

**GÉNERO, MESTIZAJE Y ESTEREOTIPOS  
CULTURALES: EL CASO DE LAS  
CHOLAS BOLIVIANAS**

---

*Gender, Mestizaje, and Cultural Stereotypes:  
The Case of the Bolivian Cholas*

HUASCAR RODRÍGUEZ GARCÍA \*

Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba · Bolivia

\* ayahuaskar@yahoo.es

Artículo de reflexión recibido: 11 de agosto del 2010 · aprobado: 20 de septiembre del 2010

## RESUMEN

Este artículo explora brevemente los orígenes del mestizaje andino-español, haciendo énfasis en el papel de las mujeres y en la consiguiente aparición de un nuevo personaje andino: la chola. Al mismo tiempo, indaga las formas en que, desde diversos ámbitos, se han construido estereotipos culturales que muestran a las cholos como objetos de deseo sexual y también como símbolos del trabajo, de la belicosidad y de la abnegación maternal. Dichos estereotipos fueron elaborados, en gran parte, por políticos y por una elite intelectual a fin de inculcar sentimientos nacionalistas mediante una ideología del mestizaje, que pretendió mantener, a la vez, una situación de dominación patriarcal encubierta.

**Palabras clave:** *cholos, cholificación, estereotipos culturales, mestizaje.*

## ABSTRACT

This article briefly examines the origins of Andean-Spanish *mestizaje*, emphasizing the role of women and the subsequent appearance of a new Andean type: the *chola*. At the same time, it enquires into the ways in which different cultural stereotypes have been built, representing *cholos* as objects of sexual desire and as symbols of work, belligerence, and maternal abnegation. Said stereotypes were created, to a great extent, by politicians and by the cultural elite in order to instill nationalist sentiments through an ideology of *mestizaje*, whose underlying objective was to perpetuate a situation of veiled patriarchal domination.

**Key words:** *cholos, cholificación, cultural stereotypes, mestizaje.*

## INTRODUCCIÓN

Un producto de los complejos procesos de mestizaje biológico y cultural en Latinoamérica ha sido la creación de ciertos arquetipos que a modo de imágenes folclóricas pretendieron y pretenden sintetizar los sentimientos nacionalistas. Me refiero a aquellos personajes idealizados y representantes de las identidades colectivas: el guaso chileno, el charro mexicano, el llanero venezolano, el gaucho argentino y la chola boliviana, los cuales, debidamente domesticados, se convirtieron en emblemas de algunas de las “comunidades imaginarias” latinoamericanas. El artículo versa sobre la chola boliviana para mostrar cómo este personaje irrumpió en la escena andina y la manera en que se fueron construyendo a su alrededor discursos diversos. Además cabe poner de relieve que, en el caso boliviano, la identidad chola es claramente un acervo femenino: como nos recuerda Barragán (véase 1992: 90), las cholas conservan una vestimenta que las diferencia de las mujeres de otros estratos sociales, y la autoidentificación consciente que representa el uso de la pollera<sup>1</sup> marca una pauta de elección que es una cuestión de género —femenino— porque no hay vestimenta chola específica para los varones. Con esto considero que han sido tres los estereotipos más recurrentes y dominantes en la imaginación popular y “nacional” en relación con la mujer de pollera. La chola es: 1) belicosa, 2) seductora y coqueta —por tanto, lasciva y objeto del deseo sexual—, y 3) también el epítome de la maternidad y del trabajo, es decir, del sacrificio. Desarrollar dicho argumento implicará presentar un breve panorama sobre el cholaje boliviano concentrándome en la mujer. ¿Cuál es el origen de las cholas? ¿De qué manera se ha construido un imaginario estigmatizante que destaca en las cholas

---

1 Falda de origen español que, fruncida en la cintura, produce pliegues pudiendo ser corta o larga. El nombre procede de un cesto de mimbre o red, angosto de arriba y ancho de abajo, que servía para transportar y guardar pollos en España. En Bolivia la pollera se ha convertido en la vestimenta fundamental de la identificación chola, y de hecho hay cholas sin rasgos somáticos mestizos muy marcados, siendo blancas o rubias, que se definen como cholas solo por el uso de la pollera y de otros elementos típicos de la vestimenta tradicional mestiza. A la inversa, hay mujeres en las que se ve con claridad la ascendencia india-mestiza pero que no visten como cholas, y únicamente debido a eso no son tenidas por tales. Pero las cholas también se caracterizan por cierta forma de ser que tiene que ver con una cuestión de actitud y de comportamientos reflejados en la forma de hablar y de vivir, rasgos que se complementan con la vestimenta para identificar a alguien como chola.

agresividad, abnegación maternal y cualidades seductoras? ¿Qué lugar ocupan las cholos en una sociedad en constante transformación? Estos son algunos de los cuestionamientos que planteo en busca de pistas y líneas de investigación futuras que tendrán que desarrollarse con profundidad en otros espacios.

También es oportuno señalar que el artículo está basado en una revisión bibliográfica que combina datos de investigaciones históricas y antropológicas, articulados con fragmentos de ciertas narrativas literarias plasmadas en novelas y cuentos. Considero que dicha combinación de datos dispersos y diversos puede ser sugestiva a fin de realizar una aproximación al mundo cholo femenino.

#### EL ORIGEN COLONIAL DEL CHOLAJE

La tropa de Pizarro, al arribar por primera vez a las zonas andinas, carecía de mujeres y los cruces raciales se desarrollaron ininterrumpidamente desde el choque primigenio. Las uniones entre conquistadores y “princesas” indias fueron bien vistas en un principio: todo parecía indicar que los mestizos nacidos de esas uniones estaban destinados a cumplir una función de nexo entre el mundo europeo y el mundo indio y se tranzaba la consagración de una alianza. Pero esta percepción optimista duró poco tiempo porque los mestizos no tardaron en convertirse en una amenaza potencial para todos debido a la ambigüedad de su estatus jurídico y a sus “sospechosas lealtades”.

Los “mestizos” no solo eran los nacidos de padre español y madre india —mestizos biológicos—, sino también aquellos indios que se habían lanzado a un proceso de movilidad social aprendiendo la lengua castellana y adoptando la vestimenta y ciertos oficios de los invasores. En el primer caso, el de la mezcla biológica, la “mixturación” fue una actividad que no conoció límites y los cruces se reprodujeron a todo nivel. Si bien la mezcla de sangres diversas se vuelve insondable a medida que pasa el tiempo y se suceden las generaciones, las múltiples uniones, forzadas o no, junto a la importancia asignada a la procedencia de las personas, crearon una nueva terminología socio-racial basada en la diferenciación y en la jerarquización. Es en este contexto, a fines del siglo XVI, que apareció en los Andes la denominación peyorativa de “cholo”, vocablo que inicialmente designaba

específicamente a los hijos de mestizos e indios según las pesquisas realizadas por Magnus Mörner (1969: 64)<sup>2</sup>.

- 
- 2 Diversos investigadores han atribuido a la palabra *cholo* los más dispares e increíbles significados, usos y orígenes, siendo uno de los más notorios el de *perro* (*anocara* en aymara). Esto proviene de diversas fuentes. Por ejemplo en el diccionario de la lengua aymara de Ludovico Bertonio, escrito a principios del siglo XVII, se encuentra que la palabra *chhulu*, al igual que *huayqui*, significa mestizo, sirviendo también para designar a *anocara*: perro (en Peredo, 2001: 4). Por otro lado, el historiador peruano José Antonio del Busto Duthurburu, en su libro *La pacificación del Perú*, sugiere que se decía cholos a los hijos de negros e indios, y que tal vocablo sería oriundo de las Islas de Barlovento —nombre genérico dado a una parte de las Pequeñas Antillas—, lugar donde la palabra significaba igualmente *perro* (en Paredes Candia, 1992: 43). Un dato adicional al respecto es que una de estas islas que forman parte del archipiélago que separa el mar Caribe del océano Atlántico se llama Isla Perro. En una dirección similar el investigador peruano José Varallanos (en Espinosa, 2003: 32) se basa en afirmaciones del antropólogo cubano Fernando Ortiz para aseverar que *chulo* habría sido *perro* entre los indios de Nicaragua, término que, supuestamente, aún sigue usándose en Cuba. Ortiz sugiere a la vez que el término podría tener origen africano pues quizá proviene de la palabra *xulo* o *sulo* que los negros mandingas usaban para designar a los perros. Incluso el *chulo* español probablemente viene del apelativo que los negros matarifes daban a los canes que ayudaban al encierro de los toros en la península ibérica, de ahí que los mozos del matadero y de la plaza fueran llamados *chulos* siempre, según Ortiz. Por todo lo dicho, José Varallanos (en esta ocasión citado en Peredo, 2001: 4) sostiene que las palabras *perro* y *cholo* eran sinónimas, y que en determinado momento ambas se unieron formando una sola voz: *perrichola*. Siguiendo a este autor, semejante término habría sido acuñado por el Virrey Amat que llamaba *perrichola* a su concubina “la muy limeña doña Micaela Villegas y Hurtado de Mendoza” en el siglo XVII, adjetivo que desde entonces se utilizó con frecuencia para denominar por vituperio a las mujeres mestizas amantes de los españoles. Varallanos comenta igualmente la hipótesis de que el vocablo *cholo* viene de Cholollán, en Cholula, México, y de hecho la voz *cholo* se usa en ese país y en el sudoeste de los Estados Unidos hasta hoy para designar a los herederos del movimiento chicano de los años sesenta. Pero existen más orígenes posibles todavía, de los que aquí señalaré solo cuatro: 1) Juan Benjamín Dávalos, filólogo, indica que *cholo* ha nacido de *chullo*, palabra que significa gorro de lana, cuando los conquistadores, por sarcasmo o por falta de algún apodo genérico que aplicar a sus vencidos, los llamaron por el distintivo de la prenda que usaban en la cabeza. 2) El antropólogo peruano Jorge Muelle sostiene que este vocablo es de origen mochica, una cultura preincaica, y que habría sido usado en el temprano periodo colonial para denominar a los indios que hacían servicio doméstico en las casas de los españoles (en Quijano, 1980: 57). 3) Pedro Cisneros en un ensayo titulado “Los cholos y sus antepasados” (1916) afirma que la susodicha palabra es oriunda de Indostán, región en la que floreció la nación Chola, reino del sur de la India que tuvo su apogeo entre los siglos IX y XIII. Por último Barragán (1992: 90) señala, sin excluir otras posibilidades, que el vocablo podría derivar de “capichola”, nombre de una tela utilizada en la vestimenta femenina del siglo XVIII, aunque el término *cholo* se utilizaba probablemente desde la segunda mitad del siglo XVI.

