

El uso de Términos Étnicos en la Literatura de Ciencias Sociales del Perú

Pierre L. Van del Berghe
(Universidad de Washington)

Un estudio de la literatura de Ciencias Sociales del Perú revela el uso de un buen número de términos étnicos que hacen referencia a varios grupos que forman la población heterogénea del Perú. Un examen más minucioso del uso de estos términos practicado por los científicos sociales (tanto peruanos como extranjeros) muestra poco acuerdo en su significado. Tal situación es general y no una excepción en la ciencia social: Se puede pensar en los usos variados de algunos términos como "clase", "raza" o "casta", en la literatura sociológica norteamericana. Sin embargo, no debemos dejarlo de lado sin haber dado la debida importancia a algunas preguntas que esta selva terminológica ocasiona.

Antes de hacer un análisis de los términos específicos utilizados en la literatura sobre las relaciones étnicas del Perú, primeramente vamos a exponer los principales problemas metodológicos y conceptuales.

El primero es que el autor frecuentemente no aclara si los términos que él usa son suyos o son términos empleados por la gente que él ha estudiado. En otras palabras, la mayor parte de la literatura no hace explícita la distinción entre los aspectos objetivos y subjetivos de la etnicidad (y de la estratificación bajo la cual la etnicidad está frecuentemente incluida en las monografías peruanas).

El segundo problema está en que la terminología empleada por varios autores parece variar (con frecuencia implícitamente) según

la posición teórica de estos autores en relación a la base fundamental de desigualdad en el Perú. Básicamente existen tres posiciones principales representadas en la literatura. Unos cuantos autores atribuyen una importancia considerable a criterios raciales de pertenencia a un grupo; muchos otros consideran las definiciones de grupos étnicos como fundadas en características culturales y lingüísticas; y unos cuantos de los autores más recientes tienden a tratar las distinciones étnicas como un caso especial de relaciones de clase.

En tercer lugar, aún cuando los autores especifican que emplean un término dado a ellos por un informante, esto es, una palabra que refleja la percepción subjetiva de la situación por algunos miembros de la comunidad que se estudia, estos autores no siempre aclaran cuán extendido o aceptado es el uso del término en esa comunidad. Generalmente, en las monografías descriptivas la tendencia parece asumir mayor uniformidad de percepción y unanimidad de terminología dentro de la comunidad local que de hecho existe. Con mucha frecuencia, uno percibe que el autor ha aceptado la visión que su informante principal tiene del sistema como la descripción válida de este sistema tal como existe objetivamente.

Finalmente el problema consiste en saber en qué medida la variedad terminológica de los vocablos étnicos refleja las preferencias semánticas de los distintos autores o refleja la inmensa variedad de situaciones empíricas dentro del Perú e incluso dentro de una misma región del Perú. Hasta que punto los autores usan diferentes términos para describir situaciones distintas; los mismos términos para describir situaciones diferentes; términos diferentes para referirse a situaciones básicamente semejantes.

Sin pretender resolver todos estos problemas, intentaremos por lo menos ver un poco más claro mediante el examen de los datos. Aquí entendemos por datos tanto los sistemas de relaciones étnicas y de estratificación social tal como existen en las comunidades del Perú como los estudios que los científicos sociales han publicado sobre dichas situaciones. En una palabra los problemas que vamos a estudiar son problemas de la sociología del conocimiento: cual es la relación entre el observador y el observado.

Primero, al tratar la cuestión de si los términos son los del científico social o los que emplean sus informantes, encontramos en algu-

nas monografías la afirmación absoluta de que en el área estudiada hay un cierto número de "estratos" o "grupos socio culturales". Es así como Ortiz (1962), sociólogo peruano, declara categóricamente que en la región del lago Titicaca se puede distinguir perfectamente entre tres estratos sociales principalmente: **mestizos** o **mistis**, la **cholata** y los **indígenas**. Galdo está de acuerdo con esta división tripartita para todo el Departamento de Puno.

