

Corrientes culturales en la leyenda de Juana Azurduy de Padilla

Por Heather HENNES*

Introducción

AL LLEGAR LA CELEBRACIÓN DEL BICENTENARIO del primer grito de libertad en La Plata (ahora Sucre, Bolivia), se ha hecho cada vez más visible la imagen de Juana Azurduy de Padilla, la famosa heroína chuquisaqueña de la Guerra de Independencia. Su imagen anuncia el aniversario en los carteles colocados por las calles de Sucre. Ella fue el tema de la IV Olimpiada de Saber Histórico, titulada “Rumbo al Bicentenario del Primer Grito de la Libertad”. No obstante haber pasado por una época que algunos han llamado de olvido, su figura ha resurgido en las últimas décadas como icono de la libertad, de la mujer boliviana, de la lucha contra las injusticias y ahora del Bicentenario de la lucha por la Independencia.

La hija del hacendado don Matías Azurduy y la mestiza chuquisaqueña doña Eulalia Bermudes nació en las cercanías de La Plata (Chuquisaca) en 1780. Creció en las haciendas de su padre, donde —según la leyenda— aprendió a montar a caballo y se acostumbró a la vida del campo. Quedó huérfana de madre a los siete años y poco después perdió a su padre. Su tía la internó como educanda en el Convento de Santa Teresa, donde permaneció poco tiempo. Abandonó el convento y regresó a las propiedades de su familia. En 1805 se casó con Manuel Ascencio de Padilla, quien se convertiría en el célebre dirigente militar de la Independencia altoperuana. Al estallar la guerra, Juana Azurduy, con los cuatro hijos de la pareja, se quedó en las propiedades familiares que en 1811 fueron confiscadas por las tropas realistas. Madre e hijos se refugiaron en las alturas de Tarabuco, donde éstos murieron de disentería. Azurduy se unió a la lucha armada, al frente de un batallón llamado Los Leales con el que participó en unos dieciséis combates. Después de la muerte de su esposo en la Batalla de la Laguna (1816), se puso bajo los órdenes de Martín Miguel de Güemes, en el norte de Argentina, con el que continuó hasta la muerte

* Profesora de literatura, cultura e idioma español en el Department of Foreign Languages and Literatures, Saint Joseph's University, Filadelfia, Estados Unidos; e-mail: <hhennes@sju.edu>.

de éste. A pesar de haber logrado el grado de teniente coronel, su vida posterior en Salta, donde pasó varios años, estuvo marcada por la pobreza. Con su hija Luisa, nacida en 1815, volvió a Chuquisaca, “sin que nadie se dignara a recibirla”.¹ En 1825 recibió una visita oficial de Simón Bolívar, quien le agradeció su participación en la lucha. Sin embargo, murió en la indigencia el 25 de mayo de 1862. Como ironía histórica, la banda militar no tocó en su entierro porque ese día estaba ocupada con los festejos del aniversario de la Independencia.²

La leyenda de Juana Azurduy ha sido escrita y reescrita en la encrucijada de varios discursos sociopolíticos, religiosos y mitológicos que han confluído de diversas maneras en diferentes momentos históricos. Con frecuencia, en las distintas biografías que sobre ella se han escrito, es difícil distinguir los datos históricos de los elementos fantásticos, exageraciones o proyección de deseos y preocupaciones de un autor sobre la vida de su sujeto. Se han publicado unos pocos estudios críticos sobre la construcción de la leyenda de Juana Azurduy y aunque se han examinado de cerca algunos de los ejes ideológicos presentes en su leyenda —tales como la idealización maternal y la identificación de Azurduy con la Pachamama— otros referentes culturales han quedado inexplorados.³ El objetivo del presente ensayo es ampliar el estudio de estos y otros ejes ideológicos que figuran en su leyenda. Este análisis obliga a contextualizar cada estudio en su momento histórico para entender mejor cómo se inserta la representación de Azurduy en el imaginario cultural, los eventos históricos y los valores sociales de su momento de creación. Los textos examinados comprenden historias, cartas, biografías, poemas, novelas y discursos públicos desde el siglo XIX hasta la actualidad.⁴

En *Juana Azurduy y las mujeres en la revolución altoperuana*, Berta Wexler estudia la construcción del “imaginario de la ‘heroína’” y analiza las implicaciones de este imaginario en la identidad nacional.⁵

¹ Joaquín Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla*, 3ª ed., La Paz, ICTHUS, 1980, p. 241.

² Clovis Pantoja, “Testimonio de los datos históricos sobre la muerte de la guerrillera amazona doña Juana Azurduy de Padilla, obtenidos por su biznieto Clovis Pantoja”, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 1914, p. 1.

³ Me refiero a María Zorayda Gianello de Güller, *Guerrillera, realidad, leyenda y mito de la coronela de los Andes Juana Azurduy de Padilla*, Paraná, República Argentina, 1966; Evelyn Ríos Arce de Reyes, *Juana Azurduy de Padilla: entre la historia y el mito*, tesis, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1997; y Berta Wexler, *Juana Azurduy y las mujeres en la revolución altoperuana*, 3ª ed., Sucre, Centro Juana Azurduy, 2002.

⁴ El presente estudio no pretende comentar todos los textos existentes que tratan el tema de Juana Azurduy. Asimismo, la representación de Azurduy en las artes plásticas y en el cine constituye materia fructífera para otro estudio.

⁵ Wexler, *Juana Azurduy y las mujeres en la revolución altoperuana* [n. 3], p. 17.

Como Wexler, por “imaginarios” entiendo aquellas “realidades no materiales de estructuras mentales que debieron abordarse junto al estudio de los sistemas de valores y de las ideologías que caracterizaron las realidades históricas y que dieron cuenta de su complejidad”. La historiadora señala que el estudio de los imaginarios permite “comprender la coexistencia de ideologías opuestas y, por ende, modelos sociales diferentes”.⁶ En el presente ensayo ampliaremos el estudio de los imaginarios en la leyenda azurduyana y veremos algunos ejemplos de cómo “la coexistencia de ideologías opuestas” y “modelos sociales diferentes” ha contribuido a la formación de dicha leyenda. Específicamente enfocaremos los discursos de excepcionalidad, maternidad y santidad según varios arquetipos femeninos: la amazona, la santa guerrillera de la tradición católica y la mujer como símbolo o encarnación de la tierra.

La amazona de ánimo varonil

UNA de las referencias más tempranas que tenemos sobre Azurduy es el diario de Manuel Ascencio Padilla, una memoria publicada póstumamente en 1901 que relata sus hazañas militares entre 1813 y 1815.⁷ El autor minimiza la participación de Azurduy en los conflictos armados durante estos años. Aunque resalta el valor y la resistencia de su mujer, la Juana de su narrativa es un sujeto medio-participatorio en el conflicto y, más que nada, otra preocupación para el caudillo. El narrador ni siquiera se refiere a ella por su nombre; la llama simplemente la “mujer” de Padilla.

Sin embargo, ya en 1816 a Azurduy se le identifica con las mitológicas amazonas americanas, mujeres guerrilleras, robustas y diestras, capaces de defender a las comunidades matriarcales en las que vivían. En una carta del revolucionario argentino Antonio Beruti, el autor elogia el “varonil esfuerzo y bizarría de la amazona doña Juana Azurduy” e informa al general Manuel Belgrano que el gobierno argentino le había conferido a ésta el grado de teniente coronel.⁸ Cuando Belgrano le escribe a la guerrillera desde Tucumán, señala que el grado militar es un

⁶ *Ibid.*, p. 18. Wexler retoma la definición de Arturo R. Firpo (incluido en la bibliografía), véase el texto de Wexler, p. 24, nota 9.

