

Imaginarios sociales en el Magdalena Medio colombiano

CARLOS E. ANGARITA S.*

RESUMEN



El presente artículo es un ejercicio exploratorio de diálogo entre la teología y las ciencias sociales, a partir de la categoría imaginario social instituyente propuesta por el filósofo Cornelius Castoriadis. La reflexión se aplica en el Magdalena Medio colombiano, en cuya región se identifican, para este caso, los imaginarios sociales de la violencia, la paz, el sacrificio religioso y la reconciliación. El análisis combina una revisión documental y la interpretación de registros etnográficos obtenidos durante la investigación en curso.

Palabras claves: Imaginario social instituyente, violencia, no-violencia, paz, sacrificial, reconciliación.

Abstract

The present article is an exploratory exercise of dialogue between theology and the social sciences, from the category called Instituting Social Imaginary proposed by the philosopher Cornelius Castoriadis. This reflection is applied to the Magdalena Medio area, a Colombian region where these Social Imaginaries of violence, peace, religious sacrifice and

* Licenciado en Filología y Literatura, Pontificia Universidad Javeriana. Diplomado en Teología y Maestría en Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Javeriana. Candidato al doctorado en Teología y Profesor asistente del Departamento de Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador de la investigación *Mentalidades e imaginarios religiosos de personas en situación de desplazamiento forzoso*. Dirección: Carrera 5 No. 39-00. Correo electrónico: carlos.angarita@javeriana.edu.co

IMAGINARIOS SOCIALES Y REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Afirma Cornelius Castoriadis que gracias a un gran desarrollo y a una organización diferente del sistema nervioso central, acaecida en el ser humano, se da una evolución psíquica del mundo animal. Emerge, así, la hiperactividad de la imaginación.

Lo esencial es que en el mundo psíquico humano, mediante un desarrollo monstruoso de la imaginación, esta neoformación psíquica, deviene a-funcional. El hombre es un animal radicalmente inepto para la vida. "De allí", no como "causa" sino como condición de lo que es, la creación de la sociedad. (Castoriadis, 1997: 182).

Esta aseveración nos ayuda a comprender el papel de la imaginación en la construcción de lo social, dentro la vida humana. Sabemos de su capacidad autónoma interior, es decir, que imaginar no es una mera representación de objetos, sino un devenir libre del pensamiento respecto del principio de realidad (por esto su carácter a-funcional). Al abandonar el apoyo de los objetos reales, toma distancia y engendra su propio mundo en el que el hombre se sitúa y se comprende. Esta escisión, este abismo, entre la experiencia imaginativa interior y el mundo biológico, produce una especie de abandono del individuo que, en la hipótesis de ser un en sí "puro", terminaría condenado como animal "inepto para la vida".

Por tanto, el hombre y la mujer sólo pueden sobrevivir, y sobre todo vivir, junto con otros seres humanos, estableciendo relaciones más allá del intercambio orgánico, fundando encuentros en el campo de la interioridad –que es el de la imaginación– y configurando formas estables de vida social. En consecuencia, la vida humana es concepción, es imaginación social.

De lo anterior se deriva la importancia que tiene para las ciencias sociales y humanas el acercarse y comprender la producción de imaginarios en una sociedad, porque ésta es la institucionalización de aquéllos: los llamados contextos sociales, pues, no son factores que determinan desde

reconciliation are identified. The analysis combines a documentary revision and an interpretation of ethnographical data obtained during the research.

Key words: Instituting Social Imaginary, violence, non-violence, peace, sacrificial, reconciliation.

fuera realidades internas sino tramas, marañas, articulaciones de elementos que entreteje la incesante actividad imaginativa de quienes conviven en comunidad.

Pero el uso de esta categoría también es de suma relevancia para la teología en particular. Si el ser humano individual es inepto para la vida, está profundamente necesitado de los otros para vivir y sólo desarrolla sus potencialidades a través de la imaginación social. Por ende, desde una perspectiva teológica podemos afirmar que Dios se le comunica en plenitud al hombre allí donde la vida es posible, es decir, en la sociedad. De ahí, también, la importancia de conocer los contextos e imaginarios sociales para aproximarnos a la experiencia de Dios.

De otra parte, concibe Castoriadis que la imaginación (en tanto expresión radical del sujeto singular y como imaginario social instituyente) tiene la propiedad de crear, de dar forma a lo que el ser humano conoce por medio de los sentidos, formando y organizando mundos (Castoriadis, 1997: 141, 156) y estableciendo escenas que son para ella fuente de placer (Castoriadis, 1997: 169). Se unen en la imaginación, así, una facultad y una actividad profundas: creación y placer o invención y felicidad.

Describir imaginarios, por consiguiente, también tiene otro valor para la teología: es allegarnos a eventos creativos de comunidades, a fuentes de vida instituidas socialmente, a realizaciones humanas que pueden acercarnos a experiencias de felicidad. En la facultad creadora se funda la experiencia de fe bíblica. Si algo sabemos de Dios es por lo que él ha creado; y lo creado lo experimentamos los seres humanos creando. Estamos hechos, creados, a imagen y semejanza de Dios porque el Creador nos comunicó la capacidad de crear. Crear realiza y nos realiza, nos hace mujeres y hombres, nos acerca a la felicidad. "Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó." (Gn 1, 27). Es decir, en el hombre y en la mujer creadores, en sus imaginarios, imaginamos a Dios creador.

Advierte el filósofo griego que en la experiencia concreta surge una tensión permanente entre el sentido original monádico de la imaginación radical singular y el imaginario social instituyente el cual, a la postre, tiende a subordinar a aquél a las exigencias de la vida colectiva. Al cabo, la psique particular es producida por presiones históricas del pasado y del presente. El

conflicto surge por la tendencia de la lógica social a instaurar formas de pensar, evaluar, normar y significar que implanta construcciones psíquicas incuestionables (Castoriadis, 1997: 185) contra la posibilidad constante de recrear imaginarios a través de la reflexión. Si hay reflexión, el sujeto, por medio de la imaginación radical, rompe la clausura de su psique particular y la de la institución sociohistórica concreta (Castoriadis, 1997: 211), y propicia la emergencia de nuevos esquemas imaginarios (no “conceptos”) y de novedosas figuras/modelos de reorganización social.

