

Memoria y recuerdo colectivos
Algunas consideraciones
sobre el caso de una leyenda
en Mulaló (Valle del Cauca -
Colombia)*

**Collective memory and remembrance: some considerations
on the case of a legend in Mulaló (Valle del Cauca - Colombia)**

Fernando Valencia Murcia

Sociólogo Magíster. Profesor Departamento de Formación
y Desarrollo Humano, Universidad de San Buenaventura, Cali
fmurcia@usb.edu.co

Andres Correa García

Sociólogo Magíster. Profesor Departamento de Formación
y Desarrollo Humano, Universidad de San Buenaventura, Cali
ancoga@usb.edu.co

Grupo de investigación *Educación y desarrollo humano*
Universidad de San Buenaventura Cali

Resumen

El presente escrito describe tres formas (constitución de un museo, la celebración de tertulias y fiestas nacionales) con que se recuerda, se narra y se hace circular una leyenda en un contexto local como lo es el poblado vallecaucano de Mulaló. El artículo recoge algunos elementos teóricos y metodológicos de una investigación adelantada por los profesores Correa y Valencia en el marco de su tesis de maestría en sociología titulada: *Mulaló: Examen sociológico de la configuración y los usos de una leyenda*.

Palabras clave: Memoria colectiva, leyenda bolivariana, museos, tertulias, fiestas nacionales.

Abstract

The following text describes three ways (the foundation of a museum, celebration of social gatherings and national holidays) by which a legend is remembered, narrated, and disseminated in local contexts such as the town of Mulaló (Valle) in Colombia. This article retrieves some theoretical and methodological elements from research work carried out by professors Correa and Valencia as part of their thesis leading to a Master's degree in Sociology, titled: *Mulaló: Sociological examination of the configuration and uses of a legend*.

Key words: Collective Memory, Bolivarian Legend, Museums, Social Gatherings, National Holidays

* Este artículo es resultado del trabajo del grupo de investigación *Educación y desarrollo humano*, registrado por Colciencias e inscrito en el Consejo de Investigación Bonaventuriana (CIB) de la Universidad de San Buenaventura Cali.

Fecha de recepción: Marzo de 2004

Aceptado para su publicación: Mayo 17 de 2004

Introducción

Las leyendas se consolidan como objeto de estudio para las ciencias sociales desde el siglo XIX. Y ante ello variadas disciplinas en este campo han señalado algunas de sus características referidas a la estructura, funciones sociales y condiciones de formación. A este tipo de estructuras narrativas se les reconoce su importancia 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 Geenep (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 por ser una narración localizada, individualizada y objeto de fe.*

Esta reflexión se inscribe en el entendimiento de tres formas de circulación y de memoria que diversos actores en un contexto local hacen de una leyenda (el establecimiento de museos, la celebración de tertulias y fiestas nacionales). 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 veraci-

dad o la falsedad de la misma, sino presentar, a partir de una revisión bibliográfica, algunas nociones teóricas básicas que, puestas al servicio de la investigación, orientan la comprensión de realidades fenoménicas, por ejemplo, aquellas figuras referidas al recuerdo colectivo en un contexto local¹ (el caso del museo, las fiestas nacionales y la celebración de tertulias en Mulaló,² un pequeño poblado vallecaucano).

A partir de las formas como los pobladores de Mulaló recuerdan, narran y hacen circular la leyenda bolivariana, se pueden caracterizar 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 cuando se la narra. Pero el núcleo, la “sustancia”, con la cual se arma el relato se sintetiza en estos cuatro puntos:

1. Simón Bolívar visitó en dos ocasiones a Mulaló. 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 esos libros, bien sea porque 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

1. Véase también el trabajo sobre una leyenda en el poblado vallecaucano de Santa Helena, a cargo del historiador Luis Francisco López (López, 1998)

2. El poblado de Mulaló está ubicado en la parte baja de las estribaciones de la cordillera Occidental del departamento del Valle del Cauca; se comunica a través de una vía llamada *Panamericana* con las ciudades de Cali y Buga. Política y administrativamente, el poblado de Mulaló está reconocido como una vereda que junto con las veredas de Platanares, El Higuero, Paso de la Torre y Mulaló parte Alta, forman en conjunto el corregimiento de Mulaló, perteneciente al Municipio de Yumbo.