⁷ Manuel Ascencio Padilla, “Autobiografía del teniente coronel Manuel Ascencio Padilla”, *Boletín de la Sociedad Geográfica e Histórica Sucre*, núm. 33 (1901), pp. 135-44. Véanse también los números 34 (1901), pp. 145-160, y 38 (1901), pp. 34-44.

⁸ El título completo era Teniente Coronel de Milicias partidarias de Los Decididos del Perú. Carta de Antonio Beruti al general Manuel Belgrano, del 13 agosto de 1816, reproducida en Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla* [n. 1], p. 199.

honor merecido por “las acciones heroicas nada comunes a su sexo, con que [ud.] há probado su adhesión a la santa causa que defendemos”.⁹

Esta calificación de Azurduy como guerrillera valiente de “ánimo varonil” se repite a lo largo de su bibliografía. En 1855 al relatar la victoria realista del 14 de septiembre de 1816 cerca de Villar, batalla en la que cayó muerto Padilla, el historiador Manuel María Urculla reconoce el protagonismo de Azurduy en el conflicto armado y el “ánimo varonil” al que se refieren Beruti y Belgrano. Además afirma su importancia como dirigente guerrillera: “En vez de un caudillo se levantaron tres más animosos y emprendedores [...] quienes en unión de la viuda de Padilla, Dña. Juana Azurduy, no daban tregua ni respiro á los enemigos”.¹⁰ En 1886 Gabriel René Moreno hace una caracterización más pintoresca de Azurduy, en la que destaca sus características “varoniles”. El historiador cruceño relata su encuentro con Azurduy en Sucre, donde él y sus compañeros “la acosaba[n] de preguntas”, a las que la veterana se negaba a responder. “Pero una vez —cuenta— tocada seguramente en lo noble, abriéndosele con ceño varonil las ventanillas de la nariz casi tanto como la boca, exclamó: ‘¡Guay!, que al fin rajaron la tierra aquellos chapetones malditos! Rajaron la tierra. Esto sí que es escapar llevando el terror y velocidad del rayo’”.¹¹ En *Batallas de la Guerra de la Independencia altoperuana* (1913) Miguel Ramallo relata episodios “admirables”, entre ellos, las hazañas de “la amazona americana doña Juana Azurduy de Padilla, que como heroína y patriota no tiene rival en el continente”.¹² Esta caracterización como amazona sigue siendo la más repetida en la leyenda azurduyana. Influye en la biografía titulada *Juana Azurduy: la teniente coronela* (1994) de Pacho O’Donnell y en *La amazona y el caudillo* (1997), la biografía de los esposos Padilla de Jorge Querejazu.

No es de extrañar que la literatura se refiera a Azurduy como “la amazona” ya que este término se empleaba frecuentemente en discursos públicos y literarios de la época de la independencia y la posguerra para referirse a las mujeres que tomaron las armas en los conflictos.¹³

⁹ Carta de Manuel Belgrano a Juana Azurduy, del 23 de octubre de 1816, reproducida en Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla* [n. 1], p. 200.

¹⁰ Manuel María Urculla, *Apuntes para la historia de la revolución del Alto Perú*, Sucre, Imprenta de López, 1855, p. 96. El tratado fue publicado anónimamente en Sucre en 1855, firmado simplemente “Unos patriotas”.

¹¹ Citado en Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla* [n. 1], p. 272.

¹² Miguel Ramallo, *Batallas de la Guerra de la Independencia altoperuana*, La Paz, Intendencia de Guerra, 1913, pp. iv-v.

¹³ Véase Catherine Davies, Claire Brewster y Hilary Owen, *South American Independence: gender, politics, text*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006,

En el fondo estas referencias recuerdan las habilidades bélicas de las mitológicas mujeres americanas y celebran las mismas aptitudes en las patriotas armadas.¹⁴ Pero el término *amazona* conlleva ideales de género. Sugiere que el sujeto femenino posee lo que se caracterizaba como un alma, ánimo o espíritu “varonil”, si bien no quería decir que estas mujeres tuvieran aspecto físico masculino (aunque Azurduy ha sido retratada como tal) sino que ejemplificaban comportamientos y virtudes clasificadas como masculinas. Matthew Brown mantiene que durante la época de la Independencia, estas virtudes masculinas incluían el valor en la batalla, el servicio y las destrezas militares y las virtudes “patrióticas”.¹⁵ Wexler señala que el término *amazona* implica que las mujeres que participaron en el entorno público de la guerra lo hicieron “sólo porque tomaron rasgos varoniles”.¹⁶ Asimismo, otros estudios señalan, “Virility was not assumed to be a natural, feminine attribute, but a higher value that women might buy into in anomalous circumstances”.¹⁷ En otras palabras, llamar a Azurduy “amazona”, “varonil” o de “espíritu varonil” implicaba cierta excepcionalidad que se le permitía gracias al momento histórico en el que actuó.

En otro estudio se argumenta que la caracterización colectiva de guerreras Amazonas saca a estas mujeres del tiempo histórico y las traslada al tiempo mítico, a la épica.¹⁸ Al convertirlas en mito se les niega una presencia real en la historiografía nacional y una agencia real en la nueva república.

El mito de la amazona americana confluyó con otras corrientes culturales en la época republicana. Una es la idealización de la figura materna, la cual se desdoblaría en el ideal de la “madre republicana”, por un lado, y en la imagen de la mujer como símbolo de la naturaleza y territorio de la emergente nación, por otro. La otra corriente cultural

pp. 45-46. De manera específica las autoras analizan esta referencia mitológica en la *Alocución a las matronas de Socorro* (1820) de Simón Bolívar. Con respecto a las Amazonas en los textos coloniales consúltese a Julie Greer Johnson, *Women in Colonial Spanish American literature: literary images*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1983, pp. 9-59 y 96-97.

¹⁴ “American viragos, such as the feisty Amazons, were admirable due to their masculine courage and fighting spirit”, Davies, Brewster y Owen, *South American Independence* [n. 13], p. 102.

¹⁵ Matthew Brown, “Adventurers, foreign women and masculinity in the Colombian Wars of Independence”, *Feminist Review*, núm. 79 (2005), p. 40.

¹⁶ Wexler, *Juana Azurduy y las mujeres en la revolución alto peruana* [n. 3], pp. 67-68.

¹⁷ “No se pensaba que la virilidad fuera un atributo femenino natural sino un valor [masculino] más alto que las mujeres podían alcanzar en circunstancias anómalas”, Davies, Brewster y Owen, *South American Independence* [n. 13], p. 268. La traducción es mía.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

que confluyó con el mito de la amazona en la bibliografía azurduyana fue la beatificación de los héroes (o “mártires”) de la Guerra de Independencia, la que con bastante frecuencia se concebía como una guerra “santa”. Esta confluencia se manifestó en el enlace directo entre las virtudes patrióticas y las morales-religiosas. Muchos autores que escribieron sobre las actividades bélicas de Azurduy recurrieron a estos dos referentes culturales —la madre y la santa-mártir— para enmarcar la vida de la heroína boliviana y explicar (o justificar) sus acciones transgresoras de género. De esta manera, sus textos celebran los aportes de la “amazona” mientras apoyan los valores genéricos del patriarcado.