Sin embargo no existe el mismo acuerdo entre los científicos sociales para todos los casos. Veamos lo que se dice acerca de Pisac, en el departamento del Cusco, Nuñez del Prado y Whyte (1970), respectivamente peruano y norteamericano, afirman que en Kuyo Chico, distrito de Pisac, existen cuatro "grupos socio culturales": **indígenas**, **cholos**, **mozos** y **mestizos**. Aunque estos autores no lo digan explícitamente, el contexto y la descripción que hacen de cada grupo indican que éstos términos son nombres objetivos que ellos utilizan para describir un continuum de educación, dominio del castellano, riqueza, poder, ocupación, occidentalización, vestimenta, etc. Los **cholos** y los **mozos** son dos etapas intermedias o pasos de un proceso por medio del cual los **indígenas** se vuelven **mestizos** a través de generaciones. Los cuatro apelativos no se refieren a grupos tan bien definidos y conscientes de sí mismos como para que la mayor parte de los informantes de Kuyo Chico estén de acuerdo con su existencia real. Más bien nos parece que estos términos son producto de los científicos sociales y como una descripción abreviada de una situación compleja.

El antropólogo mexicano Castillo Ardiles (1970) que trabajó en la misma época en el distrito de Pisac nos da una imagen bastante distinta que parece ser una mezcla de sus categorías personales y de los nombres utilizados en el mismo lugar. Según Castillo hay esencialmente dos "estratos" muy marcados en el área de Pisac: el "sector dominante" subdividido entre **blancos** y **mistis** y el "sector dominado" conformado por los **indios** o **indígenas** y los **mozos** o **cholos**. El autor subdivide el grupo **mozo** en los que se han urbanizado recientemente, los "comunes", y los "refinados" o "progresistas". Además sugiere que **mozo** y **cholo** son sinónimos. Nos quedamos aquí con la imagen de una dicotomía muy marcada del orden social, un sistema binario de clase en el sentido marxista, con distinciones más precisas y fluidas dentro de cada uno de los grupos principales.

Fuenzalida (in Matos Mar et al., 1971) antropólogo peruano, concuerda con Castillo al dividir Pisac en dos "segmentos sociales", indígena y mistis o mestizos y discrepa con Núñez del Prado que usa el término **cholo** del que Fuenzalida dice no haber encontrado vestigios de que sea un término de referencia para ningún grupo local. No se trata simplemente de saber quién tiene razón porque las dos versiones no son contradictorias. Más bien este tipo de aparente discrepancia nos hace subrayar la necesidad de especificar si los términos utilizados son locales o son solamente vocablos analíticos introducidos por el autor; y si los grupos así designados son conscientes de sí mismos, reconocidos socialmente o bien son construcciones ideales utilizadas por el autor para describir ciertos grupos con características objetivas (alfabetismo, bilingüismo, etc).

Aún los autores que son muy conscientes del aspecto subjetivo de lo étnico caen en la trampa de dar indebidamente una existencia objetiva a categorías analíticas. Así el norteamericano Mangin (in Valcarcel et al., 1964) después de hacer notar que el uso de términos como indio y cholo depende del estatus personal del que habla, distingue él mismo cuatro grupos en el Callejón de Huaylas: **criollos, mestizos, cholos e indios**. Implica que éstos son grupos fácilmente identificables al afirmar que pasar del grupo indio al grupo cholo es relativamente fácil mientras que el cambio de cholo a mestizo tarda una generación.

Otra fuente principal de variabilidad en los informes de relaciones étnicas en el Perú y en la elección de términos étnicos es indudablemente atribuible a la opinión personal del autor acerca de lo que es básico para la distinción social. Una posición minoritaria es la que hace resaltar los criterios raciales para definir los grupos. Es muy curioso ver cómo el distinguido antropólogo mexicano Julio de la Fuente defiende este punto de vista en un apéndice al libro de Castillo sobre Pisac (1970). Retomando sus apuntes de campo, recogidos unos 25 años atrás, de la Fuente afirma que los términos étnicos utilizados con más frecuencia en la región del Cusco son **blanco, mestizo e indio** aunque algunos empleen también **cholo y mozo** y otros hablen de **ricos, campesinos, obreros, etc**. En conclusión dice que en la mayoría de los casos se nota una tendencia a utilizar términos raciales más que culturales, y que las ideas racistas están ya bastante difundidas en

el Perú. En la misma obra, sin embargo, de la Fuente retoma las tres clases de la estratificación social cusqueña hecha por el peruano Mario Escobar: 1) **la gente decente, ricos**; 2) **los cholos**; y 3) **los indios**. De la Fuente critica el uso que Escobar hace del término **cholo** diciendo que no se refiere a una clase social verdadera sino a una categoría intermedia determinada principalmente por el tipo de vestimenta. Aún más, dice de la Fuente, el término **cholo** es empleado más por los antropólogos que por la población local. Los mismos indígenas dicen siempre **misti** o **wiracocha** al hablar de todos los no indios.

