

Memoria y recuerdos colectivos. El caso de una leyenda en Mulaló

Fernando Valencia Murcia¹
Andrés Correa García²

Resumen

Este artículo describe las tres formas locales (mediante la constitución de un museo, la celebración de tertulias y la conmemoración de las fiestas nacionales) en que se recuerda, se narra y se hace circular una leyenda sobre las andanzas del Libertador Simón Bolívar en el poblado vallecaucano de Mulaló (Colombia). Se muestran algunas de las dinámicas internas de la localidad en las que se integran estos relatos y se vinculan en el análisis con los procesos de rememoración asociados a la creación de un Estado-Nación.

Abstract

This paper describes the three local forms –the opening of a museum, the celebration of tertulias and the celebration of national festivities— used to commemorate, to narrate, and to diffuse a legend about the wanderings of the Libertador Simon Bolivar in the town of Mulalo (Colombia). Some of the internal dynamic movements are shown in which narratives are integrated, and linked –through the analysis—with the processes of remembrance associated with the creation of the Nation-State.

Palabras Claves: Memoria colectiva, Museos, Fiestas nacionales, leyenda bolivariana, tertulias, Identidad, Cultura.

¹ Sociólogo, Magíster. Profesor e investigador de la Universidad de San Buenaventura, Cali.

² Sociólogo, Magíster. Profesor del Departamento de Formación y Desarrollo Humano, Universidad de San Buenaventura, Cali.

Las leyendas se consolidan como objeto de estudio para las ciencias sociales desde el siglo XIX. Varias de sus disciplinas han establecido algunas de sus características referidas a la estructura, las funciones sociales y las condiciones de su formación. A este tipo de estructuras narrativas se les reconoce su importancia por el papel que juegan en las formas como los grupos humanos se definen – estableciendo semejanzas y diferencias entre sus miembros– y en la forma como los distintos actores sociales recrean diversas representaciones de su existencia. No obstante, vale decir que, desde estudios ya clásicos como los de Arnold van Gennep (1943), la leyenda es concebida como *una narración -a veces poética- de sucesos que tienen más de tradicionales que de históricos o verdaderos*; es por ello que el autor la caracteriza específicamente por ser una narración localizada, individualizada, y objeto de fe.

Nuestra reflexión se inscribe en el intento de entender las tres formas de circulación y de memoria (el establecimiento de museos, la celebración de tertulias y la conmemoración de las fiestas nacionales) que varios actores tienen de una leyenda en un contexto local. Al hacer referencia a la manera como una leyenda circula y se inscribe en formas particulares de la memoria y el recuerdo colectivo, conviene resaltar que nuestro propósito no es el de ofrecer una reflexión conceptual estricta sobre este elemento narrativo, así como tampoco lo es el de establecer la veracidad o la falsedad de la misma, sino presentar, a partir de una breve revisión bibliográfica, algunas nociones teóricas básicas que, puestas al servicio de la investigación, orientan la comprensión de una leyenda existente en Mulaló, un pequeño poblado vallecaucano, e, indirectamente, de fenómenos similares relacionados con el recuerdo colectivo en contextos locales.

A partir de las formas como los pobladores de Mulaló³ recuerdan, narran y hacen circular esta leyenda bolivariana, se pueden establecer cuatro supuestos hechos que constituyen en su núcleo el contenido de la leyenda, aunque entre quienes sostienen la leyenda pueden encontrarse variaciones de detalle y énfasis. El núcleo, la «sustancia» con la cual se arma el relato se sintetiza en:

1. Simón Bolívar visitó Mulaló en dos ocasiones. Algunos libros sobre la historia del Valle del Cauca escritos por el historiador Demetrio García Vásquez mencionan las fechas en las que presumiblemente el Libertador estuvo en la Hacienda de Mulaló. De igual manera, los pobladores afirman también la veracidad del hecho, bien sea porque lo leyeron de dichos libros, bien sea porque

³ El poblado de Mulaló se encuentra oculto entre las montañas bajas de las estribaciones de la cordillera Occidental del Departamento del Valle del Cauca; tan sólo una cruz de cemento de color blanco, instalada en un otero, se alcanza a divisar con dificultad desde la llamada autopista *Panamericana*, que comunica las ciudades de Cali, Buenaventura y Buga. Mulaló está ubicado aproximadamente a 15 kilómetros de Cali en dirección noroeste. Política y administrativamente, Mulaló está reconocido como una vereda que, junto con las veredas de *Platanares*, *El Hiquerón*, *Paso de la Torre* y *Mulaló Parte Alta*, conforman el Corregimiento de Mulaló, perteneciente al Municipio de Yumbo.

lo escucharon decir de boca de un representante de la Junta de Acción Comunal en alguna reunión o sencillamente porque esa es una de las historias que algunos viejos del pueblo han estado contando durante *una buena cantidad de años* – sin que tengamos ninguna idea sobre qué quiere decir la expresión «una buena cantidad de años».

2. El Libertador tuvo una hija con una esclava negra. La historia aquí no aparece con tanta precisión desde el punto de vista documental. En el Museo se confirma la supuesta validez del suceso enseñando una copia de una partida de bautismo de la mentada hija del Libertador. Sin embargo, la toma de posición por parte de los actores del poblado respecto de la veracidad o falsedad de ese documento será objeto de análisis en este texto, pues tiene gran interés para mostrar los límites de la creencia en la leyenda bolivariana por parte de los propios pobladores de Mulaló (por fuera de que el propio documento, según los expertos, pareciera marcado por todos los signos de la inautenticidad, hecho éste que desde luego no constituye objeto de interrogación, en atención al problema por completo diferente que se ha planteado).
3. En su última visita a Mulaló, el general Bolívar otorgó la libertad a los esclavos, evento considerado por los pobladores como el momento en que se inicia la liberación de esclavos en toda la América hispana. Desde luego que un proceso tan complejo como el inicio del fin de una vieja y arraigada institución como la esclavitud no puede ser referido a un acto individual y original, pero a más de ello no hay ningún tipo de fuente documental que confirme el hecho particular. Lo que circula en realidad, como lo hemos afirmado desde el principio, es una leyenda, narraciones que hacen algunos pobladores y que, según ellos, han sido transmitidas de generación en generación.
4. Los restos de *Palomo*, el caballo del Libertador, yacen en el parque de Mulaló bajo las raíces de un árbol de ceiba. Las versiones de este hecho aparecieron por primera vez, hasta donde hemos podido establecer, en un artículo del periódico *El Yumbeño* escrito por el señor Iván Escobar –personaje de Mulaló que más adelante volverá a aparecer en estas páginas–. Allí Escobar expone que, además de haber nacido una hija del Libertador, en Mulaló murió el emblemático caballo y fue enterrado bajo la centenaria ceiba (Escobar, 1990).

A partir de estos supuestos hechos, la actividad narrativa de los pobladores – dicho por el momento así, de manera indiscriminada–, ha construido y hace circular una leyenda (que llamamos «la leyenda Bolivariana de Mulaló»), cuyas formas de evocación y apropiación en diferentes ámbitos y con variados sentidos estratégicos son el objeto central de este artículo.

La memoria colectiva y la leyenda

En todos los pueblos, la evocación del pasado resulta necesaria en la medida en que se trata de un complejo mecanismo que hace posible la construcción de referentes que dinamizan el presente vivido colectivamente (cf. Halbwachs, 1997; Joutard, 1977; Ricoeur 1999). En tal sentido, el recuerdo constituye una práctica permanente que es al mismo tiempo un proceso de invención, de recreación, de expulsión de unos significados y de imposición de otros, en función de los intereses en un momento dominantes y en función de las coyunturas por las que atraviesa una comunidad.