La importancia y la función de la vestimenta como indicadora de estatus es universal y vestirse con la ropa de otro implica en cierto modo adquirir sus cualidades. En lo concerniente al lenguaje ocurre algo parecido ya que cambiar de lengua supone la adquisición de conceptos y sensibilidades distintas. Así, el lenguaje y la vestimenta, junto con la pigmentación de la piel y las nuevas ocupaciones laborales, se convirtieron en los parámetros básicos de una estratificación social que intentaba mantener separadas la “República de españoles” y la “República de indios”, negando a la vez el evidente surgimiento de una capa social intermedia conformada por los indios e indias en proceso de transformar su condición original. En esta dinámica las autoridades coloniales a veces preconizaban la enseñanza del castellano o postergaban esa decisión bajo distintos pretextos; y respecto de la ropa pasó lo mismo: en ocasiones los burócratas peninsulares prohibían el uso de vestimenta europea a quienes no provenían del viejo continente y en otros momentos impusieron los atuendos españoles.

En fin, pareciera que la Corona no previó el fenómeno del mestizaje y prueba de ello son las incoherencias surgidas al intentar establecer normas dirigidas a esta nueva y amenazante población mestiza en crecimiento, progresión que puede verse y explorarse en ciertos textos y en la iconografía de varios escritores y dibujantes. Como ha advertido Carmen Bernand (2001: 126), el heterogéneo mundo mestizo terminó fundiéndose en una masa indefinida, omnipresente e inquietante que algunas crónicas coloniales tardías empezaron a designar como “chusma” o “vulgo”. Itinerarios marginales, captados por escritores y dibujantes de los siglos XVIII y XIX, la vida callejera de la plebe, sus diversiones y miserias, la cotidianidad de los vagabundos, de las empleadas domésticas y de las comerciantes minoristas, muestran la inevitable faceta urbana y moderna del proceso de mestizaje en el que se destacó una gran presencia femenina que dinamizó la vida económica de las ciudades.

Al respecto Bridikhina y Mendieta (1997: 12), basadas en las investigaciones de Elinor Burkett y Frank Salomon, destacan el hecho de que, durante la Colonia, las mujeres indias ocupaban una posición relativamente ventajosa, y de hecho más importante, en comparación con los indios varones, quienes tenían menos posibilidades de incorporarse a la sociedad occidental pues estaban casi condenados a realizar

trabajos agrícolas y mineros. Por tanto, la población indígena masculina tenía menos habilidad que la femenina para enfrentar la vida urbana y sacar ventaja de algunas instituciones hispanas. Así, el mayor conocimiento del idioma, de las leyes y de las costumbres de sus dominadores facilitó a las mujeres indígenas una integración menos dificultosa a la sociedad colonial, lo cual tampoco impedía el ejercicio de la explotación y el racismo por parte de españoles y criollos. En otros términos, a decir de Rivera (1996: 40), el corte patriarcal de las definiciones españolas, y luego republicanas, de lo que fue la unidad tributable —el varón adulto y “jefe de hogar” que tenía que asistir a la mita<sup>3</sup> y/o pagar las cargas fiscales— condujo a las mujeres a insertar su diversificada producción doméstica en el mercado y estructurar una modalidad de participación más libre, aunque también trancada por impuestos, sobre todo aplicados al comercio minorista. Todo ello condujo a una estratificación compleja de larga data que llega hasta hoy, en la que sobresale la gradación cultural mediante el uso emblemático de la vestimenta femenina. De este modo tenemos tres “tipos” de mujeres populares en las ciudades y en las zonas rurales bolivianas: la “chola” —la mujer que usa polleras—, la “india” o “campesina” o “campesina-india” —que usa ropa de bayeta<sup>4</sup> u otro tejido vernáculo, pero también versiones rurales de la pollera—, y la “birlocha” o “chota” (incluso llamada a veces “chotachola”), mujer que cambia la pollera por la ropa occidental “moderna” y que habita en pueblos pequeños y también en ciudades grandes.

#### EL PROCESO REPUBLICANO DE CHOLIFICACIÓN

Pasados los años, la dominación colonial ingresó en una gran crisis y del variopinto abanico mestizo salió gente que se enriqueció y ascendió en la escala social, al punto de que algunos mestizos llegaron a ser grandes terratenientes e incluso próceres de la Independencia. Gunnar Mendoza (citado en Paredes Candia, 1992: 26) afirma que

3 Institución incaica, luego apropiada y refuncionalizada por los españoles, que consistía en prestaciones de energía humana de forma rotativa y temporal para la realización de determinadas obras. La administración colonial introdujo la mita en el trabajo minero convirtiéndola en una suerte de trabajo forzado y gratuito, mediante el cual los empresarios españoles aprovecharon la fuerza de trabajo indígena de forma intensa y despiadada.

4 Una especie de tela rústica hecha con lana.

Juana Azurduy, máxima heroína de la Independencia boliviana, era chola y usaba las tradicionales polleras, y así existen datos varios que dan cuenta de la activa participación mestiza en las largas guerras que lograron romper el poder español.

Empero, la dirección de la nueva república quedó en manos de los descendientes de los criollos, y también de los herederos de unos cuantos mestizos acriollados ricos, que reprodujeron sistemáticamente el racismo y la discriminación limitándoles a todos los demás las posibilidades de ascenso social, situación esta que cambió momentáneamente a mediados del siglo XIX. De 1848 a 1855 el populista general Isidoro Belzu catalizó con su gobierno la primera gran emergencia chola en los Andes generando una inédita irrupción de las masas artesanas.

La primera efervescencia chola duró lo que duró el poder de Belzu y las aspiraciones de los artesanos sucumbieron rápidamente. Además, el arribo del capitalismo minero se presentó como un prometedor horizonte de desarrollo industrial en contraste con cualquier utopía artesanal. No obstante, como señala Peredo (2001), los indios-mestizos, lejos de desaparecer absorbidos pasivamente por el mundo criollo según deseaba la oligarquía, hallaron nuevos canales para la expresión del cholaje en cuanto una novedosa cultura nacional: el incipiente desarrollo capitalista con el tiempo abrió las vías para la continuidad del proceso de cholificación de los indios debido a su incorporación al trabajo minero y a la lenta pero permanente migración campo-ciudad<sup>5</sup>.