algunos viejos del pueblo han estado contando por 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 –desde el punto de vista documental– no aparece con tanta precisión. 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 actores del poblado con respecto a la veracidad o falsedad de ese documento será objeto de análisis en este capítulo, pues presenta gran interés para mostrar los límites de la creencia en la leyenda bolivariana por parte de los propios pobladores de Mulaló, independiente de que el propio documento, según los expertos, pareciera marcado por todos los signos de la inautenticidad, hecho que no constituye objeto de interrogación en este escrito, en atención al problema que se ha planteado.
3. En la última visita del Libertador a Mulaló, según afirmación no probada, el general Bolívar otorgó la liberación a los esclavos, evento considerado por los pobladores como el momento en que se inicia la liberación de esclavos en toda América Hispánica. 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 reali-

dad, 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 una gran ceiba. Las versiones de este hecho aparecieron, hasta donde hemos podido establecer, por primera vez en un artículo del periódico *El Yumbelino*, artículo escrito por el señor Iván Escobar –personaje de Mulaló y quien más adelante aparecerá nuevamente en estas páginas–. Allí Escobar expone que además de haber nacido una hija del Libertador en Mulaló, murió el emblemático caballo del general y que supuestamente fue enterrado bajo la centenaria ceiba (Escobar, 1989).

A partir de estos cuatro supuestos hechos (cuya veracidad no es el interés primordial de este trabajo), la actividad narrativa de los pobladores –dicho por el momento así, de manera indiscriminada–, ha construido y hace circular una leyenda (lo que llamamos *La leyenda bolivariana de Mulaló*), cuyas formas de evocación y apropiación en diferentes ámbitos y con variados sentidos estratégicos es el objeto central de resaltar en 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 (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 de las coyunturas por las que atraviesa una comunidad.

El recuerdo –la manera como se imagina el pasado de un colectivo determinado– establece relaciones muy próximas con la historia presente de una sociedad, con sus tensiones y sus luchas, las cuales 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 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 en 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, *legitimidad, integración y conflicto*, etc., se resignifican en el acercamiento a realidades más particulares. Escribe Geertz al respecto:

“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 Mar-

*musha y vidas como la de Cohen—para quitarles las mayúsculas y escribirlas con minúscula”.*³

En Mulaló, los “actos de ficción y de recuerdo”, si bien es cierto que 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 sinteticen 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*,⁴ 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 una comunidad como Mulaló, estos son: 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.

El museo es considerado como una invención de la modernidad. Sin embargo, anota el crítico de arte español Francisco Calvo Serrallier, la formación del museo 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.”⁵ A partir de diver-

3. GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. [1973]. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 33.

4. DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Pléyade, 1984. p. 51.

5. CALVO SERRALLIER, Francisco. *Breve historia del Museo del Prado*. Madrid: Alianza, 1994. p. 6.

tos 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, quien lo define como:

“La palabra museo significa conservación, seguridad y que todo lo que está reunido en ese lugar no está sino para conservarlo”.⁶

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 historia,⁷ 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 él 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 significados. En primer lugar el museo consti-

tuyó 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, podemos afirmar que si bien el museo constituyó en la época postrevolucionaria una exaltación del pasado, su significado era 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.⁸

Para este trabajo, entonces, se opta por la vía de concebir el museo bajo la figura de *museo nacional*, tal como se crean después de las revoluciones nacionales de finales del siglo XVIII y siglo XIX, 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. En el caso latinoamericano se puede señalar que 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

6. BLANCHOT, Maurice. *La risa de los dioses*. [1971]. Madrid: Taurus, 1976. p. 47.

7. De igual manera el historiador Jacques Le Goff presenta una aproximación 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. Véase: LE GOFF Jacques. *Pensar la historia: Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 138.

8. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 2001. p. 206-207.

de una aventura colectiva, que el propio museo se encargaría de sintetizar y recrear. Es así como en el año de 1822 en el Perú⁹ y en 1823 en Colombia—durante la presidencia de Simón Bolívar y la vicepresidencia del general Francisco de Paula Santander—, se fundaron museos de carácter nacional. De acuerdo con los análisis del historiador Gonzalo Sánchez, 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. Escribe Gonzalo Sánchez:

*“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”.*¹⁰

Asimismo, 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. En este sentido, se pueden citar los argumentos de la historiadora Mary Roldán:

*“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”.*¹¹

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), temas afrocolombianos (Museo de Arte Negro en Cartagena, Bolívar) e incluso la sistematización o por qué no la invención de tradicio-

9. ERU, INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA. *Historia del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú*. [En línea] Lima, 1999. [Citado mayo 06 de 2003] Disponible en Internet: <http://mnaah.perucultural.org.pe.htm>

10. SANCHEZ GÓMEZ, Gonzalo y WILLS O. María Emma. *Museo, memoria y nación*. En: *Simposio internacional y cátedra anual de historia*. p. 25.

11. ROLDAN, Op. cit., p. 111.

nes populares (Sala Museo Nacional de la Cabbuya en Granada, Antioquia).

El Museo Bolivariano de Mulaló

En el poblado de 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 del poblado 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 parte de los diputados, quienes a nivel regional postularon a Mulaló como un sitio estratégico para el desarrollo turístico del Valle del Cauca,¹² 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 Ejército patriota y, por supuesto, del gene-

ral 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 de *Platanares y Paso de la Torre*) y de la ciudad de *Calí*.

El museo histórico de Mulaló, llamado *Museo de Bolívar*, está ubicado en la nave derecha de la capilla del poblado. 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 documentos) 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 los objetos del museo de Mulaló, vale señalar que las pocas piezas exhibidas están orientadas a elogiar la figura del héroe nacional y 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 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.

12. CHAPARRO, Gloria. *Mulaló: El pueblito vallecaucano*. En: *El País*, Cali. (1, mayo, 1990).

La huella de una pisada de caballo grabada en un trozo de barro seco, advierte al visitante que por allí pasó el Libertador. El rótulo 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."*¹³

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. Aparece escrito en tal partida:

"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, Jo-

sefa 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".

Cierra este conjunto de piezas una lápida junto a una ceiba que menciona que, justo debajo de las enormes raíces del árbol, 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. Los visitantes observados, se podrían caracterizar de la siguiente forma. 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

13. Según información del guía del museo, el texto fue escrito por Iván Escobar, personaje citado líneas arriba y de quien se hará referencia posterior. No se precisa la fecha de elaboración de dicho texto. En conversación con el propio Iván, su versión es que eso fue lo que le dijeron quienes encontraron el objeto y que él simplemente escribió fielmente lo que le dijeron.

denomina como “grupos de la tercera edad”, quienes vienen motivadas no solamente por el “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 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 los horarios 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 locali-

dad 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; 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 este museo fácilmente comprobaría su total inautenticidad, como no escapó a algún 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 que se encuentran cuando se repara con mínimo cuidado, por ejemplo, en el acta de nacimiento de la supuesta hija de Bolívar. En tal acta se registra como padrino de la supuesta hija de Bolívar al doctor Joaquín Caicedo y Cuero, en 1829, fecha imposible a todas luces, por cuanto el doctor Caicedo fue fusilado en el año de 1813 en la ciudad de Pasto. O cuando se repara en que el acta ostenta un sello que dice “República de la Nueva Granada”, mención que sólo tendría Colombia para el año de 1832 y no para el año de 1829, aunque es esta última fecha la que figura en el documento que el museo presenta a sus visitantes.¹⁴

Se resaltaré 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

14. GOICOCHEA B., Augusto. *Sobre presunta hija de Bolívar*. En: *El Occidente*, Cali, (7, febrero, 1990).

de algunos elementos de esta leyenda 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 tales invenciones son en sí mismas marcos de sentido desde los cuales se interpreta, se conoce y se ordena el mundo.