De hecho de la Fuente no aduce prácticamente ninguna evidencia a favor de su teoría de que las distinciones étnicas en el Perú son principalmente raciales. Trae muchos datos sobre actitudes anti-indígenas pero no es evidente que estas actitudes tengan un fundamento racial. La única "evidencia" consiste en el uso de los términos **blancos, mestizos e indios** que en la época colonial tenían un significado parcialmente racial pero que en la época actual han perdido prácticamente toda connotación racial. La teoría racial de la Fuente lo lleva a algunas percepciones erróneas bastante curiosas. Dice por ejemplo: "Son particularmente notorias las cholitas de San Sebastián y de San Jerónimo, muchachas claramente mestizas casi blancas o de tez clara en la mayoría de los casos". Habiendo residido un año en San Jerónimo, muy cerca de San Sebastián, me parece obvio que la población no tiene un tipo diferente de la del resto del departamento del Cusco, observando además que la población entera de la Sierra del Perú es mucho más homogénea, físicamente, que la de la costa, prácticamente sin ningún vestigio de ancestros africanos y que, a lo mucho, el 5% de la población podría ser descrita como de descendencia no predominantemente indígena.

Es interesante notar que cuando de la Fuente (1965) describe las relaciones étnicas en Chiapas (México) donde las fronteras étnicas están trazadas mucho más rígidamente que en muchas partes del Perú y donde la explotación de los indígenas era hasta hace poco por lo menos tan difundida, no suscribe la teoría de que los mexicanos sean racistas. De hecho mi experiencia tanto en México como en Perú me permite concluir que en ambos países, aunque los criterios raciales de pertenencia a un grupo no están totalmente ausentes, son claramente secundarios respecto a los criterios socio-culturales.

Mucho más difundida y precisa es la teoría de que las distinciones étnicas están basadas en el Perú sobre factores culturales y lingüísticos. Esta teoría es implícita en muchas etnografías peruanas, aunque raras veces en forma pura. Generalmente factores culturales están tratados juntos con factores de clases sociales, y las relaciones étnicas están descritas muchas veces en una sección de la monografía que lleva el título "Estratificación social". Sin embargo algunos autores enfatizan la definición cultural de los grupos étnicos. Así, Galdo (1967) afirma que en Capachica, como en todo el departamento de Puno, existen tres "estratos socio-culturales": Los **mistis** que pertenecen a la cultura urbana, moderna o nacional; los **cholos** o indígenas aculturados; y los **indígenas**. En la misma obra Galdo da de los **indígenas** de Uripa (Andahuaylas) una definición algo contradictoria, diciendo: "Los que han preservado con más o menos pureza la mezcla de rasgos culturales precolombinos e hispanocoloniales". Finalmente al hablar de Chipaca (Junín), Galdo dice que los pobladores de ésta región se deberían llamar **cholos** y no indígenas por el alto grado de aculturación que los caracteriza.

De la misma manera Gutiérrez y Miranda (1967) definen el **mestizo** de Tinta (Cusco) como alguien que es bilingüe quechua-español, recibió por lo menos una educación primaria completa, ostenta símbolos sociales occidentales (vestimenta), y tiene una ocupación en el medio urbano.

En los últimos años un nuevo y más radical punto de vista teórico que podría llamarse "sociología de la dependencia" ha puesto el énfasis sobre los aspectos de clase y de movilidad social en las relaciones étnicas, restando importancia (aunque sin descartarlos) a los elementos culturales y lingüísticos. Entre los principales representantes de esta escuela están Matos Mar, Cotler, Delgado, Bourricaud, Quijano y Fuenzalida (Bourricaud 1967; Delgado 1970; Matos Mar et al., 1969 a, 1969 b, 1971; Fuenzalida et al. 1970).

