

COLONIALISMO INTERNO: ENTRE LA VISION CRITICA Y EL FATALISMO POLITICO

Por: Franco Gamboa Rocabado

I. Introducción

La doctrina del colonialismo interno representa en Bolivia una de las corrientes ideológicas que destaca los momentos en su estructura teórica: por un lado, el afán crítico que se expresa por medio del análisis del horizonte colonial, el cual definiría y caracterizaría toda la historia de Bolivia; y por otro, el perfil utópico político desde donde se intenta proponer una visión alternativa de sociedad, es decir, un proyecto de futuro o que permita descolonizar la historia nacional y, al mismo tiempo, lograr que las culturas originarias particularmente las culturas andinas (aymara-quechua), ejerzan una voluntad de poder para gobernar y dirigir las estructuras estatales, inaugurando un período inédito en nuestra sociedad.

El siguiente ensayo tratará de construir el discurso **teórico y político** de lo que significa el **colonialismo interno**, a partir del análisis de los principales estudios y propuestas de uno de sus más destacados representantes: la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, quien prácticamente funda una escuela de análisis etnohistórico y antropológico: el Taller de Historia Oral Andina (T.H.O.A.) y es la que más se ha preocupado por otorgar al discurso del colonialismo un status académico con cierto rigor científico. El T.H.O.A. dio cabida a un particular modo de investigación que se inspira en las fuentes políticas del indianismo cultivado por Fausto Reinaga; la antropología y etnohistoria andinas; los análisis sobre el colonialismo y la opresión de Franz Fanon; el katarismo como el potencial político de lucha sindical y autodeterminación cultural; y las propuestas teóricas de marxistas críticos como Ernst Bloch, de quien se recoge el planteamiento de las “contradicciones diacrónicas o no coetáneas” para apuntalar el estudio de la estructura colonial en la historia de Bolivia.

En este sentido, propongo la siguiente hipótesis de trabajo que orientará todo mi análisis: “el discurso del colonialismo interno desarrollado por Silvia Rivera se propone construir un conocimiento

social que contenga entre sus principales supuestos una idea de futuro, un proyecto de orden social nuevo. Por lo tanto, recupera aquella vieja tensión que todavía sacude a las ciencias sociales: la pugna entre conocimiento científico y utopía política, el desgarramiento entre política y ciencia, en suma, la lucha entre el pensamiento histórico y el pensamiento utópico”.

Las investigaciones de Silvia Rivera versan sobre la crítica hacia el Estado, la crítica de la historia desde la llegada de los colonizadores españoles en 1532, la crítica de los supuestos ideológicos y culturales de la sociedad boliviana, así como también la crítica de las prácticas políticas republicanas, del sindicalismo obrero que adviene de la revolución de 1952 y del propio sindicalismo campesino; en sus más recientes ensayos políticos, hace hincapié en la crítica de la democracia representativa y los problemas fundamentales que ésta sufre, particularmente aquel que se refiere a las violencias encubiertas en Bolivia fruto de siglos de contradicciones entre colonizadores y colonizados¹.

II. El horizonte de conocimiento: epistemología y ética

Los planteamientos de Silvia Rivera, dentro de los supuestos epistemológicos para la investigación en las ciencias sociales, se asientan en lo que denominó “(...) la esencial intraductibilidad -lingüística y cultural- propia de una **relación asimétrica** entre individuos y culturas cuyo horizonte cognoscitivo es diametralmente opuesto”².

La posibilidad de conseguir un conocimiento útil para la investigación es, de acuerdo con el razonamiento de Rivera, evitando una ciencia social fetichizada que se convierta en instrumento de poder y prestigio; si esto sucede, el investigador puede volcarse en contra de los intereses

