



Migraciones I, carboncillo sobre papel misionero (1.20 x 0.85 m) | ISABEL RODRÍGUEZ, 2011

# DAÑO Y RECONSTRUCCIÓN DE LA COTIDIANIDAD EN COVÍCTIMAS Y SOBREVIVIENTES DE MINAS ANTIPERSONAL EN COLOMBIA\*

*DANO E RECONSTRUÇÃO DA VIDA DIÁRIA EM CO-VÍTIMAS E SOBREVIVENTES DE MINAS TERRESTRES ANTIPESSOAS NA COLÔMBIA*

*DAMAGE AND RECONSTRUCTION OF THE DAILY LIFE FOR SURVIVORS AND COLLATERAL VICTIMS OF ANTI-PERSONNEL MINES IN COLOMBIA*

Angélica Franco Gamboa\*\*

*Se busca la comprensión de las articulaciones prácticas que emergen entre actores y estructura social en escenarios de violencia política. Al entrelazar material etnográfico y diálogos epistemológicos entre la antropología del sufrimiento, los estudios interdisciplinarios del cuerpo y la teoría de la práctica, se aborda la cultura como práctica y el cuerpo como objeto del dolor y sujeto de la reconstrucción de la vida cotidiana después de un acontecimiento traumático. Estos marcos interpretativos son sensibles a las formas de experimentar el dolor y a la reconstrucción de la vida de los sobrevivientes.*

*Palabras clave: cuerpo, acontecimiento, mina antipersonal, antropología del daño, sufrimiento social, cotidianidad.*

*Busca-se a compreensão das articulações práticas que emergem entre atores e estrutura social em cenários de violência política. Ao entrelaçar material etnográfico e diálogos epistemológicos entre a antropologia do sofrimento, os estudos interdisciplinares do corpo e a teoria da prática aborda-se a cultura como prática e o corpo como objeto da dor e sujeito da reconstrução da vida cotidiana depois de um acontecimento traumático. Estes marcos interpretativos são sensíveis às formas de experimentar a dor e à reconstrução da vida dos sobreviventes.*

*Palavras-chave: corpo, acontecimento, mina antipessoal, antropologia do dano, sofrimento social, cotidianidade.*

*The paper envisages the understanding of the practical junctions that emerge between actors and social structure in areas with political violence. When interlacing ethnographical material and epistemological discussions on one side, with the anthropology of suffering, the interdisciplinary body studies, and the theory of practice on the other side, the culture is approached as praxis and the body as object of suffering and subject of the reconstruction of the daily life after a traumatic event. These interpretative frameworks are subjected to the ways of experiencing pain, and the reconstruction of the survivors' life.*

*Key words: body, event, anti-personnel mine, anthropology of damage, social suffering, daily life.*

\* Este trabajo es el resultado del esfuerzo por articular los hallazgos de tres investigaciones, a saber: *Hay tanto dolor en la piel, experiencias de violencia y restitución en sobrevivientes de minas antipersonal del Magdalena Medio*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), publicada en el 2012; la segunda, "Representaciones sociales sobre la rehabilitación integral y la reintegración socioeconómica de sobrevivientes de minas antipersonal del oriente del Departamento de Caldas" (2010), con el apoyo de la Universidad de San Buenaventura sede Bogotá; y la tercera, "Cuerpos que estallan, reconstrucciones de la cotidianidad en sobrevivientes de minas antipersonal de la comunidad indígena awa", actualmente en curso. Agradezco a cada una de las entidades que han hecho posibles estos trabajos.

\*\* Psicóloga. Magíster en Antropología Social de la Universidad de los Andes y candidata a Doctora en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Profesora asistente de la Facultad de Psicología de la Universidad El Bosque, e investigadora del grupo Conflicto Social y Violencia del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. E-mail: anfrancoga@unal.edu.co

*Un acontecimiento es un evento capaz de arrasar el mundo tal y como era conocido y de instituir nuevas modalidades de acción histórica, que no estaban inscritas en el inventario de esa situación y que son capaces de redefinir los códigos tradicionales que atraviesan instituciones como la familia, la comunidad o la burocracia.*

Veena Das

Los cuerpos que estallan en Colombia nos conducen hasta los bordes de la existencia humana. Y no sólo hacia aquellos límites signados por la muerte, sino también hacia aquellos otros en los cuales, como dijera en su momento la antropóloga colombiana María Victoria Uribe (2004), se confunden las fronteras entre la humanidad y la animalidad. El acontecimiento que aquí examino y que fractura personas, familias y universos simbólicos, es el estallido de hombres interceptados por minas antipersonal (en adelante MAP), utilizadas en las montañas de Colombia en el marco del conflicto armado; esto hace que las personas civiles afectadas sean, principalmente, campesinos<sup>1</sup>. Específicamente, me ocupo de estudiar las diferencias socioculturales que orientan las experiencias de covíctimas<sup>2</sup> y sobrevivientes de minas antipersonal, y con mayor detalle, busco comprender cómo esta situación, extrema, moviliza las prácticas que organizan actores sociales e institucionales frente a las constricciones estructurales —pobreza, marginalidad y discriminación— a las que sobrevivientes y covíctimas han estado históricamente expuestos. Tres imágenes etnográficas, recogidas en inmersiones efectuadas entre el 2007 y el 2012 en las regiones colombianas del Magdalena Medio santandereano (2007), el oriente de Caldas (2010) y el territorio awá en el municipio de Tumaco (2012) —expuestas aquí de modo retrospectivo—, sirven como preámbulo a mis reflexiones sobre algo que he denominado *una antropología del daño y de la reconstrucción de la vida diaria*, y como instrumento para provocar conexiones sensoriales, que acaso le permitan al lector evocar el dolor extremo experimentado por quienes, de manera imprevista, son fragmentados por una guerra en la que no son combatientes directos.

## PRIMERA IMAGEN ETNOGRÁFICA: TUMACO, DEPARTAMENTO DE NARIÑO, 2012

Octubre del 2012, resguardo Inda Sabaleta de la Unidad Indígena del Pueblo Awá (Unipa), Municipio de Tumaco (Nariño)<sup>3</sup>. En la segunda semana del mes de agosto del 2012, los medios de comunicación nacionales e internacionales<sup>4</sup> denunciaron que en el municipio de Tumaco (Nariño), la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) había derribado dos torres de fluido eléctrico, había puesto minas antipersonal a su alrededor, y que ingenieros e indígenas de la zona habían muerto (y otros habían quedado heridos) en el intento por reparar el daño energético ocasionado al municipio. Con este evento estuvo asociada la muerte del joven indígena José Paí de 16 años de edad<sup>5</sup>, el primer caso al que me condujo mi compañero de campo, el indígena awá Jorge Bisbicus (35 años). En su casa, Elkin Paí (40 años), padre del finado José, me contó, haciendo uso de un lenguaje especialmente corporal, lo que había ocurrido el 10 de agosto del 2012, exactamente 2 meses atrás. Ese viernes, Elkin, su hijo y otros miembros de la comunidad salieron muy temprano en la mañana a conseguir el jornal del día:

Pasé por donde estaba la mina y me adelanté. Ya iba por allá casi subiendo la loma, ya los había perdido de vista, cuando escuché la explosión de una bomba. Pensé que algún animal había activado una mina, pero se me vino a la cabeza mi hijo y salí corriendo y gritando: “Mi hijo” (Elkin Paí, 9-11 de octubre del 2012).

Según el certificado expedido ese mismo día por el gobernador del resguardo Inda Sabaleta, Leandro Nastacuas, mientras José pasaba por el frente de la torre de fluido eléctrico 307 derribada por las FARC, ocurrió la detonación de una mina antipersonal que expulsó al joven alrededor de cuatro metros de distancia del lugar exacto de la explosión. Cuando Elkin llegó al lugar del acontecimiento, vio a algunos hombres tirados en el pasto, mientras buscaba a su hijo con la mirada:

Elkin: Pude ver a uno tirado, no hablaba, estaba pero mudo y yo dije: “Virgen santísima”. Mejor no quería ni ver, cuando vi a mi hijo. Mire: esto todito estaba dañado. Le había quedado estico no más [señala en su cuerpo el tronco, desde los muslos hacia arriba], del

resto todo dañado y este piecito no tenía forma [señala en su cuerpo los miembros inferiores: exactamente, las rodillas, las pantorrillas y el tercio superior de la parte posterior de los muslos].

Angélica: ¿Quedó muerto inmediatamente?

Elkin: No. Apenas llegué yo, estiró la manito así y quiso hablar... Hizo la boca así... Yo lo agarré, cuando se acabó [manifiesta con gestos, los últimos movimientos que observó de su hijo. Estos son los movimientos de alguien que intenta agarrarse de algo; luego, mientras seguía haciendo este gesto, mostró con su rostro que su hijo abrió la boca y emitió un sonido ahogado, antes de morir].

Angélica: ¿Ahí murió?

Elkin: Ahí se acabó él. Él se acabó (Elkin Paí, 9 de octubre del 2012).

De acuerdo con lo que me dijeron algunos vecinos de la comunidad que presenciaron el evento, Elkin se lanzó al campo minado sin titubear y “valientemente”.