Santa Juana de América
¡Todos cayeron rodando
al paso de la amazona!...
Y en la cumbre del coraje,
donde destella la gloria.
¡Juana de Arco se inclina
y abraza a su hermana criolla!¹⁹

Uno de los ejes mitológicos que ha figurado en la bibliografía de Juana Azurduy es la hagiografía de la tradición católica, en particular los mitos de santas guerreras. Algunos escritores han explicado la excepcionalidad de Azurduy en términos de una religiosidad nítidamente ligada a la Guerra de Independencia como la guerra “santa”. En *Vidas de bolivianos célebres* (1871) el historiador Samuel Velasco Flor pretende explicar y justificar las actividades militares de Azurduy como resultado de su formación cristiana. Detalla su experiencia en el Convento de Santa Teresa, donde Azurduy realizó “ejercicios de piedad i mortificación” y “descubría cierto ánimo varonil, esforzado i perspicáz”. Cuando unos dominicos le preguntaron por qué leía “con singular contracción” las vidas de los santos guerreros “con preferencia á las de otros santos, la niña contestó: porque son de guerreros, i yo amo todo cuanto se refiere á las batallas i sus peligros [...] Nadie pensaba entonces, que ese cuerpo que se cubrió con el hábito, vestiría uniforme militar”.²⁰ Inscrita en esta letanía de los santos guerreros, la Azurduy de la historia de Velasco Flor —representada como una mujer excepcional— está justificada en sus acciones militares y transgresoras de gé-

¹⁹ Óscar Alfaro, “Juana Azurduy de Padilla”, en Mariano Santelices Vargas, ed., *Espíritu libertario hispanoamericano*, Oruro, Editorial Universitaria, 1974, p. 106.

²⁰ Samuel Velasco Flor, *Vidas de bolivianos célebres*, Potosí, Tip. del Progreso, 1871, pp. 40-41.

nero. Además de explicar los orígenes “santos” de las acciones “varoniles” de la heroína, el historiador insiste en su figura de buena esposa, llamada a la acción por motivos puramente familiares. Así logra celebrar a la heroína y al mismo tiempo afirmar el modelo patriarcal, evitando que se convierta en modelo para las mujeres “ordinarias”.

En 1909, año del centenario del grito de la libertad en Sucre, Valentín Abecia publicó una biografía sobre Azurduy en la que reafirma su excepcionalidad como individuo y como mujer. Que Azurduy se sacrificara y desafiara la muerte sin motivos interesados fue excepcional, “grande y sublime” según el historiador, porque era del llamado sexo débil.²¹ Para explicar y justificar las acciones militares “varoniles” de la heroína, Abecia beatifica a Azurduy, representándola como el ideal del martirio patriótico y comparándola explícitamente con la recién beatificada Juana de Arco. Incluso presenta como posibles milagros los “sucesos extraños” de la heroína boliviana. El historiador censura el olvido en el que el pueblo boliviano tenía a la heroína, específicamente, “el creciente amor propio de un pueblo que si fué su cuna, ignora hoy día donde posee el tesoro de las sagradas reliquias de sus venerados restos”.²²

La representación hagiográfica de la heroína resurge desde otro ángulo en dos textos que no por coincidencia aparecieron durante la década posterior a la canonización de Juana de Arco en 1920. El primero es un artículo de Ismael Vásquez fechado el 25 de mayo de 1926, Día del grito de la Independencia en Sucre y también de la muerte de Azurduy, como advierte el mismo autor.²³ En esta historia se aboga por buscar un héroe nacional boliviano, que el mismo autor encuentra en esta heroína americana a quien describe como “la bella mestiza de sangre americana e ibera [que no] sólo defiende su patria, sino que la crea”.²⁴ Pero al mismo tiempo ella es “la virgen del claustro de las Teresas [quien] acrisoló su amor a la patria dentro de su amor a la religión”.²⁵ La coloca a la par de la recién canonizada Juana de Arco, llamándola “otra Juana así misma Libertadora” y señalando que las dos sufrieron destinos que no merecían.²⁶ Azurduy es, entonces, la respuesta boliviana a la heroica santa francesa.

²¹ Valentín Abecia, *Homenaje al Centenario del 25 de mayo de 1809*, Sucre, La Glorieta, 1909, p. 10.

²² *Ibid.*, p. 20. Juana de Arco fue beatificada en 1909 y canonizada en 1920.

²³ Ismael Vásquez, “Juana Azurduy de Padilla”, *Boletín de la Sociedad Geográfica e Histórica Sucre*, 26.274-278 (1926), p. 157.

²⁴ *Ibid.*, p. 153.

²⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁶ *Ibid.*, p. 156.

Esta representación de Juana Azurduy como otra Juana de Arco parece haberse difundido al menos por los círculos académicos bolivianos durante una década que vio en Bolivia la fundación de las primeras organizaciones feministas en el país.²⁷ Julia Barbery de Molina, directora del Liceo de Señoritas en Santa Cruz, en su discurso durante la ceremonia de ingreso a la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos en 1926, compara a Azurduy con Judith y la llama “otra Juana de Arco”.²⁸ Preocupada, quizás porque las jóvenes intentaran imitar los comportamientos “varoniles” de la heroína, avisa:

Doña Juana Azurduy no es una mujer que debe servirnos siempre de modelo a las mujeres; porque no es ése el modo habitual de ser de nuestro sexo [... Se] trata de una de esas mujeres que sólo aparecen muy de tarde en tarde y en tiempos extraordinarios. Así como la religión tiene santos cuyas disciplinas y votos excesivos nos admiran, sin que nos induzcan a imitarlos; así debemos hacer con los caracteres excepcionales y superiores.²⁹

Igual que el artículo de Vázquez, el discurso de Barbery de Molina inscribe a Azurduy dentro de una retahíla de mujeres santas que transgredieron normas de género, pero sólo bajo circunstancias graves y por amor a la patria. De esta manera enfatiza su excepcionalidad, en la que se reflejan las tensiones que se creaban al celebrar las hazañas de esta heroína nacional, cuyas acciones habían transgredido las normas de género.

Barbery de Molina menciona la maternidad de Azurduy una sola vez, y únicamente para criticar a los historiadores y autores anteriores que, en sus palabras, “la exhiben como una enajenada, desprovista de los sentimientos de la ternura maternal”.³⁰ Con unas pocas excepciones, su observación es acertada. La tendencia a poner en primer plano el aspecto maternal de Azurduy es un fenómeno que surgió a fines del siglo XIX en las novelas de Lindaura Anzoátegui de Campero (1846-1898) y que fue retomada en las biografías, poemas y discursos cívicos del siglo XX, como veremos más adelante.

²⁷ Laura Gotkowitz, “Commemorating the *Heroínas*: gender and civic ritual in early twentieth-century Bolivia”, en Elizabeth Dore y Maxine Molyneux, eds., *Hidden histories of gender and the state in Latin America*, Durham, NC, Duke University Press, 2000, p. 221.

²⁸ Julia Barbery de Molina, *Juana Azurduy de Padilla*, Santa Cruz, Tipografía Industrial, 1926, p. 1. Judith fue la mujer bíblica que estuvo al frente de la defensa israelita contra el ejército asirio.

²⁹ *Ibid.*, pp. 2-3.

³⁰ *Ibid.*, p. 3.

Heroína-madre y los matices marianos

CUANDO el mito de la amazona rebasaba ya el esquema patriarcal del proyecto nacional, apareció otro lugar común en las representaciones de ésta y otras participantes en la lucha armada: la heroína como madre. Esta corriente refleja una reacción conservadora ante la movilización de las mujeres en la guerra y revela cierta ansiedad con respecto al orden social de género.³¹ Dicha reacción se manifestó en el creciente uso de metáforas sobre la familia para describir la relación entre mujer y patria, sobre todo a partir de los años treinta del siglo XIX.³² Rebecca Earle explica que: “A woman’s role in the new republic was to mirror her role within the family. That familial role was to consist primarily of uncomplaining sacrifice for the greater good”.³³ En la época republicana se fomentaba la imagen de la “madre republicana”, cuyo cuerpo constituía un lugar inviolable que engendraría una nueva nación, mujeres encargadas de educar a las nuevas generaciones según los valores de la patria.³⁴ La mujer republicana ideal era aquella que estaba dispuesta a sacrificarse a sí misma y a sus hijos por la patria. Incluso los movimientos feministas que echaron raíces en Bolivia en las primeras décadas del siglo XX “both valorized the civilizing role of mothers and demanded respect and protection for mothers and families”.³⁵ Dicha

³¹ Véase Rebecca Earle, “Rape and the Anxious Republic: Revolutionary Colombia, 1810-1830”, en Dore y Molyneux, eds., *Hidden histories of gender and the State in Latin America* [n. 27], pp. 127-146.

