo-peruano.pdf>
- Callirgos, J. (s.f.). *La cuestión del otro (y de uno)*. Centro de Recursos Interculturales. <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/la-cuesti%C3%B3n-del-otro-y-de-uno>
- Corduneanu, V. (2019). Las “jugadas semánticas” de la otredad: estudio de caso sobre discriminación a través de la construcción del prejuicio sutil. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 25(49), 89-114. <https://www.redalyc.org/journal/316/31658531004/>
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Polity Press.
- Flores Galindo, A. (1997). República sin ciudadanos. *Fronteras de la Historia*, 1, 13-33. <https://doi.org/10.22380/20274688.731>
- Gruber, S. (2020). Un momento constituyente para re-imaginar la economía. *Revista Quehacer*, 6, s.p. <http://revistaquehacer.pe/n6>

- Huisa, B. (4 de junio de 2021). ¿El racismo, discriminación y terruqueo en defensa de la democracia? *Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales*. <https://barropensativocei.com/2021/06/04/el-racismo-discriminacion-y-terruqueo-en-defensa-de-la-democracia/>
- Klarén, P. (2007). “El tiempo del miedo” (1980-2000), la violencia moderna y la larga duración en la historia peruana. En A. Pérotin-Dumon (Dir.). *Historizar el pasado vivo en América Latina*. [https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/274\\_digitalizacion.pdf](https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/274_digitalizacion.pdf)
- Llique, R. y Santome, A. (2019). *De “caníbales”, “salvajes” y “terroristas antimineros” la regulación de la libertad de expresión en el caso de los discursos de odio en los conflictos socioambientales: los casos de Bagua, Conga, Tía María y Espinar* [Tesis de bachiller, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/14674>
- Lopez, J. y Capponi, P. (2017). Los discursos intimidatorios: ¿de dónde vienen y adónde van?”. *Fragmentum*, 50, 9-17. <https://doi.org/10.5902/2179219431701>
- Lovón, M. (2022). Día de los Peruanismos. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 72(72), 505-515. <https://doi.org/10.46744/bapl.202202.016>
- Macedo, A. (12 de enero de 2022). ¿Qué es el ‘terruqueo’ y qué implica en la sociedad peruana?”. *United Explanations*. <https://www.unitedexplanations.org/2022/01/12/que-es-el-terruqueo-y-cuales-son-sus-implicaciones-en-la-sociedad-peruana/>
- Manrique, N. (2002). *El tiempo del miedo la violencia política en el Perú 1980-1996*. Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Manrique, N. (2016). *Una alucinación consensual: redes sociales, cultura y socialización en internet*. Fondo Editorial PUCP. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/174242>
- Manrique, N. (1999). Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional. En *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo* (pp. 19-29). Sur.
- Miró, F. (2016). Taxonomía de la comunicación violenta y el discurso del odio en Internet. *IDP Revista de Internet, Derecho y Política*, 22, 82-107. <https://www.redalyc.org/pdf/788/78846481007.pdf>
- Oboler, S. (2015). Raza etnia, nación y ciudadanía en el imaginario de las Américas. En *El Racismo Peruano* (pp. 15-45). Ministerio de Cultura. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/el-racismo-peruano.pdf>
- Orwell, G. (1968). *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*. Secker and Warburg. <https://orwelllibrary.files.wordpress.com/2014/08/orwell-george-collected-essays-journalism-letters-vol-4-1945-1950-secker-warburg-19681.pdf>
- Portocarrero, F. (2021). Maniqueísmo, memoria e historia oficial: algunos aportes para repensar la formación ciudadana en el Perú. *Revista Peruana de Investigación Educativa*, 15, 139-162. <https://doi.org/10.34236/rpie.v13i15.340>
- Prado, C., Zavala, S. y Lovón, M. (2021). La representación de la mujer venezolana en redes sociales peruanas a través del término veneca. *Lengua y Sociedad*, 20(2), 313-331. <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v20i2.22255>