El recuerdo –la manera como se imagina el pasado de un determinado colectivo– establece relaciones muy próximas con la historia presente de una sociedad, con sus tensiones y sus luchas. Esas tensiones y esas luchas deben ser captadas por las ciencias sociales de forma diferente cuando se habla de una sociedad en general (por ejemplo la sociedad colombiana del siglo XX) que cuando se habla de una comunidad particular como el poblado de Mulaló. En el contexto de una sociedad mayor, las tensiones sociales y las luchas aluden a oposiciones sistematizadas, con programas y reivindicaciones objetivas inscritas quizás en la diferencia de clases sociales; pero cuando se trata de un contexto *local*, quizás una pequeña comunidad como Mulaló, la lucha se inscribe en una lógica distinta, con posiciones no tan claras y definidas, con agrupaciones o actores sociales más flexibles, menos constituidos, y con reivindicaciones más ambiguas. En este caso, las tensiones y las luchas sociales se desarrollan en un espacio *local* –ni siquiera regional–, en donde lo trascendente no está en el discurso del partido o en la irrupción violenta de los acontecimientos, sino más bien en la negociación del reconocimiento de los actores, en la fabricación de pequeñas estrategias que sirven para diferenciar internamente a la comunidad, para afirmar a unos como «establecidos» y a otros como «recién llegados», para construir liderazgos apoyados en las esperanzas y necesidades colectivas, y para tratar de sacar alguna ventaja frente a una comunidad vecina, frente a la administración de la comarca e incluso frente al gobierno nacional. En esta perspectiva, los aportes del antropólogo Clifford Geertz contribuyen a aclarar esta idea, poniendo de manifiesto la relatividad de los conceptos, según la escala en la que se los haga funcionar, y advirtiendo sobre la necesidad de explorar contextos locales en donde *megaconceptos* como, por ejemplo, los de *legitimidad*, *integración* y *conflicto*, se resignifican en el acercamiento a realidades más particulares. Según Geertz (2000: 33), esto

Quiere decir simplemente que el antropólogo de manera característica aborda esas interpretaciones más amplias y hace esos análisis más abstractos partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cuestiones extremadamente pequeñas. Enfrenta las mismas grandes realidades políticas que otros –los historiadores, los economistas, los científicos

políticos, los sociólogos—enfrentan dimensiones mayores: el Poder, el Cambio, la Fe, la Opresión, el Trabajo, la Pasión, la Autoridad, la Belleza, la Violencia, el Amor, el Prestigio; sólo que el antropólogo las encara en contextos lo bastante oscuros —lugares como Marmusha y vidas como la de Cohen— para quitarles las mayúsculas y escribirlas con minúscula.

En Mulaló, los «actos de ficción y de recuerdo», si bien recrean la historia nacional, también se inscriben, y a veces solamente se inscriben, en una trama local, y resultan ser formas para intervenir sobre los procesos locales, único contexto en el cual algunas de esas «creaciones» adquieren significado. Son «actos de recuerdo», apelaciones a la «memoria» que encuentran su significado cuando se conectan con pequeñas virtualidades administrativas, con el curso de una reivindicación, con la aspiración a modificar un ordenamiento local dado, lo que garantiza para algunos actores locales su movilidad en algún elemento de las estructuras de poder local o en el reconocimiento social cotidiano, dos fenómenos que casi siempre van unidos. Las historias puramente locales, sus recreaciones, las formas de contarlas y volverlas a contar, las divisiones que producen o que borran parecerían no ser de interés sino para los pobladores del lugar y para los investigadores sociales que quieren construir a partir de ahí una reflexión teórica o una simple tesis de grado. Y sin embargo tienen mucho más interés del que habitualmente se piensa. No porque concentren o sintetizen todo el devenir de una sociedad nacional, o porque el devenir nacional sea la suma de las pequeñas historias locales —incluso muchas de esas historias pueden encontrarse por momentos desarticuladas del curso general de una sociedad—. En cualquier caso, los nexos existentes siempre serán un problema por establecer, y no un *a priori*-. Los procesos locales interesan sobre todo como fuente accesible para la reflexión teórica, como ocasión de volver sobre los conceptos generales a partir de historias y situaciones muy particulares, recordando de paso acontecimientos y situaciones que nada tienen de dramático ni de extraordinario, ni siquiera de apasionante, como lo comprueba el caso de Mulaló.

En este caso por ejemplo hay que mencionar de nuevo que el recuerdo, o como se dice de manera más rigurosa hoy en día, la «memoria», no es simplemente una enunciación —el acto de «enunciar un enunciado»—. Es un proceso que logra manifestarse también de manera *fenoménica* (Durkheim, 1984: 51) encarnándose en las prácticas cotidianas de los individuos. De allí que se logren ubicar en este trabajo tres hechos que registran la manera como se expresa el recuerdo colectivo en Mulaló: 1) la colección y sistematización de objetos a través de la figura del museo; 2) la narración de eventos, historias y leyendas mediante la realización de tertulias; y, 3) la celebración de fiestas que conmemoran fechas y sucesos de la historia local y nacional.

El museo es considerado como una invención de la modernidad. Sin embargo, anota el crítico de arte Francisco Calvo Serraller (1994: 6), su formación data de mucho más atrás. Como lo indica la propia palabra, griega en su origen, significa

«lugar de las musas» o «lugar de la inspiración. A partir de diversos enfoques históricos, antropológicos y arqueológicos, la noción de museo ha tenido variadas acepciones. Una de ellas, posiblemente la más simple y común, la recuerda Maurice Blanchot (1976: 47): *La palabra museo significa conservación, seguridad y que todo lo que esta reunido en ese lugar no está sino para conservarlo.*

La necesidad de ubicar y sistematizar objetos de distinta naturaleza se ha convertido en una exigencia que valida la ocurrencia de eventos históricos, como si la presencia del museo, por ella misma, fuera la prueba de la existencia de un pueblo, de un acontecimiento y de un sentido de la historia⁴; mientras que al mismo tiempo el lugar se constituye en el depósito material de la identidad de toda una sociedad, de tal manera que si en el museo los historiadores y arqueólogos creen encontrar la prueba de sus argumentaciones y de sus teorías, los pueblos encontrarían en el la prueba fehaciente de la existencia de unos orígenes remotos que los vinculan entre sí, aunque las evoluciones diversas o el propio presente se hayan encargado de separarlos, mientras que los Estados encontrarían la fuente permanente de la educación de una memoria oficial que debe construirse día a día para que no resulte presa fácil del olvido.

De los museos podría decirse que su formación en Europa occidental tuvo tres grandes sentidos. En primer lugar el museo constituyó un escenario cuyo fin social estaba orientado al crecimiento del conocimiento científico y la difusión de la cultura. En segundo lugar la creación de museos públicos fue una idea ardientemente promovida por la Ilustración y el ideario revolucionario francés, constituyendo una estrategia para la recreación de la memoria nacional. En tercer lugar, acorde con los planteamientos de Michel Foucault (2001: 206-207), si bien el museo constituyó en la época posrevolucionaria una exaltación del pasado, constituyó ante todo un espacio de control y observación de las piezas recolectadas y de regulación del visitante mismo, como una manera de asegurar y fortalecer la idea de Nación a través de la educación vigilada del ciudadano.

En este estudio, entonces, se opta por la vía de concebir el museo bajo la figura de *museo nacional*, tal como se crea después de las revoluciones nacionales de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, y que es la forma básica que ha dado origen a los grandes museos nacionales de la actualidad y sobre todo a las grandes representaciones sociales que sobre el museo existen y son dominantes en sociedades como las nuestras. Se puede señalar que, en Latinoamérica, los museos aparecieron apenas terminados los procesos de independencia, jugando un papel protagónico en la fundación de las nuevas repúblicas, en su proyecto de asegurar la unidad política y cultural del territorio y el respaldo a las nuevas instituciones, que serían el producto de una aventura colectiva que el propio museo se encargaría de sintetizar y recrear. Es así como en el año 1822 en el Perú y en 1823 en Colombia

⁴ El historiador Jacques Le Goff (1991: 138) presenta una aproximación similar a la concepción de museo como aquel espacio destinado a materializar los eventos a través de objetos que ofrecen ciertos rasgos veraces de los hechos.

—durante la presidencia de Simón Bolívar y la vicepresidencia del general Francisco de Paula Santander—, se fundaron museos de carácter Nacional (cf. Perú, Instituto Nacional de Cultura, 1999; Sánchez y Wills, 2000). De acuerdo con los análisis de Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (2000: 25), podría decirse que el Museo Nacional de Colombia fue concebido bajo rasgos similares a los museos de la Francia postrevolucionaria; es decir, que dichos recintos estarían destinados a ofrecer componentes de identidad nacional:

El museo, en tanto depositario de la memoria nacional, contiene y debe contener —y de alguna manera así se encuentra parcialmente estructurado el nuestro— los componentes básicos de identidad: Memoria prehispánica (memoria originaria), memoria colonial, memoria republicana (memoria nación) y memoria ciudadana y popular.