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 jue-

ga un papel protagónico en la difusión y apropiación de ideas, de valores, de concepciones. En esta dirección los conocidos trabajos del historiador Maurice Agulhon resultan significativos. Agulhon 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.¹⁵ Asimismo, Renán Silva demuestra 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.¹⁶

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 pro-

15. AGULHON, Maurice. *Historia vagabunda*. México: Instituto Mora, 1994. p. 17-85.

16. SILVA, Renán. *Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno*. En: *Boletín Socioeconómico: Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica –CIDSE–*. Cali. No. 31 (1999).

pios 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 llamada “leyenda bolivariana de Mulaló”. Para algunos de sus pobladores –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 acostumbra a decir: “las más viejas del pueblo”. Luis, un poblador que ha participado en una de esas tertulias, dice lo siguiente:

*“Aquí quienes realmente conocen de nuestro pasado son los más viejos, nuestros abuelos son los que saben la verdadera historia”.*¹⁷

Las afirmaciones de Luis permiten destacar la idea que tienen algunos pobladores sobre el papel de los ancianos en Mulaló, 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.

*“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”.*¹⁸

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 significar que en poblaciones como Mulaló, que no pueden ser confundidas con una vieja y aislada aldea de alguna 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 aún 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

17. ENTREVISTA No. 9 con Luis, poblador.

18. OLIVERIO, Alberto. *La memoria. El arte de recordar*. [1998]. Madrid: Alianza, 2000. p. 200.

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 reactualizado 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 de Mulaló, y que son una especie de repetición de otras muchas historias similares que se cuentan en infinidad de poblados colom-

bianos, aunque en cada uno de ellos se piensa que se trata de una singularidad irrepetible en cualquier otro lugar. Ruth, una joven profesora del colegio de Mulaló, cuenta que

*"En esas tertulias nos han contado muchas cosas raras que han pasado aquí. Que una vez misia Carmelita, que en paz descansa, 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".*¹⁹

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 sólo 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; 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

19. ENTREVISTA No. 10 con Ruth, profesora de la escuela de Mulaló.

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 consciente.

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 que 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”.*²⁰

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

20. Vicente, viejo poblador que interviene en una de las tertulias que Ruth, maestra entrevistada en este estudio, tiene registrado en una grabación audiovisual.

*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.*²¹

Estas formas de cuestionamiento se desprenden en primera instancia del contacto de los jóvenes con su paso por 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", son comentarios que en repetidas ocasiones algunos jóvenes gustan hacer ya 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 monopolítica, la leyenda, mostrando una de sus versiones como la única posible, al tiempo que intentan imponer un sólo 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 Ozouf²² y de Michel Vovelle.²³

En Colombia, el análisis sobre las fiestas nacionales tampoco ha pasado inadvertido 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 reglamentacio-

21. ENTREVISTA No. 11 con Consuelo, joven pobladora.

22. OZOUF, Mona. *La Fête révolutionnaire: 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976. 474 p.

23. VOVELLE, Michel. *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 - 1820*, Paris: Flammarion, 1976. 320 p.

nes 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*,²⁴ 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*”²⁵ y en el artículo “*La identidad republicana en la época de la independencia*”,²⁶ en el que el eje de atención se encuentra colocado sobre la república en formación y su necesidades de nuevas formas de legitimación, muchas de las cuales se encontraron en la “*liturgia revolucionaria*”, en la celebración del acontecimiento de la Independencia, 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* y en *Las ciudades de la Nueva Granada: teatro y objeto de los conflictos de la memoria política (1810-1830)*, 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,²⁷ como *Bajo el palio, el laurel. Bogotá a través de las manifestaciones festivas decimonónicas*, 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*²⁸ y *La fiesta republicana en Colombia, siglo XIX*,²⁹ al igual que un artículo sobre *Fiestas estatales en Colombia*.

Las celebraciones cívicas en el siglo XIX, editado por el Banco de la República 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-nación.³⁰

24. MURILLO, Ernesto. *Historia de nuestras fiestas patrias e himno de Boyacá*. Bogotá: Litografía de Juan Casis, 1925. 57 p.

25. GUERRA, François Xavier. *Modernidad e independencias*. Madrid: Mapfre, 1992. 406 pp.

26. ———. La identidad republicana en la época de la independencia. En: SIMPOSIO INTERNACIONAL Y CATEDRA ANUAL DE HISTORIA, Op. cit., p. 253-283.

27. PEREZ GONZALEZ, Marcos. *Bajo el palio el Laurel: Bogotá a través de las manifestaciones festivas decimonónicas*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 1995. 100 p.