El sociólogo francés Bourricaud (1967), por ejemplo, después de rechazar la idea de que los grupos étnicos peruanos son radicalmente definidos, hace notar que el idioma, la residencia en el campo o la ocupación no son criterios suficientes para determinar quién es indígena. La característica principal del indígena, según Bourricaud, es su situación relegada y su dependencia de los mestizos. Bourricaud

piensa que el proceso que él llama **cholificación** sería una síntesis cultural entre lo indígena y lo mestizo, al mismo tiempo que la expresión de un cambio rápido como consecuencia de una movilidad tanto social como geográfica. Mediante este proceso estaría naciendo una nueva cultura peruana que no sería ni indígena ni española. En conclusión Bourricaud afirma que indio, cholo y misti pertenecen a la misma cultura y a la misma sociedad.

Fuenzalida (1970) va todavía más allá que Bourricaud al interpretar en términos de clase las relaciones étnicas en el Perú. Rechaza la concepción de Bourricaud de que el **cholo** es un estrato intermedio entre indígenas y mestizos, porque no acepta la idea de que sea una diferencia cultural la que prevalezca para distinguir el indígena del mestizo. La llamada "cultura indígena" es de hecho una síntesis de lo precolombino y de lo español, y, por tanto, no se distingue tanto de la cultura mestiza; la cultura indígena es realmente una cultura de la pobreza, de la privación y de la opresión. El término **cholo** no se refiere a ningún grupo social; más bien, dice Fuenzalida, es usado en todos los niveles de la escala social para referirse despectivamente a las personas consideradas como inferiores. Fuenzalida atribuye la mayor parte de la dinámica de cambio no tanto a los indígenas que se van "mestizando", como a la gente joven de todos los grupos sociales y étnicos que rechazan el **status quo**; de ser algo especial, los cholos serían la generación más joven. Cotler (in Matos Mar et al., 1970) está de acuerdo con Fuenzalida al rechazar la tesis de que el Perú es una sociedad plural o un "archipiélago social" según la expresión de Matos Mar. En la opinión de Cotler el Perú es un país muy bien integrado, pero sobre la base de la desigualdad; el analfabetismo y el monolingüismo quechua o aymara no son más que condiciones culturales que agravan las desigualdades porque impiden a grandes sectores de la población tener acceso al poder.

Esta énfasis sobre el aspecto de clase o de estratificación de las relaciones étnicas ha tenido como consecuencia terminológica el uso general del término **campesino** en vez de **indio** o indígena; encontramos este cambio de terminología tanto en la literatura reciente de las ciencias sociales como en la terminología reformista del Gobierno. Un Decreto-Ley de 1969 cambió el término **comunidad indígena** por **comunidad campesina** y desde esta fecha los distintos servicios guber-

namentales, especialmente SINAMOS que es la organización tutelar encargada de implementar los programas de reforma, emplean una terminología de clase. Al rebautizar al indígena "campesino" se pone el acento a la vez sobre el lugar de residencia —el campo— y sobre su situación de dependencia del centro urbano, como sobre su posición de clase subordinada frente a otros grupos ocupacionales. Los aspectos culturales y lingüísticos son simplemente condiciones adicionales que agravan la marginalización del campesino en la sociedad nacional que lo explota.

Probablemente el riesgo mayor de este énfasis sobre la clase a nivel político consiste en que por no dar toda la importancia que merece al componente étnico de la subordinación de los indígenas, el Gobierno reformista cae en una especie de paternalismo tecnocrático que, desde el punto de vista del indígena, no va mucho más lejos de una circulación de las élites mestizas. El hecho masivo de la barrera étnica entre reformador y "reformado" deja intacta la estructura de dominación étnica, aunque afecte en algo las relaciones de clase dentro del sector no indígena.

Un tercer tipo de problemas que se derivan de la variedad de los términos étnicos utilizados en la literatura consiste en que no se sabe claramente cuán extenso y consentido es el uso de estos términos y la visión de la realidad que implican, dando por cierto que la población estudiada los emplea. En algunas monografías se va hasta afirmar que los mestizos e indígenas usan distintos términos étnicos; por ejemplo los vocablos *misti* y *wiracocha* son de empleo mucho más frecuente entre los indígenas. Una de las mejores afirmaciones sobre la relatividad de la terminología étnica, la podemos encontrar en un artículo de Fuenzalida (1970): "Un indígena no utilizará espontáneamente el término "indio" sino que preferirá señalarse residencialmente como *llajtaruna*, hombre del pueblo, o como *hacendaruna*, hombre de hacienda. Si apurado a decirlo en castellano, se llamará a sí mismo un natural, que equivale a decir un lugareño. Por encima de él, percibe al "misti" y luego al "español" y al "gringo"; categorías, ambas, a las que se dirige respetuosamente con el apelativo de "wiracocha". El residente no indígena de un pueblo campesino reconoce por debajo de él al "indio" o "chuto" pero para sí prefiere eludir el término racial y se da el nombre de "ve-