Así mismo, el museo nacional, en cada sociedad, ha sido un espacio de tensión y de ejercicio del poder, en donde concepciones diversas acerca de la historia se han manifestado, en su crítica y en su oposición, generando así distintas lecturas que intentan una nueva concepción de museo y, por qué no, de la Nación. En el caso colombiano por ejemplo no es raro encontrar las influencias de la nueva Constitución de 1991, en donde se define a Colombia como país pluriétnico y multicultural, concepción que motiva a incluir nuevos elementos en el museo que den cuenta de este carácter diverso de la cultura colombiana. Se pueden citar al respecto los argumentos de la historiadora Mary Roldán (2000: 111):

Claro que aquí surgen ciertas inquietudes: cómo convertir el museo en espacio de participación democrático y pluralista, mientras que aún se asume que unos pocos profesionales de la cultura están en capacidad de decidir lo que puede constituir la pluralidad o diversidad y cómo se deben representar estos dentro del marco de las exposiciones del museo.

Dentro de este proceso, en el país y de manera reciente, la idea de museo nacional ha inspirado la conformación de nuevos museos, lo que ha servido en parte a la reconstrucción de las historias locales proyectadas sobre la historia nacional, en esfuerzos locales de articulación, y por qué no, de reconocimiento nacional. Las justificaciones culturales, académicas y políticas han sido de una significativa variedad. Así, por ejemplo, algunos museos locales surgidos después de la Constitución de 1991 muestran en sus concepciones un gran énfasis por colecciones de orden etnográfico, destacándose el carácter local con acento en cuestiones indígenas (Museo Interétnico de la Amazonía en Florencia, Caquetá), afrocolombianos (Museo de Arte Negro en Cartagena, Bolívar) e incluso, la sistematización o por qué no la invención de tradiciones populares (Sala Museo Nacional de la Cabuya en Granada, Antioquia).

El Museo Bolivariano de Mulaló

En Mulaló ha venido consolidándose desde 1989 la propuesta de un Museo Bolivariano, aunque la expresión «Museo Bolivariano» debe verse en sus justas proporciones, como se notará más adelante, cuando se describa lo que las gentes de Mulaló llaman de esa manera con mucho orgullo. El acto fundacional del museo se liga con la denominación de este poblado como *pueblito vallecaucano*. La idea fue liderada en primera instancia por la junta de acción comunal de Mulaló y por dos asociaciones del Municipio de Yumbo: el *Club Rotario* y la *Fundación FEDY*. El proyecto fue presentado ante la Asamblea Departamental y aprobado por los diputados, quienes a nivel regional postularon a Mulaló como un sitio estratégico para el desarrollo turístico del Valle del Cauca (Chaparro, 1990), dentro de una idea de todas maneras grandilocuente y exagerada de turismo y estrategia. Este proyecto logró materializarse en el ofrecimiento de servicios turísticos que incluyeron la construcción de pequeños restaurantes, balnearios, lugares de baile y la instalación de algunos juegos para niños y adultos, todo dentro de una perspectiva de escasos recursos económicos y de economías populares de una gran debilidad. En ese proceso de puja por la consideración de Mulaló como el *pueblito vallecaucano*, algunos de sus pobladores intentaron mostrar las «pruebas» del paso del ejercito patriota y por supuesto de Bolívar por la antigua hacienda de Mulaló, agrupando un conjunto de objetos que tenían al parecer en sus casas desde mucho tiempo atrás, aunque se sabe que algunos de tales objetos fueron traídos de otros lugares (veredas Platanares y Paso de la Torre) y de la ciudad de Cali.

El Museo de Mulaló, llamado *Museo de Bolívar*, está ubicado en la nave derecha de la capilla. La presencia del museo es significativa en la medida que logra presentar una idea de Mulaló, de sus pobladores y de la presencia de Bolívar allí. La exhibición de algunos objetos (herramientas de trabajo agrícola, utensilios de cocina, arreos para caballería, fotos, retratos, imágenes del Libertador y de santos, libro de visitantes, entre otros) resulta importante porque «*inventa y recrea*» la historia del poblado y porque expresa la intención de narrar desde una dimensión local unos hechos significativos para la historia nacional.

En términos de una lectura de estos objetos, vale señalar que las pocas piezas exhibidas están orientadas a elogiar la figura del héroe nacional y a relacionarla con eventos significativos para los pobladores; esto es, rendir culto a Bolívar. En este sentido, el orden y la ubicación de las piezas distan un poco de las presentadas en otros museos de reconocimiento nacional, pues estos objetos intentan recrear y validar no tanto la importancia de las hazañas de Bolívar como héroe nacional, sino su supuesto tránsito por Mulaló. Una breve descripción de algunas de las piezas podría sustentar mejor esta idea.

Así, la huella de una pisada de caballo grabada en un trozo de barro seco, advierte al visitante que por allí pasó el Libertador. El rotulo de identificación dice:

*Jarro no endurecido: cuenta la tradición, que los obreros de un galpón que existió a las afueras de Mulaló, hicieron que Palomo pisara este jarro aún no endurecido, que luego cocinaron y guardaron como recuerdo de una de las históricas visitas del Libertador en 1822. Fue encontrada durante las excavaciones ejecutadas para dotar a Mulaló de alcantarillado.*⁵

Al lado del pintoresco «jarro no endurecido» aparecen unas pequeñas tijeras acompañadas de un texto donde se comenta que fueron las utilizadas por las esclavas para cortar el cordón umbilical de la presunta hija del Libertador. De igual manera aparece colgada el acta o partida de bautismo donde se fija la fecha, el lugar y los acompañantes durante la celebración del bautismo de la supuesta hija del Libertador:

En la capilla de San Antonio de la Hacienda de Mulaló, a 26 de diciembre de 1829, yo, el teniente cura de la parroquia de Cali, bauticé, puse óleo y crisma a la niña María Josefa. Nacida el 13 de septiembre de 1823. Hija del General Simón Bolívar, presente en esta ceremonia, y de la esclava marcada y libre hace seis años, Ana Cleofe Cuero, también presente. Es su abuela materna la esclava, también marcada, Josefa Cuero. Fueron sus padrinos: Joaquín de Caicedo y Cuero y Mariana Argáez, a quienes advertí el parentesco espiritual y sus obligaciones. Doy fe, Antonio Lenis.

Igualmente, existe una lápida junto a la ceiba que menciona que, justo debajo de sus enormes raíces, yacen los restos del caballo Palomo. Dos piezas que resultan significativas en ese museo son aquellas que dan fuerza a la leyenda y rinden culto al Libertador, a partir de referencias a la población esclava negra que vivía en la antigua hacienda. La primera la constituye la imagen de un Cristo mutilado, la cual aparece acompañada de un texto donde se cuenta que el Cristo estuvo junto a aquellos esclavos que supuestamente lucharon con Bolívar en la campaña libertadora. La segunda son unos artefactos en madera llamados «cepos», utilizados para el castigo de los esclavos, instalados en el jardín del museo.

Cada domingo llegan al museo numerosas personas procedentes de diversas partes del Departamento del Valle del Cauca. A los visitantes observados se los podrían caracterizar así: en primer lugar niños y jóvenes, que resultan ser estudiantes traídos por maestros de escuelas y colegios con el fin evidente de tener una clase práctica de historia de la Nación, de la región y de la localidad, con énfasis particular en la vida del Libertador, deteniéndose en el capítulo especial de sus hazañas en el Valle del Cauca; en segundo lugar gentes mayores, a las que ahora se denomina «grupos de la tercera edad», quienes vienen motivadas no solamente por el

⁵ Según informa el guía del museo, el texto fue escrito por Iván Escobar, de quien se hará referencia posterior. No se precisa la fecha de elaboración del texto. Según la versión del propio Iván, se trata simplemente de una transcripción de lo que le dijeron quienes encontraron el objeto.

«conocimiento de la historia», sino por el descanso dominical, por la reunión con otras gentes de similar condición en términos de edad y por el propio atractivo del paseo dominical; finalmente, un tercer tipo de visitantes está conformado por grupos de familias, parejas de novios y gentes de variada condición, no fácil de establecer, pero que alguna noticia deben haber recibido acerca de la existencia de este Museo o de la presencia alguna vez del Libertador en la hacienda y el poblado.