28. ———. *Fiesta y región en Colombia*. Bogotá: Magisterio, 1998. p. 23-50.

29. ———. *Fiesta y nación en Colombia*. Bogotá: Magisterio, 1998. p. 51-72.

30. 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 regional 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, 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.³¹

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 lo 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 efemérides nacionales 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 François-Xavier

Guerra, vista como un conjunto de prácticas, cuya función es la exaltación de la nación, de la república. En palabras del F. X. Guerra:

*"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 unánimista e intransigente y un antimonarquismo militante contra la tiranía de los reyes y príncipes".*³²

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 agosto³³ adquirieron una significación esencial, pues la participación de la colectividad en tales 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 parte de sus habitantes y logran-

31. PACHECO, Margarita. *La fiesta liberal en Cali*. Cali: Universidad del Valle, 1992. p. 15.

32. GUERRA, François X. La identidad republicana en la época de la independencia. En: *Simpósio internacional y cátedra anual de historia*. Op. cit., p. 267.

33. Estas fechas son significativas para la historia colombiana, puesto que 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.

do 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.

Un 20 de julio en Mulaló

La celebración de una fiesta nacional como el 20 de julio en Mulaló es relevante, en cuanto ilustra la manera en que esta conmemoración se expresa en un contexto local, lo cual es obvio, pero aún más en cuanto permite captarla en la singularidad que le otorga su contexto de realización.

Aquí los pobladores encuentran, a su manera y en su estilo particular, la oportunidad de evocar y de recrear los supuestos hechos alrededor de la figura del Libertador, a los que parecen otorgarles tanta importancia, por lo menos algunos de sus pobladores. Se trata de la recreación de una narración que, evocando la historia nacional, la vida del Libertador, padre fundador de la patria, intenta sobre todo una reconstrucción del propio pasado que la comunidad de Mulaló viene reclamando de su pasado. A continuación se presentan algunas notas de trabajo de campo donde se describen apenas unos rasgos de esta celebración:

Gonzalo Cuero, disfrazado de Simón Bolívar, apareció triunfal en el parque y gritó “libertad para los esclavos y paz para el país”. Luego se apeó del caballo para entrar a la capilla, sitio donde culminaría la obra de teatro que representaba los sucesos que en voces de pobladores eran de feliz recordación:

Bolívar visitó dos veces Mulaló, pasó dos noches junto con su ejército, embarazó a la negra Ana Cleofe y dio libertad a los esclavos de la vieja hacienda.

Luego, en las primeras horas de la noche, cuando todo era calma y silencio y la mayoría de los turistas y curiosos se había alejado de la plaza, salió Gonzalo sin disfraz de la capilla, tomó su caballo por el cabestro y echaron andar rumbo a la casa.

Ese día era 20 de julio, fiesta nacional, día en que se conmemora la Independencia en Colombia. Sin embargo en Mulaló, pese a que también se izó la bandera tricolor colombiana desde tempranas horas de la mañana, en memoria de tan importante día nacional, los pobladores no sólo se prepararon para la celebración de esta fecha patria nacional, sino para celebrar un episodio de la historia local, el hecho reconocido y aceptado por la mayoría de sus pobladores, de que en Mulaló estuvo alguna vez el general Simón Bolívar. Victorina, una vendedora de comida que por largos años ha tenido su puesto de ventas en el parque, comentaba:

Hoy es el día de Bolívar y aquí lo vamos a celebrar con una obra de teatro que preparó la junta.

Los festejos de ese día comenzarían temprano, de modo que hacia las nueve de la ma-

ñana se daban ya los últimos toques a la escenografía que serviría de base a la representación preparada. Se constataba que todo estuviera listo. Las mujeres de las ventas de comidas se encontraban ya dispuestas, vestidas con trajes blancos muy limpios y casi todas cubrían sus cabezas con pañoletas blancas. Carmelina, una mujer negra que se paseaba de puesto en puesto en búsqueda de un tabaco, repetía con gran convencimiento que sus abuelas usaban ropa blanca y pañoleta, al igual que Ana Cleofe, cuya historia parecía conocer al pie de la letra.