cino". La perspectiva un poco más sofisticada de las ciudades provincianas, incorpora la categoría de "mestizo", al lado de otras intermedias como la de "mozo" o "majta". "Criollo" es un término empleado de preferencia en las ciudades y áreas rurales de la costa pero no faltan descripciones de la sociedad serrana en las que aparece como alternativa a "blanco"... una cosa es evidente para quien tenga conocimiento de primera mano de la sociedad andina. No sólo la raza es relativa. También son relativos los criterios socio-culturales según el grupo y la región en que se aplican".

En pocas monografías empíricas encontramos una conciencia clara de la relatividad del uso de los términos étnicos. A lo sumo se hace una distinción elemental en el uso de los términos indígenas y mestizos pero, de hecho, el panorama actual es mucho más complejo. No solamente la terminología es específica del lugar y de la etnicidad sino también de la clase, del sexo, de la edad, y de muchas otras características tanto sociales como idiosincráticas. La impresión general que dan la mayor parte de las monografías es la de un consenso general acerca de la naturaleza del orden social mayor que del que de hecho existe.

Ilustraremos este punto con la situación que hemos estudiado personalmente en San Jerónimo. Un esquema rápido de descripción etnográfica de la estratificación social en este distrito podría ser como sigue: Existen tres estratos socio-culturales principales en el distrito de San Jerónimo. Un 10% de la población del pueblo son **mestizos**; el resto de la población urbana son **cholos**. La población rural del distrito, que vive en las haciendas y anexos, es predominantemente **indígena**, pero la influencia de la ciudad del Cusco genera un marcado proceso de **cholificación**.

Una descripción más amplia del modo de vida, de la educación, de la ocupación, del idioma hablado, del vestido, etc. correspondiente a las tres clases o niveles étnicos podría proporcionar al lector una primera aproximación global a la situación desde el punto de vista objetivo y externo del sociólogo. Una presentación de este tipo podría confirmar la visión que tiene la élite local. Es interesante notar que la perspectiva adoptada por la ciencia social es frecuentemente la que se tiene desde el vértice de la pirámide social; esta identificación se da probablemente más en los "países en vías de desarrollo" donde el

científico social pertenece más evidentemente a la cumbre del orden social, que en los países más "desarrollados" en los que pertenece generalmente a la clase media.

Sin embargo atenernos a esta descripción de la clase y de la etnicidad en San Jerónimo sería demasiado caricatural. Primero porque al término **cholo** se emplea raras veces en San Jerónimo, y seguramente nunca para designar un estrato correspondiente a la mayoría de la gente del pueblo. El término es tan peyorativo que su uso queda restringido a las expresiones de desprecio o animosidad. Las dos connotaciones con las cuales hemos podido escuchar este término de indígena para designar la población rural que vive fuera del pueblo o para manifestar el desprecio de una persona mayor al hablar de un joven: "Este cholo que intenta seducir a mi hija". Resulta evidente que el empleo del término cholo para describir el grupo mayoritario de la población del distrito sería totalmente ajeno al uso local y ofensivo para los pobladores.

En segundo lugar hay escaso consenso acerca de quién es qué en el pueblo y fuera de él. Una persona recién llegada de Lima nos diría que San Jerónimo es un pueblo netamente indígena; como también le parecería bastante indígena la misma ciudad del Cusco, capital del departamento. Para alguien de la costa acostumbrado a la cultura criolla y a un ambiente monolingüe español, toda la sierra aparece como culturalmente extraña e indígena; llamaría **cholo** a los mestizos de la sierra e **indio** a todos los demás. La clase mestiza, alta o media, de la ciudad del Cusco consideraría a San Jerónimo como un pueblo predominantemente indígena, aunque tal vez más "progresista" que muchos otros por su cercanía a la metrópoli departamental. La élite local de mayor edad tiende a describirse a sí misma como **mestizos** o **gente decente** y el resto de la población como **indígena** (término neutral), **indios** o **indiada** (para expresar algún desprecio) o **inditos** (expresando con ello una benevolencia condescendiente). La generación más joven, élite con educación universitaria (que en coalición con las comunidades campesinas desafía con éxito la posición de poder de la vieja élite) ve la situación en términos de clase e identificaría a la **gente decente** con la **oligarquía reaccionaria** y a los demás con el **pueblo**. Estos son un grupo pequeño pero de gran influencia, capaz de desplazar al alcalde de su puesto mediante una agitación organizada.