La administración del Museo corre a cargo de la Junta de Acción Comunal, que tiene entre sus funciones determinar los horarios de visita (sábados desde el mediodía hasta las seis de la tarde y domingos y festivos desde las ocho de la mañana hasta las seis de la tarde), la compra y adquisición de piezas, el cuidado de las mismas, la limpieza y mantenimiento del local, lo mismo que la tarea de asegurar la presencia permanente de algún guía durante las horas de visita. Quien cumple la tarea de guía en el museo se encarga de relatar la historia aceptada de los acontecimientos relacionados con las visitas de Bolívar a Mulaló, al tiempo que ofrece comentarios sobre cada uno de los objetos exhibidos e invita a que cada visitante registre su nombre sobre un gran cuaderno denominado «Libro de Visitantes». Sobre el libro los visitantes no sólo firman sino que algunos escriben palabras alusivas a su visita, críticas, sugerencias, frases de congratulación al poblado, frases apologeticas al Libertador, al país, a la localidad y a la región. Otros firman y declaran su amor a otra persona o sencillamente acompañan sus firmas con un simple «hola», todo esto a imagen y semejanza de lo que se hace en otros museos del país y del mundo, como lo deben saber quienes trabajaron en la organización del Museo, aunque desde luego las proporciones reducidas del Museo de Mulaló no deben olvidarse. Como no debe olvidarse que una evaluación técnica mínima de cada una de las piezas que se encuentran agrupadas en el Museo fácilmente comprobaría su inautenticidad, como no escapó a un periodista de Cali quien, en el diario *Occidente*, deslizó algunos comentarios que ponían de manifiesto lo que no resulta sino obvio, al advertir sobre algunas inconsistencias, como cuando se repara con mínimo cuidado, por ejemplo, en el acta de nacimiento de la hija de Bolívar. En tal acta se registra como padrino al doctor Joaquín Caicedo y Cuero, en 1829, fecha imposible a todas luces, por cuanto el doctor Caicedo fue fusilado en el año 1813 en la ciudad de Pasto. O cuando se repara en que el acta ostenta un sello que dice «Republica de la Nueva Granada», mención que solo tendría Colombia para el año de 1832 y no para el año 1829, aunque es ésta última fecha la que figura en el documento del Museo (Goicochea, 1990).

Se resaltarán nuevamente que el valor de estas piezas no radica en su veracidad o autenticidad como documentos, sino en su eficacia para el mantenimiento de la leyenda. Desde luego las refutaciones técnicas que los especialistas han dado sobre la veracidad de algunos elementos no son suficientes para invalidarla, ya que este tipo de invenciones, independiente de su veracidad, tiene eficacia simbólica para los sujetos y no basta con descalificaciones y denuncias académicas que las tilden como «farsas», «tradiciones populares» o «ideologías», pues su importancia

radica en que dichas invenciones son en sí mismas marcos de sentido desde los cuales se interpreta, se conoce y se ordena el mundo. Este hecho implica que alrededor del museo se generen un conjunto de acciones y discursos encaminados a lograr la movilización de distintos actores –individuales y colectivos– en la toma de decisiones que pudieran afectar el orden local.

Bajo este orden de ideas, una aproximación a las diversas tensiones que se presentan al momento de apropiar y producir insumos simbólicos que nutren la estructuración de la leyenda y el ordenamiento del museo, sugiere ubicar prácticas específicas en manos de personajes que le dan a dichas acciones y discursos una orientación y sentido políticos, tendientes al diseño de estrategias para la reivindicación de intereses. El papel de estos personajes es significativo, en la medida en que son ellos quienes hacen posible la generación de marcos de percepción de la realidad, a partir de los cuales se da lugar a alianzas estratégicas y lógicas relacionales complejas.

Para el caso de este Museo, se podría ubicar la participación de Iván, un personaje foráneo que goza de reconocimiento social entre algunos pobladores ⁶. La importancia de sus actividades radica en que a partir de sus acciones se generan nuevos procesos de liderazgo comunitario y de orientación política a través de la consecución y la invención de piezas para el museo, que son presentadas a través de la organización de eventos (fiestas patronales, festivales de comida, carnavales, entre otros) y constantes declaraciones públicas en medios como prensa, radio y televisión. En algunos de esos comunicados escritos para la prensa se hacen reiteraciones sobre los supuestos hechos acaecidos en el poblado. En un artículo escrito para el periódico Occidente se destaca lo siguiente:

En la capilla de San Antonio de Padua de Mulaló, fue bautizada el día 26 de diciembre de 1829, la única hija de Simón Bolívar, nacida de una hermosa joven de piel oscura pero de alma blanca que era esclava

⁶ Iván es un arquitecto de oficio que vive en Cali. Llegó al poblado por recomendación de una arquitecta y su labor consistió inicialmente en apoyar la consolidación del museo y la proyección turística del poblado. Sus comentarios sobre contactos y conocimientos de experiencias similares en otros pueblos (por ejemplo, el *Pueblito Paisa* en Medellín) pronto persuadieron al grupo para seguir sus orientaciones. Él se dedicó a buscar piezas para exhibir en el museo y que sirvieran de apoyo a los supuestos hechos que habrían ocurrido en relación con la figura del Libertador. De igual manera hizo fabricar réplicas de objetos que según la *historia* habrían figurado en el pasado de la Hacienda de Mulaló. Iván se ha dedicado a divulgar públicamente esos supuestos hechos, habiendo escrito numerosos artículos para los periódicos *El Yumbeño* (publicación mensual que existió entre 1980 y 1990 en Yumbo y cuya edición estuvo a cargo de dos organismos no gubernamentales: El Club Rotario y la Fundación para el Desarrollo de Yumbo) y los diarios *Occidente*, *El País* y *El tiempo*, en los que hace constantes presentaciones del proyecto turístico de Mulaló y da a conocer los supuestos hechos del libertador. Las labores de divulgación se han visto acompañadas por la presencia de personalidades de la política, la academia y la farándula nacional, generando no sólo una mayor difusión de los hechos, sino su propio reconocimiento local entre los nativos.

marcada, pero liberada para siempre desde ese mismo día, por la familia Caicedo y Cuero. (Escobar, 1990)

Algunos pobladores que desempeñan labores para el Museo consideran a Iván el artífice del proyecto turístico. Los constantes comentarios que se hacen afirman el papel de este personaje. Modesto, el jardinero, dice:

El doctor Iván tenía mucha gente amiga en la política, ha hecho hacer muchas cosas; él hizo arreglar el parque y esos cuadritos que están colgados afuera de la capilla donde se cuenta la historia él los hizo también. Él fue quien vino un día y nos dijo que la historia de Bolívar era muy bonita, que valía la pena hacer algo, como por ejemplo turismo y entonces fue cuando se emprendió la idea de hacer el museo. El doctor Iván, con la colaboración de un doctor que fue alcalde de Yumbo, ayudaron a traer casi todas las cosas que se muestran allí. Hasta la fuente⁷ él la mandó a hacer en Pereira.⁸

Sin embargo, no todas las invenciones de Iván son aceptadas por los habitantes. Si bien hemos citado la gratitud que tienen algunos pobladores por tales hechos, de igual forma se destaca la descalificación de otros a buena parte de sus obras, pues son en muchos casos consideradas falsas versiones de la leyenda y desprovistas de cualquier interés colectivo. El relato que a continuación se presenta ubica esta tensión: un día, Iván hizo hacer un cartel sobre cartón, escrito a mano y con letra de molde. El texto fue colgado a un lado de un busto de Bolívar que se exhibe en el Museo. La inscripción decía lo siguiente:

Asegura la tradición oral, conservada año tras año por los abuelos Mulaleños, que nuestro libertador, el gran Simón Bolívar, concede con seguridad tres gracias a las personas que se la solicitan con fe y esperanza, súrrale al oído tus solicitudes en salud, dinero y amor, pídele por la paz de Colombia. Esta es una tradición histórica que se conservará por los años de los años.

Algunas semanas después avisaron a Iván que su cartel se estaba deteriorando con mucha rapidez, por lo cual él lo hizo nuevamente, con el mismo texto, pero esta vez escrito en computadora, más pequeño, enmarcado con biseles de madera y protegido por un vidrio. El cuadro estuvo colgado por varias semanas en el mismo lugar y a la vista de todos los visitantes. Sin embargo, pronto se escucharon comentarios al respecto. Para muchos esto resultaba un acto que falseaba la leyenda

⁷ Se trata de una pequeña fuente que está en el jardín de la capilla. Quienes cuidan de la capilla y sirven de guías del Museo invitan a los turistas a lanzar monedas y pedir deseos.