De lo anterior se concluye que los imaginarios sociales, aunque propensos a repetirse en la suerte esclerótica de las sociedades, también pueden reinventarse, y esto ocurre en eventos de conmoción del campo sociohistórico donde se cuestionan los fundamentos del orden institucional y del pensamiento personal. Este dilema igualmente da lugar para que la reflexión teológica discierna el sentido auténtico de la revelación de Dios, y se plantee la siguiente pregunta: los imaginarios sociales de un contexto determinado ¿potencian o inhiben la imaginación radical del sujeto, base psíquica de aquéllos, y se transforman o no a sí mismos?

Desde este marco categorial nos proponemos –en el presente artículo– esbozar algunos imaginarios sociales instituyentes predominantes en la región del Magdalena Medio colombiano, para mostrar su tendencia a perpetuar atávicas exigencias de la vida social o, al contrario, su capacidad de potenciar la imaginación radical creativa en la población que allí habita. Añadamos que esta interpretación la hacemos desde las mentalidades de la población en situación de desplazamiento forzoso y de quienes los acompañan en la difícil tarea de reinventar imaginarios.

ENTRE EL IMAGINARIO DE LA VIOLENCIA...

Para el resto de Colombia, el Magdalena Medio aparece como una región violenta. Aún persiste en la memoria histórica la Revolución de los Comuneros, levantamiento de masas liderado por José Antonio Galán, en 1782, que culminó con unas capitulaciones cerca de Santa Fe de Bogotá, la entrega de armas de la turba y el asesinato aleccionador, por parte del régimen colonial, de su cabecilla. En buena medida, esto le otorgó al departamento de Santander, asiento de la rebelión, su carácter beligerante y su efecto contagioso para los demás departamentos que hoy día confluyen en el Magdalena Medio.

Amén de las múltiples luchas sociales que se fraguaron principalmente en Barrancabermeja a comienzos del siglo XX con el auge del petróleo (Velásquez y Castillo, 2001: 209ss.), a partir de las últimas cuatro décadas las confrontaciones tomaron una dimensión abiertamente armada por la presencia guerrillera en la región. De este fenómeno se derivó una estrategia contrainsurgente que hoy día alcanza un comando de brigada y siete batallones del ejército, siete bases policiales, cuatro comandos de la armada fluvial y diez frentes paramilitares, que buscan contrarrestar la influencia de cuatro frentes guerrilleros entre los ríos Negro, Cimitarra, Carare, Opón y Magdalena.

Pero ¿cuál puede ser el origen cultural de esta violencia? Según René Girard (2003: 37-52), la violencia aparece cuando dos personas o grupos sociales desean un mismo objeto y despliegan una dinámica mimética en torno al mismo: reproducen entre ellos mecanismos y procesos de rivalidad que van desde la enemistad, pasan por la monstrificación mutua y llegan a la construcción imaginaria de mayorías entre la sociedad con el fin de legitimar la eliminación del contrario. En ese punto, quien ostenta mayor fuerza procura la fundación de un orden social estable a partir de un hecho violento –supuestamente definitivo– en el que un chivo expiatorio, como víctima “necesaria”, permite que sobre sus cenizas renazca nuevamente la calma.

La violencia, por tanto, adquiere una dimensión religiosa: el sacrificio de un culpable supuestamente “debe ocurrir”, a fin de que una voluntad trascendente que orienta el destino inexorable de la humanidad, y sobre el cual ningún hombre o mujer alguna tienen control, sea satisfecha y, de ese modo, se cumpla su teleología en el orden histórico. Semejante mecanismo de articulación de la vida social tiende a perpetuarse a través de ritos que celebran y rememoran el sacrificio en el cual se funda el orden social imperante. De este tipo de comprensiones no se ha escapado ni el propio cristianismo, como observaremos en el caso que nos atañe.

En el Magdalena Medio, probablemente el chivo expiatorio provenga mucho antes de Galán. Los antecedentes primigenios de la actual formación social los encontramos en la rivalidad mimética desatada entre los colonizadores españoles y las comunidades yareguíes que habitaban allí. El antagonismo surge hacia 1578 con motivo de la promesa que le hizo Suamacá, cacique yareguíe, a Beto, cacique de los guamacaes, de entregarle a su hija Francisca como esposa, una vez ella culminara su formación con el enco-

mendero español Alonso Romero (Velásquez y Castillo, 2001: 123-150).¹ Lo cierto fue que en el momento del matrimonio, Beto comprobó que Francisca había sido infiel, lo que formalmente le daba derecho a repudiarla y a matarla, como efectivamente sucedió. La hondura de la ofensa estribaba en que

...el atesoramiento del poder no dependía de la fuerza de sus guerreros, sino de la preservación de costumbres jurídicas de la justicia y de la moral indígena que se encontraba regida por los grupos clericales de los chamanes. Al igual que la destreza militar, su dignidad debía ser consecuente con las costumbres y representaciones más elevadas de la simbología indígena: cualquier falla en el cumplimiento desprestigiaba como guía de su pueblo, así como a su sucesor. (Velásquez y Castillo, 2001: 132)

Así las cosas, la cohesión social entre cacicazgos yareguíes se sostenía con base en la lengua y las costumbres. Si alguna de ellas se rompía, también se quebraba la convivencia. Había derecho a declarar un chivo expiatorio que, en este caso, en medio del deseo mimético por expandir el poder político, era Francisca.

Pero Suamacá encontró una “causa” más profunda del distorsionado comportamiento de su hija. A su juicio, su desviación moral obedecía a la malformación que obtuvo de manos del encomendero español. Se había trasgredido “el mundo mítico y la realidad cosmogónica yareguíe (que) exigía actos y manifestaciones de respeto a la pureza” (Velásquez y Castillo, 2001: 134). Y por ello, lo buscó y lo mató. Con esto, consiguió que los diferentes cacicazgos yareguíes asumieran que el culpable, el verdadero chivo expiatorio, era el intruso español, cualquiera fuese, lo que desencadenó en adelante la furia aborígen contra los colonizadores. Desde este momento, la cohesión social indígena procurará sostenerse con base en la violencia y en la guerra contra el opresor extranjero y no, como hasta entonces, con base en un orden jurídico y moral negociado entre las comunidades; a la postre ello implicó “la fragilidad política de la comunidad, dando paso al predominio social de los jefes guerreros, sobre las demás áreas socioculturales” (Velásquez y Castillo, 2001: 138).

