

Pueblos originarios¹ y movimientos sociales

Marcos Valdés (Wekull)
Sociólogo

Presentación.

El presente artículo intenta reflexionar críticamente sobre la categorización o clasificación con la que normalmente se encasillan las luchas indígenas, esto es como una expresión de movimiento social. La argumentación central presente en este artículo no tiene que ver con una crítica a los movimientos sociales en tanto tales, sino que se intenta relativizar su noción teórica explicativa con arreglo a las acciones que han venido mostrando los pueblos originarios en las últimas décadas como ejemplo de cómo el mismo comportamiento empírico de los pueblos originarios no pueden ser encapsulados en la conceptualización de movimiento social.

I. Los movimientos sociales según Touraine².

Touraine entenderá los movimientos sociales como una confrontación de polos opuestos que luchan por controlar su propia historicidad, es decir, existirá movimiento social en tanto un actor entra en conflicto con otro. Según Touraine no hay que llamar movimientos sociales a los que no son movimientos sociales³. De tal manera que los movimientos sociales se constituyen si y solo si se conjugan tres características principales a saber:

1. Identidad: el actor se autodefine como tal.
2. Oposición: existencia de un contra movimiento, el actor se reconoce en su opuesto.
3. Totalidad: presencia de un principio de totalidad.

Para Touraine, después del movimiento obrero no existiría movimiento social, aunque reconoce que existiría la posibilidad de instalación de un movimiento social en la insurrección “Zapatista”. A pesar de aquello, el movimiento indígena no sería un verdadero movimiento social, ya que sus razones ideológicas se basarían en la reconstrucción cultural más que en la generación de cambios sociales que aspiren al control del campo de la historicidad⁴.

¹ En esta reflexión se utiliza el concepto de pueblos originarios como sinónimo de pueblos indígenas.

² Parte de este acápite ha sido reescrito en base a la argumentación de la Socióloga Ana Gabriela Millaleo.

³ “Muchos sociólogos latinoamericanos, siguiendo los hábitos dominantes en los Estados Unidos, llaman movimientos sociales a protestas que se quedan al margen del sistema político, pero que desbordan objetivos específicos y limitados como son los grupos de interés...” “estos “movimientos” infra o parapolíticos no deben hacernos olvidar nunca que su existencia demuestra los límites o las crisis del sistema político y no la presencia de actores colectivos deseosos y capaces de poner en cuestión la organización social”.. Touraine, Alain, **“América Latina Política y Sociedad”**, Espasa Calpe, 1989, p244.

⁴ “...Lo cual, sin embargo, no permite concluir en la existencia de movimientos indios, porque los indios no son directamente una clase explotada. Trabajadores agrícolas dependientes se hallan encerrados en la marginalidad de una comunidad en la que, por regla general, las tierras están individualizadas, de suerte

No obstante, en general, para Touraine la situación de los pueblos indígenas u originarios no puede ser analizada desde el punto de vista de los movimientos sociales, porque estos serían *movimientos culturales* y sus luchas escapan a las de los movimientos sociales en tanto no necesariamente exigen o requieren del control de su historicidad y la de su opuesto, por lo tanto la condición de totalidad pasa a ser de segundo orden para los *movimientos culturales*.

Independiente de lo anterior, cuando Touraine analiza la situación específica del pueblo mapuche en Chile, observando en este un atisbo de generación de movimiento social⁵, toda vez que el objetivo estratégico mapuche sería la lucha por derechos como pueblo y dada esa condición tendría presente las tres condicionantes que determinarían un movimiento social.

Ahora bien, el que Touraine no reconozca a las luchas de los pueblos originarios como de movimientos sociales es interesante, toda vez que realmente las luchas de los pueblos originarios no son las de los movimientos sociales. Se afirma lo anterior por razones muy distintas de las planteadas por Touraine por lo siguiente.

En primer lugar, cuando existió identificación entre movimiento social y movimiento indígena fue cuando éste se conceptualizó como movimiento campesino y por esa vía se homologó a los conjuntos sociales explotados que debían insertar sus luchas en un proyecto político de gran envergadura cual era la liberación del proletariado, cuando esto sucedió, las tres condiciones establecidas por Touraine se cumplían.