⁸ Modesto Maquilón, nuestro entrevistado, además de jardinero en el museo, realiza labores ocasionales de vigilancia de autos en el parque del poblado.

real. Sandra, la presidente de la Junta de Comerciantes del poblado, y Abe, representante de la Junta de Acción Comunal dijeron que eso resultaba incoherente con lo que supuestamente había pasado y manifestaba cierto interés personal del autor. Así lo narra Abe:

Don Iván ha hecho cosas importantes para el pueblo. Él fue uno de los que empezó con esto del «Pueblito Vallecaucano», pero él ha traído cosas de afuera que son exageraciones de lo que aquí pasó. Por ejemplo, él hace poco trajo unos cepos que eran los que usaban en las haciendas para castigar a los esclavos y un cartel donde se le pedía a la gente que le hablara a la estatua de Bolívar y le pidiera deseos. Lo de los cepos está bien porque eso es cierto, a los negros se les trataba mal, pero lo del cartel no, porque Bolívar no es un santo y eso no es lo que queremos nosotros mostrar.⁹

Luego dice Sandra:

Lo del cuadro es una prueba más de que Iván ha hecho siempre su gran negocio a costa de estos negros mulaleños. Por ejemplo, en 1993 llegó a Mulaló una misión de «Rotarios» [sic] internacionales. Ellos ofrecieron cinco mil dólares para el proyecto, el presidente de la Junta de Acción comunal permitió que ese dinero llegara a la cuenta bancaria personal de Iván y no a la de la Junta y hasta hoy nada se sabe de ese dinero. Además, esto de la hija de Bolívar es algo con que algunos políticos y el Arquitecto Iván le han hecho un montaje para sacar provecho personal y manipular la gente.¹⁰

Finalmente, el cuadro fue retirado e Iván se lo llevó para su casa. Al parecer la creación de este nuevo elemento narrativo no había logrado calar en la versión general de la leyenda.

En el anterior relato, cuya descripción ubica el papel que juega un personaje como Iván y las consideraciones que hacen algunos pobladores sobre sus acciones, permite ilustrar mejor cómo en los procesos de invención se gestan apropiaciones diversas caracterizadas por su flexibilidad y ambigüedad, manifestando posturas que permiten ubicarse en los lugares de liderazgo de la comunidad. Un comentario de Iván permite afianzar esta idea:

Algunas de las leyendas, les respondo, son algunas que las oí y otras que no las oí, pero ahí están. Cualquiera puede inventarlas. Pero

⁹ Abe es vecino y miembro de la Junta de Acción Comunal de Mulaló.

¹⁰ Sandra, la entrevistada, es comerciante de comida dulce. Además es la presidente de una organización local llamada la «Junta de Comerciantes».

invéntelas bien inventadas, o al menos, las que están allí, allí están y le han servido a la gente, han sido útiles, han permanecido. Las puertas están abiertas.

Si se aceptan estos argumentos podemos entender cómo los fenómenos de invención simbólica y material de una leyenda, permiten a algunos de sus narradores orientar prácticas de movilidad política y de lucha por recursos para lograr liderazgo. Esto es, que la eficacia de dichos bienes reposa en que como dispositivos simbólicos logran crear nuevas ficciones alrededor de un supuesto legado histórico, satisfaciendo necesidades puntuales de los contextos en que se inscriben y circulan dichos actores.

Las tertulias

La memoria se recrea a través de procedimientos diversos que permiten el acercamiento entre individuos, en tanto se sienten partícipes de una historia común, por lo menos en algunos de sus rasgos. Pero esa memoria colectiva, que toma cuerpo a través de formas muy variadas, tiene como uno de sus puntos más fuertes de sostenimiento en el tiempo un tipo particular de «encuentro», de reunión, que hace posible el «contacto cara a cara» y «el despliegue del ejercicio narrativo», dentro de un ambiente de informalidad –lo que no quiere decir que no existan reglas implícitas de funcionamiento–, y sin que el encuentro cara a cara y la presencia dominante de la palabra hablada no pueda incluir la presencia del texto, de lo impreso.

La tertulia, definida como una forma de sociabilidad que puede tener diferentes grados de organización y de estructuración, ha sido abordada, a partir de variados enfoques históricos y sociológicos, como proceso clave que juega un papel protagónico en la difusión y apropiación de ideas, de valores, de concepciones. En esta dirección, los trabajos del historiador Maurice Agulhon resultan significativos. Agulhon (1994: 17-85) observa, en su análisis de las instituciones culturales del mundo mediterráneo, de qué manera una forma de organización, la *chambrée*, que era concebida como espacio para el encuentro entre miembros afines (por criterios de familiaridad, vecindad u oficio) y como lugar de discusión de temas de naturaleza política o de instancias cotidianas, se convirtió en elemento central en la adopción del ideal republicano y socialista entre los campesinos de *Var* durante la Segunda República. Así mismo, Renán Silva (1999) muestra, en su estudio de las prácticas de lectura en la segunda mitad del siglo XVIII en el virreinato de la Nueva Granada, cómo las tertulias permitieron expresar ideas culturales distintas de las tradicionales y facilitaron prácticas de lectura de gran originalidad para la apropiación de nuevas formas de pensamiento y nuevos temas de reflexión sobre la sociedad y la política.

En el caso de Mulaló, y desde luego entendiendo que lo que los propios pobladores denominan como *tertulias* es un caso singular, cuyas funciones y papel cultural no

pueden asimilarse a lo que ha sido señalado para este tipo de asociaciones en otras regiones y coyunturas, la celebración de tertulias espontáneas, a veces programadas, es un mecanismo importante para la circulación y difusión de la leyenda Bolivariana dentro de los propios pobladores, ya que viejos, jóvenes y actores diversos se convierten en escuchas o narradores de eventos recreados de múltiples maneras, pero siempre dentro de un “formato” general que parece respetar en sus grandes líneas los elementos centrales que definen la «leyenda Bolivariana de Mulaló». Para algunos –insistiremos más adelante en que no para todos– este espacio de intercambio se caracteriza, principalmente, por otorgarle credibilidad, autoridad y respeto a los eventos históricos narrados por las personas mayores o, como ellos acostumbran a decir, «las más viejas del pueblo». Un entrevistado, Luis, poblador que ha participado en una de esas tertulias dice: *Aquí quienes realmente conocen de nuestro pasado son los más viejos, nuestros abuelos son los que saben la verdadera historia*. Esta afirmación permite destacar la idea que tienen algunos pobladores sobre el papel de los ancianos, según la cual resultarían siendo los depositarios de su «legado histórico» y «conservadores del recuerdo colectivo». Tal como lo señala para otros contextos Alberto Oliverio (2000: 200):

Una de las características de los ancianos es contar y contarse historias del pasado. La reminiscencia, el recuerdo del tiempo transcurrido constituye una dimensión de la memoria autobiográfica que permite poner en orden los recuerdos significativos de la vida y darles sentido.

Desde luego que sobre este problema de la conservación de la memoria por parte de los «viejos» de la comunidad, algo que se ha convertido en un verdadero lugar común en las ciencias sociales, habría mucho que decir, por lo menos para mostrar que en poblaciones como Mulaló, que no pueden ser confundidas con una vieja aldea aislada de alguna aislada parte del mundo, esta forma de conservación de la memoria, imposible de negar, funciona de manera combinada con otras muchas instituciones sociales, empezando por la escuela y el libro de texto escolar, tanto el libro de lectura como el libro de historia de Colombia o de historia del Valle del Cauca.

Pero además, presentado el problema simplemente como el de una memoria neutra, comunitariamente compartida, por fuera de discusión por parte de grupos de intereses diversos, existente desde un pasado que se hunde en la lejanía de los tiempos, se deja de lado el problema de su posible formación en un pasado reciente, de su invención en relación con coyunturas y proyectos instalados en el presente –y aun en el presente inmediato–, como se deja de lado el carácter «dividido» de estas formas de memoria, el hecho de que, como lo muestra el caso de Mulaló, antes que un patrimonio indiscutidamente colectivo, se trata de una imagen particular que se trata de forjar y de imponer, y que, además, al parecer resulta discutida por muchos de sus pobladores y desprestigiada como «valor» para otros más.