1. Mediante este procedimiento los cacicazgos yareguíes ampliaban su poder dentro de la familia yareguíe, ya que la sucesión de mando ocurría por línea matrilineal. El caso referido es un intento de ampliar la influencia guamacae, por parte de Suamacá, frente a los yareguíes propiamente dichos que hegemonizaban a los demás cacicazgos (Opón, Carare, Saboyá, Tiquisoque, Agataes y Arayas, entre otros).

La actitud de resistencia combativa la prolongó de inmediato el cacique Pipatón, de la comunidad Araya, quien por su liderazgo bélico ganó también la dirección del núcleo principal yareguíe, conducido por Itupeque, constituyendo una gran alianza interétnica distribuida en tres frentes de lucha (Velásquez y Castillo, 2001: 151). Después de algunas victorias iniciales obtenidas por los nativos, hacia 1620 -a manera de mimesis retaliadora- empezó por parte del dominio español una contraofensiva de “pacificación”, a cargo de Luis Henríquez, en la que participaban reiterativamente militares y frailes y con la cual se fueron diezmando los indígenas yareguíes, a pesar de su resistencia armada constante hasta bien entrado el período republicano.

A grandes rasgos tal fue el curso que tomó la consolidación del imaginario social de la violencia en el Magdalena Medio, ayudado actualmente -entre otras cosas- por el predominio de una vertiente de recuperación histórica de los especialistas:

Esperanza y lucha que Pipatón legó a las generaciones venideras como símbolo de dignidad para imitar en la persistencia de la lucha de reconocimiento del otro, y que fueron seguidos por los últimos indígenas que quedaron de esta incursión española en los territorios de Opón y Carare y que posteriormente en el período republicano lucharon contra su exterminio. (Velásquez y Castillo, 2001: 159)

Valga decir, además, que tal imaginario social se reproduce en la cotidianidad de la gramática arquitectónica de la ciudad de Barrancabermeja: va desde el nombre del aeropuerto, “Yareguíes”, hasta el monumento a Pipatón, que se levanta antes de empezar a ascender a los barrios nororientales, y pasa por las figuras beligerantes de Camilo Torres Restrepo², Jorge Eliécer Gaitán y Rafael Uribe Uribe, que desde las zonas urbanas céntricas representan la resistencia frente a cualquier estrategia de sometimiento.

Históricamente los dispositivos de control y pacificación creados como respuesta a toda forma de resistencia, han dado lugar hoy día a la implantación de contextos de significación como el de la vida del río, tan propio de la zona: “Cada persona es un mundo en la chalupa, se mete en lo suyo, le entrega la voz al motor de la nave y su cuerpo a la brisa húmeda.” Se instituyen, así, ambientes públicos donde “hay silencio, mucho silencio, silencio de ese que probablemente toca hacer, silencio obligado y silencio, finalmente, de ese

2. De esta figura sólo se conserva el pedestal sobre el cual reposaba su cabeza. Después de un atentado dinamitero contra el busto el lugar es conocido con el simbólico nombre del “descabezado”.

que se vuelve costumbre”. De tal modo que esa “calma del silencio, del silencio impuesto, es tensa” porque los espacios de la vida civil son invadidos por lógicas militares de control:

(...) además de una chalupa que llegaba con sus pasajeros y la nuestra que se disponía a zarpar, había tres lanchas artilladas, juntas una al lado de la otra, con sus punto 50 y sus punto 60, y quince hombres igualmente artillados, algunos con sus armas largas en sus manos, otros, además, en sus pechos y en sus abdómenes, con sus cananas cruzadas. A pesar del cotorreo infinito de dos lugares que hacían caso omiso de la escena, el silencio tensaba los pulmones de los demás pasajeros. La hora de largarse se hacía eterna. Mientras tanto, los soldados sin nombre y los tenientes con apellido en sus pechos, nos veían con disimulo desde las barandas, tomaban tinto, sonreían entre ellos y fumaban la que podría ser una siesta de aburrimiento. (Yfantais, 2002: 3)

...Y EL IMAGINARIO DE LA NO-VIOLENCIA³

Pero dicho imaginario contextual tiene su correlato en otro no-violento que, a simple vista, puede sorprender o parecer paradójico. Lo postula la diócesis de Barrancabermeja, con lo cual rompe de raíz la actitud históricamente beligerante de la Iglesia Católica en el país y en la región. Su propio obispo, monseñor Jaime Prieto, tiene la certeza de que la no-violencia hace parte de esta región:

Si ustedes se dan cuenta de la posición de Barrancabermeja, yo creo que más del 60% de la población habita o pertenece a un sector subnormal que es aceptado e incorporado a Barrancabermeja y, por lo tanto, hasta cierto punto, no pasa lo de otras partes en donde el desplazado viene a ser un NN, un anónimo que quiere permanecer como anónimo por el miedo que le produce aquel que produjo el desplazamiento...

(...) Ahí está el Primero de Mayo, un barrio de invasión (...) va uno notando cómo la integración se lograba, hasta el punto de que se involucraban y querían fijar su residencia en Barrancabermeja. Generalmente el desplazado no pasa de la casita de madera porque considera que mañana puede salir. Estos barrios por (...) las expresiones organizativas de Barrancabermeja, por la acción de la Iglesia, por la acción de las fuerzas populares, (...) por la acción de la USO, todo eso reunido, hacía que se presionara y se justificara esa invasión y que se buscara, poco a poco, la integración dentro de la ciudad...

