

Hacia una antropología de la ingratitud

Notas a partir de las relaciones de parentesco andino^{1, 2}

POR JESSACA B. LEINAWEAVER³

Resumen

En este artículo examino la gratitud y la ingratitud como herramientas analíticas valiosas para determinar cómo las desigualdades sociales le dan forma a las prácticas de parentesco. Acusar a un pariente de ingratitud revela los límites y las líneas de falla del parentesco, así como también expectativas estrechamente relacionadas sobre *qué* debe ser dado, *cómo* debe ser dado y *cómo* debe ser *recibido*. Como tal, este ensayo sigue la línea de una valiosa tradición antropológica de unificar los análisis del don y del parentesco. Argumento que expresiones de y discursos sobre la gratitud y la ingratitud remiten muy de cerca a dimensiones de relaciones sociales tales como el género, la generación y la clase social, y simultáneamente revelan tensiones dentro de las relaciones de parentesco donde el deber y la obligación son cuestionados. Los ejemplos etnográficos son tomados del trabajo de campo en Ayacucho, una pequeña ciudad en los Andes peruanos, donde la crianza adoptiva informal y las relaciones tensas entre hijos adultos y sus padres ancianos suministran dos esferas relacionadas de expresiones de ideas acerca de la gratitud y la ingratitud. Analizando estos dos ejemplos, argumento

1. Traducción del artículo de Jessaca Leinaweaver (2013), titulado *Toward an Anthropology of Ingratitude: Notes from Andean Kinship*. *Comparative Studies in Society and History*, 55(3), 554-578, © Society for the Comparative Study of Society and History 2013, publicado por Cambridge University Press.

2. Agradecimientos

Numerosos colegas han leído gentilmente versiones de este artículo y han ofrecido comentarios invaluableles: Nicole S. Berry, Marcy Brink-Danan, Bianca Dahl, Paja Faudree, Marida Hollos, Jeffrey Jurgens, Yukiko Koga, Catherine Lutz, Simone Poliandri, Elizabeth F. S. Roberts, Becky Schulthies, Elana Shever, Andrew Shryock, Daniel Jordan Smith, y Joshua Tucker. Varios revisores anónimos de *Comparative Studies in Society and History* también hicieron sugerencias que han mejorado inmensamente el artículo. Algunas partes de una versión anterior fueron presentadas en los congresos de la Society for Latin American and Caribbean Anthropology (Santa Fe, 2009); el American Ethnological Society/Canadian Anthropological Society (Vancouver, 2009); y el Latin American Studies Association (Rio de Janeiro, 2009); además de un workshop en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro en 2009. Agradezco a los miembros de la audiencia de esas sesiones por sus comentarios y sugerencias. Este artículo está basado en investigaciones financiadas por un subsidio IIE Fulbright, un subsidio de la Wenner-Gren Foundation, un National Science Foundation Dissertation Improvement Grant, y una Jacob K. Javits Fellowship. Subsidios adicionales fueron provistos por University of Michigan, University of Manitoba y Brown University. Sin querer ser irónica, estoy por siempre agradecida a aquellos en Perú que han contribuido con mi investigación.

3. Departamento de Antropología, Universidad de Brown.

que la gratitud y la ingratitud son heurísticas analíticas, útiles para identificar y centrarse sobre dimensiones de relaciones que, según se entiende, caen dentro del dominio del parentesco, y son potencialmente útiles también en otros escenarios. Palabras clave: Parentesco, crianza, niñez, el don, Perú.

Abstract. Towards an Anthropology of Ingratitude: Notes from Andean Kinship

Accusations of ingratitude to kin reveal much about the edges and fault lines of kinship that would otherwise not be apparent. But equally, they reveal much that is unexpected about the gift – about expectations of what should be given and how it should be received. In this article, I bring together anthropological literature on the gift and on kinship in order to argue that expressions of gratitude or ingratitude index dimensions of social relations such as gender, generation, and social class, and simultaneously reveal tensions within kinship relations where duty and obligation are contested. Examples are drawn from fieldwork where informal fostering and the fraught relations between grown children and their aging parents provide arenas for analysis of expressions of gratitude and ingratitude. Analyzing these examples, I argue for gratitude as an analytical heuristic, useful to identify and focus upon dimensions of relations understood to fall within the domain of kinship, and potentially useful in other settings as well. Key words: fostering, childhood, the gift, the Andes.