Observadas esas realidades que el análisis no puede perder de vista, podemos continuar diciendo que en Mulaló los ancianos son los principales invitados a las tertulias que por lo general son organizadas por los organismos directivos y profesoras del Colegio, señalando también que no estamos en capacidad de saber si esas forma de reunión –de «sociabilidad»– tiene algún antecedente dentro de la población, o más bien son una creación reciente de la vida escolar, que continua de esta manera una práctica impuesta a los maestros de reunir a los padres de familia, y que en años pasados se ha actualizado con la idea de «participación de la comunidad en la vida escolar».

Los lugares para la celebración de estas reuniones de tertulia –que de todas maneras, y no debe olvidarse, no son las únicas ocasiones en que se intenta mantener viva la leyenda– son el colegio y en contadas ocasiones las casas de los padres de los escolares. A la cita acuden escolares de último año, padres de familia vecinos y parientes invitados. Los viejos son escuchados con suma atención. Ellos no sólo rememoran las hazañas del Libertador sino que cuentan otras historias de algunos personajes del poblado. La narración de los hechos en torno al Libertador es usualmente combinada con historias de milagros de *San Antonio de Padua* (el santo patrono de los mulaleños), con exposiciones acerca de recetas culinarias y con historias de espantos y fantasmas, de los que se cuenta que han aterrorizado en ocasiones a más de un vecino, y que son una especie de repetición de otras muchas historias similares que se cuentan en infinidad de poblados colombianos, aunque en cada uno de ellos se piense que se trata de una singularidad irrepetible en cualquier otro lugar. Ruth, una joven profesora del colegio de Mulaló a la que entrevistamos, cuenta que

En esas tertulias nos han contado muchas cosas raras que han pasado aquí. Que una vez Misia Carmelita, que en paz descanse, nos contó que un día le salió el duende montado a caballo, en el caballo Palomo de Bolívar, y yo le creo, pues el duende aquí sí existe porque más de uno cuenta haberlo visto y lo del caballo pues hasta sí, no ven que debajo de la Ceiba están los restos de ese caballo.

El escenario de la tertulia se torna significativo para el «ejercicio de la memoria», en cuanto se construye como espacio social de conversación, intercambio y discusión por parte de los asistentes, no solo en cuanto a los aspectos ya conocidos y muchas veces repetidos de la leyenda Bolivariana, sino en relación con temas relacionados con la vida política, turística y cotidiana del poblado, y hasta con la actualidad nacional y regional, ya que son innumerables preocupaciones de la vida práctica presente las que terminan siendo objeto de comunicación y de intercambio, ya que, según lo investigado, la tertulia (como asociación institucional de encuentro) funciona objetivamente como un soporte del mantenimiento y de la difusión de la leyenda Bolivariana, pero sus funciones exceden en gran medida esa primera

función mencionada, ampliándose su papel al de una de esas instituciones de vecindario que logran, por una parte, acercar y reunir a las gentes más dinámicas de una pequeña comunidad –entre ellos a quienes cumplen algún papel escolar– y por esta vía articular preocupaciones e intereses del conjunto de la comunidad, y por otra parte reunir gentes del poblado, de la más diferente condición, que logran así dar alguna salida a un tiempo sobrante, con el que literalmente, en un sitio como Mulaló, por ejemplo, no se sabe qué hacer. La tertulia que impulsa el colegio permite, entonces, bajo una forma apenas formalizada, reactivar el mecanismo, un tanto borrado según nuestras observaciones, de la visita tradicional, de la conversación a la entrada de las casas (en la puerta), del encuentro en el pequeño parque que irremediablemente congregaba en sus bancas. Se evitará pues la identificación de la tertulia con una función exclusiva dirigida a la conservación de la leyenda Bolivariana, aunque de hecho esta función existe y por momentos parece haberse «administrado» de forma muy conciente.

De esta manera, en la llamada tertulia se constituye un lugar de múltiples funciones, y en donde en ocasiones ha terminado constituido un foro práctico de «ilustrados», de «entusiastas culturales», foro que permite la consideración de problemas que desde la distancia pueden ser observados como insignificantes, pero que en el ámbito local son mirados con otra escala y otra valoración. Así por ejemplo, en una de esas reuniones de tertulia, cierta vez un joven tomó la palabra y expresó su preocupación por la presencia y aumento de menores consumidores de sustancias alucinógenas en el poblado. El joven pidió a los asistentes viejos que contaran a todos cómo se resolvía en otro tiempo la penosa situación. Así que Vicente, un viejo invitado, se refirió al respecto:

*Nosotros en aquel entonces no consumíamos droga ni nada de esas cosas, la juventud era muy sana, no había problemas de seguridad y lo único que se hacía era tomar aguardiente y fumar cigarrillo. Los jóvenes de hoy ya no tienen valores y no respetan nada.*¹¹

En este aparte se expresa la comparación que hacen diferentes grupos generacionales frente a determinadas situaciones, los viejos acuden al recuerdo de antiguas prácticas y concepciones del mundo como fórmulas que podrían resolver actuales problemas cotidianos. Lo interesante de esta comparación generacional es que se distingue e idealiza un pasado en Mulaló. Empero, se tendría que advertir que en estas tertulias no simplemente se registran voces de aprobación y credibilidad frente a la manera como se cuentan los eventos, pues también es notorio el cuestionamiento e incluso la burla de las nuevas generaciones frente a los supuestos hechos ocurridos en Mulaló. En este sentido las apreciaciones que hiciera Consuelo,

¹¹ Vicente, viejo vecino que interviene en una de las tertulias que Ruth, la maestra, tiene registrada en una grabación audiovisual.

joven hija de la directora del Colegio de Mulaló frente a uno de los temas de la leyenda abordados en una tertulia resultan polémicas:

Yo no creo en eso de la hija de Bolívar. Mi mamá sí cree y yo respeto eso, pues eso es lo que creen aquí muchos. Además de esa mentira, este pueblo es lo que es hoy; más bonito y con más progreso.

Estas formas de cuestionamiento se desprenden en primera instancia del contacto de los jóvenes con la escuela y la enseñanza de la historia nacional. La historia que se les brinda a los jóvenes proviene en parte de la llamada “Nueva Historia de Colombia” que otorga especial énfasis en el entendimiento y reconstrucción de procesos sociales, distinta al contacto que sufrieron las viejas generaciones con planteamientos provenientes de la historia tradicional, en donde se ponía el énfasis en los personajes o en los grandes eventos, dando paso en el caso de Mulaló al florecimiento del culto al Libertador entre la población mayor.

De otro parte, el cuestionamiento que se hace de la leyenda y su forma de concebir la historia, se desprende de la apatía e incredulidad que generan en los jóvenes las prácticas políticas tradicionales, en donde la apelación a la figura del héroe o al supuesto rico pasado histórico en Mulaló, termina siendo para algunos un medio para conseguir recursos o aspirar a puestos de decisión política y administrativa. *Aquí todo eso es mentira, eso es puro cuento de los políticos, de los que venden mondongo de chivo*, es el tipo de comentarios que en repetidas ocasiones algunos jóvenes gustan hacer toda vez que se refieren a la leyenda.

De todas maneras, es innegable que las tertulias periódicas organizadas en Mulaló son mecanismos importantes en la circulación y difusión de la leyenda Bolivariana y que en ocasiones tales reuniones se han convertido también en un lugar de disputa por parte de quienes a veces han querido encarnar de manera monopólica la leyenda, mostrando una de sus versiones como la única posible, al tiempo que intentan imponer un solo uso legítimo de tal leyenda.

Fiestas Nacionales

Las Fiestas como objeto de estudio histórico han sido abordadas de una manera moderna quizás desde la década del setenta en el siglo XX, y esto gracias al surgimiento de estudios pioneros sobre las llamadas «mentalidades» o «imaginarios sociales». Las reflexiones sobre estas temáticas fueron inicialmente desarrolladas en Europa, específicamente en Francia. Así por ejemplo nos encontramos con reflexiones sobre las fiestas generadas a partir de la Revolución Francesa, temática en la que se destacan las obras de Mona Ozouf (1976) y Michel Vovelle (1976).