-
1. Para este ensayo se tomaron en cuenta los siguientes estudios de Silvia Rivera: “El potencial epistemológico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”; en: TEMAS SOCIALES, revista de Sociología, UMSA, No. 11, s/f; “Sendas y Senderos de la ciencia social andina”; en: revista AUTODETERMINACION, La Paz, octubre de 1992, No. 10; **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980**, CSUTCB-Hisbol, La Paz, 1984; “Movimiento Katarista, movimiento indianista: contrapuntos de un proceso ideológico”, Boletín Chitakolla No. 15, 1984; “La raíz: colonizadores y colonizados”; en: ALBO, Xavier y BARRIOS, Raúl (coord.) **Violencias encubiertas en Bolivia**, vol I, CIPCA-Aruwiyiri, La Paz, 1993; “Democracia liberal y democracia de ayllu: el caso del norte de Potosí, Bolivia”; en: TORANZO ROCA, Carlos F. (ed.) **El difícil camino hacia la democracia**, ILIDS, La Paz, 1990; “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento catarista, 1970 - 1980”; en ZAVALETA, René (comp.) **Bolivia hoy**, Siglo XXI, México 1983.
 2. RIVERA, Silvia. “El potencial epistemológico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”; en: TEMAS SOCIALES, revista de sociología, Universidad Mayor de San Andrés, No. 11, s/f., p. 50 El subrayado es mío.

de la sociedad estudiada convirtiéndose en un agente inconsciente de su derrota y desintegración. "Develar y desnudarlo o que se conoce del 'otro' -sea éste un pueblo indio colonizado cualquier otro sector 'subalterno' de la sociedad- equivale entonces a una traición"³.

El perfil epistemológico del colonialismo interno propuesto por Silvia Rivera, apunta entonces hacia un cuidadoso entrelazamiento entre actitud científica y actitud ética; es decir, que el investigador no asuma una posición de poder o superioridad ante los individuos estudiados, que no instrumentalice su objeto de estudio en beneficio de oscuros intereses políticos. Ante estas amenazas, la **afasia** se convertiría en un recurso para defender, ante todo, el compromiso ético-científico con el grupo de estudio, aún a pesar de que esta actitud de incomunicación refuerce la clausura e intraductibilidad entre individuos y culturas.

El problema no radica en que el investigador sea de una cultura y los grupos de análisis pertenezcan a otra, sino en qué es lo que puede hacer un científico social con su conocimiento, preguntándose lo siguiente: ¿fortalecer las estructuras de dominio y colonización o contribuir a descolonizar la realidad, favoreciendo las posibilidades de justicia, equidad y rebelión en las venas?⁴. Esta posición epistemológica bien se asemeja a los postulados marxistas, sobre todo a la tesis 11 sobre Feuerbach escrita por Marx en 1844 ("hasta ahora los filósofos se han preocupado de interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo"), o a las proposiciones sobre una filosofía de la praxis expresada por Antonio Gramsci.

El colonialismo interno comienza criticando los paradigmas teóricos del marxismo, las doctrinas campesinistas y las concepciones voluntaristas de cierto sector de la izquierda latinoamericana que alguna vez postuló el paradigma de la investigación-acción en las ciencias sociales.

El marxismo en las décadas de los sesenta y setenta había acrecentado el debate respecto al papel de la "lógica de la historia" y la articulación de los modos de producción en sociedades dependientes.

3. Idem., ob. cit., p. 50

4. "(...) las ciencias sociales bolivianas se enfrentan hoy a una delicada opción: la de servir de instrumento legitimador de nuevas formas de dominación y de cooptación de las demandas indígenas en los nuevos proyectos políticos liberales y autoritarios de dominación; o la de caminar por la senda abierta por las reivindicaciones indígenas, contribuyendo con elementos de análisis y sistematización, pero sin intentar suplantar a los propios indios como protagonistas organizativos y políticos de dichas reivindicaciones." RIVERA, Silvia. "Sendas y senderos de la ciencia social andina"; en: revista AUTODETERMINACION No. 10, La Paz, octubre de 1992, p. 102.

Para Rivera y sus concepciones teóricas, el **carácter colonial** de las sociedades latinoamericanas, y en particular de las sociedades con raíces andinas, desafiaba abiertamente cualquier conceptualización en términos de modo de producción y de clases sociales. El marxismo cumplía una “misión civilizadora” y encubridora de las relaciones sociales coloniales que habían pervivido estructuralmente en las sociedades de América Latina desde el descubrimiento del continente.