Después de que José murió, Elkin levantó su cuerpo muerto y se fue caminando con él hasta la carretera del resguardo, en compañía de quienes estaban presentes. Es Jorge, mi compañero de campo, quien completa la historia:

Jorge: Luego lo trajeron muerto aquí al colegio. Ahí nos reunimos harta gente: profesores, alumnos, padres de familia, autoridades [indígenas]... Él estaba acostado en el piso. No sabíamos qué hacer. Era la primera vez que ocurría esto. No llegaba nadie, como por ejemplo, funcionarios para hacer el levantamiento. Entonces, a las mismas autoridades les tocó levantarlo; lo llevamos a la casa de reunión y ahí estuvo hasta la una de la tarde. De ahí decidimos llevarlo hasta Tumaco, a la morgue, y ahí estuvimos hasta que lo entregaron ya arregladito como a las siete de la noche... No había plata, ni para comprar una caja.

Angélica: ¿Cómo hicieron con la caja?

Jorge: Los mismos funcionarios de la Alcaldía dieron la caja voluntariamente. Aportaron de su propio bolsillo para eso. Luego tocó velarlo. Dos noches lo velaron ahí

Migraciones 3 (fragmento), carboncillo sobre papel misionero

ISABEL RODRÍGUEZ, 2011



[en la casa de reuniones del resguardo]. Acompañamos toda la gente... Somos pobres y no había plata para comprar comida. Sacamos fiado pan para la gente. La gente en la noche necesita comer pan, café, galletas, cigarrillos, porque algunos fuman. Si no le brindamos cosas a la gente, se va, porque la gente acompaña siempre y cuando haya que comer; porque la gente tiene que comer. Ahora estamos con una deuda por eso, nos quedaron de dar una ayuda humanitaria para poder pagar esa deuda, pero todavía no la han entregado (intervención de Jorge Bisbicus en la entrevista a Elkin Paí García, 9 de octubre del 2012).

Después de escuchar a Jorge, Elkin me contó que desde el día de su entierro, el finado José llega a su casa algunas veces por las noches a hacer ruido, y no los deja dormir. Sienten miedo y las cosas de la casa amanecen cambiadas de lugar. Desde luego, fue Jorge otra vez quien me sirvió como intérprete:

Jorge: El espíritu de él está llegando... Llega porque aquí todavía hay cosas de él, llega como una persona a tocar el fogón, los utensilios de cocina, como para cocinar. Ellos sienten que él llega.

Angélica: Elkin, ¿para qué cree que viene José en las noches?

Elkin: Pues yo no sé, pero en sueños él me dijo: “A mi papi lo voy a llevar, a mi mami también, porque conseguí buen trabajo”. Yo le dije: “No. Yo pa’ allá no voy”. Y me dijo: “Venga pa’ trabajar, tengo trabajo bueno, yo no estoy pisando barro, estoy bien tranquilo”. Yo le dije: “Allá usted no más: trabaje, pero ya no venga más. Cuando me toque, tal vez iré” (Elkin Paí, 9 de octubre del 2012).

Cuando nos fuimos de la casa de Elkin, Jorge me dijo que tenía unas fotos en las que se muestra cómo quedó el finado José, y una vez llegamos al colegio del resguardo me las enseñó. Nunca había visto algo así. No me animaría a tener unas fotos de esas en mis archivos, ni tampoco voy a describirlas, pero en cambio sí voy a acudir a otro recurso para dejarle saber al lector cómo es un cuerpo que estalla. Era el sábado 13 de octubre del 2012, temprano en la mañana, cuando salí del corregimiento de Llorente en Tumaco; ese día, los proveedores de carne roja distribuían su mercancía en los locales ubicados en la carretera principal. Mientras se llenaba el cupo del vehículo en el que me transportaba, pude observar —puestos en el suelo—, algunos frag-

mentos de reses que aún conservaban la piel y a los que se les podía ver todo lo que está debajo de ésta. Había muy pocas diferencias entre el ganado despresado y sin forma, puesto en el suelo, y la única imagen que quedó en mi mente del finado José.

## SEGUNDA IMAGEN ETNOGRÁFICA: MANZANARES, DEPARTAMENTO DE CALDAS, 2010

Hay mucha gente viviendo de Familias en Acción<sup>6</sup>. Todo el mundo quiere vivir en el nivel uno para tener el Sisbén<sup>7</sup> y así tener el beneficio. Hay personas que están en el estrato dos y tres y vienen a pedir ayuda para bajarlos al uno o al dos. ¡Es como si quisieran vivir más jodidos de lo que están! Hay mucha gente que no arregla la casa o hace algo para buscar un futuro mejor. La gente quiere vivir en unas condiciones paupérrimas con tal de ser mendigos del Estado. Es muy complicado lo de Familias en Acción porque, por una parte, se garantiza que las familias lleven a los niños a crecimiento y desarrollo, motiva que el niño estudie, motiva que el niño esté bien cuidado, pero no impulsa la capacidad productiva de la gente (personero del municipio de Manzanares, 1 de junio del 2010)<sup>8</sup>.

El anterior fragmento testimonial sirve para introducir el contexto generalizado de precariedad que caracterizó el conjunto de experiencias que encontré en el oriente de Caldas<sup>9</sup>. Frente a “las lesiones del campo” y la crisis del sector económico primario de la región —el cafetero—, uno de los mecanismos alternos de generación de ingresos que entró a jalonar la economía local en la segunda mitad de la década pasada, fue la erradicación de cultivos ilícitos. A pesar de los riesgos a los que se exponían los campesinos caficultores, desde el 2005, cientos de ellos se vincularon (y desvincularon) a través de una empresa intermediaria denominada Empleamos, al Programa para la Erradicación de Cultivos Ilícitos de la Dirección Nacional de Estupefacientes<sup>10</sup>, actualmente en liquidación. El pago por su labor comenzó siendo de \$1.400.000 por dos meses de trabajo y, después de 3 años, terminó en \$700.000 por la misma cantidad de tiempo. Este fue el contexto en el que se desencadenó el caso de Edgardo Franco (36 años):

Hubo reuniones y a pesar de que nos dijeron que había peligro, muchos nos fuimos porque también nos pinta-

ron que había buen pago, no hay de otras, hay que irse a trabajar. No estamos haciendo nada aquí y los hijos tienen que comer. Me fui a trabajar y ahí trabajé hasta que me pasó lo que me pasó. ¿Por qué el Gobierno no nos dio empleo en una parte que no fuera peligrosa? Usted estaba durmiendo y sentía los helicópteros encima, los petardos, los tiroteos, entonces le tocaba a uno tirarse al piso y soportar el enfrentamiento porque sabía que tenía una familia por la cual responder (5-7 de junio del 2010).

Antes de su accidente, ocurrido en agosto del 2006, cuando él tenía 32 años, Edgardo había alcanzado a participar en 6 jornadas de erradicación de cultivos ilícitos en dos regiones del país: Yacopí (departamento de Cundinamarca) y La Macarena (departamento de Meta). En este último lugar, durante la segunda jornada de erradicación, sufrió el impacto de las esquirlas expulsadas por la explosión de una mina antipersonal, detonada por otro compañero:

Nosotros estábamos en grupos... Yo estaba en un grupo de más o menos 30 personas. Cuando uno está arrancando las matas uno va detrás de la gente, una persona la coge y el otro la corta con la herramienta. En eso estábamos cuando uno de los compañeros agarró la mata, y cuando el otro la fue a cortar se activó la mina... Yo diría que eso era una bomba porque disque tenía 60 kilos de dinamita. Eso es una bomba, eso no es mina, es una bomba... La guerrilla es muy lista... Ellos enterraban la bomba y la amarraban con cable a la mata. Entonces al momento de usted arrancar la mata, se activa. Ese día murieron 6 personas, todos de acá del pueblo, y 7 quedamos heridos. A mí me sacaron... no sé... como que encamillado en unos palos, y cuando desperté estaba en el hospital. Todos los seis muertos quedaron vueltos picadillo: no hubo nadie que quedara más o menos entero. No se sabía quién era quién. Después de eso, como había mucha gente para atender y todo, a mí me mandaron para San José del Guaviare. Allá me tuvieron y me dijeron: “Usted ya quedo así, ya se puede ir, usted está bien”... Y yo con esos dolores en la espalda que no me dejaba hacer nada, y yo decía: “Doctor, es que mire, yo no puedo caminar, a mí me duele”, y ellos me decían: “No. Eso es por la explosión”. Entonces nos dieron la salida y nos transportaron desde San José del Guaviare a Puerto Rico; de ahí nos despacharon en un bus hasta acá [Manzanares]. Yo no aguanté... Yo cómo iba a aguantar un viaje de esos. Entonces me bajé en Bogotá, donde una hermana. Le pedí el favor que me recogie-

ra porque yo no aguantaba... Estuve 5 o 6 días, y fui a que me atendieran porque no aguantaba los dolores. Me mandaron unas pastillas y me dijeron que me tenían que atender en la parte donde yo vivía, entonces me despacharon para acá. Ya cuando vine, me dijeron en el hospital: “Usted no tiene seguro para que lo atendamos”. El carné que yo tenía me lo habían quitado en el primer hospital que estuve, porque del dolor yo me descuidé. Han pasado 4 años... Yo hago todo lo que me dicen, yo hago mis papeles y no he recibido ningún beneficio de Acción Social<sup>11</sup>, ni de la Presidencia, ni del Estado: ¡de ninguna parte! Yo sólo vivo de ilusiones y de esperar... Por ahí me ayuda la familia, los amigos de vez en cuando, gracias a Dios, pero yo sé que se cansan. Entonces, lo que hago yo es esperar, esperar y esperar, a ver cuándo el Gobierno se apiada de las personas como nosotros y nos ayudan... La otra cosa es que nosotros íbamos a trabajar 70 días en esa temporada, y resulta que sólo pudimos estar 37 días más o menos... Eso fue lo que nos pagó Empleamos: ni un día más, ni un día menos, así tuviéramos incapacidad. Nosotros íbamos a trabajar. No es mi culpa que haya pasado ese accidente. Eso se quedó así (Edgardo Franco, 5-7 de junio del 2010).