Comienzo este ensayo con las palabras de mi vecina Deysi, una encargada de tienda perteneciente a la clase obrera con una sonrisa contagiosa. Cuando ella supo que yo había regresado a la ciudad peruana de Ayacucho para realizar una investigación en un hogar local para ancianos indigentes, observó como al paso que los ancianos habían sido internados fundamentalmente porque “no les dieron una profesión a sus hijos y no les dieron buena educación”. En cambio, explicó Deysi, si un padre provee a un niño de una buena educación que lleve a una carrera, el niño “siempre ama a sus padres con gratitud y les agradece”. Al preguntarle yo impertinentemente si sus hijos podrían algún día ponerla en la institución, Deysi, ante al menos tres de sus siete hijos que la estaban escuchando, dijo “No creo que serían *tan* desagradecidos”.⁴

Las palabras de Deysi me hicieron pensar de manera diferente acerca de cómo se caracteriza la relación entre padres e hijos en el contexto andino urbano. Para empezar, encontré interesante que mientras yo intentaba figurarme quién debería cuidar de los mayores, comentarios como el de Deysi me seguían llevando hacia atrás en el tiempo y me instaban a una comprensión acerca de cómo esas personas mayores habían cuidado de sus propios hijos. Esto sugirió que el fenómeno del cuidado de los parientes debe ser abordado utilizando una perspectiva que abarque todo el curso de vida, ya que las acciones de suministrar cuidado a un padre

4. Todos los nombres son seudónimos.

anciano en el presente pueden ser vistas como respuestas a otras acciones morales llevadas a cabo por ese padre en el pasado, así como las acciones de cuidado de un niño pequeño en el presente pueden ser vistas como una señal hacia un futuro en el cual las acciones serán recompensadas.

En segundo lugar, ante la formulación casi como de un cálculo que acabo de esbozar, en la cual el cuidado es definido como recíproco, no habría esperado que la gratitud estuviera tan íntimamente involucrada como Deysi insistía que estaba. Mi propio entendimiento folk del parentesco, la gratitud y la obligación me llevaron a pensar que se supone que las relaciones de parentesco implican obligaciones y que las acciones llevadas a cabo en consonancia con obligaciones no requieren una respuesta de gratitud.⁵ Adquirí esa comprensión no solo a partir de mi propia experiencia sino también de conversaciones con amigos de clase media de Ayacucho. Durante mi trabajo de campo en el programa gubernamental de adopción en Perú de unos años atrás (Leinaweaver 2008b), por ejemplo, un miembro del equipo en Ayacucho me expresó su concepción del parentesco como enraizado en un tipo naturalizado de deber y obligación, antes que en el regalo y la gratitud: “Los hijos e hijas están obligados a atender y cuidar a sus padres. Es una obligación natural, ¿ves? Por ello nadie se los demanda –la relación misma es lo que los empuja a cuidarse unos a otros”.⁶ Ciertamente, la oficina de adopción es un lugar en el cual se invierte mucho esfuerzo en crear relaciones de parentesco entre padres e hijos que se alinean con las normas de parentesco de la clase media.⁷ Las palabras de Deysi sugirieron que podría haber otros modos de darle sentido a las relaciones padre-hijo.

Mientras que la empleada de la oficina de adopción naturalizaba las obligaciones de parentesco, las palabras de Deysi las desnaturalizaban: *Si* los padres proveen al niño de educación y una carrera, *entonces* el niño ama a los padres. Al hacer esto, Deysi enfatizaba uno de los atributos más ampliamente señalados de las relaciones de parentesco andino, a saber, que sus participantes las experimentan como construidas o producidas (Van Vleet 2008; Weismantel 1995). Al unir esta sensación de que la relación de parentesco se construye activamente con las afirmaciones de Deysi acerca de los tipos precisos de cuidados parentales que incitan a que los

5. La bibliografía de la psicología proveniente de los Estados Unidos afirma que la gratitud solo puede tener lugar cuando el receptor cree que el obsequio fue dado de un modo libre e intencional en lugar de surgir de una obligación o un deber (Roberts 2004: 61; McCullough y Tsang 2004: 126; Emmons 2004: 5–6). Sin embargo, desde que estoy escribiendo este ensayo encuentro formulaciones inesperadas de gratitud en intercambios cotidianos –la respuesta que dice “Solo hago mi trabajo” a un agradecimiento implica que la gratitud no es requerida para acciones obligadas, y mi colega Paja Faudree me recuerda que es común que se diga a los miembros de las fuerzas armadas “Gracias por su servicio”.