³² Véanse Davies, Brewster y Owen, *South American Independence* [n. 13], pp. 186 y 268-269; y Earle, “Rape and the Anxious Republic: Revolutionary Colombia” [n. 31], p. 141. Estas autoras notan cierto cambio al respecto en la literatura y en los discursos políticos sudamericanos de la época republicana: entre 1810 y la década de los cincuenta del mismo siglo, aparecieron varios ejemplos de la masculinización de las mujeres que participaron en la Independencia. Con bastante frecuencia surgen referencias a las mitológicas Amazonas americanas. Pero a partir de 1830, la mujer se identificaba más con su función familiar-maternal; idealizada como madre de la patria, se la representó en términos de su relación con el *pater familia*.

³³ “La mujer en la nueva república debía reflejar su función dentro de la familia. Ante todo, dicha función debía consistir en hacer sacrificios para el bien común sin quejarse”, Earle, “Rape and the Anxious Republic: Revolutionary Colombia” [n. 31], p. 141. La traducción es mía.

³⁴ *Ibid.*, pp. 141-142. Earle se refiere a Linda Kerber, *Women of the Republic: intellect and ideology in revolutionary America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

³⁵ “Valoraron la función civilizadora de las madres y abogaron por brindarles respeto y protección a ellas y a las familias”, Gotkowitz, “Commemorating the *Heroínas*: gender and civic ritual in early twentieth-century Bolivia” [n. 27], p. 221. La traducción es mía. Gotkowitz se refiere aquí al estudio de Asunción Lavrin, *Women, feminism, and social change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.

valoración de la figura materna en el discurso cívico se manifestó en 1944 cuando el Día de la Madre fue declarado fiesta nacional y la celebración del mismo se vinculó explícitamente con la conmemoración de la defensa de Cochabamba por las legendarias cochabambinas en 1812.³⁶

A mediados del siglo XIX el escritor y político argentino Bartolomé Mitre comentó que “Doña Juana era adorada por los naturales como la imagen de la virgen”.³⁷ Esta comparación con la Virgen María, además de destacar la legendaria admiración y cariño que a Azurduy le tenían los indígenas que lucharon bajo su dirección, encaja con la tradición católica hispana de invocar a la madre de Jesucristo como protectora y guía en el campo de batalla. Ya en la Edad Media en las letras hispánicas vemos en *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo una Virgen María que defiende con la espada a sus hijos adoptivos y también les trata con ternura maternal.³⁸ En las colonias americanas vemos los ejemplos de las vírgenes de Guadalupe, de los Remedios y del Carmen, todas ellas invocadas en la guerra y en ciertos casos dotadas con grados militares.³⁹ Por ejemplo, en 1807 las tropas imperiales en Buenos Aires defendieron la ciudad de un ataque inglés. Luego Matías Terrazas predicó en La Plata (Sucre) un sermón en el que exhortaba a los feligreses a que le agradecieran la victoria a Nuestra Señora de Guadalupe, quien según el sermón, había tenido un papel activo e incluso dirigente en la defensa armada de la ciudad.⁴⁰

³⁶ Gotkowitz, “Commemorating the *Heroínas*: gender and civic ritual in early twentieth-century Bolivia” [n. 27], p. 225; Wexler, *Juana Azurduy y las mujeres en la revolución altopereana* [n. 3], p. 78.

³⁷ Bartolomé Mitre, *Historia del general Belgrano y de la Independencia argentina*, Buenos Aires, Librería La Facultad, 1927, citado en Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla* [n. 1], p. 83.

³⁸ Véase, por ejemplo, Gonzalo de Berceo, “El clérigo embriagado”, *Milagros de Nuestra Señora*, en *Obras completas* de Gonzalo de Berceo, en DE: <<http://www.vallenajerilla.com/obrasberceo/milagro20.htm>>. Consultada el 2 de julio del 2009. Es una publicación digital de *Milagros de Nuestra Señora*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1974.

³⁹ A la Virgen del Carmen, patrona y generala de las Fuerzas Armadas Bolivianas, se le atribuye el haber guiado y protegido a las fuerzas patriotas en la rebelión de La Paz, el 16 de julio de 1809. También ha sido nombrada generala y patrona de las Fuerzas Armadas chilenas y de las argentinas, y en 1817 el general San Martín la denominó Patrona del Ejército de los Andes.

⁴⁰ Matías Terrazas, *Sermón de acción de gracias que con motivo de haberse recibido con extraordinario el día primero de Agosto del presente año de 1807, la noticia de la gloriosa victoria, que se ganó en la Capital de Buenos-Ayres el 5 de Julio por las armas españolas á las de la Gran Bretaña*, Buenos Aires, Real Imprenta de los Niños Expósitos, 1807, p. 15.

Para los participantes en estas batallas, la virgen tuvo un papel protagonista en el combate. Miguel Ramallo se refiere a este aspecto del culto a la virgen en su descripción de los combates posteriores a la victoria patriota en Tarvita y Pomabama (1814). Publicada en 1905, la historia relata cómo los guerrilleros rodearon un granero donde las tropas realistas se refugiaban. Padilla introdujo un cesto encendido por un hueco en el techo y logró la rendición de los realistas. Éstos, asfixiados, “clamaron misericordia [...] saliendo de la casa con la imagen de la Virgen del Rosario, a la que pusieron de intercesora, para que les perdonasen la vida. Padilla les otorgó su demanda por no desairar a la Reina de los cielos”.⁴¹

Aunque el campo de batalla se había construido como un espacio masculino por excelencia, hubo mujeres excepcionales que transgredieron este espacio: las Amazonas americanas —tanto figuras mitológicas como mujeres históricas— y las mujeres santas de la tradición católica. Este precedente ya se había establecido cuando Juana Azurduy dirigió sus tropas contra las fuerzas realistas. Por eso no sorprende la presencia de ciertos matices hagiográficos y marianos en las representaciones textuales de la heroína chuquisaqueña.

Al recurrir a la tradición mariana hispana, los que han comparado a Azurduy con la madre de Jesucristo han podido representarla al mismo tiempo como el ideal femenino (la madre sufrida y virtuosa) y como una capaz y temida guerrillera en el entorno militar (el ideal masculino). Estos dos polos encuentran cierta coherencia dentro del referente cultural de la Virgen María, defensora de sus hijos, generala honoraria e intercesora en tiempos de guerra. Igual que a la Virgen María, a la heroína boliviana se le niega la sexualidad. Su cuerpo femenino ha sido purificado por sus sacrificios patrióticos y, como tal, queda fuera del alcance del deseo heterosexual masculino. Lo anterior se ve con mayor claridad en las novelas de Lindaura Anzoátegui de Campero. Me refiero a la trilogía de relatos cortos sobre los Padilla y la Guerra de Independencia: *Huallparrimachi* (1892), *En el año 1815* (1895) y *Manuel Ascencio Padilla* (1896). La constancia y virtud de esta mujer “tan arriba y tan fuera de las debilidades humanas”⁴² figuran en la trama de cada novela. Por un lado forma parte del consejo militar de

⁴¹ Miguel Ramallo, “Guerrilleros de la Independencia: los esposos Padilla”, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 6.64-66 (1905), p. 100. En *Batallas de la Independencia altoperuana* (1913), el historiador relata el mismo evento, cambiando la Virgen del Rosario por la del Carmen.

⁴² Lindaura Anzoátegui de Campero, *En el año 1815*, La Paz, Rolando Diez de Medina, ed., 2003, p. 20.