De la voz de Edgardo emerge la promesa de un Estado paternalista y benefactor, y la frustración por la expectativa fallida. Esta dialéctica —entre la promesa y la expectativa— explica la dificultad para imaginar otras posibilidades de acción frente a las demandas de la vida diaria, que rompan, por ejemplo, con la dependencia hacia la acción estatal para asegurar los medios de subsistencia, o con una economía local organizada alrededor del monocultivo del café, además de otros fenómenos característicos de esta región<sup>12</sup>. Aspectos como éstos configuran una estructura a la vez frágil y estática, y así es como los modos de producción de la vida material aquí descritos, hacen que los habitantes del oriente de Caldas entren en relaciones sociales asimétricas que ellos mismos refuerzan. Esto lo ratifica, una vez más, Edgardo:

El Gobierno dice “vamos a acabar con la guerrilla, vamos a acabar con la gente que roba, con los pícaros”, pero así de esa forma no se acaba con ellos. A uno le da hambre y tiene familia, si uno no tiene trabajo el Gobierno debe generar empleo, porque si no genera empleo entonces qué hace uno... y ahí es donde está la guerrilla que se mete a robar (5-7 de junio del 2010).



Migraciones 2 (fragmento), carboncillo sobre papel misionero  
ISABEL RODRÍGUEZ, 2011

### TERCERA IMAGEN ETNOGRÁFICA: MAGDALENA MEDIO SANTANDEREANO, 2007

En 1991, Floro (entonces con 62 años de edad) se encontraba en San Vicente del Chucurí, cuando lo llamaron desde El Carmen<sup>13</sup> para trabajar en una finca “macaniando” (limpiando la maleza), hacia donde partió con cierta desconfianza creyendo en las afirmaciones de su “patrón”: “No se preocupe que aquí no pasa nada”. La mina lo interceptó mientras completaba una obra para irse a buscar su almuerzo:

Pero en el momento en que ya se aproximaba la hora fue que me ocurrió el caso. Me paré en la dicha mina, me explotó y me tiró como a dos metros de donde la pisé y ahí quedé mancornado contra unas matas de café. Yo quedé como aturrido y miraba pa’ un lado y pa’l otro a ver qué era lo que pasaba pero yo no veía nada. Entonces empecé a sentir un dolor y un calor que me brotaba por todo el cuerpo y bregué a pararme pero no fui capaz. Entonces dije: “Cristo bendito que me favorezca de todas éstas”. Él fue el que me dio la fortaleza para poder resistir conforme estaba sangrando y sin auxilio alguno hasta que me llevaron al hospital (Floro, 13 de junio del 2007).

Veinte minutos después del accidente llegaron unos soldados y el hijo de su “patrón”, lo “echaron” dentro de un costal y lo bajaron hacia la carretera. No aparecía ningún tipo de vehículo y mientras esperaban, Floro miraba su cuerpo y alcanzaba a mover “los ñucos que quedaron ahí, colgando”. A la una o dos de la tarde apareció un vehículo que lo condujo hasta el Centro de Salud de El Carmen y de ahí en otro vehículo lo remitieron al hospital de Barrancabermeja (Santander). Una vez llegaron, el personal hospitalario procedió a solicitar papeles que Floro no tenía: “Si me van a atender atiéndanme, pero no me dejen morir porque yo no tengo valor de nada”, les dijo. Después llegó un doctor que dio las órdenes necesarias para hacer la intervención quirúrgica que separaría a Floro de lo que quedaba de sus piernas:

Entonces me pusieron en un cuarto y vi pasar una cama y otra, y otra, y otra, y así hasta que me llevaron a un mesón y me taparon con una sábana, de ahí no me acuerdo de nada. Yo veía un río que venía supremamente cargado de palo, de ganado, de gente, presas de gente, presas de ganado, era una pesadilla que yo estaba soñando, yo veía que bajaba[n] miembros de gente, brazos de gente, piernas de gente, ganado despresado, palo y piedras. El río venía todo embarrado, el agua era así como cuando hay creciente y baja embarrada, y en ese sueño fue que me desperté y ahí fue cuando sentí ese desespero (Floro, 13 de junio del 2007).

Mientras terminaban de fragmentar su cuerpo, Floro veía en su manifestación inconsciente circular trozos de gente y presas de ganado; presas de ganado y trozos de gente que no representaban a otro distinto que a él mismo y la negación de su ser humano —que en su sueño se situaba en el mismo lugar del animal—. Palos, pie-

dras, brazos y piernas, sus dos piernas, se iban río abajo como si fueran la misma cosa, en el mismo barro y con el mismo rumbo (Franco, 2012). Después del accidente, la amputación de sus dos piernas y la permanencia en el centro de rehabilitación durante ocho meses, Floro regresó a San Vicente. Una gran red de apoyo conformada por familiares, amigos, el alcalde y la Policía fue vital para su proceso de familiarización con un cuerpo diferente:

Había pasado un año y las heridas habían sanado, perdí el miedo a los fracasos y me di cuenta de que tenía que bregar yo mismo para poderme vender, porque si uno no brega a buscar el medio de ayudarse, ¿quién lo va a hacer? Yo he sido independiente [sic] de ponerme a extender la mano por ahí pidiendo limosna, yo he hecho todo el esfuerzo de sostener mi trabajo o el Señor me ha permitido sostener mi trabajito (Floro, 13 de junio del 2007).

El “trabajito” de Floro hasta su muerte —ocurrida en el 2011, de vejez, a los 82 años— fue la producción manual de pretales, bolsos y costales, una labor sobre la que no tenía la más mínima idea antes de su accidente. De este modo, él recreó su capacidad productiva de manera consecuente con el sentido del trabajo que lo caracterizó y con el que aprendió a existir en el mundo.

\*\*\*

Las anteriores imágenes etnográficas: 1) tuvieron lugar en espacios geográficos separados por tres cordilleras: el pie de monte costero en el suroccidente de Colombia, la cordillera Central y la cordillera Oriental; 2) narran accidentes que estuvieron marcados por tres temporalidades: 1991, 2006 y 2012; y 3) emergieron en tres universos socioculturales diferentes: el del indígena, el del caficultor-erradicador y el del agricultor<sup>14</sup>. Como tal, estas imágenes revelan elementos de las experiencias de sufrimiento, daño y reconstrucción de la vida diaria, de hombres campesinos que disponen de tres repertorios distintos de acciones posibles en un mismo espacio nacional configurado bajo la lógica de la escisión y la desigualdad, dos elementos constitutivos de la materia prima para la fabricación de las instituciones y los ciudadanos colombianos, y que desde mi perspectiva, se encar-

nan mediante la fragmentación violenta del cuerpo de quienes históricamente han habitado la pobreza, la marginalidad y la discriminación.

## REFLEXIONES SOBRE EL DAÑO Y LA RECONSTRUCCIÓN DE LA VIDA DIARIA

Para tejer mis reflexiones sobre una antropología del daño y la reconstrucción de la vida diaria, entrelazaré el material etnográfico antes expuesto con algunos diálogos epistemológicos entre los estudios interdisciplinarios del cuerpo (Butler, 2009; Pedraza, 2004; Jackson, 2009), la antropología del sufrimiento social (Das, 1995, 2008; Das *et ál.*, 2000; Kleinman, 2002; Kleinman *et ál.*, 1997; Jimeno, 2010; Ortega, 2008) y algunos conceptos que tomo prestados de la teoría de la práctica, tales como *práctica* y *estructura* (Sahlins, 1976 [1988], 2001). De esta manera, presento el daño como el producto de las lógicas de la fractura que atraviesan la producción de las existencias encarnadas de quienes han estado sujetos a la pobreza crónica derivada de la violencia estructural, y analizo las dimensiones socioculturales que configuran las experiencias del daño y los repertorios de acciones posibles, disponibles para agenciar la reconstrucción de la cotidianidad dentro de una nación escindida.