6. Sin embargo, ahora es una obligación legal que los hijos adultos cuiden a sus padres ancianos, desde el 2006, cuando el Congreso de Perú aprobó la Ley 28803, *Ley de las Personas Adultas Mayores*. La legislación de esta obligación “natural” es una intimación que no es universalmente percibida como tal.

7. Cuando el lenguaje de gratitud aparece en la oficina de adopción, pienso que no solo refleja ideas locales acerca de las relaciones padre-hijo sino también de discursos más amplios de la adopción como un rescate (Dubinsky 2010). Por ejemplo, la trabajadora social citada anteriormente me pidió que le dijera en inglés a una madre estadounidense de dos niñas peruanas que “nunca nos cansamos de agradecer a su familia”, ya que el hecho de que ellos las adoptaran fue “un cambio en el destino de las niñas”.

chicos se sientan agradecidos y respondan en consecuencia, podemos observar cambios en las obligaciones de parentesco en Ayacucho dentro de un contexto de transformación y diferenciación social.

Para Deysi, la gratitud es central a las obligaciones de parentesco, y el referente de la gratitud –el “beneficio” que está recibiendo el niño de sus padres– está crucialmente vinculado a nociones locales de progreso que abarcan educación y profesionalización. En el Ayacucho de hoy, las ideologías de progreso son ampliamente compartidas y la educación es vista como poderosamente transformadora –en algunas interpretaciones tiene el poder de blanquear (de la Cadena 2014 [1998]; Degregori 1997; García 2005; Leinaweaver 2008b; Whitten 1993 [1981]). Uno de los modos en que los ayacuchanos dan sentido a sus relaciones con figuras parentales ancianas es equipararlas con –y resaltar la importancia crítica de– un buen trabajo, una buena educación y una buena crianza. Aquellos cuyos padres no proveyeron a sus hijos de estas cosas culpan a sus padres por su propio sufrimiento, y su falta de gratitud puede dar fundamento a una denegación de responsabilidad por el padre que envejece. Dicho de un modo más amplio, la gratitud debería fluir solo de intercambios que se considera que hayan dado oportunidades a la persona más joven. Y la eventual devolución de cuidados de una persona más joven a una más vieja solo debería tener lugar si es verdaderamente una devolución, es decir, si los actos iniciales de cuidado de la persona más vieja beneficiaron a la persona más joven de maneras que son vistas como localmente significativas. Centrarme en la gratitud y la ingratitud, tal como Deysi me insiste que haga, me ha ayudado a responder por qué, y bajo qué condiciones, las personas se cuidan unas a las otras en este contexto particular (comparar con Cohen 1998 para la India; Tripp 1997: 105 para Tanzania). Tal como argumentaré más adelante, el contexto que la ingratitud y la gratitud me ayudan a comprender es un contexto de cambio social e inequidad económica, concretados en cambios en los roles familiares y desentendimientos generacionales.

La noción que me interesa aquí, en su forma positiva, es aquella expresada por *agradecer*. Una definición de diccionario seguiría a esta palabra por dos caminos, uno el de *sentir* gratitud, y el otro el de *expresar o mostrar* gratitud, prácticas o representaciones de gratitud.⁸ En ambas instancias, sin embargo, la gratitud es en-

8. Esto implica que la verdadera gratitud solo puede existir en escenarios en los que las personas creen que pueden discernir las verdaderas motivaciones de otros (Ricoeur 2005: 105-6). Esta definición reconoce que mientras que el estado interno es relevante, la demostración del aparente estado interno lo es en igual medida. El análisis de Webb Keane de la sinceridad como un aspecto de ideología lingüística (2002: 74) analiza la historia de este supuesto; agradezco a Elizabeth F. S. Roberts por esta referencia. En otras palabras, se sienta agradecido o no, uno puede mostrar lo que parece ser gratitud con la esperanza de mantenerse en buenos términos con el dador. Esto puede ser hecho verbalmente, con lenguaje de gratitud, o no verbalmente, como podemos ver en trabajo de Appadurai sobre los tameses (1985: 238-39). La distinción entre estados aparentes internos y externos nos recuerda que la gratitud puede ser estudiada de varios modos. Podemos adoptar un enfoque psicológico o neurocientífico que nos invita a leer la gratitud como un estado interno (i.e., un “sentimiento,” uno que parece surgir al recibir un obsequio, servicio o favor; Roberts 2004: 61). A la inversa, podemos considerar lo que puede significar *mostrar* o negarse a mostrar gratitud: ¿cuáles son las posiciones, los significados y las consecuencias sociales de las expresiones de gratitud y las acusaciones de ingratitud (Lutz y