Padilla y es la “amazona soberbia [...] serena, radiante y dominadora como puede soñar la mente mortal a una diosa”.⁴³ Por otro lado es la madre paciente y firme que les habla a los jóvenes con un tono maternal y que adopta a los huérfanos. Dispuesta a sacrificarse por la patria de sus hijos, inspira a las tropas diciendo: “Contentémonos nosotros con cumplir nuestro deber hasta el fin, dejando a nuestros hijos la gloria de recoger el fruto de nuestro sacrificio”.⁴⁴ En estas novelas la Juana histórica se convierte cada vez más en un mito que respalda los valores del patriarcado y el aspecto sagrado de los héroes —o “mártires”— de la patria.

En las novelas de Anzoátegui, la lealtad de Azurduy hacia su marido se funde en su dedicación a la causa. Por ejemplo, en la novela *En el año 1815*, el general realista La Hera y el capitán Pedro Blanco envían al joven y guapo Hernando, “el hombre de las conquistas, el ídolo de las bellas”,⁴⁵ a conquistar a Azurduy para asegurar su adhesión al lado realista. Irónicamente, él acaba enamorado mientras ella se mantiene fiel al caudillo. Además, la bondad y rectitud de la heroína son tan excepcionales que logran cambiar el corazón del realista, quien al cubrirla con su propio cuerpo, impide que ella sufra un golpe mortal en el ataque de las tropas de La Hera.

La idealización de Azurduy como la santa de América y como madre defensora de sus hijos llega a su máxima expresión en la famosa biografía novelesca de Joaquín Gantier, quien incorpora como referencia una, por lo menos, de las novelas de Anzoátegui (*En el año 1815*).⁴⁶ La primera edición de la obra de Gantier fue publicada en 1946, a una década de la Guerra del Chaco y de la nacionalización de la Standard Oil, dos momentos históricos muy significativos para la identidad boliviana. El primero constituyó otra dolorosa pérdida de territorio para el país que cincuenta años antes había perdido su salida al mar en la Guerra del Pacífico (1879-1884) mientras el segundo significó la autoafirmación de Bolivia como dueña de sus propios recursos naturales. Esta conciencia territorial nacional figura en la representación de la heroína boliviana.

En el prólogo a su biografía, Gantier expone como motivo de la obra el rescate de los grandes héroes olvidados como forma de curar las heridas psicológicas de la nación.⁴⁷ Teniendo en cuenta estos moti-

⁴³ Lindaura Anzoátegui de Campero, *Manuel Ascencio Padilla*, La Paz, Rolando Diez de Medina, ed., 2005, p. 35.

⁴⁴ Anzoátegui de Campero, *En el año 1815* [n. 42], p. 9.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁶ Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla* [n. 1], pp. 17 y 173.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

vos, no sorprende que la Azurduy que nos presenta Gantier sea una heroína sufrida con la cual se podría identificar el pueblo boliviano que acababa de sufrir tan grave pérdida y que encaraba el desafío de seguir adelante. Gantier retoma caracterizaciones anteriores de Azurduy, como amazona americana y como otra Juana de Arco, pero las matiza con un discurso maternal y mariano con el que pretende inmortalizar a su heroína y elevarla sobre aquellas otras mujeres legendarias. Gantier afirma: “[Como] mujer y guerrillera ha sido comparada con Juana de Arco, pero la de Chuquisaca la superó como mujer, puesto que, siendo madre, debió desdoblar sus actividades en el cuidado de sus hijos y en la atención de la guerra”.⁴⁸

Como madre la Azurduy de Gantier queda justificada en la defensa armada de su familia y de su patria. Cuando Manuel Ascencio parte para el campo de batalla dejando sola a Azurduy para cuidar a sus hijos, Gantier imagina un conflicto interno en su protagonista, quien desea tomar armas al lado de su marido pero quien “está encadenada a sus obligaciones de madre”. El autor señala que su protagonista quiere pelear “por el futuro de los hijos” pero que, como mujer, tiene que quedarse atrás, “siempre en segundo plano, sin actuar”. El autor explica que “la eterna rebelde duda de su condición de mujer y sus pensamientos varoniles”.⁴⁹ Con un discurso apologético Gantier niega que Azurduy haya abandonado sus responsabilidades maternas al acudir al campo de batalla; plantea que en el espacio doméstico y alejada de la lucha armada ella no puede cumplir con su máxima responsabilidad como madre y protectora, porque “ansía para sus hijos una patria mejor [...] De su misma maternidad brota el deseo de acudir a los combates”.⁵⁰ Ampliando el espacio femenino-materno para incluir el campo de batalla, justifica su participación en la lucha armada, no como una transgresión del ámbito doméstico sino como la única manera de cumplir cabalmente con sus obligaciones maternas.

Una de las imágenes marianas más repetidas en la leyenda azurduyana es el viaje que realiza estando embarazada y el alumbramiento en un lugar incómodo y sin amparo. Me refiero al nacimiento del quinto hijo de los Padilla, la niña Luisa, quien llegó a este mundo mientras su madre huía de las tropas realistas cerca de Pitantora. Poco después del parto, el sargento Romualdo Loayza y otros soldados de su propia escolta intentaron apoderarse del equipaje de Azurduy. En su caracterización de amazona, ella “rodeó a su hijita con el brazo izquierdo y

⁴⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁰ *Ibid.*

empuñando el sable con la diestra derribó a Loayza”.⁵¹ En esta anécdota “milagrosa” y difícil de creer se juntan los aspectos marianos y los amazónicos de esta santa-heroína.⁵²

Otra imagen mariana presente en las representaciones de Azurduy, sobre todo en los escritos y discursos públicos de Gantier, es el de la sufrida madre que ve morir a sus hijos. En el capítulo titulado “El calvario de la madre”, Gantier relata la muerte de su hijo Mariano:

[Juana] levanta el cuerpo y [...] se interna por el monte. Sola va caminando con el cadáver a cuestas, con el cadáver más triste que ha hecho esa guerra. En algún terreno suelto se le ha quedado un zapato, cae de rodillas enredada en la falda hecha jirones, se levanta y sigue su calvario, es incomparable porque lleva por cruz el cuerpo que salió de sus entrañas, el fruto de su amor puro y dulce.⁵³

Aquí la figura de Azurduy se desdobra en la imagen de Jesucristo y en la de su madre, reconocida como Nuestra Señora de Dolores. Esta representación de la Dolorosa es la que se encuentra en una guía que describe la Vía Sacra, publicada en Sucre en 1910: “Oh Purísima Reina que recibiendo en tus brazos el despedazado cuerpo de tu santísimo hijo, bañado con tus copiosas lágrimas sus sacrosantas heridas, pusiste venda á su rostro, le cerraste los párpados de sus ojos”.⁵⁴ No es de extrañar que la Azurduy de Gantier pida auxilio a Nuestra Señora de los Dolores cuando ve que su marido está en peligro.⁵⁵ Esta imagen de la madre santa y sufrida ha resurgido en ceremonias cívicas, como la del bicentenario del nacimiento de Azurduy, celebrado en La Paz en 1980. Según una crónica sobre el evento, Gantier pronunció un discurso en el que retrató a Azurduy, “ya como madre sacrificada frente a sus hijos que murieron en sus brazos cubiertos de miseria, dolor y hambre, ya como heroína luchando en más de un combate al lado de su esposo y ya como mujer que busca la unidad de América. Es la Santa de las Américas”.⁵⁶

⁵¹ *Ibid.*, p. 154.

⁵² Un trabajo que explora los mitos sobre los nacimientos de Luisa y de sus cuatro hijos mayores, así como la muerte de estos últimos, es el de Ríos Arce de Reyes, *Juana Azurduy de Padilla: entre la historia y el mito* [n. 3], p.10.