### BAJO LA LÓGICA DE LA FRACTURA

Lo que llamamos *cuerpo* corresponde a un modo particular de ser humano. El cuerpo no preexiste a la persona, ni existe como entidad natural sincrónica a toda existencia humana. Más bien, es y encarna una forma de persona producida históricamente. Ser hombre, campesino, indígena, niño o viejo, y todas las cargas simbólicas que estos “seres” conllevan, adquieren forma bajo disciplinamientos particulares del cuerpo —la única entidad que puede garantizar el gobierno del alma—, instalados en el mundo moderno a partir del engranaje entre unos saberes expertos y los intereses sociopolíticos de épocas particulares<sup>15</sup>. No obstante, *hombre, campesino, indígena, niño o viejo* no se piensan ni se nombran como formas específicas de cuerpo, son formas particulares de ser humano (por ejemplo, no se dice *el cuerpo del hombre* o *el cuerpo del indígena*, aunque el hombre y el indígena *son* a partir de las



atribuciones de valor configuradas alrededor de algunos rasgos de sus cuerpos, como los órganos reproductivos o el color de la piel). En síntesis, como diría Pedraza: “Se es el cuerpo” (2004: 66), y todas las cargas emocionales, psicológicas, sociales y simbólicas depositadas en éste y reproducidas por éste, son configuradas socio-política e históricamente. La existencia encarnada (incorporada) del campesino o del indígena expresa tipos de condición humana que se moldean bajo la fuerza de relaciones de poder movilizadas por mecanismos de sujeción, bajo los estereotipos y las atribuciones de valor vinculados con la clase social o a la etnia.

Los siguientes fragmentos etnográficos, extraídos tanto de mi diario de campo como de entrevistas realizadas en Tumaco y Manzanares, ponen de manifiesto elementos de este orden. En éstos se expresan las atribuciones de valor configuradas histórica y sociopolíticamente alrededor del idioma nativo de los awá, de la clase social del indígena y del campesino y hasta de la filiación religiosa:

[...] Después de que Jorge me mostró el colegio del resguardo, me contó que cuando él era pequeño sus padres le prohibían hablar su lengua porque les daba vergüenza y porque si no hablaba español, no iba a poder comprar la sal en Llorente (diario de campo, 8 de octubre del 2012).

Hoy pude conocer al tío de Jorge, Guillermo [...]. Le pregunté que si sus padres también le prohibían hablar su lengua nativa, y me dijo que sí. Con esto logré identificar al menos tres generaciones de la misma familia, junto con los hijos de Jorge, que desconocen completamente el awabí debido al sentimiento de vergüenza que los padres de esta familia experimentaban por hablarlo (diario de campo, 13 de octubre del 2012).

Desde su punto de vista, Pedro García (33 años), indígena, funcionario de la Unipa, me explicó:

Hay un porcentaje mayoritario de gente que ha perdido el idioma awabí. Por eso tuvimos que empezar a distinguarnos como awá, y a explicar qué significa ser awá, por qué vivimos aquí y quiénes somos. Al principio nos decían disque kwaiker, y kwaiker fue el nombre que nos pusieron los mestizos porque decían: “Como esos no tienen profesión y no tienen especialización, son unos cualquiera” [en realidad este nombre les fue asignado porque su población habitaba las

riveras del río Güiza, denominado *Kwaiker* en la época de la Colonia. No obstante, lo importante aquí es la significación que en el presente se hace del antiguo nombre de la comunidad Awá]. Después, los mayores de todas partes se reunieron y descubrieron que en esencia éramos awá. Hay una cantidad numerosa de familias que rechazan el ser awá y dicen: “Yo, awá, nooo. Qué pena”. Usted los ve vistiéndose usando un poncho de los que utilizan los galleros, comprándose unos sombreros blancos, comprando cubiertos, correteando a los caballos con rejos, comprando pistolas, botas acordonadas, cargando el collar más grande... Se les ha visto negando su propia identidad. Por eso es tan importante el tema de la identidad cultural. Tenemos que abordar por qué hablamos así [awabí], qué es ser indio. Muchos ni siquiera entendíamos qué significa ser indio. In, en castellano significa algo incompleto, inconcluso, y a pesar de que en Colombia se hizo la tarea de evangelización, no se creía que nosotros tuviéramos Dios, y por eso nos colocaron “indios”: gente sin Dios (Pedro García, funcionario de la Unipa, Tumaco, octubre 14 del 2012).

Por otra parte, en el municipio de Manzanares, ahondé por el significado de *ser* campesino. Esto fue lo que me contestó un abuelo que dedicó su vida entera al campo: don Hernando Ocampo —padre de Didier (34 años), sobreviviente de mina antipersonal—.

Angélica: Don Hernando, ¿qué significa ser campesino?

Hernando (75 años): Ser campesino es un honor para nosotros los pobres. En el campo tenemos todo lo que necesitamos para vivir. Ser campesino es trabajar, sembrar plátano, yuca, cacao, café, maíz, fríjol. El campo es muy querido, si no que los presidentes deberían dar ayudas al que está trabajando para que no se vaya a la ciudad a aguantar hambre, o a llevarse los hijos para que se vuelvan ladrones (3 de junio del 2010).

De entrada, la condición humana expresada *en* estos seres y *por* ellos, pone de manifiesto el ser incompleto de quien ha incorporado la desigualdad, la pena por la pertenencia a su etnia, la vergüenza por su lengua nativa, y de quien se ve y se representa no como un hombre entre otros hombres, sino como pobre por oposición al rico, o como indio por oposición al mestizo. Como un ser incompleto que aspira a parecerse al sujeto que lo completará, o a aproximarse a la ayuda que, por su definición de *pobre*, lo pondrá siempre en situa-

ción de dependencia, incapaz de proveerse a sí mismo de “completud”. Entonces, desde antes del acontecimiento, la existencia encarnada de las covíctimas y los sobrevivientes ya ha sido (y está) producida bajo la lógica de la fractura.

Dos perspectivas me sirven para sustentar la idea de la producción de sujetos bajo esta lógica. Por una parte, desde una mirada posestructuralista, el poder es ejercido al instaurar una relación que forma o constituye a los sujetos, que les proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de sus deseos. A esto se refiere el concepto foucaultiano de *tecnologías del yo*, definido como las condiciones prácticas e históricas de posibilidad de la producción del sujeto, a través de las formas de subjetivación que constituyen su propia interioridad en la forma de su experiencia de sí mismo (Foucault citado en Larrosa, 1995). Por otra parte, desde una antropología del sufrimiento social, la violencia no es un fenómeno externo a la cultura, ni a las dinámicas cotidianas de cualquier sociedad, en la cual las jerarquías y la desigualdad orientan las prácticas de los sujetos. La violencia se instala en la vida diaria de maneras múltiples y dinámicas que involucran tanto a las fuerzas estructurales del Estado, como a los contextos locales; tanto al cuerpo social, como al cuerpo vivido y a las representaciones culturales, las experiencias sociales y las subjetividades individuales que se configuran entre éstos, orientando la norma y la normalidad (Kleinman, 2002). Jimeno (2010) apoya esta concepción. Para la autora, los actos de violencia ocurren como parte de la vida social y sus contradicciones, jerarquías y conflictos. Esto implica que el ejercicio de la violencia como acción social está vinculado con esquemas o modelos aprendidos de pensamiento, incorporados en la vida social más amplia y más íntima, que orientan las acciones y que les dan un sentido específico.

Entonces, bajo la forma de la subjetivación y de la violencia autorreproducida en los espacios más íntimos y visibles de las experiencias sociales, la lógica de la fractura, estructurante de las condiciones de posibilidad de producción de los sujetos en una nación concebida y fabricada bajo el razonamiento que categoriza entre los completos y los incompletos<sup>16</sup>, se expresa en la existencia encarnada del ser indígena o campesino, y adquiere forma en sus cuerpos cuando en sus espacios habitua-

les (los campos de Colombia) el cuerpo que estalla es un acontecimiento factible<sup>17</sup> y, además, reafirmado por las prácticas que actores institucionales adelantan, o no, dentro de los itinerarios burocráticos<sup>18</sup> —en el caso de un paciente herido— (Abadía y Oviedo, 2009), o en los trayectos por las rutas médico-legales (Molina, 2013)<sup>19</sup> —en el caso de un cadáver—. Las imágenes etnográficas son muy dicentes al respecto. Además de las descripciones acerca del cuerpo vuelto “picadillo”, sin forma, su proximidad con el ganado despresado que se va río abajo, o con el que está puesto en el suelo, también se muestran distintos dispositivos de agregación de dolor humano, efectivamente derivados de la desigualdad que opera en un entramado de relaciones socio-políticas habitadas por sobrevivientes y covíctimas. En el caso de Edgardo, son ejemplos de esto el piélagos de gestiones, diligencias y búsquedas de ayudas infructuosas para lograr una atención médica, la invisibilización de su situación por parte de las entidades encargadas de reparar los daños, la agudización de su dolor corporal durante los tránsitos efectuados hacia distintos lugares de asistencia en el contexto del acontecimiento y la no asunción de la responsabilidad de la empresa intermediaria Empleamos<sup>20</sup> y del Estado colombiano sobre los riesgos implicados en la práctica de la erradicación de cultivos ilícitos. Y en el caso del finado José, lo son la ausencia de autoridades judiciales encargadas de hacer el levantamiento de su cadáver, así como la ausencia de respuesta frente a la ayuda humanitaria para gastos funerarios a la cual tienen derecho<sup>21</sup>.