tendida como un sentimiento que debería surgir del otorgamiento de algo que beneficia a la persona que en última instancia lo siente; demostrar gratitud transmite el reconocimiento del beneficiario de que él o ella de hecho se ha beneficiado.⁹ Una respuesta (la demostración de gratitud) es requerida para que la vida social funcione como debería. La distinción importante entre sentir y demostrar gratitud se vuelve más clara cuando consideramos las formas negativas, que tienden a aparecer en el habla más en la forma de sustantivos que de verbos, calificando acusatoriamente: ingrato/a, malagradecido/a, desagradecido/a. Volviendo al diccionario una vez más, estas personas desagradecidas no devuelven, responden o en algunos casos ni siquiera reconocen el beneficio que han recibido.¹⁰ Como suele ser el caso, entonces, el ejemplo negativo de la ingratitud ayuda a esclarecer precisamente qué es la gratitud –involucra reconocer (como nos dice Ricoeur, 2005) que algo fue dado, y responder de un modo cultural y socialmente apropiado.

En lo que sigue localizo etnográficamente la gratitud y la ingratitud en dos esferas relacionadas. Una es la circulación de niños (la crianza adoptiva informal), en la cual parientes jóvenes y lejanos son traídos a y cuidan una casa, produciendo relaciones complejas y ambivalentes. La segunda es una institución para ancianos, un lugar donde las personas mayores reflexionan acerca de por qué no están en casa con sus hijos adultos. Los dos ejemplos que ofrezco tienen mujeres como protagonistas: las que dan y las que reciben cuidados son ambas mujeres, y los casos me fueron descritos principalmente en términos de los encuentros de las mujeres entre sí.¹¹ Los dos ejemplos que ofrezco a continuación son necesariamente parciales, basados en los recuerdos de algunas de las personas involucradas, pero tomados juntos pueden ilustrar los modos en que la gratitud y la ingratitud parecen indicar nuevas líneas de falla dentro de los lazos de parentesco.

Esta comparación entre cuidados de niños y cuidados de ancianos es inusual en la literatura antropológica, pero Deysi y otros hicieron que fuera claro para mí que ambos deben ser considerados juntos para entender cabalmente cómo se toman las decisiones en torno a los cuidados, con la vista puesta en el pasado o en el futuro. Y por cierto ambos tipos de relaciones de parentesco pueden involucrar expresiones de gratitud o ingratitud que a su vez implican y remiten a otras relaciones sociales desiguales como el género, la generación y la clase social. Al enfocarme

Abu-Lughod 1990; Lutz 2002: 205; Reddy 1999)?

9. *Gratitud* se define como “Sentimiento que nos obliga a estimar el beneficio o favor que se nos ha hecho o ha querido hacer, y a corresponder a él de alguna manera”. Una *cosa* agradecida “ofrece compensación o responde favorablemente al trabajo o esfuerzo que se le dedica”. Sin embargo, en inglés una cosa no puede ser agradecida, por lo que una traducción más adecuada sería algo que responde apropiadamente al cuidado que le es dado. El ejemplo suministrado en el diccionario es un estómago agradecido (Real Academia Española 2001).

10. “No corresponder debidamente al beneficio recibido; desconocer el beneficio que se recibe” (Real Academia Española 2001).

11. Dar cuidados es a menudo visto como un acto explícitamente marcado por género, trabajo que es hecho por mujeres, una forma de enmarcar los cuidados que cancela el trabajo de los hombres. Para una discusión clásica sobre este tema, ver Smith-Rosenberg 1975; di Leonardo 1987; y para el contexto andino, Van Vleet 2008.

en la gratitud y la ingratitud, se revelan los puntos de fricción de las relaciones familiares en los que el deber y la obligación son cuestionados. Argumentaré que la gratitud y la ingratitud son herramientas útiles para analizar las dimensiones socialmente desiguales de las prácticas de parentesco. Una consideración precisa de la gratitud y la ingratitud –sugiero– puede ser también productiva para analizar otras situaciones de inequidad.