No obstante, no es posible afirmar inequívocamente que los pueblos originarios se identifiquen con las clases campesinas explotadas, de hecho, en muchos países de Latinoamérica, fueron las clases campesinas las que intentaron aglutinar a los pueblos originarios como mecanismo de acumulación de fuerzas y legitimidad. En este sentido, hay que recordar que en Nicaragua este hecho es paradigmático, puesto que el proletariado revolucionario sandinista intenta cooptar al pueblo Miskito atribuyéndole al pueblo Miskito los mismos objetivos revolucionarios del sandinismo. Ello fue un error que pagó caro la revolución sandinista.

Aquello muestra que el carácter de las luchas de los pueblos originarios son distintas de los movimientos sociales, tanto en aspectos de contenidos, políticos y estratégicos a saber:

1. Aspectos de contenido: Categoría de pueblo. Los pueblos originarios reivindican para sí la condición de *pueblo*. Esta condición distintiva permite no solo reivindicar las características propias de pueblo como sujeto y titular de derechos en tanto suyos e intransferibles sino también lo que dice relación con la cosmovisión interpretativa de la

que su conciencia se organiza, no entorno a una relación social de dominación, sino, por una parte, en torno a una realidad étnica y, por otra en torno a la experiencia de la represión militar, política y policial". Touraine, Alain, "*América Latina Política y Sociedad*", Espasa Calpe, 1989, pag. 212.

⁵ "*Pero solo en la zona poblada por una fuerte proporción de indígenas, en el país mapuche, estuvo la movilización campesina cerca de convertirse en un movimiento social. Porque estas comunidades mapuche sufrían desde hacia tiempo una continua disminución de la superficie disponible por habitante y exigían que fuera reconocido el derecho específico de los indígenas a sus tierras, tras un largo periodo de represión y marginalización*". Touraine, Alain, *op cit*, p231.

realidad con que cada pueblo originario opera en el mundo real. En cambio, en general los movimientos sociales no requieren ni demandan ser reconocidos como pueblos⁶.

2. Aspectos políticos: Autonomía. El concepto de autonomía es otro aspecto diferenciador del discurso de los movimientos sociales en relación con los pueblos originarios, puesto que los movimientos sociales reclaman para sí un aspecto mas restringido de la autonomía que la que reivindican los pueblos originarios a saber: la autonomía política. En efecto, los movimientos sociales han sido majaderos en la reivindicación y exigencia de esta cuestión que dice relación con el principio de totalidad que debieran tener los movimientos sociales para constituirse en tanto tales, no obstante los pueblos originarios reivindican un tipo de autonomía que es mucho mayor o al menos que la engloba a saber: *la autonomía epistemológica*: Ciertamente, este tipo de autonomía plantea que el modo de conocer e interpretar del mundo y entorno en el cual habitan y se reproducen los pueblos originarios es tan válido como cualquier referente de conocimiento. Como corolario de aquello es posible afirmar que la autonomía epistemológica de los pueblos originarios en tanto proyecto social se igualaría con la modernidad y sería tan válida como esta.
3. Aspectos estratégicos: Territorio. Los pueblos originarios reclaman para sí un territorio específico en donde ancestralmente han habitado, estos territorios no necesariamente son reconocidos por los estados nacionales. Pero independiente de lo anterior, los movimientos sociales no reivindican necesariamente un territorio con la sola salvedad del movimiento de los “sin tierra”, pero que se diferencia en cuestiones fundamentales que conviene hacer notar. Primero, el concepto de tierra remite a una cuestión de mercado, puesto que la “tierra” se transa en el mercado, por otro lado, la tierra no connota necesariamente la idea de espacio territorial de reproducción cultural, política y económica. Segundo, el territorio no se transa en el mercado puesto que ello es refiere a un concepto geopolítico en que existen las condiciones para la reproducción social, cultural y política de los pueblos originarios. Por lo tanto, la exigencia de territorio de los pueblos originarios marca una divergencia importante respecto de la de los movimientos sociales.
4. Aspectos tácticos: Control territorial. Como corolario de lo anterior, surge el tema del control territorial, este concepto aplica la idea que en cierto espacio de reproducción social, cultural y política, este debe ser administrado, tutelado y gobernado por los que ancestralmente han ocupado dichos territorios. Este es el aspecto mas controvertido toda vez que muchos estados nacionales ven amenazadas sus fronteras nacionales en términos geopolíticos en la medida que potencialmente la exigencia de territorio y su control desarticularía los estados nacionales que son parte de dichos territorios. Sin ahondar en esta argumentación, solo se deja enunciada la dificultad, puesto que en la argumentación inicial lo que se quiere mostrar es que aquello no es un problema para los movimientos sociales puesto que ellos no tienen ninguna pretensión de acceder a territorios y poseer su control.