(...) Entonces uno ve como dos ciudades, dos ciudades que estaban unidas por un puente que en vez de unir dividía, el puente ese que está allá, que va a

3. Así escrito, no-violencia no es simplemente estar contra la violencia ni contra los procedimientos violentos; es, además y sobre todo, un estilo de vida “un programa constructivo de tipo político, ético, social y económico *abierto* (...) humanista y espiritual” (López, 2003: 104). De modo que, en sentido positivo, tal concepción permite el reconocimiento del rostro y de sus necesidades más profundas.

los barrios nororientales, esta parte de acá se consideraba la parte del comercio, la de administración, la residencial, la de los bancos. La parte de allá se consideraba la parte, digamos, peligrosa; pero, curiosamente (...) uno nota que no hay clase social en sí y que por lo tanto, no se logró, creo que ni se buscó (...) que hubiera confrontación por lucha de clases (...) Estos les sentían miedo a los de allá porque allá estaban los guerrilleros, pero no sentían miedo por la misma población, y ésta, a su vez, no miraba (...) con el antagonismo que se miraría de clase (...) No, no era lucha. (Yfantais, 2003d: 1-3)

Monseñor se refiere al proceso histórico de urbanización moderna en el que los desplazados desde otros lugares son integrados por la iniciativa práctica de los pobladores urbanos, atendiendo a las necesidades reales y deponiendo prevenciones sociales. Este fenómeno ocurre porque no existe una institucionalidad estatal que tenga la capacidad, la legitimidad y la autoridad para resolver los asuntos públicos. En consecuencia, dicha ausencia la interfieren en diversos momentos los actores armados ilegales, bien la guerrilla o bien los paramilitares, como sucede en la actualidad. Frente a ello, la población recurre a negociaciones:

(...) Barranca está acostumbrada a hacer pactos, usted entiende, ilegales. Barranca es eso: "¿Qué nos ofrece usted?" "¿Cuál es nuestra participación en el tubo?" "¿Cómo nos van a proteger?" "Estamos hartos de que pongan bombas en todas partes"; "ustedes, ¿no van a poner bombas?" (...) "No queremos guerra ni actores de violencia, nosotros no somos actores de violencia." Por eso, la percepción de Barrancabermeja es un poco más complicada, hasta cierto punto, más elaborada...

(...) El pacto me garantiza a mí y me garantiza esa seguridad que es la vida y me garantiza la consecución de ese trabajo, no tengo nada más que hacer... (Yfantais, 2003e: 10)

Es una veta cultural, un modo de convivir que recuerda los procedimientos de las comunidades indígenas de la región, antes de la colonización española e incluso dentro de ella, como lo reseñamos arriba. Es un imaginario, relativamente oculto, que opera subrepticamente pero que no se ha perdido, pues regula en la práctica las relaciones sociales de todos los habitantes de la región. Encontramos testimonios de campesinos desterrados que obran con este imaginario radical:

Yo le pedí perdón a Dios, pues me portaba como un criminal, no por matar, sino por la sed de venganza. La venganza sólo trae más dolor y más violencia. La reacción de las mamás es la misma, es el mismo sufrimiento. Una madre quiere sólo el bien para su hijo. Así dejé la idea errónea de venganza. Pero eso es muy triste. Yo quisiera que hubiera paz, que se acabara la zozobra, el miedo, que los niños puedan crecer sin que uno tenga miedo a las balaceras. Cuando salí de la finca, se perdió la mente inocente de mis niños, la casa se perdió. El domingo el niño escuchó hablar de las comunas de no-violencia, el niño estaba muy conten-

to por poder jugar sin que yo tenga miedo de que lo maten. Ya no tienen la inocencia. No queremos guerra sino paz y no-violencia. (Yfantais, 2003a: 2)

La guerra se acaba por medio del diálogo. No como dice el presidente: “combatiendo a los violentos”. Eso trae más guerra, con más soldados y más batallones (...) los que sufren son los padres, las mujeres y los niños (...) Hay que hacer mesa de negociación con todos los grupos para dejar las armas, incluyendo policía y ejército, que más bien nos cuiden y protejan, pero no que matar y matar y matar, que eso trae más violencia. (Yfantais, 2003a: 2)

Son propuestas que se forjan en espacios eclesiales para la construcción de la convivencia social, con las cuales los pobladores recién asentados buscan romper las atmósferas públicas violentas del silencio y de la distancia que arriba comentamos. Estas iniciativas hallan sus raíces en conductas espontáneas de la población civil como las que se manifiestan en el contexto social del río y con las que, a su modo, se rompe la lógica de la pacificación:

Al final, al momento de arrancar, una mujer (...) dijo en voz baja a mi compañero de viaje, para ella un completo desconocido: “¡Mmjjjj, se vinieron con todos los juguetes!” (...) (Así), rompió con su sorna un poco el silencio. (Yfantais, 2002: 4)

Porque en los sustratos de la imaginación social en la región aún forcejean antiguos vestigios que propugnan por otro modo de convivencia:

La paz es algo maravilloso, que quisiera que todos tuviéramos, sobre todo las mujeres y los niños que son más frágiles y sufren en medio de la guerra (...) todavía mi familia piensa y recuerda la guerra (...) quisiera que eso no se escuchara (...) que hubiera empleo para las personas y no pensarán en nada malo, eso ayuda para la paz, y del trabajo depende que no haya conflictos en el hogar por la falta de recursos. (Yfantais, 2003a: 1)

Esta expresión autóctona y auténtica es la que pretende reinstituir socialmente, entre otros actores, la Iglesia Católica, aprovechando su trayectoria histórica y en especial la credibilidad social que dice poseer en el Magdalena Medio:

Lo que sí es cierto es que existe el imaginario de confianza distinto al imaginario que existe frente al Estado. Un imaginario de confianza en la Iglesia en dos líneas: confianza en la autonomía de la Iglesia frente a los actores armados y confianza en la palabra de la Iglesia, a pesar de que en algunos sectores es cuestionada... Estoy hablando de Barranca: sí, se puede decir que existe el imaginario de confianza.⁴ (Yfantais, 2003f: 2)

4. Aquí interesa acudir al testimonio del sacerdote respecto de su percepción de lo que significa la Iglesia Católica para los pobladores de la región; hacemos caso omiso de la noción de “imaginario” que subyace en su discurso y que no corresponde con el significado que le otorgamos en el presente texto.