El escenario de los ejemplos etnográficos que presento a continuación es una capital regional urbana en las sierras de Perú. Ayacucho, situada a nueve horas de Lima por tierra, es una ciudad de aproximadamente 125.000 habitantes. Creció intensamente en las últimas décadas cuando los rendimientos agrícolas cayeron y la atracción del trabajo asalariado en la ciudad llevó a un gran número de inmigrantes rurales al área. Durante la década de 1980 la ciudad creció aún más cuando el grupo insurgente Sendero Luminoso comenzó una campaña de terror contra los campesinos en las áreas rurales, igualada únicamente por la ferocidad de las tropas gubernamentales contra-insurgentes que igualmente apuntaron contra los pobres rurales. Las capacidades de las familias para cuidar de los niños y de los padres envejecidos fueron drásticamente reducidas por los eventos de la guerra, aún más cuando muchos más niños y personas ancianas se encontraron sin apoyo ya que los parientes con los que normalmente habrían contado fueron asesinados o desaparecidos.

Borneman ha instado a los antropólogos a centrarse en “las situaciones reales en las que las personas experimentan la necesidad de cuidar y ser cuidadas, así como en las economías políticas de su distribución.” (Borneman 1997: 19). Respondiendo a este llamado, en los dos ejemplos que siguen identifiqué la gratitud y la ingratitud que surgen en las relaciones de dar cuidados y las analizo en su contexto político económico. A pesar de que la guerra terminó, una desconfianza general persiste en Ayacucho (ver especialmente Theidon 2004). Las posibilidades de relacionarse con otros, agradecidamente o no, se ven aún más limitadas por la pobreza continua de la región y el subdesarrollo debido a su base agrícola, las relaciones históricas de producción de la región y la localización remota. La desigualdad social es evidente a lo largo de todo este terreno: las circulaciones de niños son frecuentemente motivadas por diferencias de clases sutiles entre las familias que envían y reciben, y los peruanos ancianos son colocados en diferentes configuraciones de cuidado basadas en las posibilidades económicas de aquellos de quienes dependen.

Gratitud, ingratitud y las líneas de falla del parentesco

Las afirmaciones de que los parientes han actuado de manera desagradecida revelan mucho acerca de los límites y las líneas de falla del parentesco que no sería evidente de otra manera. En relación con esto, nos muestran muchas cosas inesperadas acerca del dar –acerca de expectativas de lo que debería ser dado y de cómo debería ser recibido. En este artículo, sigo la iniciativa de distinguidos antropólogos como Claude Lévi-Strauss (1969 [1949]) y Marilyn Strathern (1985) de explorar los modos en que el parentesco y el intercambio son mutuamente constitutivos,

y cómo el parentesco, en particular, está compuesto de obsequios, intercambios, obligaciones: de gratitud e ingratitud por igual.

Al invocar “el don”, por supuesto, traigo a la luz un fenómeno tan central al desarrollo de las relaciones sociales como al desarrollo de la teoría antropológica. En esta literatura (Malinowski 1986 [1961]; Mauss 2009 [1925]; Gregory 1980; 1982; Parry 1986; 1989; Laidlaw 2003, siguiendo a Derrida 1995 [1991]; y Candea y Da Col 2012 sobre la hospitalidad), la contribución del don a la sociabilidad (y su atractivo para la antropología) consiste en que inicia o continúa un ciclo de intercambio económico y por lo tanto social. Este pensamiento persistente acerca de dones, intercambio y reciprocidad ha sido muy fructífero para los académicos de la región andina. *Ayni* es el ejemplo clásico –una palabra quechua que abarca varios tipos de reciprocidad, como por ejemplo días de trabajo intercambiados entre dos vecinos (Alberti y Mayer 1974; Mayer 2001).¹² Pero, como ha notado Enrique Mayer, las reglas de la reciprocidad andina han sido usualmente consideradas como productoras de relaciones *entre* antes que *dentro de* las familias (2002: 131–32; ver, sin embargo, Isbell 1977).¹³

Como el don, las relaciones de parentesco también (y de manera relacionada) constituyen una preocupación antropológica de larga data. Los estudios contemporáneos sobre el parentesco (Strathern 1992; Carsten 2000; Edwards 2000; todos respondiendo de un modo u otro a Schneider 1980 y 1984) exploran cómo las personas conciben su relacionalidad de unas con otras, qué finalidades tienen la relacionalidad y cómo se desarrolla en relación con otros dominios de análisis tales como el género, la clase, la etnicidad o el trabajo. Las relaciones de parentesco y matrimonio ciertamente organizan múltiples facetas de la vida andina: en los escenarios rurales agrícolas que son algunos de nuestros lugares de investigación primarios (Bolton y Mayer 1977; Isbell 2005 [1978]; Arnold 1997; Bolin 2018 [2006]; Van Vleet 2008), en escenarios urbanos empobrecidos (Swanson 2010) y en contextos transnacionales (Miles 2004; Pribilsky 2007). En cada uno de estos escenarios, las desigualdades sociales (clase, género, etnicidad, urbanidad) entran en tensión con ideologías de la conectividad de parentesco para limitar y moldear los modos en que las personas esperan relacionarse unas con otras, y cómo de hecho lo hacen. Me nutro de estas ricas bibliografías sobre el don y el parentesco para desarrollar mi argumento acerca de cómo un contexto cambiante de desigualdad afecta las expectativas de obligaciones de parentesco.