⁶ En este sentido es útil afirmar que los pueblos originarios tienen una génesis anterior a la modernidad y que al interior de los mismos se establecen diferencias sustantivas en términos culturales, políticos y territoriales.

II. Teoría de los nuevos movimientos sociales.

Esta noción surge por la incapacidad de la teoría de los movimientos sociales de explicar la emergencia de movimientos surgidos en corto tiempo en los estados occidentales de orientación neoliberal pero que a su vez tenían culturas diversas y distintas estructuras nacionales de oportunidad política, pero que sin embargo generaron movimientos sociales similares en términos temáticos y políticos.

Las formas de acción que tenían estos “nuevos” movimientos sociales eran diferentes en su sentido político y cultural, lo que introdujo una contradicción importante con la teoría de acción política de los movimientos sociales que limitaba los campos de acción de los movimientos sociales solo a una esfera política. Para lograr explicar esta particularidad teórica sin abandonar la noción de movimientos sociales, distintos intelectuales reconfiguraron la teoría de los movimientos sociales entre ellos Claus Offe.

Offe afirma que los *nuevos movimientos sociales* poseen características que les son propias y los conceptualiza de la siguiente forma:

“... puede definirse los nuevos movimientos sociales políticamente relevantes como los movimientos que reivindican ser reconocidos como actores políticos por la comunidad amplia – aunque sus formas de acción no disfruten de una legitimación conferida por instituciones sociales establecidas -, y que apuntan a objetivos cuya consecución tendría efectos que afectarían a la sociedad en su conjunto mas que al mismo grupo solamente”⁷.

Según Offe, estos nuevos movimientos sociales despliegan características particulares en términos de contenidos, valores, formas de acción y actores. (1) Los contenidos políticos que manifiestan los nuevos movimientos sociales, no serían los clásicos contenidos políticos reivindicados por la teoría clásica de los movimientos sociales, sino que más bien, los nuevos movimientos sociales politizarían un conjunto de contenidos *no políticos* pero que afectarían la vida de grandes conjuntos humanos. En estos contenidos *no políticos* pueden incluirse, el medio ambiente, derechos y diversidad sexual y reproductiva, calidad de vida, el rescate de la vida como libertad y la no alienación, etc. (2) Para los nuevos movimientos sociales, los valores más importantes serían la *autonomía* y la *identidad*. (3) El tercer elemento serían los modos de acción: en efecto, los nuevos movimientos sociales utilizarían formas de acción y participación política no convencionales tales como “protestas, manifestaciones, huelgas salvajes”, formas de acción que no son institucionales y muchas veces no son controladas por los mismos movimientos sociales. (4) Los actores no necesariamente se comportan como clase social, sino más bien se transversaliza el contenido de clase a aglutinamientos sociales sin diferenciación de clase o que por lo menos ello no constituye un elemento dispersador de la energía social.

Offe intenta sistematizar las diferencias entre paradigmas de modo de entregar una explicación coherente respecto de las diferencias entre paradigmas.

⁷ Offe, Claus. Partidos Políticos y nuevos movimientos sociales. Editorial Sistema. 1992. pag. 176.

LAS CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LOS PARADIGMAS “VIEJO” Y “NUEVO” DE LA POLÍTICA.⁸

	“viejo paradigma”	“nuevo paradigma”
Actores	grupos socioeconómicos actuando como grupos (en interés del grupo) e involucrados en conflictos de distribución.	grupos socioeconómicos no actuando como tales, sino en nombre de colectividades atribuidas
contenidos	crecimiento económico y distribución; seguridad militar y social, control social	mantenimiento de la paz, entorno, derechos humanos y formas no alienadas de trabajo
Valores	libertad y seguridad en el consumo privado y progreso material	autonomía personal e identidad, en oposición al control centralizado, etc.
modos de actuar	a) interno: organización formal, asociaciones representativas a gran escala. b) externo: intermediación pluralista o corporativista de intereses; competencia entre partidos políticos, regla de la mayoría.	a) interno: informalidad, espontaneidad, bajo grado de diferenciación horizontal y vertical. b) externo: política de protesta basada en exigencias formuladas en términos predominantemente negativos.