Con base en lo anterior la diócesis de Barrancabermeja impulsa la pastoral de paz que apunta a “desarmar el corazón, desarmar a las personas” promoviendo en su construcción una auténtica voluntad política a fin de que “todo el sector social lleguemos a construir verdaderos pactos políticos sobre realidades, sobre posibilidades reales y no seguir inflando expectativas que luego no puede uno cumplir...” Y, de manera complementaria, se busca que esa pastoral asuma la dinámica cultural que implica “todos los hechos y costumbres que nosotros vemos en la gente, vemos el líder político que aboga por los derechos humanos pero que maltrata a su esposa, que es injusto con la niña del servicio, el líder sindical que habla de justicia social, pero que en su casa o en su negocio maltrata a sus empleados (...) Entonces es crear una cultura para la democracia que tiene en cuenta todos los aspectos de las personas y de las organizaciones...” (Yfantais, 2003f: 5)

En síntesis, se trata de desarrollar una perspectiva de paz realista que -volvemos a decirlo- estaría recuperando el espíritu de la convivencia indígena ancestral sometida a las estrategias de pacificación colonial y republicana, pero no eliminada, pues sobrevive de forma conflictiva en medio de algunas interacciones sociales cotidianas:

Nosotros entendemos la paz como la manera de convivir entre personas dentro de unos mínimos éticos, dentro de unos mínimos de responsabilidades, que las hacen capaces de llevarlos a condiciones de vida digna en medio de las divergencias y de los conflictos cotidianos y sociales que se pueden dar, el afán no es la erradicación del conflicto, la paz es la capacidad de transformar el conflicto que beneficie de manera general a la comunidad y que no genere mayores polarizaciones y desigualdades, económicas, culturales, sociales... (Yfantais, 2003f: 6)

DEL IMAGINARIO RELIGIOSO SACRIFICIALISTA...

En el Magdalena Medio las prácticas religiosas son de una importancia irrefutable. Bástenos reconocer las procesiones masivas en Semana Santa o en la fiesta de la Virgen del Carmen, o la asistencia de numerosos feligreses a las novenas de Navidad o a celebraciones eucarísticas en difuntos, en primeras comuniones o en bautismos. Como también son significativos los cultos de iglesias diferentes a la Católica, que hacen presencia desde hace muchas décadas en la región. Todo ello está corroborado por los testimonios personales explícitos de pobladores rurales y urbanos que dejan aflorar sus creencias religiosas en cualquier conversación cotidiana.

Pero llaman la atención, de manera especial, las expresiones eufóricas observadas en los ritos sacros. Brazos alzados, torsos y caderas danzando, manos suplicantes o aplaudiendo, vítores y entregas fanáticas de los feligreses a los cantos y a las orientaciones homiléticas de los presidentes de culto, son constantes, en muchas Iglesias. De cualquier modo, hay festividad en los ritos religiosos. “La sangre misma de la gente lleva a esa expresividad tan grande que es fruto de su propia sensibilidad y que choca con un estilo de religión mucho más racional”, explica monseñor Jaime Prieto (Yfantais, 2003e: 1).

La religión, vivida como fiesta, constituye las relaciones sociales en la región e instituye imaginarios religiosos que orientan las prácticas cotidianas de los pobladores y en particular de las personas en situación de desplazamiento forzoso. Dice una desterrada de la Ciénaga del Opón: “Voy a misa cuando hay fiesta, cuando no hay fiesta no voy.” Porque existe una tradición muy fuerte en este sentido, como bien señala otra expulsada de la vereda de Paloquemao, en Yondó, al describir la conmemoración de la Virgen del Carmen:

Antes iba hasta el padre, hasta una vez fueron unas monjas, subía siempre el 15, porque el 16 no podía. Subía el 15, hacía la misa, bautizaba, se iba y ahí quedaba la fiesta prendida, hasta el 16, hasta el 17, eso quedaba hasta cuatro y cinco días en parranda... Pa’l 8 de diciembre..., pa’ San Martín, pa’l 11 de noviembre también se celebraba, pa’l 24 y el 31 de diciembre también era una tradición celebrar, se reunía toda la vereda, un parrandón bien bacano. Llegaban gentes de otras partes, de Puerto Nuevo, de más abajo, de Barranca también iba gente a pasarlo allí. (Yfantais, 2003b: 7)

Son tradiciones que han enseñado los padres y que tratan de mantener las actuales generaciones, aun después de la huída, en los lugares de llegada, con mayor o menor éxito. Alguien del albergue de “La Normal”, en Barranca, comenta que

(...) se repartían cartas con anticipación y la gente aportaba, que la policía, que el ejército, que una institución, que la otra, aportaba plata para la bebida, otras daban pólvora o la comida, en fin. Y lo mismo los 24 de diciembre, también nos aportaban lechona... La pasábamos chévere, allí era rumba venteada toda la noche hasta el otro día. Trajo, aguardiente y de todo. Se paseaba a la Virgen del Carmen, se hacía una caravana. Se hacía una misa y al terminar íbamos a pasear la Virgen del Carmen en el agua, los motores atrás, con voladores y eso, y la gente atrás. Aquí la tenemos, trajimos a la Virgen del Carmen, mírela. Es la misma de la Ciénega, luego la pusimos en el albergue y ahora cuando salimos de allá también la trajimos. Pensando en arreglarla y eso, para el 16 de julio, así no haya fiesta, para ponerle flores y prenderle velas. (Yfantais, 2003c: 10)

Mientras que los llegados a Yondó, de otro modo, confiesan que “la parranda de la Virgen del Carmen es una de las cosas que más extraña uno. Uno todos los años se recuerda ese tiempo en la vereda. Aquí no es igual. Pa’ esa fecha, ahora que uno está aquí, se recuerda lo que vivió en la vereda. Se recuerda todos los años” (Yfantais, 2003b: 8).

Y curiosamente, las fiestas de este talante también se festejaban entre los yareguíes, cuando comenzó la rebeldía indígena armada contra los españoles. En efecto, las victorias bélicas de la alianza de Itupeque y Pipatón se celebraban bajo costumbres ancestrales:

También se extendió luego por las provincias de los yareguíes, a cuya congratulación y festejo se juntaron todas las parcialidades de ella en el sitio de los guacamaes, presidiéndoles a todos el cacique Itupeque y el cacique Pipatón, dueños y ejecutores de esta acción. Celebráronla con extraordinarios juegos y sobre todo con bailes y la bebida común del brebaje de chicha que, como está dicho, los enajena de su juicio. En esta junta que fue general y duró muchos días, tuvo principio la resolución que estos indios tomaron de saltar descubiertamente el río Grande de la Magdalena... (Simón, Tomo VI, Cap.LI, citado por Velásquez y Castillo, 2001: 154)