La celebración estuvo también acompañada en sus primeras horas por una brigada de médicos, enfermeras y peluqueras, quienes, por iniciativa de la junta local, se habían hecho presentes con el fin de prestar algunos servicios como consulta médica general, consulta odontológica y corte de cabello para damas y caballeros. El programa tuvo acogida, hombres, mujeres y niños esperaban ansiosos, en fila, su turno para ser atendidos. Alguno de ellos comentaba a los otros: Esto está muy bien, aquí hacen falta más médicos y no hay peluquerías.

Junto con los médicos, las enfermeras y las peluqueras, llegó un grupo de policías. El arribo de los agentes causó curiosidad. Desde las bancas del parque muchos pobladores no dejaban de mirarlos y hacerlos objeto de bromas y comentarios.

En Mulaló no existe puesto de Policía; el inspector de ese corregimiento es un civil –personaje más bien decorativo y en parte innecesario– y la Policía sólo aparece cuando hay celebraciones grandes que incluyen la pre-

sencia de visitantes, curiosos y turistas y puede presentarse algún problema de seguridad o desorden, que puede escapar al control de la propia población.

Hacia el final de la mañana se presentaron en el poblado algunos bailarines de danzas folclóricas procedentes del municipio de Yumbo y algunos actores de teatro callejero, de esos que se han vuelto corrientes en toda celebración pública en Colombia. Muchos turistas también hicieron su arribo y pronto en la plaza, turistas y pobladores esperaban ansiosos los últimos arreglos de una tarima que sería el centro de la celebración. Para esta ocasión extraordinaria, la junta de comerciantes había contratado un locutor, quien debería convertirse en el gran animador del evento, junto con algunos payasos, también contratados, quienes, más que invitar, presionaban a las gentes para que bailaran o intentaban hacerla reír con chistes conocidos y mil veces repetidos.

Como ocurre siempre en este tipo de eventos, el locutor jugaba con el tiempo e intentaba de todas las formas posibles evitar que las gentes, cansadas de la espera, abandonaran el lugar. Por fin, hacia las dos de la tarde, el general Simón Bolívar fue anunciado. –Pronto estará entre nosotros–, comentaba animadamente el locutor, mientras muchos asistentes aplaudían.

La representación teatral –el plato fuerte del conjunto de la celebración– se inició con un desfile, a manera de cabalgata. Partió desde la vía que señala la entrada al corregimiento y terminó en la plaza central. A caballo iba el general Bolívar, montado en su caballo blanco, el famoso Palomo, en el que tanto insis-

ten los libros de historia patria en que aprenden la historia de Colombia los niños de la escuela primaria. La obra había sido preparada y mil veces ensayada desde muchos días atrás. Gonzalo Cuero, un hombre mulato y conocido agricultor de la localidad, representó, como muchas veces lo había hecho, al general Bolívar:

—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 los festejos de ese día.

El Bolívar de Mulaló lucía un traje azul militar de la época, alquilado en una tienda de antigüedades en la ciudad de Cali. Lo seguían tres mujeres negras —las más ancianas del pueblo según los pobladores—, montadas en una carroza tirada por un caballo. Las mujeres saludaban extendiendo sus manos y arrojaban besos a la concurrencia, tal como lo hacen en sus propios desfiles las candidatas de reinados de belleza, según nos enseñan las imágenes de televisión.

Junto a las mujeres caminaban, de un lado Ana Cleofe, la esclava negra, la famosa amante del Libertador, según la apropiación local de la leyenda bolivariana, representada por una enorme muñeca negra conducida por un hombre, quien la hacía bailar cada vez que el desfile hacía una parada. Del otro lado, iban algunos hombres y mujeres disfrazados de esclavos y cargando algunos objetos que habían sido tomados prestados del museo: dos baúles viejos, posiblemente vacíos, y algunos instrumentos de trabajo. El desfile lo cerraba

un grupo de caballistas y algunos vehículos, detrás de los cuales marchaba una pequeña cantidad de niños.

Aquellos “actores naturales” que representaron a los esclavos que Bolívar liberara, lucieron camisas y pantalones rotos que llegaban hasta su rodilla. Las mujeres vestían camisetitas viejas y rotas, posiblemente con el mismo 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 la década del 70. Los esclavos no fueron representados solamente por mujeres y hombres negros.