Al examinar las diferencias de este cuadro, es posible apreciar contrastes sustantivos entre paradigmas⁹, no obstante lo importante en el caso de encuadrar este enfoque en los pueblos originarios es la distinción entre “viejo paradigma” y “nuevo paradigma”. En efecto, en el “viejo paradigma” los pueblos originarios no calzarían a no ser que sean parte de un movimiento de clase mayor que en términos analíticos podría ser el movimiento campesino, ya se ha escrito sobre la relación tensionada entre el movimiento del proletariado rural con los pueblos originarios. Para no repetir la misma argumentación, baste decir que no necesariamente los pueblos originarios son parte del proletariado campesino toda vez que en un sentido marxista estricto estarían en una condición de clase de pequeña burguesía, en tanto serían dueños de medios de producción y comercializarían su producción en forma directa.

⁸ Tomado de Offe, C. Op cit. Pag 182.

⁹ A pesar de los contrastes evidentes que existen entre el “viejo” y “nuevo” paradigma es necesario hacer notar que la gran diferencia entre paradigmas está mas bien dada por un factor – a nuestro juicio – de la mayor importancia epistemológica, cual es la transversalización de clase de los nuevos movimientos sociales. En efecto, un movimiento social – según Offe - no necesariamente exige de componentes de clase para constituirse en tanto tal, pero si requiere que “grupos” no necesariamente estratificados se atribuyan alguna particularidad de quienes representarían un movimiento social cualquiera, por ejemplo, en el movimiento verde no necesariamente debería estar compuesto por los agricultores orgánicos ni el movimiento “gay” constituido por homosexuales exclusivamente, etc.

Ahora bien, en rigor los pueblos originarios no caben en el “viejo paradigma” enunciado por Offe toda vez que no serían representados en el esquema de 4 puntos ofrecidos por este ni tampoco en el “nuevo paradigma”. En este esquema comparativo nuevamente está ausente el tema de pueblo, territorio, control territorial y la autonomía como eje articulador de su acción política, cuestiones que como ya se ha observado anteriormente son los elementos que distinguen las luchas de los pueblos originarios de los movimientos sociales.

Por lo tanto, en la conceptualización de Offe los pueblos originarios no cabría definirlos en rigor como movimientos sociales. Luego, ¿es posible interpretar las luchas de los pueblos originarios como propias de un movimiento social?, o ¿cómo es posible el encuadramiento teórico de los pueblos originarios en la noción de movimientos sociales?. Evidentemente para intentar responder estas cuestiones hay que proceder a hacer una reflexión epistemológica mayor.

En general, no es difícil observar que cuando se estudian los movimientos sociales con arreglo a los pueblos originarios, no hay mucha fundamentación teórica que respalde dicha conjugación, es más, se observa que en muchos casos el paso teórico entre movimientos sociales y pueblos originarios es automático y acrítico o por otro lado, cualquiera sea la definición que conjugue movimientos sociales y pueblos originarios se aborda desde una teoría complementaria o ad hoc.

En efecto, a la teoría de los nuevos movimientos sociales – de la cual hace parte Offe - se le debe sumar una reinterpretación o a lo menos una formulación teórica que produzca concordancia entre dicha teoría y pueblos originarios. Un ejemplo de aquello lo ha mostrado Millaleo quien recientemente ha afirmado que dado que esta teoría enfatiza “la conciencia, la cultura, la ideología...” ello “permitiría explicar el resurgimiento de la identidad indígena...” además de explicar porqué “ciertos valores tradicionales a los cuales remiten los movimientos indígenas, incluyendo al movimiento mapuche, valores que supuestamente estaban desplazados por los procesos de modernización generan un resurgimiento de movimientos sociales”¹⁰.