Entonces el sentido de la fiesta popular se asoció a la resistencia, a la victoria sobre los represores, y su magnitud probablemente corresponda al grado de belicosidad que se vivió en la confrontación para lograr salir adelante. Estas conductas eran recriminadas por los de ultramar, especialmente por los misioneros, que veían en ellas un problema moral objeto de condena religiosa. En el proceso de cristianización censuraban a los indios pues el demonio les aconsejaba resistencia, lo que a su juicio ocurría en las ceremonias rituales:

En materia de fe y buenas costumbres su avance es muy lerdo. Sus borracheras son continuas, menos mal que no son pendencieros, que como bochincheros y jactanciosos nadie los aventaja... Y en dejando sus hechicerías y culto idolátrico (que mucho se ha logrado, loado sea el Señor Dios de los ejércitos) entrarán de lleno en nuestra feligresía y pueblo cristiano. (Tristancho y Díaz, Fols. 133.134, citado por Velásquez y Castillo, 2001: 170)

Nos encontramos, pues, con una visión de campaña de guerra que satanizaba ciertas prácticas culturales y, con ello, establecía una separación entre lo pagano (y demoníaco, por tanto) y lo sacral (o “verdaderamente” religioso). Mentalidad maniquea que en buena medida permanece en nuestros días en parte del clero católico que, al cabo, no acepta la dimensión profana de la fiesta:

Bueno, primero yo hago una gran diferencia entre la guacherna, el baile, la papayera, los voladores, juegos de luces, como sucedió anoche y esta mañana, que va combinado con aguardiente y cerveza. Eso yo lo saco aparte de una celebración religiosa; la parroquia se ha caracterizado en los últimos años por presentar la parte religiosa de la fiesta de la Virgen del Carmen...

(...) Toda la expresión del jolgorio, de traer una papayera para que canten dos horas, chupando aguardiente, en mi ser sacerdotal y personal nunca he estado de acuerdo, pues mucho más en una parroquia, que es la fiesta patronal, esté en patrocinar algo que no está bien.

Por ejemplo: esta mañana a las 5:20 me tocó separar una pelea, una pelea de personas que a las 5:00 ya estaban borrachas, es lo que yo no entiendo, que en nombre de la Virgen se emborrachen. (Yfantais, 2003g: 1)

Podemos pensar que a la fundación de la sociedad colonial del Magdalena Medio le sigue la pugna entre dos tradiciones religiosas, con sus respectivas formas culturales: la católica, acompañando la pacificación sobre los indígenas, y la yareguíe, exponiendo la resistencia aborigen. Ambas, con todo, terminaron confluyendo para consolidar un mismo imaginario religioso, presente hasta nuestros días, y que aquí denominamos sacrificialista. Este fenómeno hará que los ritos sobre los cuales se intentará perpetuar la nueva estructura social sean conflictivos, como inestables las instituciones que soportan la sociedad.

El sacrificio religioso exige la presencia de una víctima "necesaria" para que se imponga un poder. Ese poder se declara divino, trátase del de la tradición yareguíe o del de la tradición española. En ambas se le imputa a Dios el dominio sobre el adversario y la exaltación de la víctima inevitable. Creemos que es válido proponer como hipótesis, en este caso, el sincretismo de las dos tradiciones en una figura femenina, en este caso, la Virgen del Carmen, la fiesta más significativa para los pobladores de la región.⁵ En la Virgen se preserva y se oculta la memoria de Francisca, la mujer que no fue admitida como chivo expiatorio por la cultura sometida y sobre la cual se expresa el poder divino de los colonizadores. Y ambas nociones convocan y provocan la celebración festiva, dando lugar a dos tipos de expresiones culturales (una "profana" y otra "sagrada") que se yuxtaponen y que hablan a la postre el mismo lenguaje: el sacrificio debe hacerse, de uno o de otro rival, para dominar o para resistir, a fin de que sea posible la convivencia

5. A propósito, ver el artículo en este mismo número, de Roberto Solarte, "Voces y silencios: paradojas de la Virgen", p. 93.

social y el poder de Dios se haga visible. El resultado es que la guerra y la religión se unen, y su acción efectiva se legitima.

De lo anterior se deriva que el poder de Dios, directamente o a través de las figuras a las que él les ha otorgado su poder, se manifiesta en la acción protectora, defendiendo del daño, dando fuerza para asumir el dolor o ayudando a superarlo. El rito religioso, cualquiera sea la modalidad que adopte, “profano” o “sacral”, colectivo o individual, cumplirá la función de catarsis, esto es, la de celebrar que el dolor se evitó o fue expulsado:

Dios nos ha protegido, pa' qué. Nos protegió a nosotros, eso fue una cosa que vivimos nosotros, que no nos pasó nada en el momento que sucedió (...) Todo un montón de gente gritando amontonada ahí, igual que unos marranos, y un avión por arriba dando plomo. Todavía nosotros los hombres y los poquitos que habíamos allá junto con las mujeres, tuvimos valor y sacamos un bombillo y lo pusimos en el poste de la luz, en la cancha, para que vieran que había gente allí. Ese avión por arriba, eso era ta, ta, ta, ta, ta,ta (...) Los invasores de estos barrios decían que a nosotros los desplazados no nos vendieran lotes porque los paramilitares nos iban a matar. Estábamos confiados en que nosotros no debíamos nada. Queríamos salir adelante por el conflicto armado y nosotros no estábamos involucrados en nada, ni aquí ni allá (...) Estaban resueltos a no vendernos nada, pero se llegó a un acuerdo a nivel de Junta del barrio, pero la mayoría decía que no, que no, que nos mataban, o que por culpa de nosotros iba a haber más muertes aquí en el barrio. Pero gracias a Dios estamos aparte del problema, no debemos nada... Mi Dios sabe que no estamos en nada. (Yfantais, 2003b: 3)

Nótese que en este imaginario religioso no se cuestionan radicalmente los mecanismos violentos que generan víctimas, sino que el Dios protector del que aquí se habla apenas afirma que quienes quedaron vivos son inocentes, pues no tienen deudas, y por tanto no deben ser estigmatizados ni declarados chivos expiatorios dentro del conflicto armado. A este Dios se le cumple con mandas, porque él también cumple declarando inocente a quien le ofrece sacrificios y, dilatando así, una relación retributiva.