En la lógica de la fractura, entonces, el fenómeno del daño, la muerte y los dispositivos de agregación del dolor aparecen como un mecanismo de reproducción de las diferencias preexistentes, expresando una distribución desigual de “la precariedad de los cuerpos” y la explotación de su vulnerabilidad. Uno de los trabajos de la filósofa posestructuralista estadounidense Judith Butler es útil para soportar esta idea. En su libro *Frames of War* (2009), Butler define la condición compartida de precariedad de los cuerpos: una entidad finita, sensible a un acto de dominación y que faculta a las fuerzas externas con la capacidad para gobernar el alma. En este marco, la supervivencia de la existencia encarnada de los seres humanos depende del reconocimiento de otros cuerpos igualmente precarios y de la vinculación que hay entre éstos. En su actuación, su receptividad,

su discurso, sus deseos y su movilidad, el cuerpo no constituye una frontera entre el sujeto y la exterioridad. No sólo existe en relación con, sino que es esa relación y, en este sentido, no se pertenece a sí mismo. Las normas a través de las cuales el sujeto se comprende en tanto persona o a su sobrevivencia, dependen fundamentalmente de las redes sociales y políticas en las cuales el cuerpo vive, de cómo es considerado y tratado y de cómo esa consideración y tratamiento facilita la vida o fracasa al hacerla vivible. Así es como Butler introduce su reflexión sobre la dominación y la distribución diferencial de la precariedad de los cuerpos. A su juicio, la condición compartida de precariedad y la interdependencia subsecuente son potencialmente capaces de conducir a la explotación de poblaciones y la configuración de vidas que no son consideradas lo suficientemente valiosas, y, por lo tanto, se las puede dejar morir, pues de antemano ya están perdidas:

Migraciones 2 (fragmento), carboncillo sobre papel misionero

ISABEL RODRÍGUEZ, 2011



[...] entonces, ciertos tipos de cuerpos aparecerán de manera más precaria que otros, dependiendo de cuáles versiones del cuerpo, o de su morfología, sustentan la idea de la vida humana que es digna de ser protegida, vivida, llorada o preservada dentro de una democracia centrada en el Estado moderno (Butler, 2009: 53).

Así es como el cuerpo que existe en su exposición y proximidad a otros y a la fuerza externa es vulnerable al daño. Cuando se inflige dolor sobre los cuerpos, como en los casos de la tortura o el desmembramiento, la vulnerabilidad del cuerpo a la sujeción es explotada y el hecho de la interdependencia es abusado (Butler, 2009).

Como una manifestación de la distribución diferencial de la precariedad de los cuerpos y de la reproducción de las desigualdades sociales y económicas, los cuerpos que estallan en Colombia, incompletos, amorfos o mutilados, son la encarnación de una nación escindida.

#### RECONSTRUCCIONES DE LA COTIDIANIDAD

Para la antropóloga india Veena Das (2008), la cotidianidad “constituye la unidad fundamental de análisis social que resuelve en la práctica, la compleja relación entre lo que las personas son capaces de hacer para resolver su situación y las constricciones que les impone la estructura” (Das, 2008: 22). A través de este concepto, ella reconoce los contextos estructurantes, las relaciones desiguales de poder que estructuran el campo de posibilidades y de la acción social, y evidencia las lógicas sistémicas responsables del desorden y la violencia, pero también, sitúa en la cotidianidad la agencia humana y las prácticas mediante las cuales los sufrientes reconstruyen sus relaciones cotidianas:

[...] se trata de entender [...] el repertorio de acciones posibles disponibles para los actores sociales, en particular para aquellos que se hallan en condiciones de subordinación social y jamás olvidar que si bien las víctimas están definidas por el contexto, también generan nuevos contextos (Das citada en Ortega, 2008: 24).

Como encarnación de una nación escindida, los sobrevivientes y cóvictimas enfrentan críticas tensiones entre el universo de sus expectativas y las posibilidades

objetivas que ofrece el entramado de relaciones sociales desiguales en el que están inmersos. Además de la pobreza y la precariedad, distintos *desestabilizadores estructurales* —que es como denomino a los actores institucionales que truncan o bloquean el cumplimiento efectivo de los derechos de sobrevivientes y covíctimas—, aparecen en las imágenes etnográficas. El dolor, sumado a las gestiones, diligencias y trámites infructuosos, invisibilizaciones, promesas no cumplidas y la agudización del daño corporal son algunas de las restricciones que limitan la acción de los sobrevivientes y covíctimas, y exacerban el sufrimiento.

En este contexto, se han instalado muchos de los interrogantes alrededor de los cuales he venido reflexionando desde hace algunos años: ¿qué hacen los sobrevivientes y covíctimas para reconstruir su cotidianidad cuando la fractura instalada en su interioridad adquiere forma en el sustrato material de su existencia: el cuerpo? ¿Cómo se relaciona el sufrimiento y la acción de sobrevivientes y covíctimas con sus condiciones preexistentes de pobreza, exclusión social y discriminación? De las tres imágenes etnográficas, especialmente dos me ofrecen elementos empíricos para aproximarme a algunas respuestas: la primera imagen y la última.

En ambas imágenes emergen elementos sociales y culturales definitorios del repertorio de acciones posibles para covíctimas y sobrevivientes. Muestra de esto son la invocación a Dios y a la Virgen; los sueños como elementos oníricos fundamentales que sirven para dotar de significantes la experiencia de dolor y facilitar su exteriorización; el espíritu del finado José como ausencia presente que interactúa con su familia y propicia la posibilidad de la despedida, “armonizando”, al menos en el registro simbólico, el desequilibrio familiar; el acompañamiento comunitario, el soporte familiar, el apoyo de miembros de instituciones locales; la disposición de aprender nuevas actividades productivas cuando, como en el caso de Floro, se cuenta con 63 años.

En este ámbito, la categoría *cuerpo* adquiere nuevamente una relevancia sustancial, pues no sólo constituye el objeto del dolor sobre el cual ocurre la explotación de la vulnerabilidad humana, sino la entidad en la que toman forma al menos tres aspectos fundamentales moldeados por trasfondos socioculturales particulares:

en primer lugar, nuevas percepciones del mundo y de sí mismo; en segundo lugar, otros modos de organizar las razones prácticas y la interacción con el mundo; y, por último, la posibilidad de configurar, a través de la capacidad empática de los seres humanos, comunidades emocionales. Voy a continuación a detenerme en cada uno de estos aspectos.

Como existencia encarnada, el cuerpo “es el vehículo del ser en el mundo”, en tanto es percibido por sí mismo y, a la vez, constituye el medio en el que adquieren forma cualidades sensoriales que definen lo que será perceptible o no para el cuerpo (Merleau-Ponty, 1957). Es decir, no hay un mundo unívoco ajeno al campo perceptual de las personas, sino que el mundo es en tanto es percibido, y el cuerpo, que es parte de este mundo y el medio de su propia percepción, no es ajeno a la lógica de ser en el mundo. Entonces, desde esta perspectiva, el cuerpo (como medio para ser) aparece dotado de intencionalidad práctica, constituida por la experiencia perceptiva del mundo y constituyente de ésta. Así las cosas, la disposición de aprender nuevas actividades productivas, la capacidad para incluir otras formas de acción, la integración de otras formas de existencia y la utilización de otras partes del cuerpo, como en el caso de Floro, aparecen como resultado de la dialéctica entre la materialidad sensorial del cuerpo mismo, puesta en movimiento, y la configuración del campo perceptual. Pero este escenario de posibilidades no se puede plantear sin el trasfondo cultural que organiza los repertorios de acciones de los sujetos. En el caso de Floro —y de todos los otros casos que abordé en el Magdalena Medio santandereano (Franco, 2012)—, se evidenciaron lógicas culturales en las que se valora la independencia y la capacidad para autoproverseer de condiciones que permitan satisfacer expectativas de vida específicas. Sin duda, estas lógicas movilizan a esas “almas [...] que van en búsqueda de una vida digna desde sus primeras formas de organización”, como lo diría Becerra (2005) al definir la identidad rural del campesino del Magdalena Medio<sup>22</sup>. Por ejemplo, afirmaciones como: “[...] tenía que bregar yo mismo para poderme vender, porque si uno no brega a buscar el medio de ayudarse, ¿quién lo va a hacer? Yo he sido independiente [sic] de ponerme a extender la mano por ahí pidiendo limosna”, ponen en evidencia “acervos de conocimientos culturales” (Schutz y Luckmann, 1977:

109) que favorecen la restauración de un cuerpo social e individual azotado por la guerra. O, por otra parte, en el caso de Elkin Pai, padre del finado José, aparecen elementos característicos de la cosmovisión awá, como los ruidos, los sueños y los espíritus, lo cual permite observar un legado ancestral en proceso de hibridación junto con la fe católica, que pone de manifiesto la intención —tanto del vivo como del muerto— de poner en equilibrio aquello que fue, como dirían en la comunidad Awá, desarmonizado<sup>23</sup>.

Desde la perspectiva de la teoría de la praxis, Marshall Sahlins le llama a esta capacidad “estratégicamente adaptable de la cultura” (Sahlins, 2001: 298). En su trabajo, *Cultura y razón práctica* (1988 [1976]), el autor presenta la controversia entre la razón práctica y la razón cultural, y argumenta que la razón práctica es antes que todo simbólica, es decir, “la determinación de lo útil pasa necesariamente por la mediación de un símbolo cultural”, que entra a definir (antes que los cálculos medios-fines) el sentido de la práctica (Sahlins, 1988 [1976]). A la luz de la antropología del cuerpo, esto podría denominarse *posibilidades corporizadas*, definidas por Michael Jackson (2009) como actuaciones corporales que normalmente no podrían ser consideradas y que son producidas por la ruptura de las relaciones “fijadas” entre ideas, experiencias y prácticas del cuerpo, que inducen nuevas experiencias, posturas, usos corporales y disposiciones personales cuya libertad creativa siempre estará circunscrita a los esquemas históricos de percepción y acción en los cuales las personas han estado inmersas (Jackson, 2009). Yo, desde las reflexiones que vengo desarrollando alrededor de una antropología del daño y de la reconstrucción de la cotidianidad, denomino a estas adaptaciones culturales y corporales que se hacen después de que la fractura instalada en la interioridad adquiere forma en el cuerpo, *prótesis simbólicas* (Franco, 2012).