El poblador común y corriente de San Jerónimo se llamaría a sí mismo **vecino** en caso de emplear un término no étnico, o **mestizo** en caso contrario. Se distingue a sí mismo de la élite local en términos de riqueza y de educación refiriéndose a ella, algo resentido, como la **crema**. Los campesinos quechuas monolingües y analfabetos de la parte rural del distrito dicen de todos los habitantes del pueblo que son **mistis**, si se les obliga a darles un nombre. Si se les pregunta en quechua cómo clasificarían a la gente en el distrito, manifiestamente no entienden la pregunta, y más bien insisten sobre la igualdad fundamental de la gente en su propia comunidad rural, que es lo que tiene más importancia para ellos. Al interior de cada uno de estos grupos étnicos, de clase, edad o educación, se podría encontrar más variaciones; en cierto sentido todo lo que dijimos anteriormente no es más que una generalización excesiva, pero todo lo que se dice en ciencias sociales es así. El único consenso claro acerca de un grupo étnico bien definido en San Jerónimo es que el autor de este artículo y su familia son **gringos**, aunque un Guardia Civil en un afán de igualitarismo preparado con varias botellas de cerveza me dijo una vez: "para mí no hay **gringos**; todo el mundo es gente no más".

Nos ocuparemos ahora del último problema, seguramente fundamental, surgido de esta confusión terminológica: La variedad del uso ¿es el reflejo de la variedad de las situaciones empíricas o no es más que un capricho semántico de los científicos sociales?. Lastimosamente la respuesta es: ambos. Es un trabajo bien difícil determinar cuándo términos distintos corresponden a situaciones distintas; cuándo a situaciones semejantes; y cuándo términos idénticos corresponden a situaciones diferentes.

Para alguien que viene de una sociedad bastante homogénea, como son los Estados Unidos o Francia, la profunda heterogeneidad regional del Perú es sorprendente, aunque el Perú es cultural y socialmente menos pluralista que, por ejemplo, muchos países africanos. De todos modos es evidente que cualquier intento de presentar un panorama sencillo y unitario de las relaciones étnicas, que podría ser válido para todo el país, es prácticamente imposible. Por supuesto se puede discernir algunas líneas generales como por ejemplo la mayor importancia de las clases y la menor rigidez de los grupos étnicos en la costa y grandes centros urbanos (es decir en las partes del Perú

que cambian más rápidamente), mientras en la sierra rural son mucho más importantes y rígidos los factores étnicos. Cuanto más importante es el monolingüismo aymara o quechua en una región (si tomamos el idioma como índice significativo de un proceso de cambio) tanto más claras y socialmente significativas son las fronteras étnicas. Las regiones caracterizadas por un extenso monolingüismo español se prestan a ser estratificadas en términos de clase. La Sierra urbanizada, donde el bilingüismo es regla general, será estratificada a partir de una combinación de clase y etnicidad. Nos parece legítimo hacer tales afirmaciones generales acerca de las relaciones y tendencias, pero cualquier descripción más detallada de los sistemas vigentes de relaciones étnicas deberá necesariamente precisar mucho más el enfoque.

Muchas de las inconsistencias aparentes en la literatura de las ciencias sociales reflejan diferencias en las situaciones locales. Es más serio el problema cuando encontramos grandes diferencias en las descripciones de una misma región, como vimos por ejemplo en el caso de Pisac. No se trata de saber qué autor está equivocado y quién tiene razón sino más bien de especificar mejor de qué se está hablando. Ya hemos sugerido que un gran número de estas aparentes inconsistencias podrían resolverse si los autores explicaran más claramente su marco teórico, especificaran si usan términos objetivos o subjetivos y si dieran mayor cuenta del grado de relatividad subjetiva que existe en la percepción que sus informantes tienen del orden social.