⁵³ Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla* [n. 1], p. 128.

⁵⁴ *Vía sacra de Nuestra Señora de Dolores*, Sucre, Imprenta Boliviana, 1910, pp. 4-5.

⁵⁵ Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla* [n. 1], p. 177.

⁵⁶ El texto citado es una perífrasis y descripción del discurso de Gantier, véase “Homenaje a la Heroína de las Américas doña Juana Azurduy de Padilla”, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 62-63, núms. 464-467 (1979-1981), p. 77.

Cuando sus hijos mueren de disentería durante su refugio en el monte, la Azurduy de la biografía de Gantier se transforma de santa en amazona, una transformación explicada por su papel como madre y protectora: “Doña Juana es la imagen de la santidad, cuyo cuerpo se ha purificado para una gloria más alta que la admiración de los hombres [...] Desde este hecho la guerra cobra caracteres inhumanos, porque de doña Juana se apodera la cólera [...] Los cadáveres de sus hijos le exigen que sea inmisericorde”.⁵⁷ La maternidad de Azurduy es lo que motiva su transformación de santa en amazona y da coherencia a estas dos caras, que según las normas de género de su época, estaban en oposición.

En estos textos, el marco religioso es lo que justifica y mitiga las transgresiones de género de Azurduy; es lo que posibilita su representación como una mujer “de ánimo varonil” que no deja de ser una madre cariñosa y esposa fiel. En este sentido, la trayectoria de la leyenda de Juana Azurduy, que evoluciona a través de los siglos XIX y XX, refleja los valores cambiantes e ideales de género de la sociedad boliviana de la Independencia en adelante. La mujer que en 1816 se representa como la guerrillera de “varonil esfuerzo y bizarría”⁵⁸ resurge en la literatura de fin de siglo como una mujer no sólo de gran valor y capacidad militar, sino también de honra, maternidad y belleza inspiradora. En el siglo XX es alabada como la “Santa Juana” de América, la madre sacrificada y pura que no obstante se convierte en amazona cuando es necesario. Siempre queda claro que fue una mujer excepcional que al mismo tiempo encajaba dentro de ciertos modelos femeninos; la clasificación de “amazona” queda matizada y justificada por tres ideales femeninos: la madre, la santa y la virgen.

Encarnación de la tierra boliviana

*Firme en la verdad como la roca de los Andes, alta como sus cimas y pura como el alquicel de nieve que los corona.*⁵⁹

EN la tesis titulada *Juana Azurduy de Padilla: entre la historia y el mito*, Evelyn Ríos Arce de Reyes entiende el mito de Azurduy como una respuesta indígena a la tradición católica del régimen colonial: “Doña Juana, para los guerreros tarabuqueños, era la reencarnación de la

⁵⁷ Gantier, *Doña Juana Azurduy de Padilla* [n. 1], p. 132.

⁵⁸ Carta de Antonio Beruti (1816), reproducida en *ibid.*, p. 199.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 21.

Pachamama”.⁶⁰ Explica Ríos Arce de Reyes que “cuando advirtieron que Doña Juana salía victoriosa en los encuentros armados con [los ejércitos españoles, protegidos por el dios cristiano], consideraron que ella era la divinidad invocada, para liberarlos del inhumano trabajo de la mita”.⁶¹ Sin negar la influencia de la tradición mitológica andina en la leyenda de Azurduy, me planteo que la tradición católica está presente en ella de una manera mucho más complicada que lo que se ha argumentado en los estudios anteriores. Como hemos visto, el modelo de la santa guerrera ha dado forma a varias representaciones literarias y cívicas de Azurduy. El aspecto hagiográfico de su leyenda no compite con las referencias a la Pachamama sino que se funde con ellas de una manera que refleja el mestizaje de Azurduy como persona y como icono cultural.

La identificación de Azurduy con la Pachamama encaja con otro tema determinante en la historia e identidad bolivianas: la geografía. Entre la devastadora pérdida boliviana en la Guerra del Chaco (1932-1935) y el centenario de la Guerra del Pacífico (1879-1883) aparecieron en los discursos cívicos y literarios varias referencias a Juana Azurduy que la identifican con la diosa telúrica y con la tierra boliviana misma. Tales discursos convierten a Azurduy en un símbolo de la Bolivia misma durante aquella época de reafirmación y redefinición de lo nacional.

La mujer como metáfora de la nación es un lugar común en la literatura hispanoamericana de los siglos XIX y XX. Para ofrecer un solo ejemplo, en “La creación de Bolivia”, canto lírico que marca el primer centenario de la fundación de la república (1825-1925), Ricardo Mujía identifica a Sucre como la cuna de la nación y ensalza a los padres de la patria, quienes con “su esfuerzo viril”, la crearon. La Bolivia creada por estos varones es “la prometida virgen, la soñada / madre que arrulla y vela eternamente”. La voz lírica lamenta la falta de hombres que protejan y “[arranquen] de esa cruz de ignominia y de vergüenza” a la patria que antes “besaba el Mar Pacífico”.⁶² Dentro de este imaginario literario se ha formado la leyenda de Juana Azurduy, heroína militar que en su condición de mujer ha sido representada como la encarnación de la tierra boliviana.

⁶⁰ Ríos Arce de Reyes, *Juana Azurduy de Padilla: entre la historia y el mito* [n. 3], p. 28.

⁶¹ *Ibid.*, p. 156.

⁶² Ricardo Mujía, “La creación de Bolivia”, en Rafael García Rosquellas, ed., *Poetas de Chuquisaca: antología*, Sucre, Imprenta Universitaria [San Francisco Xavier], 1963, pp. 64-72.

En 1962 el general Román Monje Roca se remitió a la siguiente metáfora en su homenaje a Azurduy durante las ceremonias conmemorativas de su muerte: “Doña Juana salió del convento porque deseaba su libertad, lo mismo que Bolivia, que ansiando el mar no quiere vivir enclaustrada en los Andes”.⁶³ Su analogía proyecta sobre la leyenda los deseos y frustraciones geopolíticos del pueblo boliviano al referirse a la salida al mar perdida en la Guerra del Pacífico. Azurduy es representada como un emblema de la libertad, no sólo en el sentido histórico de la lucha por la Independencia, sino en el sentido contemporáneo de los desafíos y desilusiones que el pueblo boliviano tuvo que encarar a lo largo del siglo xx. La analogía se repite en 1980, bicentenario del nacimiento de Azurduy, en palabras de Valentín Manzano Castro, quien alabó las hazañas de varias mujeres históricas, sobre todo las de Juana Azurduy, a quien representa como mujer nacida de la tierra e infiltrada por ella.⁶⁴

Símbolo de la mujer boliviana

LA Bolivia de mediados del siglo xx experimentó la desintegración del Movimiento Nacionalista Revolucionario y el comienzo de casi dos décadas de militarismo. El país sufrió una serie de crisis nacionales, entre ellas la violencia interna, una serie de golpes de Estado y una crisis económica generalizada.⁶⁵ No obstante, esta época estaba igualmente marcada por luchas populares e indigenistas, la reforma agraria, la movilización laboral y la extensión de los derechos de ciudadanía a los sectores de la población antes excluidos. En este ambiente de luchas y desafíos, logros y desilusiones se celebra el centenario de la muerte de Juana Azurduy. El presidente Paz Estenssoro aprovecha el aniversario para conferirle a Azurduy por decreto supremo “el título de Heroína Nacional y el grado de General de las Fuerzas Armadas de la Nación”. Entre las justificaciones de tal honor se encuentra la siguiente: “que el ejemplo insigne legado a la posteridad por la valerosa y legendaria guerrillera americana es símbolo del indomable espíritu de sacri-

⁶³ Citado en “Crónica de los homenajes a la memoria de doña Juana Azurduy de Padilla: 1862-25 de mayo-1962”, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 47.446 (1962), p. 48.