Pero, de otra forma, está el significado del dolor y de la cruz que se asumen como realidades ineludibles. Sin embargo, la guerra y la violencia que los engendra, no se nombran. Se propone, en cambio, la sanación personal e interior en el lugar del culto:

La cruz, Jesús lleva la suya, te invito a que lo contemples, cómo él va caminando con esa cruz a cuestas, míralo, sudando, sangrando, has visto y sabes que ha sido abandonado, rechazado, maltratado, lo han insultado, lo han escupido y se han burlado de él, va caminando con su cruz a cuestas (...) ves su rostro, está trenzado por la corona de espinas, y ves cómo sale sangre de sus sienas, y Jesús sigue caminando, míralo, cómo va caminando Jesús, mira su tesón, mira su empeño,

mira su constancia, mira su ánimo, lo ves a él, ves cómo el peso de la cruz lo doblega por un instante, pero él se levanta de nuevo y sigue caminando, y en ese momento, Jesús se detiene y te mira: ¿Cómo es la mirada de Jesús? Imagínate la mirada de Jesús que te atraviesa el alma, esa mirada limpia, pura, honesta, esa mirada generosa, misericordiosa llena de amor (...) te llama por tu nombre, sientes cómo el Señor te llama por tu nombre: saluda a Jesús; y él te pregunta, ¿cuál es tu cruz?... Cuéntale de tu cruz, cuál es esa cruz pesada que llevas en este momento, cuál es esa situación difícil que llevas auestas, te sientes abandonado, lesionado, engañado, te sientes maltratado, escupido, burlado, cuéntale a Jesús, háblale, como al mejor de los amigos, desahoga tu dolor, desahoga tu desesperanza, desahoga tu desánimo, tu desaliento, tu resentimiento, tu rencor -si está presente en tu corazón-, tu tristeza, tu oscuridad...

... Cuando sientas que todo se te viene encima, cuando sientas que estás profundamente solo y sola, cuando sientas que la tristeza y la depresión han llegado a la puerta de tu vida, quiero que sepas que yo estoy contigo llevándote sobre mí, cargando tu cruz con la mía, cargándote a tí sobre mi cruz, estoy contigo, cargándote, sosteniéndote, porque estoy contigo en todo momento." Siente cómo el Señor carga también con tu cruz, siente cómo el Señor te lleva sobre sus hombros, y lleva tu cruz sobre la cruz del Señor, te va sosteniendo y llena tu corazón de ánimo y de esperanza, porque sabemos que somos hijos de la vida, hijos de la luz... (Yfantais, 2003: 2)

De modo que las fiestas, la "idolátrica" o "guacherna" o la "religiosa" o "espiritual", cumplen la función de mitigar el dolor, distancian de éste y festejan victorias, personales y colectivas, las que sucedieron o las que se cree están por venir. Como expresiones culturales a veces son excluidas y demonizadas por el *statu quo* religioso, pero en otras ocasiones se mezclan y producen ritos híbridos, sobre todo, cuando desde las iglesias se incorporan algunas formas autóctonas y multiculturales. Sin embargo, vemos cómo las manifestaciones festivas no alcanzan a desenmascarar los mecanismos de la violencia social; al contrario, terminan teologizando los sacrificios como obras curativas y salvíficas de Dios.

...AL IMAGINARIO RELIGIOSO DE LA RECONCILIACIÓN

Distinto al imaginario sacrificial, se vislumbran prácticas en pos de lo que podría ser otro imaginario religioso en el Magdalena Medio: el de la *reconciliación*. Su emergencia se expresa en dos lugares: en la propia Iglesia Católica y en experiencias de carácter ecuménico bajo la iniciativa de otras confesiones de fe. Con esto se nos sugiere, en primer lugar, que la suerte de configuración del imaginario implicaría una especie de desestructuración de las instituciones existentes, o por lo menos cambios sustantivos en ellas.

En esta línea, desde la perspectiva de la Iglesia Católica se parte de la idea de que la búsqueda de otro imaginario religioso pone en crisis la religiosidad popular, “en lo que había puesto su fe la persona (...) Entra en crisis la fe y la religión (...) Entran en crisis la fe en un Dios todopoderoso y la fe en la Iglesia (...) que es institucionalmente fuerte (...) Una crisis que es fuerte pero que es muy positiva, que clarifica las imágenes de Iglesia tradicional que tenemos...” (Yfantais, 2003f: 4)

Contraria a la proyección de una imagen institucional de poder, la diócesis de Barrancabermeja le apuesta a ir construyendo una experiencia de fe basada en la reconciliación:

Por eso nosotros tenemos que preguntarnos en el momento actual de Colombia, en su historia, si la paz como tal es un componente de una categoría más englobante que sería la reconciliación (...) El proceso de reconciliación (...) es un proceso ya mucho más alto, mucho más trascendental, mucho más espiritual en donde, volviendo al caso mío de Iglesia, necesariamente por misión tengo que estar presente. Yo puedo estar presente en momentos de paz, en procesos de paz, yo puedo estar como facilitador y todas esas cosas, pero cuando hay reconciliación, eso sí, tengo que estar presente. (Yfantais, 2003e: 8)

Y, por otro lado, encontramos una experiencia ligada a procesos sociales de base de población vulnerable a la violencia que trabaja con el mismo enfoque: los Equipos Cristianos de Acción por la Paz, ECAP.⁶

Concretamente en la región del Magdalena Medio, ECAP realiza un acompañamiento con las comunidades que habitan cuatro veredas del corregimiento de Ciénaga del Opón (...) con el fin de evitar cualquier acto de violencia que puedan perpetrar los distintos grupos armados que mantienen una presencia en la zona. Este acompañamiento tiene como fundamento las enseñanzas de Jesucristo de amar al prójimo y al enemigo, y toma su lugar entre las formas de la no-violencia activa que han florecido a raíz de estas enseñanzas durante los últimos dos milenios. (ECAP, 2002)

Van confluyendo, así, nuevas prácticas y discursos, buscando recorrer este azaroso camino en conjunto, sobre la base de una cierta experiencia interconfesional:

En Barranca existe la tolerancia religiosa, familias donde el papá es católico y la mamá evangélica (...) En Barranca existe un profundo respeto de convivencia y

6. “La organización Equipos Cristianos de Acción por la Paz, ECAP, es una iniciativa de la Iglesia Menonita, la Iglesia de los Hermanos, los cuáqueros y otros seguidores de Jesucristo... Además del acompañamiento en la ciudad de Barrancabermeja (Colombia), la ECAP trabaja en otros países como Irak, Hebrón (Palestina), Canadá y Estados Unidos.”