Desde otro lugar, Bustos afirma que “los movimientos sociales legitiman nuevos sujetos políticos desplazando principios totalizantes de estructuración social como las clases sociales, pero reordenando las fronteras simbólicas”¹¹.

En esta afirmación hay elementos interesantes a tener en cuenta, en primer lugar, los movimientos sociales tendrían la capacidad de acreditar sujetos políticos específicos y en segundo lugar, pueden recomponer sus fronteras ideológicas de modo de apartar aquellos elementos simbólicos que podrían ser considerados potencialmente “totalizantes”, obviamente analizar esta cuestión nos llevaría en una dirección distinta a los objetivos de

¹⁰ Ver “Multiplicación y multiplicidad de las organizaciones Mapuche urbanas en la RM. ¿Incremento en la participación mapuche o fragmentación organizacional?. Tesis de grado para optar al título de Socióloga. Ana María Millaleo. Universidad ARCIS. 2006. pg.46.

¹¹ La dimensión política de la identidad y los conflictos sociales: el movimiento social indígena Huarpe de Mendoza. Rosa María Bustos en Revista Confluencia sociología. Revista N° 1. Invierno 2003. Universidad Nacional de Cuyo. Pg 187.

este documento, pero baste decir por el momento que dicha afirmación no da cuenta del problema de la especificidad de los pueblos originarios en tanto sujetos políticos.

Si se tiene en cuenta la conceptualización de Offe en tanto marco teórico y las expresiones de Millaleo y Bustos como derivadas de dicha conceptualización, es posible observar que el problema no se resuelve automáticamente sino a condición de recurrir a planteamientos ad hoc.

¿Implica aquello que será posible entender los movimientos indígenas como movimientos sociales?, la respuesta más factible de encontrar desde la teoría de los nuevos movimientos sociales es afirmativa: los movimientos indígenas son efectivamente movimientos sociales pero “de nuevo tipo”. Resulta simple de notar que aquí se recurre a una fundamentación ad hoc para lograr explicar la emergencia de los pueblos originarios entendidos como movimientos sociales.

En efecto, dado que la teoría de los movimientos sociales no explicita formalmente la agregación de movimientos sociales específicos sino a costa de “interpretar” holísticamente el fenómeno, resulta casi una necesidad epistemológica recurrir a la construcción de hipótesis ad hoc para que las luchas de los pueblos originarios sean reinterpretados desde la teoría de los nuevos movimientos sociales.

III.- El problema de la “adhocidad”

Pero, ¿qué es una hipótesis ad hoc?. La discusión acerca de la validez de las hipótesis ad hoc tiene larga data, por lo cual no vale la pena hacer un estudio pormenorizado de aquello, no obstante, conviene revisar brevemente algunas conceptualizaciones existentes.

Una hipótesis *ad hoc* es una enunciación explicativa adicional de un hecho o situación observable que no alcanza a ser explicado por las premisas que sostiene la teoría que se supone que debería explicar ese hecho o situación, en otras palabras, es un enunciado particular destinado a “blindar” a la hipótesis principal para salvarla de la falsación.

Ahora bien, Popper se opone decididamente a la construcción de hipótesis ad hoc, la razón esgrimida por Popper tiene una lógica anterior cual es que cualquier sistema teórico desarrollado – o lo que Popper denomina sistema axiomatizado - “tiene que estar formulado de un modo tan claro y definido que se reconozca con facilidad que cualquier supuesto nuevo es *una modificación*, y por ello, una *revisión del mismo*”¹², puesto que en un sistema axiomatizado debe ser suficientemente definido y definitivo “como para que sea imposible introducir subrepticamente en él nuevos supuestos”.

Dentro de este contexto, una revisión presupone su falsación y por lo tanto su anulación, por lo que no quedaría otro camino que buscar un sistema distinto de enunciados que permitan dar cuenta de las relaciones lógicas entre las variables implicadas en el sistema axiomatizado falseado.

¹² La Lógica de la investigación científica. Popper K. Editorial TECNOS. Primera edición. Octava reimpresión 1990. Pg 68. (Cursiva nuestra).