Desde el punto de vista médico, la prótesis es una extensión artificial que reemplaza una parte del cuerpo perdida y que permite cumplir las funciones de dicha parte. Libardo, un sobreviviente de minas antipersonal del Magdalena Medio santandereano, que usaba prótesis y cuyo accidente ocurrió en 1991, me dejó saber otra definición de prótesis: “Yo digo que la prótesis es una situación emocional. Porque la mente sigue pensando

que la pierna está ahí, uno dice ya me siento entero. El organismo comienza a actuar normal, completo” (mayo 25 del 2008). Entonces, defino la *prótesis simbólica* como una *extensión o ampliación creativa del significado de sí mismo* (es decir, del cuerpo, porque se es el cuerpo, susceptible de ser simbolizado por uno mismo), que permite recrear repertorios de acciones, formas de estar en el mundo y la reivindicación del ser, proveyéndolo de completud<sup>24</sup>.

La prótesis simbólica también es social. El ser (corporal), capaz de producir y actualizar creativamente prácticas y esquemas de su mundo perceptual, es, por lo tanto, capaz de movilizar y reorganizar su experiencia intersubjetiva. Distintos autores han conceptualizado la potencia del cuerpo y de la empatía como conexión de sentimientos, para configurar la acción social reivindicativa de la humanidad de las personas. Butler (2009) señala que el estatus de precariedad de los cuerpos y el riesgo al que lo expone su naturaleza interdependiente, constituye la condición no sólo del sufrimiento y del dolor, sino también de la responsabilidad, comprendida por ella como un acto radical de interpretación del dolor del otro que abre la posibilidad de ser aliviado del sufrimiento, de conocer la justicia e incluso el amor. Kleinman *et ál.* (1997), por ejemplo, acuñaron las nociones de *sociosomatización* entre el cuerpo físico y el cuerpo social y de *transducción* para explicar la configuración de síntomas sociales, memorias colectivas y traumas compartidos. Según el autor, la sociosomatización expresa las conexiones vividas entre los seres humanos, como un proceso que atraviesa las fronteras entre lo personal y lo transpersonal y entre lo corporal y lo cultural. En ese proceso, representaciones culturales y subjetividades encarnadas interactúan para transformar la experiencia situada en el cuerpo —sí mismo, que sirve como medio socialmente construido de gestos, comunicaciones somatosensoriales, acciones, reacciones y, desde mi perspectiva, movimientos—.

Y Henry Doug se ha ocupado de reflexionar sobre el papel del cuerpo en las respuestas que las comunidades elaboran frente al fenómeno de la violencia colectiva. En su trabajo denominado *Violence and the Body: Somatic Expressions of Trauma and Vulnerability during War* (2006), el antropólogo sugiere que precisamente porque la guerra trae sufrimientos y enfermedades

reveladas en el cuerpo en formas tan directas como heridas visibles o miembros amputados, y tan indirectas como expresiones somáticas de miedo, exposición y vulnerabilidad, los cuerpos individuales pueden llegar a ser idiomas a través de los cuales las expresiones de los traumas personales y sociales más profundos llegan a ser manifiestos y, en este sentido, más allá de ser el objeto de la violencia, el cuerpo organiza respuestas individuales y sociales frente a ésta, convirtiéndose en el sitio de las acciones transformativas para comprender, elaborar y administrar creativamente el trauma (Doug, 2006).

En las tres imágenes etnográficas se pone de manifiesto el papel de los espacios familiares, comunitarios e institucionales, y especialmente en la tercera imagen se evidencia la manera como éstos participan en la movilización de las prótesis simbólicas, para recrear los repertorios de acciones construidos socioculturalmente y que potencialmente pueden proveer al ser de un sentimiento de completud.

Desde estas aproximaciones a una antropología del daño y de la reconstrucción de la vida diaria<sup>25</sup>, el *daño* no se puede concebir como una lesión susceptible de ser clasificada en ámbitos morales o fisiológicos —tal y como ha ocurrido en los discursos jurídicos que buscan determinar escalas numéricas de indemnización—, y va más allá de la pérdida que impide el goce de vivir, vulnera el derecho a la personalidad, modifica el ritmo “normal” de vida de una persona o disminuye sus capacidades físicas (Navia, 2007). El *daño*, desde mi perspectiva, es también la experiencia de un sí mismo incompleto, moldeada social, política y culturalmente, y encarnada bajo acontecimientos factibles en los espacios que instituyen la lógica de la fractura y en los que se exagera la explotación de la vulnerabilidad humana. Entonces, una antropología del daño y de la reconstrucción de la cotidianidad es sensible a las distintas formas que adquieren los sí mismos incompletos y los repertorios de acción que confluyen en cuerpos producidos bajo las condiciones constreñidas de la violencia estructural, pero dotados de intencionalidad práctica para dignificar el ser.



## NOTAS

<sup>1</sup> Desde 1990 hasta septiembre del 2012, en Colombia se han registrado en las estadísticas oficiales un total de 10.042 víctimas de MAP, MUSE y AEI, y mientras persiste el conflicto armado es difícil esperar que este número disminuya. De este universo, el 3% son mujeres, es decir, 300 mujeres en todo el territorio nacional. Información disponible en: <www.accioncontramina.gov.co>. Es importante señalar aquí, que durante mis estancias de campo investigando las experiencias de los sobrevivientes de minas antipersonal, no he encontrado algún caso que comprometa directamente a una mujer. Entonces, por esta razón, me ocupé en este artículo de hombres sobrevivientes.

<sup>2</sup> El término *covíctima*, acuñado por Deborah Spungen del movimiento victimológico norteamericano, resulta útil dentro de mis reflexiones sobre una antropología del daño para poner en el terreno del lenguaje la experiencia de estar aunado a una víctima sin serlo, y los daños que se expresan en la vida de familiares o miembros de la comunidad a la que pertenecía la víctima: “[...] cuando se habla de un homicidio, normalmente se asume que la ‘víctima está muerta’, y esto es la idea más generalizada desconociendo, con ello, a todas las ‘covíctimas’ que hay en un homicidio y son estas covíctimas las que representan después del hecho de un asesinato, a la

verdadera víctima porque son las que tienen que enfrentar todo lo que sigue: trámites funerarios, legales, criminales, médicos, y muchas veces a los medios de comunicación. Ahora, este término puede ser extendido a la familia, grupo de amigos, comunidad de trabajo o de estudio, vecindario, club, etc.” (Spungen, citado en Builes, 1998: 12).

<sup>3</sup> La Unipa, creada el 6 de junio de 1990, es integrada por 15.400 indígenas pertenecientes al pueblo Inkal Awá, es decir, “gente de la montaña, selva”. Está conformada por 22 resguardos indígenas legalmente constituidos. Según la *Reseña cultural del pueblo indígena Awá* hecha por el Instituto Departamental de Salud de Nariño y la Unipa (2007), sus territorios suman una extensión de 210.000 hectáreas, con jurisdicción en los municipios de Tumaco, Barbacoas, Roberto Payán, Ricaurte y Samaniego en el Departamento de Nariño, suroccidente de Colombia. El territorio que ocupan tiene una variable que oscila entre los 200 y 1.200 msnm, en el pie de monte costero de la región Pacífica, en un ecosistema frágil de selva húmeda tropical. De acuerdo con su cosmovisión, la naturaleza es la vida alrededor de la cual gira la existencia porque de la tierra surge el alimento, la medicina tradicional, las prácticas de curación y el alivio del dolor. El pueblo Inkal Awá fundamenta su razón de ser, su origen, su identidad, su

sabiduría y su autonomía en la selva o montaña, en la biodiversidad de su territorio. Para los avá, el territorio y todo lo que existe, como los árboles, los animales, los ríos, el agua, la lluvia, el trueno, el sol, la luna, las nubes, las estrellas, la vieja, los ruidos, las señales y los avisos de la selva forman parte integral de su cosmovisión, la cual “conserva vínculos con estilos de vida ancestrales en los que la cultura se caracteriza por la armonía con la naturaleza y el equilibrio con los espíritus” (Unipa, 2007: 3). De acuerdo con la información recolectada en campo (8 al 16 de octubre del 2012), el nombre de Inda Sabaleta proviene de la práctica de la pesca de sabaletas por parte de los indígenas avá en el río que lleva el mismo nombre del pez. El resguardo está localizado en la coordenada cartográfica 845.000 mE/655.000 mN, a una hora de camino a pie del corregimiento de Llorente.