Uno de los principales vehículos del proceso de cholificación que distingue Quijano para el Perú de la primera mitad del siglo XX, mirada que también es válida para Bolivia en el mismo periodo, está

---

5 Todo lo hasta aquí dicho, en conjunto, puede ser caracterizado como un *proceso de cholificación*, expresión acuñada por investigadores de fines de la década de los cincuenta, entre los que se destaca el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1980). Para él, el fenómeno de cholificación es un proceso que se presencia desde la Colonia, mediante el cual se da un paulatino desprendimiento de grandes sectores del campesinado indígena que van adoptando un nuevo estilo de vida integrado por elementos occidentales y elementos indios, estilo de vida que se diferencia de las dos culturas, sin perder por eso la vinculación con ellas. El término *cholificación* pone de manifiesto que el mestizaje cultural, en el caso andino, ha creado una nueva identidad que, a pesar de adoptar elementos de la cultura urbana-criolla-occidental, no pierde totalmente sus componentes culturales indios. En suma, el proceso de cholificación puede entenderse como un canal de movilidad social ascendente para la masa indígena que se inicia en la Colonia, pero que adquiere características y tendencias nuevas durante el periodo republicano.



constituido precisamente por los cambios económicos introducidos por la modernidad que tienen que ver con la minería, la expansión de los núcleos urbanos, la lenta migración campo-ciudad y el desarrollo del pequeño comercio, factores que, en definitiva, crearon una nueva estructura de oportunidades y de roles ocupacionales para los indios, que estaban modificando su condición cultural y económica inicial. Quijano sugiere igualmente que la cholificación de fines del siglo XIX y de la primera mitad del XX fue también una consecuencia de importantes factores políticos como el arribo de nuevas corrientes de pensamiento social y la aparición de los partidos y de los sindicatos.

Ahora bien, el proceso de cholificación boliviano fue volviéndose cada día más palpable y esto no podía pasar desapercibido para las elites criollas. Ciudades como La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba se vieron llenas de una población chola mayoritaria, cuyas posibilidades de ascenso económico-social y de definición de lo político amenazaban las tradicionales relaciones de poder. Frente a esto las elites se sintieron paulatinamente cercadas por un “populacho cholo e ignorante” que configuraba un entorno amenazador. De pronto se hizo evidente que iba a ser imposible continuar usufructuando las instancias del poder estatal sin considerar y recurrir a los cholos para utilizarlos como contingentes electorales. Los sectores políticos dominantes, tras la guerra federal de fines del siglo XIX, desplegaron una serie de tácticas de clientelismo para corromper a la población chola creando un nuevo personaje urbano llamado el “esbirro político” —que luego tuvo su contraparte en el “artesano intelectual”—, destinado a garantizar el fraude en las elecciones por distintos medios y a organizar “clubes” que en realidad eran grupos de matones a sueldo<sup>6</sup>.

El gradual proceso de cholificación hizo que los sectores populares urbanos emergentes, al iniciarse el siglo XX, se tornaran agresivos como en los tiempos de Belzu, lo que motivó a las elites a intensificar la promoción de los esbirros junto a la difusión de diversos discursos intelectuales que a veces exaltaban el mestizaje y en otras ocasiones lo denigraban.

Todo esto pasaba con los cholos en general, pero entretanto ¿qué ocurría con las cholas?

---

6 Sobre el “esbirrismo” cholo, véase Irurozqui (1995).

### LAS CHOLAS, UN CASO APARTE

En lo concerniente a las mujeres sucedía algo relativamente diferente, pues las cholos, si bien eran igualmente despreciadas por las elites criollas y eran tenidas como ciudadanas de segunda clase, al mismo tiempo se convirtieron en personajes cuyas virtudes fueron más valoradas que sus defectos, y a esto contribuyó mucho la narrativa literaria de fines del siglo XIX y de la primera mitad del XX según se verá más adelante.

Aquí hay que recordar que el término *cholo*, usado en masculino, puede ser peyorativo, pero el femenino *chola*, y más todavía el diminutivo *cholita*, es a veces neutro e, incluso, en el último caso, tiene una connotación afectiva para subrayar una cercanía o una intimidad cariñosa. Esto depende también del contexto y de la forma en que se utilizan las palabras. De cualquier manera, y a diferencia de los hombres, la mujer que usa polleras ha llegado a asumir esta denominación a partir de las primeras décadas del siglo XX, primero como la aceptación resignada de una condición social subalterna, pero después con orgullo y con una actitud de provocación. Lo más llamativo es que la reivindicación del cholaje femenino como un fenómeno positivo no vino solo desde la plebe, sino ante todo desde ciertos segmentos de las elites intelectuales que empezaron a reconocer en la figura de la chola a un personaje central de la bolivianidad que merecía todo el respeto y la admiración. Un ejemplo paradigmático es el del escritor Rafael Reyes (1946: 9-15), quien en el marco de una investigación sobre el estado de la educación indígena durante la década de los cuarenta exaltó con entusiasmo a las cholos por su coraje y por su gran capacidad laboral. Con defectos y virtudes, y pese a su agresividad y a sus ocasionales piojos, la chola tenía los suficientes méritos para entrar con gloria en la historia nacional y en el poema épico:

La mujer mestiza, la chola, es hacendosa y de iniciativa comercial e industrial elevada a potencia infinita. [...]. Trabajadora por excelencia, practica cualquier menester y no le arredran las faenas más pesadas. Hasta cuando conversa, surge [sic], teje, cose o hila, y, en última instancia, se extirpa los parásitos que se multiplican con facilidad en su abundosa y larga cabellera. Repudia la pereza como el peor de los vicios [...]. De amor propio exagerado

“no se queda atrás”. [...] Es prolífica por excelencia. Y detesta los métodos anticoncepcionistas.

[...]

No gusta de las expresiones y de los gracejos de intención. Pero es también de malicia sugestiva y seductora. [...] Su máxima aspiración es que el hijo llegue a Doctor o que la hija llegue al rango de “señorita”. De la cholada, clase social si se quiere, con más virtudes que taras, subestimada por la clase “blanca”, proceden los dirigentes y pioneros de todas las actividades. La mayoría de los jefes de Estado, acaso los que más apasionaron a las multitudes, nacieron de las polleras. La chola viste a su hija como a una “dama”. No permite que lleve la vestimenta materna, porque según su criterio, la pollera disminuye el valer social y crea complejos de inferioridad.

Pero ocurre, algunas veces, que los azares de la fortuna lanzan a la futura “señorita” a la cruenta lucha por la vida. Entonces, abandona la vestimenta de “señorita” y vuelve al traje tradicional. Sin escrúpulos, animosa. Considera que el “traje” [de “señoritas”] es inadecuado, si no material, moralmente para las faenas y los menesteres de “su clase”. Empero, la vestimenta de la chola, la pollera, desaparece paulatinamente, dando paso al “traje” o al “vestido” como llama al indumento femenino occidental. Y ha nacido un tipo sui géneris que no es ni el de la chola, ni el de la “señorita”; sino mezcla de ambas: “la virlocha”. “La virlocha”, igualmente repudiada por la chola y por la “señorita”. Empero, en dos o tres generaciones, la “virlocha” se convierte en “dama” y gran señora. Y lamentablemente olvida sus orígenes y a su vez, zahere [sic] a la virlocha, como a la chola, con encono renovado.

La chola boliviana es en síntesis una de las fuerzas más positivas de la vida nacional. A veces de mayores quilates que su compañero el cholo.

[...]

Y el coraje de la chola es proverbial. Tocadle en sus sentimientos patrios y se sacrificará por ellos. Ha asistido a todas las guerras a que se ha arrastrado el país [...]. La historia y el poema épico le deben mucho. Es el alma de las revueltas populares. Cuando las tiranías se enseñorean la aplasta inmisericorde. Especta inmutable

los excesos gubernamentales. Pero cuando pasan el límite, ninguna fuerza humana, ni metrallas, ni cañones, podrán doblegar su arremetida feroz y decidida. [...] Se lanza a la pelea hasta vencer o morir.

Esta exaltación crítica de la chola —en la cual sobresale la valoración de su potencial como fuerza de trabajo— muestra equivocadamente a las mujeres que usan polleras conformando un sector homogéneo. En efecto, la chola no fue ni es una sola, como nota Baby-Collin (2004), y existen variaciones importantes en la “cultura indígena urbana” que permiten distinguir, por discretos artificios de la vestimenta, o por el grado de dominio del castellano, a la chola pueblerina recientemente migrada a la ciudad de aquella que, integrada plenamente a la dinámica urbana, posee una tienda o un puesto de venta consolidado. Desde otra óptica, autores como Paredes Candia (1992) y Canavesi (1987) hablan de la “chola decente”, la “chola mediana” y la “chola india”, distintas por factores económicos y posiciones sociales.

Reyerros, por su parte, destaca también otros elementos característicos: por un lado la inestabilidad identitaria creadora de nuevas categorías —como “virlocha” (o birlocha)—, y por otro, una suerte de rebeldía y de agresividad innatas. A dichos elementos se suman otros, según veremos a continuación: las cholos —supuestamente— tienen una marcada predisposición a la lascivia y además habrían instituido, en Cochabamba, un inédito “matriarcado”. En lo que sigue, presentaré brevemente estos rasgos atribuidos a las cholos desde diversos ámbitos, a fin de comprender cómo se han creado imágenes estereotipadas de las mujeres que visten polleras.