Por el lado opuesto, tanto Lakatos como Feyerabend defienden la construcción de las hipótesis ad hoc, por razones distintas pero ambos promueven la validez de las hipótesis ad hoc como mecanismo de avance de la ciencia. En efecto, Feyerabend afirma que en ocasiones es necesario un poco de irracionalidad que implica una “reevaluación de toda la experiencia”¹³ para producir avances científicos. En este sentido, la creación de las hipótesis ad hoc no solo son necesarias sino que deseables en la producción científica.

Quizás el punto más controversial de aquello sea sin duda la relación entre racionalidad e irracionalidad, es que según Feyerabend “sin ‘caos’ no hay conocimiento. Sin un olvido frecuente de la razón, no hay progreso”, para Feyerabend “las ideas que hoy constituyen la base misma de la ciencia existen sólo porque hubo cosas tales como el prejuicio, el engaño y la pasión”¹⁴.

Por su parte, Lakatos defiende la producción de hipótesis ad hoc, en tanto los científicos serían una estirpe de “piel dura”, que no dejar de creer en lo que creen solo porque aparece alguna evidencia contradictoria, dicho de otro modo, los científicos siempre serán reacios a abandonar completamente sus teorías por el hecho de que hayan ocurridos hechos observables que cuestionen la vigencia de tales teorías, muy por el contrario, los científicos buscarán generar los ajustes necesarios en dichas teorías de modo de ampliar el alcance de la teoría cuestionada, en este caso a través de la creación de hipótesis ad hoc. Por otro lado, Lakatos argumenta que las teorías nuevas necesariamente son ad hoc y que el conocimiento es gradual y expansivo, por lo tanto, para generar nuevos conocimientos resulta inevitable avanzar poco a poco a través de adaptaciones ad hoc.

Desde un punto de vista formal, pareciera que no hay mucho espacio para la contraargumentación puesto que el pragmatismo mostrado por Lakatos y Feyerabend es de mucha densidad, sin embargo, dicha densidad debe ser contrastada con la fluidez de la ética, quizás las preguntas que haya que hacerse sean por ejemplo: ¿es necesario hacer trampas para avanzar en ciencia? o ¿hay que responder con tozudez y porfía cuando un sistema de conocimiento (o cualquier otro) es cuestionado como no válido?.

¹³ Tratado contra el método. Feyerabend Paul. TECNOS Ed. 1992. Pg. 78.

¹⁴ Feyerabend. Op cit. Pg. 166.

IV.- A modo de conclusión.

Ejemplos y contraejemplos de cada una de las posiciones enunciadas con anterioridad son comunes y los mismos epistemólogos dan cuenta de ello.

Con todo, la posición de Lakatos y Feyerabend resume una postura muy común dentro de la comunidad científica que como ya se ha resumido muestra que a veces es necesario “hacer trampas” para avanzar en ciencia. No obstante, lo que aquí se sostiene es que el problema no es la hipótesis ad hoc en sí misma sino su cantidad y continuidad: la construcción de hipótesis ad hoc ¿debe ser “ad infinitum”?, ¿hasta cuando o cual es el límite para producir hipótesis ad hoc?¹⁵. En todo caso, aquí se sigue a Popper en el sentido de que las teorías deben ser limpias y cuando pierden vigencia hay que adoptar un nuevo corpus teórico o “sistema axiomatizado”.

Finalmente cabría ilustrar el problema de la *adhocidad* con un ejemplo concreto de ocurrencia reciente en las ciencias sociales: Ha sostenido la antropología académica en Chile que el poblamiento mapuche es un poblamiento reciente, esta ha sido la hipótesis que ha permitido construir la teoría del ocupamiento territorial mapuche.

A raíz del excavamiento de las obras que permitirían construir el by pass (2003) en la ciudad de Temuco – Chile se encontraron restos óseos, materiales diversos y comida, este hallazgo - que tiene una datación entre el 600 y 1500 d.c. - dio origen a lo que hoy se conoce como la cultura pitrén y adicionalmente generó el concepto de los proto mapuche. Pero por otro lado, las mismas comunidades mapuche que habitan el sector en cuestión habían expresado por distintos medios que en el lugar en el cual se pretendía excavar se encontraba el cementerio ancestral de sus comunidades, asimismo, al interrogarse a las propias comunidades mapuche desde cuando ellos se encuentran en dichos territorios, la respuesta más recurrente es que su ocupación es tan antigua que se pierde hasta los tiempos de la creación del mundo mapuche¹⁶.