El tiempo histórico de nuestras sociedades, sería un espacio-tiempo de contradicciones diacrónicas y no coetáneas;⁵; “la inteligibilidad y convivencia social boliviana son fenómenos en los que no sólo se reúnen diversas y conflictivas identidades lingüísticas y regionales: en el presente coexisten seres intrínsecamente no contemporáneos, cuyas contradicciones entre sí están enraizadas en la diacronía, que en la esfera sincrónica del modo de producción o de las clases sociales”⁶.

Según Rivera, las concepciones marxistas y campesinistas compartían además criterios homogeneizadores que soslayaban la relaciones coloniales, regaban al cofre del romanticismo y la nostalgia toda preocupación por estudios étnicos, fomentando a su vez nuevas prácticas paternalistas y coloniales ya que todo debía contribuir a la revolución y a no desarticular la efervescencia de las masas; las prescripciones de la investigación-acción, que intentaban relacionar rigor científico con demandas pragmático-políticas para una radical transformación de la sociedad, cayeron en la misma instrumentalización donde primaban las disputas entre las élites partidarias e intelectuales por la representación del movimiento popular.

El plano epistemológico del colonialismo interno afirma que el marxismo y el funcionalismo reproducen una relación asimétrica entre el **sujeto cognoscente**, quien está teñido de la visión occidental dominante, y un otro **sujeto étnico** cuya identidad era atribuida desde afuera, o forzada a una redefinición radical para satisfacer los intereses más vastos de un campesinado, de un proletariado, o para convertirse en una masa marginal que impelía las tareas de la modernización y el desarrollo.

El silencio de la intraductibilidad habría sido roto, no por un conjunto de intelectuales o políticos intermediarios esclarecidos, sino por el sec-

5. En todos sus análisis sobre el colonialismo interno, Rivera toma el concepto de “contradicciones no coetáneas” de: BLOCH, Ernst. “Efectos políticos de desarrollo desigual”; en: LENK Kurt. **El concepto de ideología**, Amorrortu Editores Buenos Aires, 1982.

6. RIVERA, Silvia. “El potencial epistemológico...”, ob, cit., p. 60.

tor indígena, a través de una autoconciencia étnica que criticaba y buscaba quebrar los modelos de control social como el clientelismo estatal, el popularismo y el indigenismo⁷. La autonomía del discurso ideológico del movimiento indio se nutre "(...) de la recuperación de horizontes 'cortos' y 'largos' de memoria histórica, que remiten a las luchas anticoloniales del siglo XVIII, tanto como a la fase de mayor autonomía y movilización democrática de la revolución nacional de 1952"⁸, período en el cual ya se avizoran las tensiones entre la lucha por la ciudadanía y la lucha por la autonomía cultural y territorial.

2.1. La historia oral: mito y utopía

Para Rivera, el recurso epistemológico más importante que permite develar el colonialismo es la **historia oral**, donde el pasado se alimenta de nueva vida, puesto que es el fundamento central de la identidad cultural y política indias, y al mismo tiempo, la fuente de crítica e interpretación de la historia en sus distintas fases de opresión. La historia oral recupera la recuperación histórica de un nuevo actor social: los movimientos sociales indios.

A través de una serie de investigaciones con el T.H.O.A.⁹, como el estudio de los comunarios de Llata, los familiares y escribanos del cacique apoderado Santos Marka T'ula, el papel del sindicalismo campesino en la política nacional después de 1952, así como el análisis de las identidades indias y mestizas, Rivera considera que deben rescatarse los aspectos internacionales y éticos del proceso investigativo que ofrece la historia oral en las diversas entrevistas. La historia oral inaugura un espacio de mutuo reconocimiento, de diálogo con instancias de consulta tanto con las comunidades como con las organizaciones aymaras o quechuas de base urbana.