En Colombia el análisis de las fiestas nacionales tampoco ha pasado desapercibido para la reciente historiografía, pero la literatura dominante que intenta explicar las relaciones entre fiesta y formación de la nación es por el momento

escasa, aunque las bibliotecas muestran cantidades de libros sobre los símbolos patrios, sobre las celebraciones de las fiestas y aunque existan multitud de reglamentaciones oficiales que invitan o conminan a la celebración de las «efemérides patrias». Dentro de esa clase de libros tradicionales, pensados por fuera de cualquier problema histórico bien planteado, puede citarse, simplemente como ejemplo, en este tema de las fiestas y celebraciones nacionales, el trabajo de Ernesto Murillo llamado *Historia de nuestra fiestas patrias* (1925), aunque en realidad ninguno de los textos escolares que han sido dominantes a lo largo del siglo XX han dejado de incorporar un capítulo o una sección, o por lo menos unas frases, sobre el tema de las celebraciones patrias.

En el caso de la renovada historiografía europea que trabaja sobre América Latina y que ha sido capaz de sacar importantes consecuencias en cuanto a temas y métodos de lo que en Europa se hace, pueden mencionarse algunos de los trabajos de Francois-Xavier Guerra, como los contenidos en su libro *Modernidad e Independencias* (1992) y en el artículo *La identidad republicana en la época de la independencia* (2000), en el que el eje de atención se encuentra colocado sobre la república en formación y sus necesidades de nuevas formas de legitimación, muchas de las cuales se encontraron en la «liturgia revolucionaria», en la celebración del acontecimiento de la Independencia y en el culto de las nuevas instituciones, en todo lo cual tuvo un papel de primer orden la fiesta nacional, regional y local.

Bajo el modelo inspirador de Guerra, algunos de sus discípulos, como Georges Lomné, han propuesto análisis muy innovadores, como por ejemplo los que se encuentran en *La revolución francesa y la simbólica de los ritos bolivarianos* (1991) y en *Las ciudades de la Nueva Granada: teatro y objeto de los conflictos de la memoria política (1810-1830)* (1993), en donde por primera vez las fiestas y celebraciones patrias del siglo XIX logran tener un análisis moderno, por fuera de toda consideración tradicional y de exaltación «patriótica». Pueden mencionarse también algunos de los trabajos de Marcos González Pérez, como *Bajo el palio, el laurel. Bogotá a través de las manifestaciones festivas decimonónicas* (1995), dos compilaciones sobre el estudio de las fiestas nacionales en Colombia, de las que se pueden mencionar dos artículos de su autoría, *El orden espacial. Virreyes en santa fe de Bogotá* (1998a) y *La fiesta republicana en Colombia siglo XIX* (1998b), al igual que un artículo sobre «Fiestas estatales en Colombia. Las celebraciones cívicas en el siglo XIX», editado por el Banco de la República (1980) y una ponencia del autor titulada *Tejido festivo en Bogotá*, presentada al “Segundo encuentro de archivos e investigación, el caso de Bogotá”, trabajos en los que de manera inicial empieza a reconsiderar el problema de las fiestas patrias en el siglo XIX, en el marco de la formación del Estado-nación¹².

¹² Desde luego que los antropólogos han sido pioneros en el estudio de la *fiesta popular*, pero en el marco de su relación con la formación del Estado, son los historiadores los que principalmente han abordado el tema.

En el ámbito del Departamento del Valle del Cauca, la obra más significativa en cuanto a una revisión sobre el papel de las celebraciones republicanas locales, es el libro *La Fiesta Liberal en Cali* de Margarita Pacheco (1992), en donde se analiza de manera cuidadosa el problema del surgimiento y función de las protestas y amotinamientos populares como formas de expresión vigorosa de las ideas republicanas entre sectores populares.

En los estudios sobre la *fiesta* y sobre las *fiestas* se destaca su papel en tanto expresión de la memoria colectiva o medio a partir del cual los grupos humanos recrean e inventan sus referencias identitarias fundamentales. La fiesta se analiza en ocasiones a partir de los niveles más sencillos, como puede ser el familiar, en donde se celebra por ejemplo el nacimiento o la muerte de algunos de sus integrantes, hasta niveles más complejos, como resulta ser una celebración de carácter nacional, sobre todo cuando ésta se liga a los problemas de la formación del Estado, de la invención moderna de la nación. Para el presente estudio la atención se centra en este tipo de celebración, pues no sería arriesgado decir que las celebraciones nacionales de efemérides de fundación han contribuido a la simbolización y ritualización que hacen posibles la recreación de los procesos de fundación de la propia República. Es importante en esta dirección la noción de «Republicanismo» de F.-X. Guerra (2000: 267), vista como un conjunto de prácticas, cuya función es la exaltación de la nación, de la república:

La experiencia francesa dejó como herencia un imaginario que asocia la república a la defensa de la patria y la idea republicana a la gloria militar; dejó también el lenguaje de la virtud, la educación del pueblo por la escuela, las fiestas y los símbolos, la exaltación de la participación de todos en la res pública, un patriotismo unanímista e intransigente y un antimonarquismo militante contra la tiranía de los reyes y príncipes.

En el caso colombiano, como igual ocurre en las otras naciones latinoamericanas, la promoción de la nación por la fiesta y la celebración comienza desde el momento mismo en que logra consolidarse como República independiente. Georges Lomné señala que, ya entre 1820 y 1830 en Colombia, conmemoraciones como las del 20 de julio y la del 7 de agosto¹³ adquirieron una significación esencial, pues la participación de la colectividad en dichos actos afianzaba la figura de los «héroes libertadores» y reafirmaba el carácter de república independiente.

Ahora bien, es claro que la celebración de la fiesta nacional ha tenido trascendencia en tanto referente político para el país, logrando movilizar a buena

¹³ El 20 de julio de 1810 se proclama a la Nueva Granada como un estado independiente, federado a la nación española en el marco de una monarquía constitucional. El 7 de agosto de 1819, la victoria de las tropas del General Bolívar en Boyacá señaló el principio de la definitiva independencia de Colombia que culminaría con la ocupación de Santa Fé de Bogotá y la proclamación, el 17 de diciembre de 1819, de la República de la Gran Colombia que reunía La Nueva Granada y Venezuela.

parte de sus habitantes y logrando cierta reafirmación de sentimientos nacionales y patrióticos. Sin embargo, la forma como la fiesta es vivida y, por qué no, inventada, en el nivel de las *comunidades locales*, introduce matices diferentes que invitan a pensar en la importancia que tiene la observación local, la observación del fenómeno en su nivel «pueblerino» y lo importante que puede ser el tratar de relacionar las celebraciones locales no sólo con su ámbito nacional, sino con elementos del devenir y cotidianidad locales, con coyunturas y expectativas que difícilmente logran alguna conexión directa con el ámbito nacional, que termina siendo un marco puramente formal para la fiesta y la celebración.

La celebración del 20 de julio en Mulaló

En términos generales se dirá que esta fiesta expresa, por un lado, la conmemoración de un evento significativo a nivel nacional y, de otro, su construcción y significación en un escenario específico. Hecho que permite captarla en la singularidad que le otorga su contexto local de realización. Aquí algunos de los pobladores encuentran, a su manera y en su estilo particular, la oportunidad de evocar y de recrear los hechos alrededor de la figura del Libertador, a los que parecen otorgarles tanta importancia. Se trata de presentar una narración que, evocando la historia nacional y la vida de Bolívar, se muestra como reconstrucción de un pasado que la comunidad de Mulaló intenta crear como propio.

Como se ha dicho, la figura del Libertador constituye uno de los elementos centrales de la fiesta. Es así que para cada ocasión se acostumbra la dramatización de esos supuestos hechos mediante un desfile y una obra de teatro, el plato fuerte de la celebración.

El desfile va encabezado por un poblador que representa al Libertador. La organización del evento se encarga de que el hombre tenga todos los detalles precisos de la figura de Bolívar (una indumentaria militar de la época, montar un caballo blanco que evoque a Palomo y ciertos rasgos físicos que, según algunos pobladores, coinciden los del personaje). *A él siempre le toca ese papel, le gusta hacerlo, y además dicen que se parece a Bolívar por la cara y sus patillas grandes, aunque se le retocan un poquito con pintura*, decía Karime, una joven encargada del Museo y de esos festejos.

Otras dos figuras centrales que acompañan al Bolívar de Mulaló son Ana Cleofe, la esclava negra y famosa amante del Libertador –según la apropiación local de la leyenda Bolívariana–, que está representada por una enorme muñeca negra, y los esclavos, quienes son teatralizados por un grupo de hombres y mujeres. Estos «actores naturales» que hacen de esclavos siempre lucen ropa vieja y rota, posiblemente con el propósito de significar pobreza y explotación, según una representación tradicional que viene de los grabados del siglo XIX, que ha sido luego difundida por la pintura realista del siglo XX y luego por las telenovelas de corte «histórico» que fueron una moda en el país en los años setenta.