<sup>4</sup> A continuación, relaciono los títulos de algunas noticias: “Derriban nueva torre eléctrica en Tumaco” (*El Mundo*, 16 de agosto del 2012); “Las FARC derriban otra torre de electricidad en Tumaco” (*Europa Press*, 17 de agosto del 2012); “Reportan tres nuevos ataques de las FARC contra red eléctrica” (*Impacto*, 16 de agosto del 2012); “15 días de crisis en Tumaco por falta del servicio de energía” (*El Tiempo*, 23 de agosto del 2012).

<sup>5</sup> La reconstrucción testimonial de los hechos relacionados con esta primera imagen se logró a partir de entrevistas no estructuradas a amigos y familiares del finado José Paí durante el trabajo de campo realizado entre el 8 y el 16 de octubre del 2012.

<sup>6</sup> Familias en Acción es una iniciativa del Gobierno nacional, creada en la primera administración del presidente colombiano Álvaro Uribe Vélez (2002-2006) para entregar subsidios de nutrición o educación a los niños menores de edad pertenecientes a las familias del nivel 1 del Sisbén, familias en condición de desplazamiento o familias indígenas. Este programa otorga un apoyo monetario directo a la madre beneficiaria, condicionado al cumplimiento de compromisos tales como garantizar la asistencia escolar de los menores y la asistencia de los niños/as a las citas de control de crecimiento y desarrollo (Colombia. Departamento para la Prosperidad, 2012).

<sup>7</sup> El Sisbén es la sigla del Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales en Colombia, creado durante el gobierno del presidente colombiano Ernesto Samper Pizano (1994-1998).

<sup>8</sup> Entrevista realizada en la casa de un campesino del municipio de Manzanares (Caldas).

<sup>9</sup> El oriente de Caldas, constituido por las subregiones del Magdalena caldense y del Alto Oriente, es jalonado predominantemente por la caicultura, seguida de la ganadería. Según documentos locales suministrados por la Alcaldía del Municipio de Manzanares: “[...] el café es el principal cultivo del sector primario con más del 80% de la producción y de la mano de obra utilizada; en total este cultivo ocupa 3.721 hectáreas, de las cuales el 92 % son tecnificadas consiguiendo una producción total anual de 3.756 toneladas. En segundo lugar, se ubica la caña panelera con un área sembrada de 670

hectáreas, una producción de 280 toneladas y un rendimiento de 8 mil kilos por hectárea” (2010). El monocultivo del café, en una región con altos grados de pobreza, analfabetismo y de deserción escolar (los discursos de sobrevivientes y cóvictimas entrevistados evidenciaron que la institución educativa es poco relevante para ellos), han complicado el desarrollo económico y social del oriente de Caldas (no es gratuita la escasez de vías de acceso dentro del territorio), y ha motivado la generación de economías alternas. El tráfico de estupefacientes, por ejemplo, ha sido a menudo una opción productiva dentro de esta región, y es el motivo de reclusión penal más frecuente en el municipio de Manzanares. Adicionalmente, esta dinámica económica refuerza una cultura política de tendencia clientelista. Cada cuatro años durante los periodos electorales tanto de la Alcaldía como de la Presidencia, se repite la misma práctica: la siembra indiscriminada de ilusiones (de tener trabajo fijo, de tejas, de ladrillos, de cemento) y la cosecha de frustraciones: “[...] el Gobierno cuenta con uno, o uno cuenta para el Gobierno cuando necesita votaciones. Ahí sí necesita de uno y todos somos conocidos para ellos. Pero después, caiga como caiga, sufra como sufra y defiéndase como pueda. Uno no existe para ellos” (Hernando Ocampo, 75 años, campesino caldense, junio del 2009).

<sup>10</sup> El Programa para la Erradicación de Cultivos Ilícitos se enmarcó en el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010, y estuvo relacionado con el componente de la quinta estrategia de la Política de Consolidación de la Seguridad Democrática (PCSD), complementaria al logro de la reducción de la pobreza y la promoción del empleo y la equidad, por un lado, y de la gestión ambiental y del riesgo que busca promover un modelo de desarrollo sostenible, por otro. Información disponible en: <<http://www.dnp.gov.co/LinkClick.aspx?fileticket=uqaISHu7xDo%3D&tabid=1063>>.

<sup>11</sup> La Agencia Presidencial para la Acción Social, actualmente Departamento para la Prosperidad Social, fue creada en el 2005 por el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, con el fin de canalizar los recursos nacionales e internacionales para ejecutar todos los programas sociales que dependen de la Presidencia de la República, y que atienden a poblaciones vulnerables afectadas por la pobreza, el narcotráfico y la violencia (Colombia. Departamento para la Prosperidad Social, 2011).

<sup>12</sup> Más adelante se trata este tema.

<sup>13</sup> Las entrevistas se realizaron en julio del 2007, en el Hogar Geriátrico de El Carmen (Santander). El Carmen es un municipio de características agropecuarias. Se destaca por la producción de cacao, café, caucho, aguacate, plátano, cítricos y frutales en general. Las promesas incumplidas por la clase política, el desplazamiento de campesinos, el refuerzo de los latifundios, la sustitución de la producción agrícola por la agroindustria y, con ésta, la explotación laboral, son sucesos que explican algunos de los conflictos históricos que ha enfrentado esta población y la emergencia de múltiples mecanismos de resistencia —violentos y no violentos— en contra del atropello del hombre por el hombre. Todo esto motiva la evocación orgullosa, por parte de muchos de sus pobladores, de aquellos hechos que dan cuenta del ser guerrero de quienes habitan el territorio: “La fuerza yarigué”, como dicen

ellos. Manuela Beltrán y la revolución de los comuneros en 1781 —engendada a pocos kilómetros de El Carmen—, el nacimiento del ELN dentro de la región en 1964 y el temperamento de la población santandereana (tan reconocido por los colombianos) evidencian “el compromiso con la resistencia” del que es capaz este pueblo. Silvia Becerra (2005), politóloga de la Universidad Nacional de Colombia y oriunda del Magdalena Medio, se ha ocupado de caracterizar el problema agrario y la identidad rural del campesino de la zona. En su trabajo *Convicción, esperanza y trabajo*, la autora resalta cómo siglos de lucha frente a la paradoja entre la riqueza del subsuelo y la pobreza de quien lo labra han moldeado “almas libres, alegres y solidarias que van en búsqueda de una vida digna desde sus primeras formas de organización” (Becerra, 2005: 8). Tener razones comunitarias para pelear (la tierra), configuró referentes colectivos de solidaridad y de resistencia que atraviesan y fortalecen la identidad de los habitantes de El Carmen. Esto pone de relieve la construcción de valores culturales que han favorecido la restauración espontánea de un cuerpo social azotado por la guerra.

<sup>14</sup> Vale precisar aquí que mientras el agricultor dispone de un amplio bagaje de conocimientos y técnicas para el cultivo de vegetales, frutales, cereales, pastos o tubérculos, el caficultor sólo cuenta con conocimientos y técnicas para el cultivo y la recolección de café.

<sup>15</sup> La noción de *cuerpo* que hoy vivimos y conocemos es producida, por una parte, desde los hallazgos de huesos, músculos, órganos (siglo XVI); organismos microbiológicos (siglo XIX); una entidad semiabstracta llamada *mente*, sus interconexiones físico-químicas llamadas *neuronas* (siglo XX); y un conocimiento aún más abstracto, que correspondería a la experiencia vivida de sí mismo (siglo XX); y, por otra parte, se debe a la articulación entre estos hallazgos y la pregunta por quiénes deben y no deben ser ciudadanos, partícipes de la construcción de las naciones modernas y del conjunto de valores que Occidente privilegiaría en el marco del proyecto homogeneizador de la modernidad: la productividad y la competencia (siglos XVIII, XIX y XX) (información obtenida del “Seminario cuerpo y modernidad”, dictado por Zandra Pedraza en el Doctorado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, 2012).

<sup>16</sup> Cuando hablo de *nación* aquí, estoy considerando los debates que en Latinoamérica se han generado alrededor de la definición de *nación* planteada por Anderson (1993). Según este autor, la nación implica una vinculación fraternal y un sentimiento de unidad nacional que gira alrededor de una representación política, no obstante, esta concepción se torna insuficiente para describir y comprender los procesos vividos y que seguimos viviendo en la configuración de un Estado nacional en el cual la cronicidad del conflicto deja muchos debates por hacer. Lomnitz (2010), por ejemplo, problematizó la concepción de Anderson y puso de relieve sus fisuras para pensar la nación en el ámbito hispanoamericano. En América Latina, según el autor, la nación no implica necesariamente “una camaradería horizontal profunda” (Lomnitz, 2010: 332), ni lazos verticales de lealtad, ni horizontales de igualdad; en cambio, la *nación* en este contexto se define en términos de una camaradería profunda entre los ciudadanos de primera (fuertes,

completos), que funcionan como intermediarios potenciales entre el Estado nacional, y los ciudadanos de segunda (débiles, incompletos), que se pueden vincular de manera dependiente a los de primera (Lomnitz, 2010).

<sup>17</sup> Según los registros del Information Management System for Mine Action (IMSMA), “31 de los 32 departamentos en Colombia y el Distrito Capital han registrado algún nivel de contaminación por minas antipersonal, artefactos explosivos improvisados o municiones abandonadas sin estallar [...] la tendencia histórica señala un incremento sostenido en la densidad de eventos por municipio” (Colombia. Paicma, 2008: 26). Lo factible que es este acontecimiento evoca la famosa frase de Benjamin: “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos” (1973: 182).