### Sindicalistas revoltosas

Es preciso señalar que algunas de las ocupaciones típicas de las cholos fueron y son la cocina, los servicios domésticos y la venta en los mercados. Al decir esto no pretendo negar el amplio desempeño que las cholos han tenido y tienen en otras esferas laborales, aunque sí quisiera señalar un aspecto particular de las cholos vendedoras de los mercados, más conocidas con el nombre de *recoveras* o *qhateras*<sup>7</sup>.

---

7 Palabra proveniente del vocablo *qhatu*, que en quechua y aymara significa ‘lugar de intercambio’.

Creo que la aparición del anarcosindicalismo<sup>8</sup> entre las qhateras de los mercados paceños desde fines de la década de los veinte significó un hito en el proceso de cholificación, ya que otro factor de este proceso, en palabras de Quijano, es el desarrollo de la conciencia de grupo de los propios cholos. La sindicalización de las qhateras paceñas mediante el anarquismo conllevó distintas consecuencias, una de ellas fue precisamente la reivindicación del término *chola*, y otra, la aparición de las mujeres de pollera en la escena pública y política, lo que permitió la inédita irrupción de un actor que lucha contra la triple discriminación étnica, social y de género. Sin embargo, las qhateras, discriminadas por ser plebeyas, cholos y mujeres, poseían un poder intermediario importante en la sociedad no solo por su bilingüismo —aymara-español—, sino también por habitar y administrar un espacio vital para el abastecimiento de alimentos. La toma de conciencia de esta situación y la autovaloración motivada en parte por las prédicas del anarcosindicalismo, constituyeron a las qhateras libertarias en un sector reconocido y a la vez temido por las elites criollas, pese a que en los mercados también existían cholos potentadas enemigas del sindicalismo y aliadas con las autoridades. Con todo, hasta hoy es común atribuir actitudes belicosas y agresivas a las qhateras, pero, como señala Peredo (2001), es posible explicar tales actitudes considerando que son una reacción de defensa frente a la violencia racista de la sociedad criolla-occidental.

La historia de las cholos anarquistas ha sido develada parcialmente recién en la década de los ochenta, y gracias a las investigaciones de Lehm y Rivera (1988), Dibbits, Volgger, Peredo et ál. (1989) y Wadsworth y Dibbits (1989) podemos conocer una faceta poco conocida del estigma de belicosidad que se fue creando en torno a las mujeres de pollera.

Las cholos qhateras de La Paz habían fundado la Federación Obrera Femenina (FOF) al amparo de la anarcosindicalista Federación Obrera Local (FOL) en 1927. Antes de la Guerra del Chaco (1932-1935) la actividad de la FOF no fue tan intensa, no obstante, se sabe de su relevante participación en la Convención Nacional de Mujeres organizada

---

8 Con respecto a la importancia del anarcosindicalismo en la formación del movimiento obrero boliviano, véanse Taller de Historia Oral Andina (1986); Lehm y Rivera (1988); Dibbits, Volgger, Peredo et ál. (1989); Wadsworth y Dibbits (1989), y Rodríguez García (2007).

en mayo de 1929 por el sufragista “Ateneo Femenino”. En aquel evento las cholitas sindicalizadas discutieron con las mujeres de la oligarquía de forma tan acalorada que tuvieron que abandonar ruidosamente el recinto sin poder terminar de leer su ponencia, suceso que tuvo resonancias en la prensa oficial (Medinaceli, 1989: 151).

Hay que destacar que la reivindicación de la identidad cholita de las mujeres de la FOF estaba unida a una profunda convicción de lucha y confrontación contra los representantes estatales que cobraban a las qhateras en los mercados, explosiva combinación esta que se ve reflejada en un aguerrido manifiesto difundido por la organización femenina en julio de 1929 (en Lehm y Rivera, 1988: 38-39):

Han pasado ya los tiempos en que las mujeres reclamaban sus intereses de rodillas. La mujer de hoy día, en especial la cholita boliviana, conoce sus derechos, por eso reclama con todo el valor y con toda convicción, cara a cara: ¡No más atropellos, no más injusticias! Unos cuantos soldados, algunos abortos de la naturaleza que les gusta el título de comisarios, no podrán desde ahora imponernos silencio coercitivamente, ni exigirnos pagos de multas. Si para nuestros reclamos, si para detener la acción vandálica de los genizaros y vampiros, no existen autoridades superiores, constante que estamos unidas y que conseguiremos hacernos respetar sin miedo a la bayoneta o al fusil [...]. ¡Mujeres del pueblo, madres de la clase proletaria, cholita que perdiste tu libertad, venid a nuestro lado a combatir por nuestra Redención Social!

La Guerra del Chaco impuso un paréntesis para todas las actividades políticas opositoras, desmantelando asimismo a la FOF y a todos los sindicatos de las diversas tendencias. Pero el conflicto bélico también ocasionó que las mujeres participaran más activamente en la fuerza laboral, convirtiéndose en el sostén de gran parte de los hogares plebeyos.

El proceso que desembocó en la reestructuración de la FOF se inició con el nacimiento del Sindicato de Culinarias (SC) el 15 de agosto de 1935 en La Paz, organismo surgido a raíz de una prohibición municipal decretada a fines de julio, que le proscibía a las cholitas subir a los tranvías bajo el pretexto de que incomodaban a las “señoras” rasgándoles las medias con sus canastas y ensuciando sus costosos vestidos. Este

hecho generó una reacción indignada entre las trabajadoras cocineras, quienes se concentraban masivamente en los mercados cuando iban a realizar las compras, y a partir de esta prohibición, y la consiguiente movilización, muchas cholas de los mercados se vincularon estrechamente con la renacida FOL y luego con la renacida FOF.

Después de haber ganado en el conflicto de los tranvías con la municipalidad, el sc inició otra lucha contra la imposición de un denominado “carnet de sanidad”. La Guerra del Chaco también había despertado temores sobre la propagación de enfermedades venéreas, fiebre tifoidea, malaria y otros males contagiosos por el retorno de miles de soldados y desertores de modo que, en alianza con el sistema médico vigente, los distintos gobiernos de la época empezaron a insistir en la higiene pública, enfocando su atención, sobre todo, en la clase obrera y en las mujeres cholas (Larson, 2004: 81). Como parte de esta política las elites, apoyadas por disposiciones gubernamentales, decidieron exigir un documento de salud a las cocineras y empleadas domésticas que debía tramitarse luego de un oprobioso chequeo médico en la “Policía de Higiene” (dependiente de la Policía Municipal), que al mismo tiempo se encargaba del control médico de las prostitutas.

El sc también se opuso férreamente a otras medidas gubernamentales, aunque lo que más movía la conciencia y las acciones de las cholas sindicalizadas, sean culinarias o de otros rubros, fue la discriminación diaria que padecían en la ciudad a causa del uso de la pollera.

En fin, hubo muchos más frentes de acción del sc y de la reestructurada FOF, como la lucha por la conquista de ciertos derechos para las mujeres —derecho al divorcio absoluto y la búsqueda de la plena igualdad entre hijos legítimos e hijos naturales—, o la participación en eventos organizados por feministas a lo largo de la década de los cuarenta, pero aquí entraré en más pormenores.

En suma, el sindicalismo cholo femenino, en sus diferentes versiones y tendencias vigentes en Cochabamba, La Paz y Oruro, no constituía ni el primer ni el único hecho social que parecía evidenciar la belicosidad de las mujeres de pollera. Ya desde las guerras de la Independencia se hablaba del heroísmo de las cholas y la narrativa literaria contribuyó a difundir esta imagen con un añadido de concupiscencia.

### Las heroínas de cochabamba

Es un tópico en la literatura nacional mostrar al cholo en sus aspectos más amargos y sombríos. En el ubicuo ascenso social del cholo los escritores de novelas criticaron insistentemente su capacidad de manipulación y engaño junto a su “carencia de valores morales”. Al contrario, la visión de la chola es totalmente diferente y llena de aptitudes prolíficas: en las novelas, la mujer de pollera es un elemento pintoresco y característico del país, pero ante todo es una rica reserva de vitalidad, de sensualidad y de maternidad creadora. El análisis de Salvador Romero (1998: 65) señala que la chola en la literatura era vista como superior a la india y a la “señorita”. Mientras que la india vivía “anquilosada en el pasado y sin plasticidad para el presente”, la “señorita” estaba chapada a la antigua usanza española y presa de una anacrónica moral escolástica. Romero añade, parafraseando a Carlos Medinaceli: con su tufo a chicha<sup>9</sup> y con el huayño<sup>10</sup> en la garganta, la chola siempre avanza desenvuelta y sin miedo a la ciudad y hacia el presente, alimentando con sus fértiles pechos la energía juvenil de “la raza” —¿mestiza?— y viviendo entre el sacrificio y la alegría, descripción evidentemente más cercana a la chola valluna que a la chola altiplánica.