Plantea un problema del mismo tipo el uso de términos distintos para describir un mismo grupo o al contrario un mismo término referido a varios grupos. El término **cholo** es uno de los culpables principales y la multiplicidad de sus empleos hace de él un vocablo que las ciencias sociales deberían descartar, salvo cuando la comunidad estudiada lo emplea. En verdad no hay ningún término exento de toda confusión: algunos autores emplean **mestizo** o **misti** como sinónimos, mientras otros los distinguen; para algunos estudiosos se puede emplear indistintamente **mozo** y **cholo**, para otros no; a veces se emplea el término **mestizo** en un sentido cultural incluyendo en él a los blancos, mientras otros autores dan a **mestizo** una connotación racial que excluye a los blancos. Se hacen muchas referencias al térmi-

no **wiracocha** como si fuera predominantemente una denominación étnica pero, en realidad, no lo es más que **señor** en castellano; por ejemplo escuché al propietario blanco de una hacienda de 20,000 ha. dirigirse al alcalde indígena de una comunidad lejana diciéndole “**wiracocha alcalde**”. En este contexto el empleo de este término era totalmente recíproco, es decir completamente no étnico dada la evidente diferencia de status que había entre los interlocutores.

La solución del problema que nos ocupa no consiste en la adopción de una terminología uniforme porque es evidente que la realidad es demasiado compleja y heterogénea para ser encerrada bajo términos étnicos uniformes. La solución está más bien en la línea de una mayor elaboración epistemológica. Este esfuerzo tiene dos facetas. Primero nos incumbe a los científicos sociales no solamente estar teóricamente conscientes de que la interacción entre observador y observado afecta la realidad estudiada, sino **incorporar explícitamente esta conciencia de nuestra metodología**. Debe resultar siempre claro para el lector de quién es la visión de la realidad que se le está exponiendo: del autor o del informante, y si es del informante hay que precisar su situación social. Segundo, debemos sistemáticamente tener en cuenta esto que casi todos aceptamos como axioma aunque lo olvidemos al momento de la investigación, a saber que la posición de una persona en la estructura social afecta profundamente su visión de la realidad y que éste axioma **incluye al científico social**. Los poderosos tienen la ventaja natural de disponer de más recursos para realizar sus deseos, pero tienen también la limitación inherente de atenerse a una visión de la estratificación social que justifica el **status quo**. La visión de los vencidos, como diría Wachtel (1971), no presenta ni esta ventaja ni esta limitación, y es entonces complementaria a la de la élite. Nos compete como científicos sociales investigar ambos y decir dónde nos ubicamos.

REFERENCIAS

BOURRICAUD, Francois

1967 **Cambios en Puno**, México, Instituto Indigenista Interamericano.

CASTILLO ARDILES, Hernán

1970 **Pisac**. México, Instituto Indigenista Interamericano.

DE LA FUENTE, Julio

1965 *Relaciones Interétnicas México*, Instituto Nacional Indigenista.

DELGADO, Carlos

1971 *Problemas Sociales en el Perú Contemporáneo*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

ESCOBAR, Gabriel

1966 *Organización Social y Cultural del Sur del Perú*. México, Instituto Indigenista Interamericano.

FUENZALIDA, Fernando et al.

1970 *El Indio y el Poder*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

GALDO, Raúl MARTINEZ, Héctor y SAMANIEGO, Carlos

1967 *Tres Areas Interculturales: Chupaca, Uripa y Capachica*. Lima, Instituto Indigenista Peruano.

GUTIERREZ G., Blas y MIRANDA R. Aurelio

1967 *El Distrito de Tinta, Cusco*. Lima, Instituto Indigenista Peruano.

MATOS MAR, José, et al.

1969 a) *Perú Problema*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1969 b) *Dominación y Cambios en el Perú Rural*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1971 *Perú Hoy*. México. Siglo Veintiuno Editores.

NUÑEZ DEL PRADO, Oscar y WHYTE, Williams F.

1970 *El caso de Kuyo Chico (Cusco)*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, (mimeografiado).

ORTIZ V., PEDRO

1962 *Organización Social en la Pampa de Ilave, Puno*. Lima, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, Serie Monográfica, N° 5.

VALCARCEL, Luis E., et al.

1964 *Estudios Sobre la Cultura Actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

WACHTEL, Nathan

1971 *La Visión des Vaizcus*. París, Ed. Gallimard.

"ALLPANCHIS PHUTURINQA" 5



Alferado y músicos durante la Fiesta.
— Foto Christinat —

Revisión del acabado de la BAYETA
tejida en telar incaico.

— Foto Christianat —