-
7. Las diferencias entre indianismo e indigenismo fueron resaltadas por el intelectual indio Fausto Reinaga, quien afirmaba que el **indianismo** es la doctrina que verdaderamente rescata el sentir y el pensar del pueblo indio boliviano, es el esfuerzo por entender y desarrollar la naturaleza del hombre andino aymara y quechua, naturaleza que ha estado siempre amenazada por la sociedad criollo-mestiza, y ha dejado indeleble a través de siglos de perduración; en cambio, el **indigenismo**, es la doctrina de la sociedad occidentalizada y dominante para el engaño y la asechanza, la justa teoría de la coonestación que intenta una colonización de almas y de culturas para desindianizar al indio, cooptarlo y alienarlo. Se puede conformar su vasta bibliografía entre ellas: REINAGA, Fausto. **La revolución india**, Ediciones del Partido Indio de Bolivia, La Paz, 1975. **El indio y el cholaje boliviano**, Ediciones del Partido Indio de Bolivia, La Paz 1967.
 8. RIVERA, Silvia. "El potencial epistemológico (...)", ob. cit., p. 57. También confrontar con "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento katarista, 1970-1980"; en: ZVALETA, René (comp.) **Bolivia hoy**, Siglo XXI, México 1993, pp. 138 y siguientes.
 9. Cfr. TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (THOA) **El indio Santos Marka T'ula**, La Paz, Ediciones THOA 1984; **Mujer y lucha comunitaria: historia y memoria**, La Paz, Hisbol, 1986. Cfr. RIVERA, Silvia, y equipo THOA. "Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en 1918-1921", mecanografiado. RIVERA, Silvia. "Movimiento katarista, movimiento indianista: contrapuntos de un proceso ideológico", Boletín Chitakolla, No. 15, 1984.

Los actos del habla¹⁰ que se ejercen en la historia oral recuperarían la fluidez de los hechos, construyendo un puente entre el pasado y el presente para reconstruir las percepciones desde el “otro lado” de la historia y la memoria de nuestra nación.

La historia oral pretende acceder a dos racionalidades: por una parte, a la reconstrucción de la historia “tal como fue”, y por otra, cómo las sociedades indígenas colonizadas piensan e interpretan su experiencia histórica, es decir, el lado oscuro de la luna de la historia mítica con sanciones éticas; “(...) por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos, es decir, la valoración de lo acontecido en términos de la justicia de una causa (...); se descubren las constantes históricas de larga duración, encarnadas en el hecho colonial que moldean, tanto el proceso de opresión y alienación que pesa sobre la sociedad colonizada, como la **renovación de su identidad** (...) alimentando la visión de un proceso histórico autónomo y la esperanza de recuperar el **control sobre un destino histórico** alienado por el proceso colonial”¹¹.

El potencial epistemológico de la historia oral representa, entonces, una racionalidad comunicativa que busca la desalienación y descolonización, tanto para el investigador como para el interlocutor, significando también la oportunidad de inaugurar nuevas esferas y opiniones públicas.

Para Rivera, la interconexión entre el mito y la historia es capaz de recuperar “(...) el sentido profundo de los ciclos de **resistencia india**, donde la sociedad oprimida puede retomar su carácter de **sujeto** de la historia. Las rebeliones indias, que siempre fueron vistas como una reacción ‘espasmódica’ frente a los abusos de la sociedad criolla o española, pueden leerse entonces desde otra perspectiva: como puntos

10. El concepto: actos del habla, es uno de los resortes teóricos más importantes de la “Teoría de la Acción Comunicativa”, propuesta por Jürgen Habermas. Aunque no hay una referencia explícita en la teoría del colonialismo interno a la acción comunicativa, ésta puede servir para comprender mejor los obstáculos de la intraductibilidad lingüística y el papel de la dominación a través del lenguaje y las pretensiones de validez de los discursos. Silvia Rivera considera que la instrumentalización de la ciencia social, no sólo produce “incomunicación”, sino una comunicación sistemáticamente distorsionada (ideología para Habermas), pues el lenguaje también está **colonizado**: “(...) la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder -entre ellos el poder sobre la imagen y tanto, confiere desiguales capacidades de ‘atribuir identidades al otro’, y por lo tanto, de ratificar y legitimar introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad”. RIVERA, Silvia. “La raíz: colonizadores y colonizados”, en: ALBO, Xavier y BARRIOS Raúl (coord.) **Violencias encubiertas en Bolivia**, vol. I Cultura y política, CIIPCA - Aruwiyiri, La Paz, 1993, p. 58. Se puede consultar también el estudio de: SANJINES, Javier **Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia**, ILDIS-BHN, La Paz, 1992, donde se aplica a Habermas para analizar los espacios simbólicos colonizados por el Nacionalismo Revolucionario.