Esta forma de mirar a las cholos se inaugura con *Juan de la Rosa* del cochabambino Nataniel Aguirre, novela histórica publicada en 1885 que debería releerse en serio. Allí se narran las aventuras y desventuras de un niño adolescente atrapado en una compleja trama familiar desarrollada en Cochabamba durante las guerras de la Independencia donde aparecen cholos que a veces son hermosos y a veces humildes, a veces aguerridos y a veces maternos. En un momento dado, el 27 de mayo de 1812, una abuela ciega y plebeya al grito de “¡no hay hombres!” conduce a las vendedoras mestizas del mercado a la colina de San Sebastián para resistir al ejército realista que las masacra brutalmente. Dicho episodio, mitificado y transmitido a los alumnos de todas las escuelas hasta hoy, se convirtió en un elemento central de la nacionalidad boliviana, fenómeno analizado brillantemente por Laura Gotkowitz (2008).

---

9 Bebida alcohólica prehispánica obtenida mediante la fermentación del maíz.

10 Estilo de música quechua mezclada con elementos mestizos e interpretada con un instrumento de cuerdas llamado charango.



Sucedió que hacia mediados de la década de los años veinte, la creación del monumento a las Heroínas de Cochabamba, construido a imagen de la novela *Juan de la Rosa* y emplazado en la colina de San Sebastián, desató candentes polémicas entre las elites: el debate giraba en torno al origen social y cultural de aquellas mujeres protagonistas de una de las batallas fundacionales de Cochabamba y de Bolivia. ¿Eran ellas las verdaderas heroínas o solo eran parte de la muchedumbre? ¿Debía tomarse a estas mujeres anónimas —indias y cholos— como símbolo de las tradiciones patrióticas cochabambinas? Las discusiones se extendieron hasta la inauguración del famoso monumento en 1926, promovido en parte por gente afín a asociaciones de mujeres “feministas” que, según el feminismo de la primera mitad del siglo xx, valoraban el papel civilizador de la maternidad a la vez que exigían protección para la madre y la familia. El caso es que la inauguración del monumento coincidió “casualmente” con la coronación de la destacada cochabambina Adela Zamudio, la “primera” poetisa boliviana. Como señala Gotkowitz, la deliberada asociación entre la inauguración del monumento a las Heroínas cholos y la coronación de la poetisa fue tan estrecha, que Zamudio fácilmente pasó como la figura central —la heroína— de las festividades presididas por el mismísimo presidente de la república, en ese entonces Hernando Siles. Paradójicamente, el monumento pudo ser interpretado como representación de las mujeres de elite debido a que la coronación de Zamudio desvió la atención del público desde la plebeya colina del monumento hacia los lujosos salones donde refinadas damas y caballeros celebraban a su poetisa favorita. Con todo, y pese a todas las adversidades, se había consumado un hecho inédito para una sociedad racista, elitista y patriarcal: las cholos, increíblemente, habían entrado en el panteón nacional de los más elevados íconos patrióticos mediante el emblemático monumento de la colina de San Sebastián.

Más adelante, el militar populista Gualberto Villarroel —gobernante a través de una dictadura entre 1943 y 1946— recurrió a la narrativa de las Heroínas para granjearse el apoyo de las cholos de los mercados cochabambinos. Villarroel decretó el “Día de la Madre” para todo el país en conmemoración a las mártires plebeyas de 1812, reivindicando lo mestizo como una de las fuentes de la identidad nacional a fin de inculcar sentimientos patrióticos. El Estado villarroelista se

apropió de las Heroínas cholas decimonónicas, las domesticó y las convirtió en símbolos maternales e imágenes patrióticas de abnegación difundidas en las escuelas mediante rituales cívicos. Empero, según ha mostrado Gotkowitz, las cholos cochabambinas de la década de los cuarenta también aprovecharon estas intenciones y se apoderaron de calles y mercados haciendo respetar su importante presencia urbana asociada a su función de comerciantes minoristas y qhateras.

### Voluptuosidad y encholamiento

Los servicios domésticos que las cholos prestaban en las casas de las elites durante la época colonial tardía estaban acompañados frecuentemente también de secretos servicios sexuales para los hijos de los patrones e incluso para los patrones mismos, de modo que, ya desde la agonizante Colonia española, las cholos constituían un ámbito de “perdición” frente a los señoritos que utilizaban a estas mujeres como un objeto común de iniciación sexual.

El arribo del siglo xx trajo al país nuevas sensibilidades modernas provenientes del mundo occidental, las cuales tuvieron resonancia en varios escritores nacionales. Muchos de estos introdujeron en sus novelas una representación erotizada de la chola y la narrativa literaria posterior a *Juan de la Rosa* muestra a la mujer de pollera como un conflictivo objeto de deseo sexual. Esto tiene que ver con lo que Romero (1998: 61) llama el *encholamiento*: el descenso social y la decadencia de segmentos de la clase alta obligados, por distintas circunstancias, siempre a regañadientes, a establecer vínculos consanguíneos con el cholaje. En otros términos, el encholamiento era un fenómeno real, consistente en la relación sexual de gente “ilustrada” o cercana a las elites con personas consideradas de condición social inferior, lo que implicó no solo consecuencias “raciales” sino ante todo la adquisición de “nuevas” maneras de comportamiento. Algunas narraciones que reflejan de modo ejemplar el encholamiento son, entre muchas otras, *En las tierras del Potosí*, escrita por Jaime Mendoza en 1911, *La Miski Simi*, de Adolfo Costa du Rels en 1921, y *La Chaskañawi* que Carlos Medinaceli publicó en 1947.

La novela *En las tierras del Potosí* (Mendoza, 1976: 117-118) merece una mención especial. He aquí la historia de Martín Martínez, un joven sucrense de buena familia —comprometido con una señorita blanca y rubia— que se va a probar suerte en las minas de Potosí. Llegado a

Llallagua, en el norte de Potosí, ve y sufre la abyecta realidad y la crudeza de los pueblos mineros. Con espíritu de lucha y con la ayuda de un amigo próspero en el negocio estañífero, Martín decide esmerarse y logra un puesto como capataz en el ingenio de Cancañiri. Allí conoce a Claudina, una joven chola hermosa y lavadora de mineral, de quien se enamora espontáneamente a costa de graves conflictos internos.

Él, desde su llegada a Llallagua, se sentía muy mal impresionado por las mujeres, las cholas le causaban repugnancia y, ciertamente, lo que veía en ellas no era para agrandar a un joven de sus gustos. [...] Pero la verdad era que ya miraba con ojos interesados a la jovencita Claudina [...]. Martín había empezado fijándose parte por parte en la muchacha. Primero, llamábanle la atención sus bien formadas pantorrillas, que por llevar las polleras se exhibían libremente ya cubiertas de largas medias o ya desnudas. Después, Martín echó de ver la cara de la joven, una cara efectivamente simpática, aunque por lo regular estuviese empolvada de tierra. Por último escudriñó aquel busto soberbio de mujer apenas púber, y, en total de cuentas, se encontró ante un conjunto de formas bellas aunque estuviesen detestablemente vestidas. Pero, aun en el mismo traje, el gusto de Martín empezó a modificarse. Las polleras de las cholas, que tan repulsivas le habían sido en un principio, ya ahora le parecían más pasaderas y hasta hallaba algunas dispuestas con mucha gracia [...]. De este modo, el joven iba cediendo el campo, con escándalo de sí mismo pero sin poder remediarlo.

Tras múltiples borracheras y vivencias, Martín decide huir de Llallagua decepcionado de la vida y de la vana coquetería mutua entre él y Claudina: nunca pasa nada entre ellos y la joven chola termina desapareciendo con un desconocido mientras que Martín vuelve a Sucre derrotado.

En un esquema similar, aunque con aspectos diferentes, están *La Chaskañawi* y *La Miski Simi*, donde las cholas, también llamadas Claudinas, son mujeres independientes, coquetas y autosuficientes. No pobres, como la chola de *En las tierras del Potosí*, e indiferentes al “qué dirán”, estas otras Claudinas son mujeres libres y claramente superiores a las mujeres de la aristocracia que vivían arrimadas al marido, a las convenciones sociales y a una moral mojigata y opresiva que las recluía en las labores del hogar. En contraste con las cholas autónomas

y alegres encarnadas en *La Chaskañawi* y en *La Miski Simi*, sus casi pusilánimes pretendientes, que en algunos casos se convierten en sus amantes efectivos, son hombres de una seudocasta elitista en decadencia que sufren no pocos tormentos por el irresistible encholamiento causante de innumerables conflictos y contradicciones<sup>11</sup>. De esta manera tenemos un cuadro matizado de la chola llena de voluptuosidad, y también rebosante de dignidad y libertad.