Hombres, mujeres y algunos niños mestizos embadurnaron su cuerpo con betún negro y pintaron sus bocas de rojo carmesí. Curiosamente los hombres y las mujeres negras hicieron lo mismo. —Es que los esclavos eran más negros que nosotros—, explicaba Karina, una joven actriz negra, una vez que concluyó la obra. Las esclavas, es decir quienes las representaban, bailaron todo el tiempo que duró el desfile, al ritmo de la música que salía de los parlantes colocados en los vehículos que acompañaban en la parte de atrás a los caballistas, aunque no parecía existir ningún criterio de selección especial respecto de tal música, la que resultaba siendo simplemente música que por su repetición y por el aprecio que la gente le tiene se ha convertido en tradicional y popular a la vez.

El desfile —primera parte de la obra de teatro— concluyó con una vuelta a la plaza. La segun-

da parte de la obra teatral comenzó, entonces. Un hombre que interpretaba a don José Caicedo y Cuero, el dueño de la hacienda y prohombre de la Independencia nacional, por lo menos según los cánones de la historia patria oficial, salió al encuentro del Libertador. El personaje, que lucía un traje de colono inglés, llevaba un tabaco apagado en su boca y un látigo en su mano izquierda, se acercó, junto con uno de los organizadores de la obra, al Libertador, y entregaron un refresco embotellado para la sed y un micrófono. Sandra, la presidenta de la Junta de Comerciantes, le había pedido el favor al dueño de un restaurante de Mulaló, representar al señor Caicedo y Cuero. Y la elección parece haber sido un éxito, pues todos los organizadores afirmaban que su apariencia física y ante todo su tez blanca eran similares a las del personaje.

Bolívar bebió el refresco, calmó la sed, empuñó el micrófono y comenzó a vociferar el guión que le habían preparado. Al mismo tiempo, un grupo de periodistas y turistas registraba el evento con cámaras fotográficas y de vídeo. A manera de gritos y con frases entrecortadas, Bolívar fue presentando una serie de reclamos y dando una serie de órdenes, que desembocaban en la consigna de fin de la esclavitud, liberación de los esclavos y la paz para el país. La voz del Libertador se escuchaba en toda la plaza de Mulaló, pues con el micrófono y otros dispositivos sonoros, se logró amplificar la voz, para que nadie dejara de escuchar el mensaje del Libertador de los esclavos. El único que habló en ese acto fue Bolívar. Los demás personajes, en actitud más bien pasiva, tan sólo obedecían lo que el Libertador iba diciendo. Finalmente, frente a la capi-

lla, cesaron los gritos de Bolívar y la obra concluyó con un gran silencio. Los esclavos, ya libres, entraron también a la capilla, acompañando a Bolívar y ofreciéndole saludos, en señal de agradecimiento profundo.

Después de la obra, la junta organizadora, para clausurar el acto, ofreció música a los asistentes. Una banda de músicos con instrumentos de viento interpretó temas folclóricos colombianos. Al igual que Victorina, otros pobladores expresaban con palabras y con gestos de contento y aprobación lo que finalmente llegaría a ser ese día: un día memorable al que se había llegado luego de intensas jornadas de preparación.

Del anterior relato, podemos destacar como el poblado de Mulaló se prepara cada año para este festejo. La fiesta nacional del veinte de julio logra recrearse, poniendo en escena 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 en torno al Libertador en su paso por Mulaló, que son en parte una creación local, reactualizada 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 antagó-

nicas 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 aún 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 fechas y sucesos memorables de la historia local y nacional.

Bibliografía

- AGULHON, Maurice. *Historia vagabunda*. México: Instituto Mora, 1994. 278 p.
- BENNETT, Tony. *The birth of the museum*, Londres: Routledge, 1995. 278 p.
- BLANCHOT, Maurice. *La risa de los dioses*. [1971]. Madrid: Taurus, 1976. 262 p.