Hay dos modos en que mi material etnográfico de los Andes sugiere que el parentesco y los dones deberían seguir siendo leídos juntos. Primero, ambos son terrenos en los que reina la ambivalencia. Las relaciones sociales que son hechas

12. Los académicos reconocen que *ayni*, a pesar de su definición en la esfera popular, no es una reciprocidad benigna e igualitaria sino que está atravesada por inseguridades y dudas inherentes acerca de si la reciprocidad de hecho tendrá lugar (Mannheim 1986; Orlove y Custred 1980: 35–36).

13. Los investigadores de los Andes rurales en general afirman que la relación padre-hijo es percibida no como un intercambio sino como una jerarquía (Anderson 2010). Sin embargo, Krista Van Vleet (2008) ha argumentado que *ayni* puede de hecho ser el marco primario mediante el cual se producen y se les da sentido a las relaciones de parentesco en la Bolivia rural, y Olivia Harris (2000) ha presentado la reciprocidad de género como central a la vida social andina.

posibles mediante dones son a veces incómodas. Dar puede crear un tipo de interdependencia cercana que es a la vez necesaria y peligrosa, ayudando a crear familiaridad pero también asegurando que las relaciones permanezcan bajo constante examinación: “Trata a tus parientes políticos con cautela, incluso con recelo; pero necesitas y quieres tener parientes políticos. Intenta evitar pedidos inoportunos de tus conocidos; pero hazle a ellos los tuyos” (Laidlaw 2003: 630). Los parientes cercanos, como padres e hijos, también pueden ser considerados dentro de este análisis ambivalente. Los escritos tanto sobre el don como sobre el parentesco identifican la ambivalencia como una herramienta analítica centralmente útil (ver, e.g., Peletz 1995). En especial, prestar atención a expresiones en torno a la ingratitud puede revelar expectativas que no están alineadas entre sí acerca de la obligación y el deber. Prestar esta atención en un contexto de parentesco es especialmente útil, dado que el parentesco invoca nociones de obligación y deber en mayor medida que muchos otros tipos de relaciones. Como nota Jeffrey Jurgens acerca de Turquía, “El estatus de una persona como padre, hijo, pariente o amigo honorable depende del grado en que ella o él cumpla las expectativas de otros en las relaciones de intercambio” (2009; ver también White 1994).

En segundo lugar, “popularmente el parentesco y la economía tienden a ser definidos como excluyentes entre sí” (Strathern 1985: 193) y los antropólogos ocasionalmente han replicado esta oposición en nuestros propios modelos teóricos (Medick y Sabeau 1984). Consecuentemente, es importante identificar sitios en los que, a pesar de expresiones que se afanan por indicar lo contrario, el parentesco y la economía se coproducen simultáneamente. Viviana Zelizer ha hecho esta observación con respecto a la creciente “sacralización” de los niños a lo largo del siglo XX en América del Norte, que de hecho resultó en una mayor comercialización de sus vidas (1985: 15). Jonathan Parry ha seguido este argumento hasta su conclusión lógica en un análisis fascinante del trabajo de Mauss, donde nota que “es más probable que surja una ideología del ‘don puro’ en sociedades altamente diferenciadas con una división del trabajo avanzada” (1986: 466-67). El análisis de Parry sugiere que una expectativa de gratitud como consecuencia de acciones parentales o filiales habituales puede ser índice de una diferenciación creciente entre relaciones económicas y otros lazos sociales. Por lo tanto, las afirmaciones de ingratitud pueden ser útiles como índices ya sea, de un modo más general, de patrones socioeconómicos cambiantes, o de conflictos sobre si esas acciones deberían de hecho ser vistas como habituales.