Aquí es posible constatar la pugna de dos interpretaciones diametralmente opuestas entre sí para el ocupamiento territorial mapuche. Por un lado, el ocupamiento reciente defendida por la antropología académica y el ocupamiento ancestral defendida por las comunidades mapuche. En este contexto surge la evidencia arqueológica encontrada en las excavaciones del by pass. Pero, ¿cómo se interpreta dicha evidencia?, la antropología académica reaccionó como reaccionarían los científicos en general, la teoría sufrió una adaptación ad hoc, por cuanto la fechación de los restos encontrados era anterior a la que se daba para el ocupamiento mapuche, luego el sitio encontrado no podía corresponder a sitios mapuche propiamente tales, sino que a *sus antecesores; los proto mapuche*. De este modo, se genera el concepto de *cultura pitrén* que como ya se ha afirmado es una adaptación ad hoc que

¹⁵ Un epistemólogo astuto podría decir que la producción de hipótesis ad hoc no se limita por criterios temporales, sino que se determinaría solo cuando en cuanto la teoría explicativa a pesar de las hipótesis ad hoc pierde capacidad interpretativa frente a hechos nuevos, no obstante, el problema es que aferrarse por tozudez a teorías con capacidad interpretativa limitada solo retrasa el avance científico toda vez que impide crear un nuevo corpus de teorías alternativas.

¹⁶ Mito de creación: la lucha entre Kai – kai filu y Treng – Treng filu.

admite la sobrevivencia de la teoría de ocupamiento territorial mapuche reciente sin dañarla y por esa vía se evitó su caducidad.

Por el lado de la contraparte, las comunidades mapuche del sector siempre afirmaron que sus ancestros estaban enterrados en los lugares excavados, y que los restos correspondían a sus antepasados directos: desde esa perspectiva, la cultura pitrén no es más que el dato que corrobora la existencia ancestral de dichas comunidades en ese territorio.

Como se ha de observar, la distancia entre las interpretaciones es distinta, salvo que la interpretación antropológica debe requerir necesariamente a adaptaciones ad hoc en cambio la interpretación de las comunidades mapuche reafirma lo que siempre han sostenido, hay aquí un nuevo problema que dice relación con el poder de instalación del conocimiento que es sin duda una cuestión ética, en tanto el conocimiento instalado no es precisamente el de las comunidades indígenas sino el de la comunidad científica.

Probablemente el problema de la *adhocidad* refleje el quid del asunto, puesto que a nuestro entender permite dilucidar que la cuestión de fondo no es epistemológica sino más bien ética, de tal manera que podría resumirse la cuestión de las posiciones epistemológicas en 2 variables mutuamente excluyentes: Principismo versus pragmatismo.

La envergadura de este trabajo no permite profundizar en una argumentación muy acabada respecto de estos conceptos, no obstante, habría que decir que entendiendo que buena parte de la naturaleza humana se traslada a la ciencia (y no podría ser de otra manera) ello no puede representar un impedimento a la necesaria libertad del hombre de generar soluciones distintas para un mismo problema.

En el caso que toca a esta reflexión que vincula movimientos sociales y pueblos originarios, a nuestro entender la relación no es directa, y dado que no es directa, habría que buscar una nueva alternativa teórica para explicar la emergencia y vigencia de las luchas de los pueblos originarios en los contextos de globalización e internacionalización de la economía y hay que buscarla porque la noción de (nuevos) movimientos sociales es insuficiente para explicar dicha cuestión.

Pareciera ser que además de enfrentar un desafío teórico importante, el desafío cambia de foco toda vez que la mirada occidental del tema repiten los mismos modelos que no han dado respuesta satisfactoria a la pregunta de donde o desde donde se ha de entender a los pueblos originarios.

El desafío enunciado anteriormente también pasa por la necesaria reflexión de los intelectuales indígenas respecto de la situación de sus pueblos, pero además del reconocimiento de la intelectualidad no indígena de la validez de su argumentación, cuestión que no ha sido nada de clara en el pasado ni tiene posibilidades de surgir como una tendencia consolidada, aunque se habrá de admitir que hay algunos esfuerzos de carácter más bien individual que institucional en orden a provocar los cambios requeridos en este escenario.