Algunas consideraciones sobre el caso de una leyenda en Mulaló

- CALVO SERRALLER, Francisco. *Breve historia del Museo del Prado*. Madrid: Alianza, 1994. 63 p.
- CARRERA DAMAS, Germán. *El culto a Bolívar*, 3 ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987. 303 p.
- DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Pléyade, 1984. 155 p.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. [1970]. 26 ed. Madrid: Siglo XXI, 1998. 375 p.
- _____. Of other spaces. En: *Diacritics*. Vol. 1, No.16 (1986); 1986. p. 22-27.
- _____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. [1975]. 9 ed. México: Siglo XXI, 2001. 314 p.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. [1973]. Barcelona: Gedisa, 2000. 387 p.
- GUERRA, François Xavier. *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, 2000, 483 p.
- _____. *Modernidad e independencias*. Madrid: Mapfre, 1992. 406 p.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. [1950]. París: Albin Michel, 1997, 295 p.
- _____. *Les cadres sociaux du le mémoire*. París: Mouton, 1976. 298 p.
- JOUTARD, Philippe. *La légende des camisards: Une sensibilité au passé*. París: Gallimard, 1977. 439 p.
- LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria: El tiempo como imaginario*. [1977]. Barcelona: Paidós, 1991. 275 p.
- _____. *Pensar la historia: Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991. 269 p.
- LOMNÉ, Georges. *La comunidad simbólica del manto de Iris o la huella de un sueño*. En: *Análisis Político*. No. 47 (2002); p. 114-135.
- _____. *La Revolución Francesa y la simbólica de los ritos bolivarianos*. En: *Historia crítica: Revista del departamento de historia de la Universidad de los Andes*. No. 5 (1991); p. 20-34.
- _____. *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*. No. 21 (1993); p. 114-135.
- LOPEZ CANO, Luis Francisco. *La tumba de María Isaacs: Génesis y desarrollo de una leyenda vallecaucana*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998. 518 p.
- OJEDA AVELLANEDA, Ana Cecilia. *El mito bolivariano en la literatura latinoamericana. Aproximaciones*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2002. 393 p.
- OLIVERIO, Alberto. *La memoria. El arte de recordar*. [1998]. Madrid: Alianza, 2000, 200 p.
- OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire: 1789-1799*. París: Gallimard. 1976. 474 p.
- PACHECO, Margarita. *La fiesta liberal en Cali*. Cali: Universidad del Valle, 1992. 203 p.
- PEREZ GONZÁLEZ, Marcos. *Bajo el palio y el laurel: Bogotá a través de las manifestaciones festivas decimonónicas*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 1995. 100 p.
- _____. *Bogotá en la nación colombiana: Un estudio a través de las manifestaciones festivas decimonónicas*. Bogotá: A & A impresores, 1995. 87 p.
- _____. *Fiesta y nación en Colombia*. Bogotá: Magisterio, 1998. 136 p.
- _____. *Fiesta y región en Colombia*. Bogotá: Magisterio, 1998. 253 p.
- PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. 287 p.
- PERU, INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA. *Historia del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú*. [En línea] Lima, 1999. [Citado mayo 06 de 2003] Disponible en Internet: <http://mnaah.perucultural.org.pe.htm>
- RICOEUR, P. *Historia y narratividad*. 6 ed. Barcelona: Paidós, 1999. 230 p.
- _____. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1999. 119 p.
- ROLDÁN, Mary. *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, 2000, 483 p.
- SANCHEZ GÓMEZ, Gonzalo y WILLS O. María Emma. *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, 2000, 483 p.
- SILVA, Renán. *Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno*. En: *Boletín socioeconómico: Centro de investigaciones y documentación socioeconómica –CIDSE–*. No. 31 (1999)
- SIMPOSIO INTERNACIONAL Y CÁTEDRA ANUAL DE HISTORIA BOGOTÁ, 1999. *Museo, memoria y nación: Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro. Memorias*, Museo Nacional de Colombia, Bogotá, 1999, 483 pp.
- VANN GENNER, Arnold K. *La formación de las leyendas*. Buenos Aires: Futuro, 1943. 223 p.
- VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. [1982]. Barcelona: Ariel, 1985. 326 p.
- _____. *Les métamorphoses de la fête en provence de 1750 - 1820*, París: Flammarion, 1976. 320 p.