A lo largo del trabajo de campo, frecuentemente fui testigo de representaciones de gratitud y alegatos de ingratitud durante interacciones sociales rutinarias. Siguiendo el trabajo de antropólogos que examinan cómo la cultura emerge en tiempo real (e.g., Tedlock y Mannheim 1995), considero aquí representaciones de gratitud o ingratitud y su invocación en interacciones cotidianas antes que la gratitud o la ingratitud como relacionadas primariamente al afecto y la emoción, a pesar de que reconozco que este enfoque ha sido extremadamente útil en otros escenarios (para enfoques clásicos ver Chodorow 1978; Gilligan 1993 [1982]; Ruddick 1989; para usos más recientes ver Rebhun 1999; Padilla 2007; Russ 2008). Me intereso aquí por cómo las personas convencen a otros de que se sienten agradecidas

o adscriben estados de ingratitud a otros. Michael Lambek ha denominado a este tipo de actos de parentesco “éticos”, porque involucran “actos de otorgamiento, recepción, iniciativa y la afirmación de la responsabilidad de uno mismo y en nombre de otros, e igualmente de ejercitación del juicio con respecto a esos otros” (2011: 11). Estos actos éticos producen afirmaciones acerca de qué se espera o qué es obligatorio, acerca de la calidad de la relación o acerca de lo que se dio. Al prestar atención a los momentos en los que las personas son llamadas ingratas, obtenemos acceso a normas sociales actuales o cambiantes.¹⁴ Por su capacidad de provocar discursos de fracaso y responsabilidad moral, entonces, la ingratitud es mucho más reveladora que la gratitud.

Ingratitud en la circulación urbana de niños en los Andes

Mi primer ejemplo es un caso de circulación de niños, un fenómeno que estudié por casi dos años (2001-2003) en Ayacucho y Lima, Perú (Leinaweaver 2012 [2007]; 2008b; 2008c; ver también Walmsley 2008; Weismantel 1995). Con “circulación de niños” me refiero a la incorporación temporaria de una persona joven en un nuevo hogar y una nueva familia, a menudo la de un pariente.¹⁵ Es bastante común, en especial entre las familias más pobres, que sienten presiones tanto económicas como sociales, mandar a un hijo a un miembro de la familia que esté en una situación levemente mejor. De este modo pueden aliviar algunos de los gastos provocados por la crianza de un niño, o liberarse de las obligaciones del cuidado del niño para buscar trabajo asalariado en ciudades lejanas, minas o plantaciones. Pero, y esto es igualmente importante, crean o fortalecen conexiones sociales con miembros de la familia bien acomodados, creando o cumpliendo obligaciones que mantienen activos esos lazos. Desde la perspectiva de la familia receptora, un joven recién llegado puede ser capaz de ayudar con las tareas del hogar o hacer compañía a los miembros de la familia. Crucialmente, la persona joven debe entender la circulación como involucrando una oportunidad de educación o progreso –quizás se paguen las cuotas escolares o la relocalización significará la oportunidad de asistir a una escuela urbana y mejor. Debido a la pobreza y la inequidad que constituye el trasfondo de esta circulación de niños, se convierten en sitios particularmente cargados de significación en los cuales las expresiones de gratitud e ingratitud adquieren un significado realzado.

Sugiero aquí que estas expresiones de gratitud e ingratitud son herramientas altamente útiles para identificar evaluaciones locales de la diferencia socioeconómica, la responsabilidad y el comportamiento moral. En otras palabras, la aparición

14. En este sentido, la gratitud y la ingratitud son “emociones críticas” (Solomon 1984, citado en Jurgens 2009).

15. No hay término nativo, por lo cual este es un término analítico derivado de la investigación francesa acerca de la crianza adoptiva informal (Lallemant 1993). Existe, sin embargo, un término quechua, *apra*, para el primer nieto quien a menudo es enviado a vivir con abuelos cuyo hogar se ha vaciado de miembros a causa del matrimonio extracomunitario y la migración laboral.

de gratitud e ingratitud en narrativas de circulación de niños refleja suposiciones acerca de relaciones sociales. Una expresión de ingratitud significa que ambas partes se sienten agraviadas o no apreciadas. En el caso que sigue, la adulta cree que le está haciendo un favor a la niña y está decepcionada y resentida cuando su evaluación de lo que hace no es confirmada. La niña cree que la adulta la está explotando o aprovechándose de ella; percibe que la adulta cree que debería estar agradecida, pero esto solo la enfurece más ya que la calidad de lo que se le ha dado es muy baja, implicando que la adulta tiene en muy poco a la persona joven y lo que esta ha ofrecido a cambio (su presencia, su compañía, su trabajo).