En otros relatos, por ejemplo en el cuento “La cruel Martina”, de Augusto Guzmán (1976), la chola aparece igualmente como un hermoso e irresistible objeto de deseo: “con pequeños senos redondos apretados por un corpiño que moldeaba con tempranas turgencias el busto, [...] la belleza dulce de su carne otoñal llamaba a los hombres para el amor” (p. 46). Aquí el tema principal no es precisamente el encholamiento, sino el carácter agresivo y tenaz de la chola que rechaza todo amor, actitud que el incontinente Corregidor del pueblo de Totorá, en Cochabamba, encara recurriendo a la violencia de la violación. Ante el embarazo no deseado la respuesta de la chola Martina es una venganza brutal y sanguinaria: tiene al niño, lo mata y se lo da de comer a su padre disimulando el cadáver en un sabroso guiso de ají. Martina coincide con las Claudinas en su belleza fatal, pero Martina es ante todo la cruda expresión de un carácter duro como la piedra que no admite lujurias ni chistes y que es capaz de una acción atroz para hacer justicia, aunque esa justicia le cueste la propia vida. Vemos entonces la típica y atrayente combinación de belleza y agresividad, en este caso llevada a sus extremos más grotescos y tenebrosos.

Pero la narrativa literaria que tenía a las cholos como protagonistas también era parte de un proyecto político tendiente a la creación de una ideología del mestizaje, que se consolidó mediante la castellanización y la homogenización cultural. Por ejemplo la novela *La niña de sus ojos*, de Antonio Díaz Villamil, publicada por Carlos Medinaceli en 1948, muestra la pugna entre dos vanidades que se disputan el amor de Joaquín: una mestiza educada y abnegada, y una hermosa francesa incapaz del sacrificio. Como señala Marcia Stephenson, por medio de la fusión de aspectos eróticos y maternos “los turgentes pechos de la chola urbana que, cual frutos incitan a la gula, se convierten, por medio de la educación y la

---

11 Para un análisis más detallado, véase Romero (1998).

mezcla racial, en los pechos maternos de la mestiza occidentalizada, que, a su vez, se torna en símbolo de la modernidad” (citado en Sanjinés, 2005: 150). Dicho de otro modo, según el análisis de Stephenson, *La niña de sus ojos* plantea que la chola debe convertirse en una mestiza más occidental que india en el marco de un proyecto nacionalista<sup>12</sup>.

Por otra parte, cabe señalar igualmente que han existido autores, como el folclorólogo Antonio Paredes Candia, que se han opuesto a la tradicional imagen de la chola voluptuosa difundida en la narrativa literaria. Si bien Paredes Candia muestra a la chola como trabajadora, belicosa y de espíritu mercantil, destaca su decoro sexual a toda prueba: para él, la chola es la que mejor conserva en la sociedad principios de moral y una conducta consecuente con su compañero, marido o concubino, “a quien respeta y soporta lo que ninguna otra mujer de capa social diferente aceptaría” (Paredes Candia, 1992: 51), justificando así la

---

12 Fue con este tipo de planteamientos, esbozados no solo en las novelas, que se logró crear un ideal de mestizo-blanco o mestizo-criollo que sirvió de prototipo nacional opuesto al mestizo-indio, o cholo, de manera que los estigmas negativos pasaron poco a poco de lo mestizo a lo cholo exclusivamente. En relación con las cholos, ellas quedaron convertidas en un símbolo nacional-folclórico idealizado y totalmente alejado de la realidad: una cosa eran las cholos en una estatua y en las novelas costumbristas, y otra diferente en las calles y en los mercados. La utilización de “lo mestizo” por parte de elites tradicionales y de contraelites nacionalistas tuvo su concreción final con la revolución de 1952, cuando el “nacionalismo revolucionario” impuso como parte de su proyecto de unidad una identidad mestiza a indios y cholos, tratando de conformar cierta homogeneidad forzada que diluyese los conflictos étnico-sociales. Los indios pasaron a ser llamados oficialmente “campesinos” y todos se vieron impelidos a legitimar ese mestizaje ideal prefigurado por los intelectuales de la primera mitad del siglo xx. De aquí en adelante la categoría mestizo será el soporte de la nueva conciencia de la “nación” y pretenderá borrar artificialmente la discriminación y el racismo. Como sostiene Bernand, el racismo, aun cuando se arraiga en un pasado remoto, cobra su sentido genuino justamente cuando las barreras jurídicas y normativas entre los grupos desaparecen en nombre de la igualdad teórica de todos los ciudadanos de una nación (2001: 107), y esto fue lo ocurrido con la revolución. Vemos entonces que el mestizaje, convertido en un instrumento de construcción de lo que debía ser la bolivianidad, fue eficazmente usado por el ciclo populista-nacionalista de mediados del siglo xx: en aras de realizar su “comunidad imaginaria” mestiza el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de acuerdo con el análisis de Rivera (1993: 88), emprendió una gigantesca tarea de disciplinamiento cultural mediante instituciones que, como el sindicalismo y la escuela fiscal, gozaron de todo el respaldo estatal, estableciéndose así un antes y un después definitivo para la historia del país. Ciertamente la construcción ideológica del mestizaje, formada durante décadas y consagrada desde 1952, desbarató la identidad de la subalternidad chola fagocitada por una euforia colectiva que se regocijaba en la ciudadanía otorgada desde arriba. Esta fue, sin duda, otra fase del proceso de cholificación, pero donde cualquier potencialidad rebelde estaba completamente anulada y domesticada.

sumisión amorosa de la chola en contradicción con el mito del “matriarcado cholo” del cual el propio Paredes es partícipe. En esta línea, afirma que en el pasado no existieron casas de prostitución de cholas, aseveración desmentida por investigaciones etnohistóricas que demuestran que los lupanares tempranos del siglo XVI en los Andes, donde muchas indias se prostituían voluntaria e involuntariamente, fueron uno de los orígenes de las mezclas de las vestimentas andinas y españolas que caracterizan a las cholas (véase Wachtel 1976: 224). En síntesis, pese a que el afamado folclorólogo distingue entre la “chola decente”, la “chola mediana” y la “chola india”, asistimos a una presentación de la chola formando parte de una homogeneidad inequívoca, pues Paredes generalmente habla de la chola en abstracto, como si todas las cholas fueran iguales. En este esquema, para Paredes, la chola es moralmente —sexualmente— correcta, recatada y sacrificada, y además “no tiene espíritu migrante y no conoce ni le interesan las danzas extranjeras de moda” (1992: 46, 77). Qué diría don Paredes Candia si hubiera podido ver en YouTube la popularidad de grupos de cholitas electro-cumbia-huayño como Las Conquistadoras o Las Consentidas, o a las cholitas paceñas que tienen un *show* internacional de lucha libre, o simplemente si hubiera ido a algún prostíbulo popular donde cada vez más trabajadoras sexuales de pollera ejercen con entereza un oficio harto difícil y lleno de riesgos.

### ¿Matriarcado?

Es común que algunos investigadores afirmen que Cochabamba es la región mestiza por excelencia. Los valles cochabambinos se han caracterizado por haber sido el escenario del contacto histórico entre diferentes grupos, hecho que ha conformado una dinámica regional en la que las mujeres rurales desempeñan un papel paradójico y tienen una identidad incierta. Por siglos las mujeres del campo participaron en la producción agropecuaria, el comercio, la producción de chicha y otras actividades, haciendo contribuciones importantes a la sociedad y a la economía de Cochabamba, desempeñando al mismo tiempo un rol protagónico en la sobrevivencia de sus familias y comunidades en condiciones adversas. Empero, sus contribuciones al desarrollo regional no son reconocidas por medio de beneficios sociales y económicos, y ni siquiera con una ciudadanía completa. En vez de eso hoy tenemos una imagen de ese protagonismo femenino convertido en estereotipo

cultural: las cochabambinas, en especial las denominadas cholos o campesinas, son vistas como madres dominantes que controlan a sus familias mediante intensas relaciones de dependencia, y la creciente predominancia de hogares con jefes femeninos refuerza la creencia popular que muestra a las mujeres como “matriarcas” (Paulson, 1996: 88-104).