⁶⁴ Valentín Manzano Castro, “Doña Juana Azurduy de Padilla: discurso pronunciado en la Plaza de la Recoleta de Chuquisaca el 11 febrero 1980”, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 57-58, núms. 464-467 (1979-1981), p. 122.

⁶⁵ Waltraud Q. Morales, *A brief history of Bolivia*, Nueva York, Lexington Associates/Checkmark Books, 2004, pp. 159-65; Petra Untergasser y Jorge Cardozo, *Las Juanas: sistematización de una experiencia*, Sucre, Centro Juana Azurduy, 2002, p. 13.

ficio de la mujer boliviana”.⁶⁶ Se inicia una etapa en la leyenda azurduyana en la que la heroína de la independencia nacional llega a ser un símbolo de la mujer boliviana y emblema de la defensa de las mujeres y los niños contra la violencia y la desigualdad.

El Año Internacional de la Mujer, instituido en 1975, es el marco ideal para publicar la novela *Manuel Ascencio Padilla* de Lindaura Anzoátegui, una obra escrita en 1896 que celebra más a su heroína, Juana Azurduy de Padilla, que al caudillo que inspiró el título. En el prólogo, Sara Romero de Salamanca comenta: “en el Año Internacional de la Mujer, es oportuno que una de las grandes escritoras bolivianas merezca el homenaje de dar a la estampa su novela histórica inédita. Será un doble reconocimiento: a Lindaura Anzoátegui de Campero y su personaje preferido y admirado, Juana Azurduy de Padilla”.⁶⁷

Esta nueva cara de Juana Azurduy parece solidificarse en el bicentenario de su nacimiento en 1980, año que por casualidad coincidió con el designado por las Naciones Unidas, Decenio de la Mujer (1976-1985). En una serie de decretos supremos Lydia Gueiler Tejada, presidenta interina, declara a 1980 como “Año de la heroína Juana Azurduy de Padilla” y el 12 de julio del mismo año como civil feriado.⁶⁸ El decreto contextualiza este honor de manera explícita dentro del Decenio de la Mujer, acto que favorece una perspectiva feminista de la heroína. En un decreto subsiguiente, Gueiler Tejada declara que “por su acendrado amor al terruño, su devoción a la familia y a la causa libertaria, doña Juana Azurduy de Padilla es un auténtico símbolo de la mujer boliviana”.⁶⁹

En 1989 se solidifica la imagen feminista de Azurduy como modelo de la mujer fuerte, defensora de sí misma y de los niños cuando en Sucre se funda el Centro de Apoyo Integral de la Mujer “Juana Azurduy”, ahora conocido simplemente como el Centro Juana Azurduy o “Las Juanas”. El Centro Juana Azurduy es “una institución de desarrollo social que nace [...] al impulso de un grupo de mujeres motivadas por los altos índices de violencia, discriminación y vulneración de los derechos de las mujeres y la niñez, fundamentalmente, de sectores populares”.⁷⁰ Petra

⁶⁶ Víctor Paz Estenssoro, “Decreto Supremo del Presidente Constitucional de la República”, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 47.446 (1962), pp. 155-156.

⁶⁷ Sara Romero de Salamanca, “Prólogo”, en Anzoátegui de Campero, *Manuel Ascencio Padilla* [n. 43], p. 6.

⁶⁸ Lydia Gueiler Tejada, Decreto Supremo 16065, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 57-58, núms. 464-467 (1979-1981), p. 64.

⁶⁹ Lydia Gueiler Tejada, Decreto Supremo 17511, reproducido en Ríos Arce de Reyes, *Juana Azurduy de Padilla: entre la historia y el mito* [n. 3], p. 75.

⁷⁰ Untergasser y Cardozo, *Las Juanas: sistematización de una experiencia* [n. 65], p. 15.

Untergasser y Jorge Cardozo sitúan la creación de dicho centro en una época que vio en Chuquisaca la fundación de numerosas organizaciones no gubernamentales, cuya razón de ser ha sido el “logro del cambio social a partir de la construcción y desarrollo de una sociedad civil capaz de cercar y trastornar al Estado en una situación de ‘crisis de hegemonía’”.⁷¹ Para dicha organización la apropiación del nombre de Juana Azurduy significa identificar la imagen de esta mujer con la transgresión de los antiguos espacios de actividad femenina y los limitados derechos y poderes de que gozaban las mujeres dentro de ellos. El objetivo superior del Plan Trienal (1994-1997) de Las Juanas articula ese rechazo a las antiguas normas de género; propone “participar activamente en la construcción de una nueva sociedad equitativa y justa, que elimine la subordinación de la mujer y reconozca su aporte al desarrollo económico, político y social, acabando con la discriminación y subordinación que la relega a un rol doméstico y limita su acceso a niveles de poder y decisión”.⁷²

En el 2003 el Centro Juana Azurduy organizó “La Ruta de Juana Azurduy”, una jornada en caravana que recorrió la ruta de combate de la heroína. Uno de los motivos explícitos del evento fue “rescatar la figura y el aporte poco conocido a nivel nacional de una de las mujeres más valiosas de nuestra historia”.⁷³ El grupo paró en cada lugar para escuchar palabras y poemas conmemorativos, dedicar placas y monumentos y participar en desfiles, danzas folklóricas y representaciones de batallas. Se puso énfasis en la continuidad entre las infatigables luchas revolucionarias de Azurduy y los esfuerzos de los bolivianos —y sobre todo las bolivianas— en su lucha contra los problemas sociales como el analfabetismo, las complicaciones del embarazo y el parto, las injusticias económicas y los conflictos familiares. En este contexto César Brie, director del Teatro de los Andes y participante en la caravana, define el papel de Las Juanas como centro de acción para estas luchas sociales: “¿Pero quiénes son estas Juanas?”, preguntó: “Estas Juanas son esas mujeres molestosas e insoportables que habitan en todas las esquinas de Sucre y sus alrededores, allí donde hace falta defender la dignidad de las mujeres, los niños y los adolescentes frente a la violencia. Molestosas e insoportables para el poder, por supuesto”.⁷⁴

⁷¹ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁷² Reproducido en *ibid.*, p. 46.

⁷³ Centro Juana Azurduy, *Memorias “Por los caminos de la Libertad: la ruta de doña Juana Azurduy”*, Sucre, Tupac Katari, 2004, p. 8.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 43. El autor cita el ensayo de Gustavo Guzmán, “Cuando ‘Las Juanas’ se meten con la historia”, *Pulso*, 8-VIII-2003.

Conclusión

EN los siglos XIX y XX, quienes escribieron sobre Juana Azurduy se remitieron a los modelos de mujeres excepcionales, como el mito de la amazona americana, la leyenda de Juana de Arco y el culto a la Virgen María como madre sacrificada y protectora. Múltiples escritores proyectaron esos mitos sobre la vida y persona de Azurduy, y resaltaron y pretendieron explicar las virtudes, heroísmo y excepcionalidad de su sujeto. Pero en las últimas décadas, la leyenda azurduyana se ha transformado en un tipo de contradiscurso; es la mujer que denuncia y se defiende contra los abusos del poder que durante siglos se han perpetuado bajo el sistema patriarcal, tanto en el entorno público como en el doméstico. En efecto, Juana Azurduy ha llegado a ser un referente en sí, un modelo de la maternidad, de la defensa de los indefensos y de la lucha contra las injusticias, además de la cara del bicentenario de la independencia altopेरuana.