El desfile culmina en la plaza, donde un hombre, que interpreta a don José Caicedo y Cuero –dueño de la antigua hacienda y prohombre de la Independencia nacional, por lo menos según los cánones de la historia patria oficial–, sale al encuentro del Libertador. Al igual que el Bolívar, este actor es también elegido por su supuesta similitud física con el personaje. Los dos hombres hablan y Bolívar empieza a vociferar vivas a la patria, libertad para los esclavos negros y paz para el país.

Es de notar en esta celebración el tipo de organización que la precede. La Fiesta Nacional del Veinte de Julio logra escenificarse poniendo de manifiesto todo su contenido local, cada año sin interrupción, en su historia reciente. Recursos como el desfile y la representación teatral, dos procedimientos presentes en toda celebración popular desde la época de la Colonia, hacen posible que cada año los pobladores de Mulaló hagan un «ejercicio práctico de su memoria social» a través de la representación tanto de hechos legitimados por la *historia oficial* –aquella que se enseña y se aprende en las escuelas–, como de aquellos supuestos hechos del Libertador en su paso por Mulaló, que son en parte una creación local, actualizada en el pasado reciente.

Desde luego que no se trata exactamente del cruce de dos formas de memoria que por principio hubieran sido fabricadas en espacios y tiempos diferentes, o que fueran antagónicas como representación de un pasado que identificara a un grupo social y sólo a él, o que se correspondieran con una modalidad letrada, por una parte, y con una modalidad «oral», por otra. Se puede decir más sencillamente, y con menos posibilidades de error, que en esta celebración se yuxtaponen dos órdenes de referencia. El uno soportado en la formación escolar, en la historia aprendida en los libros (se instruye ampliamente en la escuela y el colegio sobre la importancia de Bolívar en la historia del país). El otro soportado en la memoria popular (sobre todo lo que se cuenta sobre los amores del libertador en Mulaló y lo que de ahí resulta en la leyenda: la liberación de los esclavos). Dos órdenes que se fusionan en la presentación del acto público –la celebración–, que trata de ser más una celebración local que una celebración nacional, una celebración local que se articula con procesos internos, casi podríamos decir, domésticos, puntuales y particulares, procesos que remiten al propio curso de las cosas tal como transcurren en Mulaló en un momento determinado.

No hay que pensar, sin embargo, que esa forma de «memoria popular» existe por fuera de la propia «historia oficial». En realidad ese es el punto de partida del libreto. No sólo porque en toda la interpretación oficial de la historia del país Bolívar está constituido como el Libertador por antonomasia –el héroe libertador de territorios que fueron luego cinco grandes naciones–, sino porque todos los medios artísticos utilizados y puestos en escena corresponden a una forma de representación tradicional: los desfiles, las cabalgatas, los saludos desde las carrozas, la entrada final en la iglesia, etc., todas formas que recuerdan de inmediato no sólo las prácticas públicas de festejo tal como se viven en innumerables lugares del país, sino aun

más como son enseñadas y actualizadas por las prácticas escolares, particularmente en la escuela primaria. Y sin embargo, nada de ello quiere decir que esta celebración no sea un episodio de reafirmación cultural de primer orden para las gentes de Mulaló, que no forme parte de su historia, que no se articule con estrategias de grupos o que no se vincule con sus expectativas.

Es de anotar, finalmente, que para el caso de Mulaló resulta significativo el ejercicio de análisis de la memoria colectiva, en la medida en que pone de manifiesto una serie de estrategias a partir de las cuales se inventa el pasado, convirtiéndose éste en un escenario de tensión, en donde se presentan múltiples lecturas e interpretaciones sobre los supuestos hechos ocurridos allí. El análisis ha permitido recrear por lo menos tres manifestaciones encarnadas en las prácticas cotidianas de los individuos: 1) la colección y sistematización de objetos a través de la figura del museo; 2) la narración de eventos, historias y leyendas mediante la realización de tertulias; y, 3) la celebración de fiestas que conmemoran fechas y sucesos memorables de la historia local y nacional.

Bibliografía

- AGULHON, M. (1994) *Historia Vagabunda*, México, Instituto Mora.
- BLANCHOT, M. (1971) *La risa de los dioses*, Madrid, Taurus.
- CALVO SERRALLER, F. (1994) *Breve historia del Museo del Prado*. Madrid, Alianza.
- CHAPARRO, G. (1990) "Mulaló: el pueblito vallecaucano", en *El País*, Cali (7, mayo, 1990, p. A3).
- BANCO DE LA REPUBLICA (1980) *Albergues del Libertador*, Bogotá, Banco de la República.
- DURKHEIM, E. (1984) *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Pléyade.
- ESCOBAR, I. (1990) "Mulaló: pueblito vallecaucano", en *El Occidente*, Cali (18, febrero, 1990, p. B4).
- FOUCAULT, M. (2001) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- GEERTZ, C. (2000) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GENNÉP, A. van. (1943) *La formación de las leyendas*, Buenos Aires, Futuro.
- GOICOECHEA B., A. (1990) "Sobre presunta hija de Bolívar", en *El Occidente*, Cali (7, febrero, 1990, p. A4).
- GUERRA, F.-X. (2000) "La identidad republicana en la época de la independencia", en Simposio Internacional y Cátedra Anual de Historia: *Museo, memoria y nación: Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Bogotá, Ministerio de Cultura, pp. 253-283.
- GUERRA, F.-X. (1992) *Modernidad e independencias*, Madrid, Mapfre.
- HALBWACHS, M. (1976) *Les cadres sociaux du le mémoire*, Paris, Mouton.
- HALBWACHS, M. (1997) *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- JOUTARD, Ph. (1977) *La légende des camisards: Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard.
- LE GOFF, J. (1991) *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós.
- LOMNÉ, G. (1991) "La revolución francesa y la simbólica de los ritos bolivarianos", en *Historia Crítica: Revista del departamento de historia de la Universidad de los Andes*, n° 5: 20-34, Bogotá.
- LOMNÉ, G. (1993) "Las ciudades de la Nueva Granada: teatro y objeto de los conflictos de la memoria política (1810-1830)", en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, n° 21: 114-135, Bogotá.
- MURILLO, E. (1925) *Historia de nuestras fiestas patrias e himno de Boyacá*, Bogotá, Litografía de Juan Casis.
- OLIVERIO, A. (2000) *La memoria. El arte de recordar*, Madrid, Alianza.

- OZOUEF, M. (1976) *La Fête révolutionnaire: 1789-1799*, Paris, Gallimard.
- PACHECO, M. (1992) *La fiesta liberal en Cali*, Cali, Universidad del Valle.
- PEREZ GONZALEZ, M. (1995) *Bajo el Palio y el Laurel: Bogotá a través de las manifestaciones festivas decimonónicas*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- PEREZ GONZALEZ, M. (1998b) "La fiesta republicana en Colombia siglo XIX", en *Fiesta y nación en Colombia*. Bogotá: Magisterio, pp. 51-72.
- PEREZ GONZALEZ, M. (1998a) "El orden espacial. Virreyes en Santa Fe de Bogotá", en *Fiesta y región en Colombia*, Bogotá, Magisterio, pp. 23-50.
- PERU, INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA (1999) *Historia del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú*, Lima, en línea [Visitado: mayo 06 de 2003; <http://mnaah.perucultural.org.pe.htm>].
- RICOEUR, P. (1999) *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- ROLDAN, M. (2000) "Museo Nacional, fronteras de identidad y el reto de la globalización", en Simposio Internacional y Cátedra Anual de Historia, *Museo, memoria y nación: Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Bogotá, Ministerio de Cultura, pp. 99-116.
- SANCHEZ GÓMEZ, G. y WILLS, M. E. (2000) "Museo, memoria y nación", en Simposio Internacional y Cátedra Anual de Historia, *Museo, memoria y nación: Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Bogotá, Ministerio de Cultura, pp.19-30.
- SILVA, R. (1999) "Prácticas de Lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno", en *Boletín Socioeconómico del Cidse*, n° 31, Cali, pp. 97-114.
- VOVELLE, M. (1976) *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750-1820*, Paris, Flammarion.