La idea de un supuesto matriarcado viene también del academicismo, así tenemos por ejemplo a Mario Montaña (1977: 194) y a Gustavo Otero (citado en Paredes Candia, 1992: 54), intelectuales que aseveran que la “mujer mestiza”, en especial la cochabambina según Montaña, ejerce un innegable matriarcado, imagen reforzada también por ciertas producciones culturales —cuentos y folclor— de las capas medias urbanas. Sin embargo, un somero análisis de las principales instituciones bolivianas y cochabambinas demuestra la naturaleza patriarcal de estas. Como señala Paulson, lo que se observa en las áreas rurales cochabambinas son fuertes responsabilidades para las mujeres en sus hogares, responsabilidades que son un elemento funcional de un sistema patriarcal más amplio que les impone una serie de discriminaciones y desventajas, ya que actualmente existe un evidente dominio masculino en todas las instituciones de tipo legal, político, religioso, sindical, etc. Además, a medida que las familias rurales se dispersan —por la migración— y los recursos naturales se degradan, los roles y las responsabilidades genéricas cambian, de modo que muchas mujeres rurales están trabajando más horas en una gama más amplia de tareas, y esto no es sinónimo de mayor poder político o económico para ellas. A decir de Rivera (1996) las mujeres cholos o campesinas proveen educación a su prole, obreros a la economía capitalista —legal o ilegal—, trabajo doméstico a los estratos medios o altos urbanos, productos al mercado —incluida la chicha— y afecto a una sociabilidad pública que las utiliza —a la par que estigmatiza— cada vez con mayor astucia, donde la creencia en el matriarcado cholo es parte de esta utilización.

### La chichera

Otro ámbito donde se ha construido la imagen de la chola como madre abnegada y a la vez como mujer lasciva es la chichería<sup>13</sup>. Evidentemente la chichería tuvo y tiene un significado polifacético

---

13 Lugar de expendio y consumo de la chicha.

muy intenso en la reorientación económica y cultural de Cochabamba desde mediados del siglo XIX. En el centro mismo de esta emergencia estaba la figura de la chola empresaria: la elaboración y particularmente la comercialización de la chicha era —y todavía es— realizada casi exclusivamente por mujeres en el marco de unidades familiares diversificadas que antaño articulaban la chichería femenina con los talleres artesanales —zapaterías, sombrererías, etc.— a cargo de varones (Rodríguez Ostría & Solares, 1990: 31). Así, la chichería y la taberna suburbana engendraron entre sus diversos parroquianos —que incluían “señoritos”— estados de ánimo que desinhibían los sentimientos y las lenguas, alentando al mismo tiempo el atrevimiento y el entusiasmo amoroso por las cholitas (Romero, 1998: 63). A esto quizá contribuía igualmente la puesta en práctica de una táctica tradicional de las propias chicheras para atraer consumidores, la cual consistía en contratar cholitas hermosas y jóvenes para los menesteres del negocio a fin de llamar la atención de la clientela (Paredes Candia, 1992), lo que potenció el espacio de la chichería como un lugar aparentemente abierto a las concupiscencias. De esta suerte la fiesta y la chichería impulsaron la imaginación popular que ve a la chola como un refugio amoroso y sexual, imaginario reflejado también en varias narraciones donde, entre comidas picantes, chicha y bailes, la chola es el centro de la atención y se encuentra en ventaja frente a las señoritas, cuya exclusión —voluntaria o no— de la chichería y de la fiesta las deja fuera del deseo de los hombres, por lo menos mientras duran las jaranas.

La relación entre señoritos oligarcas y el cholaje trabajador en la chichería estaba claramente mediada por la chichera, a quien si no se veía con lascivia se veía como una suerte de madre simbólica, pues su afecto brindaba el contexto donde la efímera y frágil fraternidad entre las distintas clases sociales se hacía posible (Rivera, 1996: 32). La lúcida interpretación de Silvia Rivera va más allá cuando señala una connotación simbólica clave de aquel microespacio social constituido por la chichería: epítome del vientre materno, la imagen del tibio e hinchado cántaro de chicha, fermentando lentamente el dorado elixir que será prodigado en la confraternización y en los afectos de la fiesta, resulta sin duda un velo que encubre y mistifica la dura realidad que viven las mujeres plebeyas en la producción doméstica, el mercado urbano y el comercio itinerante.



### De campesina-india a chola

En este último acápite pretendo mostrar con un ejemplo concreto de qué modo, en determinadas circunstancias y contextos, son las propias cholos quienes se adecuan a las ambigüedades identitarias impuestas, pudiendo utilizarlas para sobrevivir.

Una etnografía pionera realizada por Susan Paulson en Mizque —Cochabamba—, durante los años noventa, muestra de forma descarnada cómo el uso estático de las categorías *etnia*, *género* o *familia* oscurece los procesos culturales dinámicos y el manejo creativo y diverso de las identidades. Paulson cuenta la historia de Teófila, mujer que podría ser vista como una “campesina-india”. Ella trabaja desde temprano vestida con una chompa estirada y con una pollera larga para combatir el frío matutino. Como cabeza de familia sus deberes son varios para alimentar once bocas de hijos, ahijados y otros parientes, por lo que trabaja de sol a sol particularmente cosechando su parcela de papa. Lo más interesante es ver la manera en que va a vender sus productos al mercado de la ciudad. Dirá Paulson (1996: 87-88):

Al final de la tarde, su identidad cambia mientras ella negocia el transporte de sus papas hacia el mercado con un camionero mestizo. Dejando a María [su hermana] a cargo del llenado de costales, Teófila corre de vuelta a su patio donde se suelta el pelo, lo moja y lo vuelve a trenzar con postizos y borlas multicolores. Después se cambia rápidamente para lucir su mejor traje de mercado —si el transportista cree que ella es una campesina cualquiera la engañará en la porción de papas que le cobrará como flete [...].

Llegando a la cancha antes del amanecer, Teófila se instala para vender su papa en el puesto de una prima que vive en Cochabamba. Ella tiene cuidado de no meterse en el espacio de las demás cholos vendedoras, ya que su presencia les molesta porque la consideran una torpe campesina.

Sin embargo, luciendo su corta pollera rosada y una apretada blusa de encaje, Teófila llama exitosamente la atención de los clientes que pasan. Se aprovecha de su identidad mizqueña y hace alarde de ella, ya que las papas mizqueñas son buscadas por su calidad. A veces coquetea con los clientes hombres y les hace bromas en español. Con las amas de casa mestizas, Teófila contesta a su

“waway”<sup>14</sup> con poses humildes y oraciones a medias en quechua, sabiendo que al hacer hincapié en su etnicidad india ella ganará más clientes urbanos cuyo sentido de identidad depende a su vez de sentirse superiores a ella.

¿Cómo entender la identidad de Teófila? Paulson señala que Teófila, en su capacidad de mujer madura y jefa de hogar, trabajando junto a sus familiares, no tiene una identidad explícitamente marcada ni por su sexo ni por su “raza” o etnicidad. Su feminidad está formada por —y expresada a través de— sus roles y relaciones de madre, hermana, comadre y agricultora; es decir que su “raza” o etnicidad es simplemente la de *gente*, no es india, blanca, mestiza u otra. Sin embargo, en otros contextos de su vida, como en el mercado de la ciudad, la identidad de Teófila emerge diferenciada, dado que enfatiza su sexualidad y etnicidad: en Mizque es *gente* —aunque para otros ojos sería “campesina” o “campesina-india”—, pero cuando va a la ciudad “se convierte” en chola y actúa como tal. Todo esto nos está mostrando que de manera a veces desapercibida las mujeres del campo hacen frente y manipulan las fuerzas dominantes y las tendencias político-económicas, incorporando ciertas relaciones y poderes dentro de estrategias desarrolladas para afrontar la hostilidad de un mundo racista y jerarquizante.

## CONCLUSIONES

Protagonistas de procesos mal conocidos, discriminadas y a la vez exaltadas, las mujeres mestizas-indias en Bolivia se han convertido en símbolos de licencia sexual, maternidad, agresividad y trabajo, mediante un largo proceso histórico que se remonta a la época colonial. Se trata de un proceso de mestizaje cultural, que puede interpretarse en los Andes como *cholificación*, en el que la presencia femenina ha tenido una importancia evidente que, sin embargo, no siempre se ha traducido en mejores condiciones para las mujeres que usan polleras. He intentado sintetizar ese proceso, destacando el hecho de la creación de un arquetipo de la chola, es decir, una imagen modélica que, en este caso, ha derivado en estereotipos culturales que homogenizan a las cholitas atribuyéndoles una identidad inmutable y rasgos culturales estáticos.