BIBLIOGRAFÍA

- Abecia, Valentín, *Homenaje al Centenario del 25 de mayo de 1809*, Sucre, La Glorieta, 1909.
- Alfaro, Óscar, “Juana Azurduy de Padilla”, en Mariano Santelices Vargas, ed., *Espíritu libertario hispanoamericano*, Oruro, Editorial Universitaria, 1974.
- Anzoátegui de Campero, Lindaura, *Don Manuel Ascencio Padilla*, La Paz, Rolando Diez de Medina, ed., 2005.
- , *En el año 1815*, La Paz, Rolando Diez de Medina, ed., 2003.
- , *Huallparrimachi*, La Paz, Juventud, 1993.
- Brown, Matthew, “Adventurers, foreign women and masculinity in the Colombian Wars of Independence”, *Feminist Review*, 79 (2005).
- Centro Juana Azurduy, *Memorias “Por los caminos de la Libertad: la ruta de doña Juana Azurduy”*, Sucre, Tupac Katari, 2004.
- “Crónica de los homenajes a la memoria de doña Juana Azurduy de Padilla: 1862-25 de mayo-1962” (ensayo anónimo), *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 47.446 (1962).
- Davies, Catherine, Claire Brewster y Hilary Owen, *South American Independence: gender, politics, text*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006.
- Dore, Elizabeth, y Maxine Molyneux, eds., *Hidden histories of gender and the state in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2000.
- Earle, Rebecca, “Rape and the Anxious Republic: Revolutionary Colombia, 1810-1830”, en Elizabeth Dore y Maxine Molyneux, eds., *Hidden histories of gender and the State in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2000.

- Firpo, Arturo R., "Prólogo a la primera edición en castellano" (1980), en Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992.
- Gantier, Joaquín, *Doña Juana Azurduy de Padilla*, 3ª ed., La Paz, ICTHUS, 1980.
- , "Homenaje a la Heroína de las Américas doña Juana Azurduy de Padilla", *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 62-63, núms. 464-467 (1979-1981).
- Gianello de Güller, María Zorayda, *Guerrillera: realidad, leyenda y mito de la coronela de los Andes Juana Azurduy de Padilla*, Paraná, República Argentina, 1966.
- Gotkowitz, Laura, "Commemorating the *Heroínas*: gender and civic ritual in early twentieth-century Bolivia", en Elizabeth Dore y Maxine Molyneux, eds., *Hidden histories of gender and the state in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2000, pp. 215-237.
- Gueiler Tejada, Lydia, Decreto Supremo 16065, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 57-58, núms. 464-467 (1979-1981), p. 64.
- , Decreto Supremo 17511, en Evelyn Ríos Arce de Reyes, *Juana Azurduy de Padilla: entre la historia y el mito*, tesis, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1997, p. 75.
- Manzano Castro, Valentín, "Doña Juana Azurduy de Padilla: discurso pronunciado en la Plaza de la Recoleta de Chuquisaca el 11 febrero 1980", *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 57-58, núms. 464-467 (1979-1981).
- Morales, Waltraud Q., *A brief history of Bolivia*, Nueva York, Lexington Associates, Checkmark Books, 2004.
- Mujía, Ricardo, "La creación de Bolivia", en Rafael García Rosquellas, ed., *Poetas de Chuquisaca: antología*, Sucre, Imprenta Universitaria [San Francisco Xavier], 1963, pp. 64-72.
- O'Donnell, Pacho, *Juana Azurduy: la teniente coronela*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- Padilla, Manuel Ascencio, "Autobiografía del teniente coronel Manuel Ascencio Padilla", *Boletín de la Sociedad Geográfica e Histórica Sucre*, 33 (1901), pp. 135-144.
- Pantoja, Clovis, "Testimonio de los datos históricos sobre la muerte de la guerrillera amazona doña Juana Azurduy de Padilla, obtenidos por su biznieto Clovis Pantoja", Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 1914.
- Paz Estenssoro, Víctor, Decreto Supremo del Presidente Constitucional de la República, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 47.446 (1962).
- Querejazu, Jorge, *La amazona y el caudillo*, Sucre, Tupac Katari, 2005.
- Ramallo, Miguel, *Batallas de la Guerra de la Independencia altoperuana*, La Paz, Intendencia de Guerra, 1913.
- , "Guerrilleros de la independencia: los esposos Padilla", *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, 6.64-66 (1905).
- Ríos Arce de Reyes, Evelyn, *Juana Azurduy de Padilla: entre la historia y el mito*, tesis, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1997.

- Terrazas, Matías, *Sermón de acción de gracias que con motivo de haberse recibido con extraordinario el día primero de Agosto del presente año de 1807, la noticia de la gloriosa victoria, que se ganó en la Capital de Buenos-Ayres el 5 de Julio por las armas españolas á las de la Gran Bretaña*, Buenos Aires, Real Imprenta de los Niños Expósitos, 1807.
- Untergasser, Petra, y Jorge Cardozo, *Las Juanas: sistematización de una experiencia*, Sucre, Centro Juana Azurduy, 2002.
- Urculla, Manuel María, *Apuntes para la historia de la revolución del Alto Perú*, Sucre, Imprenta de López, 1855.
- Vásquez, Ismael, "Juana Azurduy de Padilla", *Boletín de la Sociedad Geográfica e Histórica Sucre*, 26.274-278 (1926).
- Velasco Flor, Samuel, *Vidas de bolivianos célebres*, Potosí, Tip. del Progreso, 1871.
- Vía sacra de Nuestra Señora de Dolores*, Sucre, Imprenta Boliviana, 1910.
- Wexler, Berta, *Juana Azurduy y las mujeres en la revolución altopereana*, 3ª ed., Sucre, Centro Juana Azurduy, 2002.

RESUMEN

El presente ensayo analiza la leyenda que rodea a la heroína chuquisaqueña de la independencia, Juana Azurduy de Padilla. El propósito es entender mejor la formación de esta leyenda y cuáles han sido los discursos sociopolíticos, religiosos y literarios que han influido en la continua reescritura de la misma. Se analiza la construcción de esta leyenda en la confluencia de corrientes culturales como el mito de la amazona americana, la tradición de las santas guerreras, el culto a la Pachamama, la íntima relación entre la tierra boliviana y la figura femenina y, finalmente, la agenda feminista de las últimas tres décadas. La autora plantea que para ciertos escritores el marco religioso, el aspecto materno y la señalada excepcionalidad de Azurduy justifican y mitigan sus transgresiones de normas de género. En este sentido, la trayectoria de la leyenda azurduyana refleja los cambiantes valores e ideales de género —además de las ansiedades nacionales— de la sociedad boliviana desde la independencia. Este estudio aporta a la bibliografía crítica sobre Juana Azurduy un análisis de ciertos ejes inexplorados, además de una contextualización de esta leyenda en varios momentos históricos a lo largo de su trayectoria.

Palabras clave: Juana Azurduy de Padilla, independencia Bolivia, estudios de género, mujeres independencia.

ABSTRACT

This essay examines the legend around Juana Azurduy de Padilla, the *Chuquisaqueña* now remembered as a heroine of the independence movement. Its objective is to better understand her development as a legend and the discourses (sociopolitical, religious and literary) that have influenced its continual (re)writing. The author analyzes her legend at the intersection of various cultural currents such as the myth of the American Amazon warrior, the tradition of arms-bearing female saints, the cult of the *Pachamama*, the association between the Bolivian territory and the female figure and, finally, a feminist agenda that has emerged in the past three decades. The author finds that some representations of Azurduy rely on a religious framework, ideals of maternity and Azurduy's supposed exceptionality as a way of justifying and mitigating her transgression of gender norms. This way, the trajectory of the legend of Azurduyan reflects dynamic gender ideals, as well as national anxieties, in post-independence Bolivia. This study constitutes a unique contribution to the bibliography on Juana Azurduy in that it analyzes previously-unexplored threads regarding her legend and it contextualizes its different stages historically.

Key words: Juana Azurduy de Padilla, independence Bolivia, gender studies, women independence.