- Real Academia Española. (s.f.). Marica. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 26 de octubre de 2022, de <https://dle.rae.es/marica#AV7YDtA>
- Reátegui, F. (2009). *Etnicidad y exclusión durante el proceso de violencia*. IDEHPUCP. [https://idehpucp.pucp.edu.pe/images/publicaciones/etnicidad\\_y\\_exclusion\\_durante\\_proceso\\_violencia.pdf](https://idehpucp.pucp.edu.pe/images/publicaciones/etnicidad_y_exclusion_durante_proceso_violencia.pdf)
- Reid, C. (2008). *Las jerarquías invisibles de la discriminación en la ciudad de Abancay*. APRODEH. [https://alertacontraelracismo.pe/sites/default/files/archivos/investigacion/lasjerarquiasinvisiblesdeladiscriminacionenlaciudaddeabancay\\_0.pdf](https://alertacontraelracismo.pe/sites/default/files/archivos/investigacion/lasjerarquiasinvisiblesdeladiscriminacionenlaciudaddeabancay_0.pdf)
- Silva-Santisteban, R. (2016). Perros y antimneros Discursos extractivistas y prácticas represivas en el Perú. *Tabula Rasa*, (24), 79-104. <http://www.revistatabularasa.org/numero-24/04silva.pdf>
- Sosa, E. (2009). La otredad: Una visión del pensamiento latinoamericano contemporáneo. *Letras*, 51(80), 349-372. <http://www.scielo.org.ve/pdf/l/v51n80/art12.pdf>
- Sosa, M. y Saravia, G. (2021). El Terruqueo de hoy. *Revista Ideele*, 301, s.p. <https://www.revistaideele.com/2021/12/27/el-terruqueo-de-hoy/>
- Takehara, J. (6 de julio de 2021). Oswaldo Bolo: “el terruqueo también se vincula con toda esta lógica de posverdad y *fakenews*”. IDEHPUCP. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/entrevistas/oswaldobolo-el-terruqueo-tambien-se-vincula-con-toda-esta-logica-de-posverdad-y-fakenews/>
- Uffe, M. y Trinidad, R. (2017). *En busca de reconocimiento reflexiones desde el Perú diverso*. Fondo Editorial PUCP. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/173106>
- Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, 186, 23-36. <http://www.discursos.org/oldarticles/El%20an%20alisis%20critico%20del%20discurso.pdf>
- Vega, J. (2022). Xenofobia, nacionalismo y COVID-19: la construcción del migrante venezolano en el discurso sobre la vacunación en redes sociales. *Lengua y Sociedad*, 21(1), 129-147. <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v21i1.23091>
- Zavala, V. (13 de mayo de 2020). Sobre discriminación lingüística, el ‘terruqueo’ y los grupos de poder en el Perú. *La Mula*. <https://virginiazavala.lamula.pe/2020/05/13/castellanos-en-el-peru/virginiazavalac/>
- Zavala, V. y Almeida, C. (2022). “Motoso y terruco”: ideologías lingüísticas y racialización en la política peruana. *Lexis*, 46(2), 481-521. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/26332>

## Contribución del autor

Bruno Mago Cuneo ha participado en el recojo, análisis e interpretación de información, la elaboración y conducción de la investigación y la redacción del artículo. Por tanto, el autor aprueba la versión que se publica en la revista.

## **Agradecimientos**

El autor agradece los alcances, la orientación, las revisiones y comentarios brindados por los profesores de cursos de lenguaje en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), así como a los observadores y jueces del trabajo, cuyas observaciones, críticas y recomendaciones han sido de enorme utilidad para el desarrollo del manuscrito.

## **Financiamiento**

La investigación se realizó sin financiamiento.

## **Conflicto de intereses**

El autor no presenta conflicto de interés.

**Correspondencia:** [a20221229@pucp.edu.pe](mailto:a20221229@pucp.edu.pe)



## **Trayectoria académica del autor**

**Bruno Mago** es estudiante en la Facultad de Estudios Generales Letras para la carrera de Ciencias Políticas y Gobierno con mención en Relaciones Internacionales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Sus áreas de interés se orientan hacia el análisis del discurso y la sociolingüística, así como temas relacionados con la teoría y la realidad política nacional e internacional, la sociología y la filosofía.