<sup>18</sup> Según Abadía y Oviedo, los *itinerarios burocráticos* “son recorridos burocráticos obligatorios que el sistema de salud colombiano y las entidades exigen para la prestación del servicio de salud. Más que opciones terapéuticas, son luchas por entrar en el sistema y ya adentro, porque se brinden las acciones adecuadas para promover, recuperar, rehabilitar o mantener su salud. Los itinerarios burocráticos se relacionan directamente con aumentos del sufrimiento humano caracterizados por el empeoramiento de los procesos de salud-enfermedad, y son causados por fallas en el acceso, calidad e integralidad del sistema” (Abadía y Oviedo, 2007: 24).

<sup>19</sup> Molina (2013) define la *ruta médico-legal* de un cadáver como una iniciativa estatal, cuyos procedimientos son asumidos por diferentes funcionarios encargados de administrar judicialmente el cuerpo de una persona que ha muerto violentamente.

<sup>20</sup> Véase este tema más arriba.

<sup>21</sup> Este fenómeno ya ha sido evidenciado en otras investigaciones. Wilches (2009), en su estudio sobre las consecuencias personales y familiares de accidentes causados por minas antipersonal en el departamento del Meta, denuncia la revictimización de los sobrevivientes por parte de entidades gubernamentales y no gubernamentales. Específicamente, señala la no existencia de rehabilitación integral para víctimas debido a la ausencia de apoyo médico y psicológico continuo, las fuertes complicaciones burocráticas a las que se ven sometidas éstas en la tramitación de sus indemnizaciones y el desconocimiento de las entidades prestadoras de servicios de salud frente a los derechos de las víctimas y de sus deberes para con ellas. En efecto, en la Política Nacional de Acción Integral contra Minas Antipersonal, 2009-2019, se señala que “hay dificultades en el proceso de rehabilitación integral e inclusión socioeconómica de los sobrevivientes” y, dentro de este ámbito, identifica tres cuellos de botella: “[...] a) las víctimas no acceden de manera oportuna y completa a los servicios estipulados por la ley para su asistencia integral; b) la oferta actual de las organizaciones estatales, no estatales y públicas no se encuentra integrada con sus necesidades; y c) los aspectos psicosociales y de inclusión socioeconómica de la asistencia no están plenamente desarrollados e implementados” (Colombia. Paicma, 2008: 6).

<sup>22</sup> Véase este tema más arriba.



<sup>23</sup> Véase este tema más arriba. Este aspecto se profundizará en el desarrollo de mi tesis doctoral.

<sup>24</sup> La definición de *prótesis simbólica* que presento en este artículo corresponde a una reelaboración del concepto, pues

lo presenté por primera vez en mi trabajo denominado “Hay tanto dolor en la piel” (Franco, 2012).

<sup>25</sup> Estas reflexiones serán ampliadas en el marco de mi tesis doctoral.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABADÍA, César y Diana Oviedo, 2007, Sistematización de casos asesorados por salud al derecho en el 2006, Bogotá, Salud al Derecho - Fondo Noruego de los Derechos Humanos.
2. ANDERSON, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
3. BECERRA, Silvia, 2005, *Convicción, esperanza y trabajo. La experiencia de una comunidad en resistencia: el caso de la asociación campesina del valle del río Cimitarra*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
4. BENJAMIN, Walter, 1973, “Tesis de filosofía de la historia”, en: Walter Benjamin *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus.
5. BUILES, Miguel, 1998, “La muerte entre el espacio público y el privado: relaciones socioculturales entre legalidad y duelo”, tesis de antropología, Bogotá, Universidad de los Andes.
6. BUTLER, Judith, 2009, *Frames of War, When is life grievable?*, Londres, Verso.
7. COLOMBIA. Departamento para la Prosperidad Social, s/f, “Familias en Acción”, en: *Departamento para la Prosperidad Social*, disponible en: <<http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=204&conID=157>>.
8. \_\_\_\_\_, 2011, *Informe de gestión*, disponible en: <<http://www.dps.gov.co/documentos/InfoDPS/INFORME%20DE%20GESTI%C3%93N%20%202011-FEB01%20con%20Ajustes.pdf>>.
9. COLOMBIA. Programa Presidencial de Acción Integral contra Minas (Paicma), 2008, *Política Nacional de Acción Integral contra Minas 2009–2019*, Bogotá, Vicepresidencia de la República de Colombia.
10. DAS, Veena, 1995, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
11. \_\_\_\_\_, 2008, “Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor”, en: Ortega, Francisco (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
12. DAS, Veena et ál., 2000, *Violence and Subjectivity*, Berkeley, CA, University of California Press.
13. DOUG, Henry, 2006, “Violence and the Body: Somatic Expressions of Trauma and Vulnerability during War”, en: *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 20, No. 3, pp. 379-398.
14. EL MUNDO, 2012, “Derriban nueva torre eléctrica en Tumaco”, en: *El Mundo*, disponible en: <[http://www.elmundo.com/portal/noticias/nacional/derriban\\_nueva\\_torre\\_electrica\\_en\\_tumaco.php](http://www.elmundo.com/portal/noticias/nacional/derriban_nueva_torre_electrica_en_tumaco.php)>.
15. EL TIEMPO, 2012, “15 días de crisis en Tumaco por falta del servicio de energía”, en: *El Tiempo.com*, disponible en: <[http://www.eltiempo.com/colombia/occidente/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-12158141.html](http://www.eltiempo.com/colombia/occidente/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-12158141.html)>.
16. EUROPA Press, 2012, “Las FARC derriban otra torre de electricidad en Tumaco”, en: *Europa Press*, 17 de agosto, disponible en: <<http://www.europapress.es/latam/colombia/noticia-colombia-farc-derriban-otra-torre-electricidad-tumaco-20120817042206.html>>.
17. FRANCO, Angélica, 2012, *Hay tanto dolor en la piel. Experiencias de violencia y de restitución en sobrevivientes de minas antipersonal en el Magdalena Medio colombiano*, Alemania, Académica Española.
18. IMPACTO, 2012, “Reportan tres nuevos ataques de las FARC contra red eléctrica”, en: *Impacto*, 16 de agosto, disponible en: <[http://impacto.mx/global/nota-53565/Reportan\\_tres\\_nuevos\\_ataques\\_de\\_las\\_FARC\\_contra\\_red\\_electrica](http://impacto.mx/global/nota-53565/Reportan_tres_nuevos_ataques_de_las_FARC_contra_red_electrica)>.
19. JACKSON, Michael, 2009, “Conocimiento del Cuerpo”, en: Silvia Citro, *Cuerpos plurales*, Buenos Aires, Biblos.
20. JIMENO, Myriam, 2010, “Emociones y política. La ‘víctima’ y la construcción de comunidades emocionales”, en: *Mana: Estudios de Antropología Social*, Vol. 16, No. 1, pp. 99-121.
21. KLEINMAN, Arthur, 2002, “The Violence of Every Day: Multiple Forms and Dynamics of Social Violence”, en: Veena Das y Arthur Kleinman et ál. (eds.), *Violence and Subjectivity*, Berkeley, CA, University of California Press.
22. KLEINMAN, Arthur et ál., 1997, *Social Suffering*, Berkeley, CA, University of California Press.
23. LARROSA, Jorge, 1995, “Tecnologías del yo y educación”, en: Jorge Larrosa (ed.), *Escuela, poder y subjetivación*, Madrid, La Piqueta, pp. 257-329.

24. LOMNITZ, Claudio, 2010, “El nacionalismo como un sistema práctico. La teoría del nacionalismo de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española”, en: Pablo Sandoval, *Repensando la subalteridad, miradas críticas desde/sobre América Latina*, Popayán, Envión.
25. MERLEAU-PONTY, Maurice, 1957 [1945], *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica.
26. MOLINA, Germán, 2013, *La última imagen, experiencias sensoriales de la muerte violenta en Bogotá*, Bogotá, Bonaventuriana.
27. NAVIA, José, 2007, “Daño Moral, daño fisiológico y daño en la vida de relación en Colombia”, en: *Revista De Derecho Privado*, Vol. 12-13, Fasc. 1, Bogotá, Departamento de Publicaciones Universidad Externado de Colombia, pp.289-305.
28. ORTEGA, Francisco, 2008, *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
29. PEDRAZA, Zandra, 2004, “Intervenciones políticas del yo. Sobre esteticopolítica, subjetividad y corporalidad”, en: María Cristina Laverde *et ál.* (eds.), *Debates sobre el sujeto, perspectivas contemporáneas*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central-DIUC, pp. 61-72.
30. SAHLINS, Marshall, 1988 [1976], *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa.
31. \_\_\_\_\_, 2001, “Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 37, enero-diciembre, Bogotá, Icanh, pp. 291-327.
32. UNIPA, 2007, *Reseña cultural del pueblo indígena Awá*, Pasto, Instituto Departamental de Salud de Nariño.
33. URIBE, Maria Victoria, 2004, *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo del terror en Colombia*, Bogotá, Norma.
34. WILCHES, Clara, 2009, *Consecuencias personales y familiares de accidentes causados por minas antipersonal. Estudio de dos casos en el departamento del Meta*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