tolerancia religiosa que ayuda a sobrellevar el problema del desplazado, el hecho de que hay evangélicos que apoyan a los católicos o que los católicos apoyan a los evangélicos, en esto ha habido una relación de apoyo y tolerancia interesante (...) En poblaciones como en Cimitarra el Pastor ha estado trabajando con la parroquia en procesos de atención a víctimas del conflicto. Lo mejor es que se está trabajando en llave, algo valioso es que se está mirando cómo se supera el conflicto religioso en la dinámica del desplazamiento... (Yfantais, 2003f: 4)

De tal manera, se trata de abrir brecha contra el sectarismo de cualquier estirpe, con la conciencia de que no es fácil porque “la realidad es inexplicable para la reconciliación y para la paz”. Por esto se ve que “lo importante en reconciliación es buscar metodología, lo importante en paz es buscar metodología porque la metodología te lleva a establecer pasos, te lleva a mirar lo que está pasando...”

En esa búsqueda metodológica encontramos un aporte concreto de la organización ECAP. “Nosotros leemos la Biblia con la gente. Algún salmo, algún pasaje. Si están presentes los actores armados los invitamos a orar, a participar. En ocasiones ellos se acercan y participan, hacen comentarios (...) No sabemos exactamente por qué lo hacen, quizás para no sentirse fuera, o porque tienen fe, pero por lo menos respetan.” El resultado de esta experiencia es que “el ambiente se distensiona, la amenaza de combates, baja, la gente pierde un poco el miedo” (Yfantais, 2003: 5).

En síntesis, hay vivencias que rompen las lógicas de las relaciones sociales imperantes, protagonizadas por pobladores y miembros de las iglesias que, ancladas en una tradición cultural de convivencia pacífica, augurarían la posibilidad de un nuevo imaginario religioso capaz de deshacer la violencia como mecanismo para convivir.

A MANERA DE CONCLUSIONES TRANSITORIAS

En este rápido acercamiento a algunos imaginarios sociopolíticos y religiosos que entretejen el contexto del Magdalena Medio, podemos concluir provisionalmente:

1. El imaginario social de violencia, que alimenta el sometimiento o ciertos tipos de resistencias entre los grupos sociales de la región, y su correspondiente imaginario religioso sacrificial, aunque históricamente han sido los principales, denotan en la actualidad su crisis como factores de cohesión social. Su pérdida de legitimidad ha dado paso, lentamente,

a otras alternativas como resultado de un esfuerzo por parte de sectores de la población entre los que destacamos a las iglesias, en tanto instituyentes sociales fundamentales.

2. De modo que, respondiendo a la pregunta fundamental que formulamos en nuestro primer apartado, creemos que los imaginarios sociales predominantes en la región, si bien han tendido a inhibir la creatividad de los sujetos y a limitar su propia existencia, en modo alguno han sepultado opciones alternativas de manera definitiva. Este acontecimiento es de gran significado para la teología, llamada a escudriñar la profundidad y misterios de la revelación de Dios en este contexto específico. En dicho sentido, la teología debe exhortar a afirmar, desde la fe, los alcances que tiene para la experiencia humana consolidar imaginarios sociales alternativos como los de la paz y la reconciliación, pues desde ellos se fortalecen las posibilidades de vida de todos los pobladores, incluidos los campesinos desterritorializados.

Ello porque se observa que desde estos imaginarios se potencian “la creatividad del gobernante y de la sociedad civil, y de las organizaciones no gubernamentales de derechos humanos y de la Iglesia” (Yfantais, 2003: 9), creatividad que, como bien lo dijimos al comienzo, abre para la teología bíblica la posibilidad de realización, como sujetos, de los hombres y mujeres.

Ello, también, porque la teología puede ayudar a recuperar la aún débil credibilidad en estos imaginarios alternativos, visibilizando con su hondura, sensibilidad e inteligencia de fe que éstos no se proponen desde posturas ingenuas, sino rescatando antiguas tradiciones que ven en el otro o en la otra, antes que enemigos, personas profundamente necesitadas de salvación.

Y ello, en fin, porque desde este tipo de imaginarios es más plausible vislumbrar relaciones dinámicas entre la imaginación radical de las personas y los imaginarios sociales instituyentes, preservando su natural flexibilidad y evitando la absolutización esclerótica de cualquier institución, fuente primaria de toda violencia.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTORIADIS, CORNELIUS, “Imaginación, imaginario, reflexión”, en *Ontología de la creación*, Ensayo y Error, Bogotá, octubre de 1997, pp. 131-212.

- ECAP, *Equipos Cristianos de Acción por la Paz*, material multicopiado, Barrancabermeja, 2002.
- GIRARD, RENÉ, *Veo a Satán caer como relámpago*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002.
- LÓPEZ, MARIO, "No-violencia, política y ética", en AQUÍ ESTOY PAÍS, *El poder de la fragilidad, experiencias en la senda de la no-violencia*, Bogotá, septiembre de 2003, pp.95-131.
- VELÁSQUEZ, RAFAEL Y CASTILLO, VÍCTOR, *Territorio y poblamiento indígena en el Magdalena Medio, cacicazgos yareguíes siglos XVI-XIX*, Alcaldía Municipal, Barrancabermeja, abril de 2001.
- YFANTAIS, *El río*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, octubre de 2002, documento en *word*.
- YFANTAIS, *ECAP*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, septiembre de 2003, documento en *word*.
- YFANTAIS, *Entrevistas Barranca*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, noviembre de 2003a, documento en *word*.
- YFANTAIS, *Grupo focal Yondó I*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, junio de 2003b, documento en *word*.
- YFANTAIS, *Grupo focal Yondó II*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, junio de 2003c, documento en *word*.
- YFANTAIS, *Monseñor Jaime Prieto I*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Septiembre de 2003d, documento en *word*.
- YFANTAIS, *Monseñor Jaime Prieto II*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, septiembre de 2003e, documento en *word*.
- YFANTAIS, *P. Eliécer Soto*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, septiembre de 2003f, documento en *word*.
- YFANTAIS, *P. Luis*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, julio de 2003g, documento en *word*.