11. RIVERA, Silvia. “El potencial epistemológico (...)”, ob. cit., p. 59. El subrayado es mío. Ver también: MOLANO, Alfredo. “Reflexiones sobre la historia oral”, en: PRESENCIA LITERARIA, La Paz 29 de marzo de 1992., p. 2.

culminantes de un proceso de **acumulación ideológica** subterránea, que salen cíclicamente a la 'superficie' para expresar la continuidad y autonomía de la sociedad india"¹².

Claramente se aprecia cómo el discurso del colonialismo interno de Rivera considera que la realidad social no es un objeto posible sólo de observarse correcta o incorrectamente, sino que es, al mismo tiempo, una construcción social de acuerdo con un proyecto futuro, el cual posee ya sus actores políticos: los movimientos sociales de los pueblos indígenas.

Las historias orales que el investigador encuentra, no constituyen un desorden de múltiples testimonios como una masa de compartimientos estancos, sino que se hallan organizados de acuerdo con el **eje colonial**, configurándose una cadena de gradaciones y eslabonamientos de unos grupos sobre los otros; Rivera afirma tácitamente que la cuestión colonial apunta a fenómenos **estructurales** muy profundos y ubicuos, los cuales van desde los compartimientos cotidianos y esferas de "micro poder", hasta teñir la estructura y organización del poder estatal y político de la sociedad entera.

Existen, pues, dos planos¹³ dentro de la relación entre diagnóstico histórico-objetivo y proyecto político de futuro que encuentro en los postulados de Silvia Rivera:

Primero. El de la búsqueda de objetividad estructurada en un corte de tiempo y de espacio susceptibles de explicación histórico-genética. Rivera define tres ciclos históricos de contradicciones no contemporáneas¹⁴: a) el ciclo colonial que irrumpe en 1532 y pervive estructuralmente hasta nuestros días; b) el ciclo liberal que va de 1874, cuando se exacerbaban las contradicciones entre indios y criollos republicanos a

12. Idem., ob. cit., p. 59. El subrayado es mío.

13. La discriminación entre aquellos dos planos de análisis fue inspirada en las proposiciones de Hugo Zemelman, quien afirma: "Mientras en las ciencias naturales el problema del conocimiento se circunscribe a las formas de observar una misma realidad, en las ciencias sociales esta se construye. Las diferencias que pueden plantearse entre científicos sociales, obedecen en última instancia a opciones de sociedades futuras que se excluyen mutuamente (...) lo que se considera un problema en ciencias sociales no sólo es aquel fenómeno que resulte inexplicable, de acuerdo con el paradigma disponible, sino también aquel que no calza en el concepto de futuro que mueve al investigador; esto es, con su proyecto de orden social(...). La relación entre teoría y construcción social plantea el problema acerca de cómo es concebido el futuro". ZEMELMAN, Hugo *De la historia a la política, la experiencia de América Latina*, Siglo XXI - Universidad de las Naciones Unidas, México, 1989, pp. 21 y SS.

14. Cfr. RIVERA, Silvia. "Democracia liberal y democracia de ayllu: el caso del norte de Potosí, Bolivia"; en: TORANZO, Carlos (ed.) *El difícil camino hacia la democracia*, ILDIS, La Paz 1990, pp. 9-51. RIVERA, Silvia. "La raíz colonizadores y colonizados".

través de las leyes de exvinculación y las revisitas cargadas de violencia y etnocidio, hasta la revolución popular de abril de 1952; y c) el ciclo de la revolución nacional, denominado ciclo populista, que se extiende desde 1952 hasta hoy cuando se enfrentan las reacciones conservadoras del neoliberalismo, la lógica del mercado libre y la democracia representativa, época denominada: señorialismo post-populista.