---

14 Niña pequeña en quechua.

Durante la Colonia española las mujeres indias, debido al trabajo doméstico y al comercio minorista, tuvieron mayor facilidad para integrarse a la sociedad colonial y se convirtieron en protagonistas importantes del proceso de mestizaje. Mucho después, en la época republicana, específicamente desde la primera década del siglo xx, las elites dominantes necesitaron responder a las necesidades del incipiente orden capitalista convirtiendo a indígenas y cholos en trabajadores disciplinados, imponiendo el control municipal sobre el espacio público y las “invasoras” economías populares, y extendiendo el control sobre las formas de organización familiar, las prácticas sexuales, la instrucción moral y la higiene (Larson, 2007: 371). Tales políticas, que no resultaron del todo efectivas, fueron resistidas por el sindicalismo cholo femenino paceño con relativo éxito, y por ello ciertas organizaciones cholas se convirtieron en la vanguardia popular de una agitada plebe urbana que empezó a disputar a las autoridades el espacio público y el control de las economías informales. Así, la importancia de las cholas en la sociedad representaba, en cierta medida, una amenaza para el orden oligárquico de la primera mitad del siglo xx, pues el universo cholo en general era visto como un terreno que provocaba inestabilidad y caos social. Además las cholas se han caracterizado por tener un carácter considerado agresivo, pero esto puede explicarse como una actitud de defensa frente a la discriminación y al racismo. No obstante, la imaginación popular atribuye a las cholas actitudes valientes y belicosas también debido a la narrativa de “las Heroínas de Cochabamba”, que luego fue utilizada por algunos gobernantes y culminó en la invención del Día de la Madre. En suma, era preciso controlar y domesticar la agresividad del mundo cholo en general y de las cholas en particular, y para ello varios intelectuales forjaron una ideología del mestizaje que permitió construir la bolivianidad y disolver temporalmente los problemas étnico-sociales con la revolución de 1952. Podrían darse muchos ejemplos de otros países latinoamericanos que tuvieron igualmente su propia ideología del mestizaje, pero sin duda, como recuerda Hernán Ibarra (1992: 98), fueron la revolución mexicana de 1910 y la revolución boliviana de 1952 los sucesos que dieron forma concreta a la conciencia nacional moderna basada en el mestizaje. Según esta ideología “todos somos mestizos”, afirmación obvia que, sin embargo, encubre una perspectiva anclada en el viejo darwinismo social: los

indios habrían “desaparecido” pues todo ya está mezclado. Además, en la nueva nación mestiza “todos son iguales”, empero se hacen evidentes ciudadanía de primera y segunda clase según la vestimenta, el idioma, el oficio y los rasgos físicos de los ciudadanos.

Por otro lado, la literatura y la cultura de la chicha contribuyeron asimismo a difundir una imagen de la chola como una mujer lasciva y a la vez maternal, e incluso ciertos cuentos populares y manifestaciones folclóricas han construido el mito de un supuesto matriarcado cholo en Cochabamba.

Finalmente, también se ha visto que las mujeres de pollera pueden valerse de los estereotipos para adaptarse y sobrevivir en una sociedad hostil e hipócrita, lo cual evidencia una vez más que las identidades siempre son flexibles y negociables.

Sintetizando, según advierte Paulson (1996: 152), la subordinación paralela de las mujeres y de los grupos étnicos en Bolivia ha dado lugar a símbolos culturales en los que la identidad étnica es representada por la campesina desmesuradamente “materna” o la “chola sexy”, representaciones que oscurecen realidades profundas que demandan nuevas pesquisas. Debido a todo lo dicho se hace preciso investigar qué sucede con conceptos como género y etnicidad cuando se trata de comprender las actuales configuraciones en las que se desenvuelven las mujeres de pollera en el campo, en la ciudad y en las esferas públicas del poder político y de los medios de comunicación. Vivimos una época de intensas resignificaciones e invenciones de identidad y ante nosotros se despliega un amplio universo para explorar. Por ejemplo, a decir de Larson (2000), todavía nos falta mucho para comprender cómo numerosas mujeres de los mercados expandieron los significados y las fronteras del mestizaje y se habilitaron como una comunidad genérica de comerciantes. Y así, las vetas de investigación planteadas por el cholaje femenino son verdaderamente múltiples.

Entretanto, ¿será que el “Estado plurinacional” boliviano está configurando o configurará una oportunidad para que las mujeres subalternizadas por su condición étnica y de clase sean mejor retribuidas por su trabajo y tengan un acceso equivalente a las esferas de decisión? ¿O será que asistimos a un nuevo reforzamiento de las mentalidades patriarcales y coloniales con el “género” de remozadas y encopetadas feministas de elite acomodadas en las ONG y en la burocracia estatal?

Son preguntas aún sin respuestas. Por mi parte diría que es urgente replantear lo que varias investigadoras —como Silvia Rivera (1996), Susan Paulson (1996) o Denise Arnold (1996)— mostraron para la década de los noventa. Pero ahora vale la pena preguntarnos cómo se es mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia del Estado plurinacional. Sin bien existen investigaciones renovadas y recientes, esta es sin duda una labor todavía pendiente y debería encabezar la agenda de las investigaciones sociales hoy.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, N. ([1885] 1964). *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Arnold, D. (1996). “Los caminos de género en el ayllu Qaqachaka: los saberes femeninos y los discursos textuales alternativos en los Andes”. En S. Rivera (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp. 303-392). La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.
- Baby-Collin, V. (2004). “Usos de la indianidad en La Paz: formas de mestizaje en la ciudad”. *D’Orbigny. Miradas cruzadas de Europa y América Latina*, 0, 27-43.
- Barragán, R. (1992). “Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”. En S. Arze y L. Escobari (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes* (pp. 85-127). La Paz: Hisbol-Ifea.
- Bernand, C. (2001). “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. En M. León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia* (pp. 105-133). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bridikhina, E. & Mendieta, P. (1997). *María Sisa y María Sosa. La vida de dos empleadas domésticas en la ciudad de La Paz (siglo XVII)*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Canavesi, M. (1987). *El traje de la chola paceña*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Cisneros, P. (1916). “Los cholos y sus antepasados”. *Revista Histórica*, 5, 163-184.
- Díaz, A. ([1948] 1975). *La niña de sus ojos*. La Paz: Librería Editorial Juventud.
- Dibbits, I., Volgger, R., Peredo, E. et ál. (1989). *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*. La Paz: Tahipamu-Hisbol.

- Espinosa, M. (2003). *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito*. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Gotkowitz, L. (2008). "Conmemorando a las Heroínas: género y ritual cívico en Bolivia a inicios del siglo xx". *Decursos*, 17 y 18, 34-56.
- Guzmán, A. (1976). "La cruel Martina". En N. Taboada (comp.), *Bolivia en el cuento*. Buenos Aires: Convergencia.
- Ibarra, H. (1992). "El laberinto del mestizaje". En J. Almeida, D. Gutiérrez et. ál., *Identidades y sociedad* (pp. 95-123). Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos.
- Irurozqui, M. (1995). "La amenaza chola. La participación popular en las elecciones bolivianas, 1900-1930". *Revista Andina*, 26, 348-371.
- Larson, B. (2000). *Cochabamba. (Re)construcción de una Historia*. Cochabamba: Agruco-Cesu.
- Larson, B. (2004). "Capturando cuerpos, corazones y mentes del indio: la generación política de la reforma rural de la escuela en Bolivia, 1910-1952". *Decursos*, 12, 58-83.
- Larson, B. (2007). "Indios redimidos, cholos barbarizados: la creación de la modernidad neocolonial en la Bolivia liberal (1900-1910)". En C. Aljovín y N. Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)* (pp. 347-374). Lima: Ifea-UNMSM.
- Lehm, Z. & Rivera, S. (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.
- Medinaceli, X. (1989). *Alterando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia 1920-1930*. La Paz: Cidem.
- Mendoza, J. ([1911] 1976). *En las tierras del Potosí*. La Paz: Puerta del Sol.
- Montaño, M. (1977). "Patriarcado y matriarcado en la sociedad chola". En M. Baptista (comp.), *El país machista: la condición social de la mujer en Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Mörner, M. ([1967] 1969). *La mezcla de razas en la historia de América Latina* (J. Piatigorsky, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Paredes Candia, A. (1992). *La chola boliviana*. La Paz: Isla.
- Paulson, S. (1996). "Familias que no 'conyugan' e identidades que no conyugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías". En S. Rivera (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp. 87-106). La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.
- Peredo, E. (2001). *Recoveras de los Andes. Una aproximación a la identidad de la chola del mercado*. La Paz: Fundación Solón.

- Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Reyerros, R. (1946). *Caquiaviri. Escuelas para los indígenas bolivianos*. La Paz: Universo.
- Rivera, S. (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”. En X. Albó y R. Barrios (comps.), *Violencias encubiertas en Bolivia: Cultura y política* (vol. 1, pp. 26-139). La Paz: Cipca-Aruwiyiri.
- Rivera, S. (1996). “Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio”. En S. Rivera (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp. 17-64). La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.
- Rodríguez García, H. (2007). “El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)”. *Revista Andina*, 45, 67-91.
- Rodríguez Ostría, G. & Solares, H. (1990). *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: HAM.
- Romero, S. (1998). *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas.
- Sanjinés, J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Ifea-Pieb.
- Taller de Historia Oral Andina. (1986). *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles (1908-1980)*. La Paz: THOA-UMSA.
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.
- Wadsworth, A. & Dibbits, I. (1989). *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958)*. La Paz: Hisbol-Tahipamu.