Segundo. El plano en el cual se debe distinguir la prueba de una proposición teórica y todo lo que se entiende por su viabilidad política; es decir, la posibilidad objetiva de potenciar un contenido no realizado, o bien de construir una realidad nueva: la rebelión de las culturas originarias que buscan capturar el poder y democratizarlo, poniendo el fin a siglos de contradicciones coloniales.

III. El horizonte político: fatalismo y desencantamiento

Las proposiciones políticas que arrancan de los razonamientos teóricos de Silvia Rivera, expresan dos aristas: la primera puede resumirse en una pregunta: ¿quién o quiénes deben gobernar, los buenos o los malos?; la segunda está plagada de fatalismo cuando se critica nuestra democracia liberal representativa, pues se la considera como un régimen que prosigue y perpetúa una sociedad fracturada e intolerante que sólo busca imponer los moldes de la ciudadanía forzada como imposición del modelo civilizatorio occidental. Estas dos aristas convergen en un desencantamiento con el orden social y político, convirtiéndose en materia prima para postular la utopía política del Estado pluriétnico post-colonial.

La recuperación de la memoria histórica del movimiento indio, constituye una oportunidad para descubrir uno de los pilares fundamentales del proyecto político del colonialismo interno: las rebeliones indígenas. Rivera afirma que "(...) las emergentes organizaciones culturales y sindicales del campesinado aymara incorporaron el sentido histórico de las luchas anticoloniales de los Katari a su plataforma de demandas hacia la sociedad, de tal suerte que la ideología oficial del Estado pueda ser sometida a una aguda crítica práctica"¹⁵.

Así nace el katarismo, ideología política que se cultiva al interior de un sindicalismo campesino autónomo de las maniobras clientelares del Estado del 52, convirtiéndose en el portaestandarte del Estado

15. RIVERA, Silvia. "Sendas y senderos de la ciencia social (...)", ob. cit., pp. 92-93.

multinacional y plurilingüe, de los derechos humanos para los pueblos indígenas, y de la descolonización. Aquí, el colonialismo interno representa la vigilancia crítica hacia la doble moral como estructura perversa de legitimidad y gobierno que practicaría la sociedad criollo-mestiza-occidental-q'ara.

Todos los esfuerzos por construir un Estado moderno y democrático, en opinión de Rivera no hacen sino expresar la voluntad de poder de la vieja casta señorial y su vieja (también mala) costumbre de dominar El voto universal, la popular de 1952 se convierten en un espejismo que no termina con las contradicciones coloniales, sino las reproduce.

Los efectos políticos de las contradicciones diacrónicas se manifiestan por medio de la disyunción entre lo político y lo social; entre lo étnico y lo ciudadano.

El divorcio entre lo político y lo social según Rivera, permite notar que el Estado, los partidos y la clase política mestizo-criolla ven en la participación política directa de los obreros y campesinos no otra cosa que una amenaza permanente, dándose cabida a todo tipo de prácticas excluyentes. "De este modo, la política se refuerza como un hacer exclusivo de las élites mestizas e ilustradas de políticos profesionales (...), y finalmente, la dimensión política del accionar popular queda reducida al voto de cada dos o cuatro años"¹⁶.

La contradicción entre lo étnico y lo ciudadano muestra cómo la noción de ciudadanía se convierte en la espada de Damocles para los movimientos sociales indígenas pues con el voto universal, los indios obtendrían solamente una ciudadanía de **segunda clase**¹⁷, posibilitando que un conjunto de protectores mestizos "conduzcan" y "orienten" al pueblo indio hasta que sepa comportarse de acuerdo con los cánones de la propiedad privada y la racionalidad de la cultura dominante.

Las reflexiones políticas del colonialismo interno se mueven sobre la base de los moldes: oprimidos vs. opresores indios vs. criollo-mestizos, lo vernáculo-originario vs. lo occidental... Esta es la **lógica dual**

16. RIVERA, Silvia. "La raíz: colonizadores y colonizados", ob. cit., p. 103.

17. Cfr. RIVERA, Silvia.. "Rituals of citizenship: ayмара participation in the school and in the military in historical perspective"; in: POVERTY AND DEVELOPMENT: HISTORICAL DIMENSION OF DEVELOPMENT, CHANGE AND CONFLICT IN THE SOUTH, No. 9, Ministry of Foreign Affairs, The Hague, June 1994, Netherlands. Este artículo le sirve a Rivera para denunciar cómo las culturas aymaras y quechuas están sometidas violentamente a dos *abominables* estructuras de socialización: la escuela y el ejército mediante el servicio militar, instituciones que constituyen los **núcleos irreductibles** para sentenciar a los pueblos indígenas a una sempiterna ciudadanía de segunda categoría.

que plantea la pregunta: ¿quién o quiénes deben gobernar?, y está claro que para Rivera y su perspectiva utópica de futuro son las culturas indígenas aymara-quechuas quienes deben cabalgar el caballo de Troya estatal en busca de su revancha histórica, porque las condiciones de lo político y de la democracia liberal en un país como Bolivia, "(...) están condenadas a reproducir para los indios una experiencia de exclusión multiseccular (...)"¹⁸.

"Es en el plano de lo político y de la creación de lo público, donde las contradicciones diacrónicas que ligan el presente con el horizonte colonial profundo, imperan con mayor fuerza y ese allí donde la función de mediación mestiza se hace visible con mayor claridad. Se ha estructurado un sistema en el cual la casta colonial 'encomendera' continúa siendo la única en definir las condiciones del ejercicio del poder, y como tal, ocupa invariablemente el **vértice de la pirámide social** y el corazón del Estado. Los sectores mestizos subordinados, por su parte, se disputan la mediación y el control sobre lo popular -y más recientemente sobre lo indio- como mecanismos de presión reformista que les permita, a su turno, ocupar ese vértice y acceder al **círculo de los poderosos** (...). Lo político es por ello el punto de mayor contradicción entre la normatividad pública y el contenido de las prácticas que esta normatividad pública regula y sustenta. Bajo estos condicionamientos, la esfera de lo político **nunca ha podido ser revolucionada** (o, 'refundada' como gustan decir algunos) como esfera democrática, a la que todos tuviéramos igual derecho de acceso"¹⁹. Tal es el fatalismo apocalíptico del colonialismo interno.

Este horizonte plantea serios problemas: ¿podrá sustituirse el congreso de la república y el régimen democrático representativo, por una asamblea de las nacionalidades sin atentar contra los mínimos principios del consenso y la gobernabilidad del sistema político?, ¿los partidos políticos deben subordinarse completamente a las nacionalidades?, ¿cómo sería posible gobernar una sociedad compleja

18. RIVERA, Silvia. "Democracia liberal y democracia de ayllu (...)", ob. cit., p. 49.

Estas tesis no manifiestan novedad ni diferencia alguna respecto a los viejos postulados políticos, impregnados con una fuerte carga de enfrentamiento guerrero, del precursor teórico del colonialismo interno, Fausto Reinaga; pues la misma obsesión se expresa, hasta el cansancio, en sus libros: **Revolución, cultura y crítica**, La Paz, s/e 1957; **La revolución india**, Ediciones del Partido Indio de Bolivia, La Paz 1971; y **El pensamiento amáutico**, Ediciones del Partido Indio de Bolivia, La Paz, 1978.

Se puede consultar también el ensayo de otro defensor de la teoría del colonialismo: CALLA, Ricardo. "Nueva derecha, vieja casta. Algunas hipótesis sobre la modernización política en Bolivia"; en: ESTADO Y SOCIEDAD, REVISTA BOLIVIANA DE CIENCIAS SOCIALES, No. 7, FLACSO, La Paz, 1990.

19. RIVERA, Silvia. "La raíz: colonizadores y colonizados", ob. cit., p. 89. El subrayado es mío.

sin la mediación de partidos políticos?, ¿qué sugerencia viable y con solidez técnica ha propuesto el proyecto utópico del colonialismo, con referencia a la modernización del Estado para hacer de éste más representativo y eficiente?²⁰. Estos cuestionamientos constituyen la ausencia más notoria en los estudios de Silvia Rivera.

IV. Conclusiones

La doctrina del colonialismo interno, se mantiene a mi entender, dentro de la vieja **lógica dual** que siempre ha caracterizado a la sociología latinoamericana, en la cual se determina a unos actores y se excluye a otros; se plantea el diagnóstico científico-social y se desgaja, a su vez, el proyecto de transformación utópico-político. Silvia Rivera también traza los límites del “adentro” y del “afuera”, de la Bolivia minoritaria y de la mayoritaria, de la “sociedad realmente existente” (la Bolivia india) y de la “sociedad deformada-dominante” de corte occidental (la Bolivia criolla-mestiza-q’ara).

Por este motivo, plantearía la misma pregunta que se hace el sociólogo chileno, Fernando Mires, al analizar la crisis de los paradigmas teórico en la ciencias sociales: “(...) ¿por qué la sociología latinoamericana [podríamos decir también la sociología boliviana], desde el momento mismo e su constitución, ha adherido a la lógica de la razón dualista?²¹.”

Mires trata de responder al acertijo, afirmando que “(...) si la sociología latinoamericana se constituyó como ciencia social de la modernidad, fue porque creía casi religiosamente en la existencia de una sociedad sujeta a leyes. Y esa sociedad **no sólo era el objeto** que la sociología se proponía analizar, sino también un **ideal que había que perseguir**. Ese ideal societario estaba ideológicamente inspirado en el que **se suponía era el ‘deber ser’** de una sociedad (...). De este modo, el sociólogo moderno creyó que su obligación era trazar líneas demarcatorias sobre la llamada sociedad, y decidir así sus márgenes y sus interiores, sus adentros y sus afueras, que no eran sino metáforas para definir cuáles eran las partes de lo social que se ajustaban o no un

20. Los obstáculos que las reformas del Estado plantean a la gobernabilidad y viceversa, también están siendo recién investigados con mayor precisión y sistematicidad por politólogos como Lechner y O'Donnell; de ellos se pueden consultar los sugerentes ensayos: O'DONNELL, Guillermo. “Estado, democratización y ciudadanía”; en revista NUEVA SOCIEDAD, No. 128, noviembre-diciembre de 1993; LECHNER, Norbert. “Los nuevos perfiles de la política, un bosquejo”; en: revista NUEVA SOCIEDAD, No. 130, marzo-abril de 1994.

21. MIRES, Fernando *El discurso de la miseria, o la crisis de la sociología de América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1994. p. 103.

proyecto [como imagen-objetivo de futuro orden social deseado] (...)”²².

Rivera cultiva la teoría del colonialismo interno, no sólo como objeto sociológico, sino también como el almácigo que contiene las posibilidades ideales de una sociedad que superaría el conflicto entre castas.

Para terminar, hago mío un último razonamiento de Mires: “la obsesión dualizante no es pues un simple producto del afán de simplificar. Es más bien un derivado de una ideología que determina qué es lo importante y qué es lo superfluo, lo que es principal y lo que es secundario, que es lo que hay que eliminar y qué es lo que hay que estimular y favorecer. **La lógica dualista en ese sentido es siempre discriminatoria**”²³. La ideología de la confrontación y polarización secante hace pues su entrada triunfalista.

22. Idem., ob. cit., p. 104. El subrayado es mío.

23. Idem., ob. cit., p. 104. El subrayado es mío.

Se puede revisar también: FRIEDRICH, Robert *Sociología de la sociología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970; este autor analiza las importantes relaciones entre el paradigma científico que un investigador social acoge y el paradigma en cuyos términos el sociólogo se ve a sí mismo, ya sea como el gran profeta que anuncia la buena nueva el gran revolucionario esclarecido poseedor del itinerario histórico de las revueltas.