Teresa, una mujer de clase de media de Ayacucho, expresó ante mí que Juana, una niña que había ido a vivir con ella, había sido desagradecida. Se valió de su historia con la familia de Juana para explicarse. Hace muchos años, me contó Teresa, ella había recibido a la tía de Juana, Eulalia, en su hogar. Eulalia vivía con la familia de Teresa y trabajaba para ella antes de casarse y establecer su propio hogar. A mediados de la década de 1990, Eulalia se presentó ante Teresa para rogarle que recibiera a Juana, la sobrina de Eulalia, quien sufría porque su padrastro no le daba dinero para la ropa. (Juana me dijo que no conocía a su progenitor; su padrastro actuaba como su padre.) Según Teresa, Eulalia describió la pobreza de Juana con detalles dolorosos: usaba los zapatos que descartaba su madre y una pollera hecha de pedazos de las polleras de esta. Teresa accedió a recibir a Juana, que entonces tenía doce años, quien fue a vivir con ella. En otras palabras, Teresa estaba ayudando a Juana, lo cual implicaba que Juana debería apreciar esto.

Quizás no cause sorpresa, si el énfasis en la “narrativa de la llegada” en boca de Teresa difiere del de Juana. Juana me dijo que después de que ella y su familia habían migrado de su villa rural a Ayacucho, Eulalia le dijo a Juana que fuera a acompañar a Teresa. “Es una buena mujer’, me dijo... Yo no quería, pero tenía miedo de que mi padrastro volviera a pegarme”. La reticencia y el miedo de Juana revelan su ambivalencia hacia este arreglo. Juana recordó cómo vivía con Teresa, su marido y sus dos hijas, asistiendo en las distintas necesidades de la familia de clase media. Finalmente Teresa se convirtió en la madrina de comunión de Juana, y la hija de Teresa se convirtió en su madrina confirmación. El padrinzago es una relación extremadamente importante en los Andes y a lo largo de toda América Latina (Ossio 1984; Mintz y Wolf 1950).¹⁶ El hecho de que Juana fuera integrada por

16. El padrinzago consiste en apariencia en la guía espiritual dada por el padrino al ahijado. En la práctica, sin embargo, significa que un padrino debería ayudar a un ahijado cuando sea posible (con dinero y obsequios, por ejemplo, pero también con consejos y correcciones en caso de ser necesario), y un ahijado debería visitar al padrino en ocasiones especiales como su cumpleaños, llevando regalos ocasionales como cerveza, pan o productos agrícolas. Como sugiere sin dudas esta descripción, el padrinzago es en gran medida vertical en este contexto (Mintz y Wolf 1950: 342), y los superiores sociales son invitados a ser padrinos. La relación entre padres y padrinos también es un aspecto importante de esto. Como relata Weismantel, “las asociaciones para toda la vida del sistema del compadrazgo ... proveen a las personas de compañeros de negocios, servicios de préstamos y fuerza de trabajo agrícola, en montos que difieren de acuerdo con el grado de simetría de la relación. Las personas jóvenes comienzan con solo padrinos a quienes les deben prestación laboral; gradualmente se harán de compadres con quienes podrán intercambiar servicios, pero deberán pasar muchos años hasta que ellos mismos puedan convertirse en padrinos” (Weismantel 1988: 82).

partida doble mediante el padrinazgo a la familia de Teresa fue un modo para que ambas avanzaran en su relación como la de un parentesco antes que como la de empleadora-sirvienta.

La relación entre Juana y el resto de la familia no fue siempre, ni incluso a menudo, fácil, sin embargo, y después de dos años de lo que ella experimentó como quejas y críticas injustificadas sin fin por parte de la familia receptora, volvió a mudarse a casa de su madre. Cuando Juana se graduó de la escuela secundaria cuatro años después, volvió a realizar tareas del hogar para Teresa durante el día, pero esta vez dormía en su propia casa. Para 2002, cuando intimé con la familia, Teresa y su marido habían entrado en los sesenta años de edad, y sus hijas, que vivían con ellos, estaban ambas empleadas en puestos profesionales. La presencia de Juana en la casa de Teresa se volvió irregular y finalmente confesó que se había anotado en clases vocacionales por las mañanas y por lo tanto solo podía ir por las tardes. Teresa insistió en que necesitaba a Juana allí por las mañanas e intentó convencerla de que cambiara sus horarios de clase. En cambio, Juana se fue por segunda vez, enfatizando su desesperado pero tenue recurso a la educación como la única manera de avanzar.¹⁷

La partida de Juana hizo que Teresa la percibiera como desagradecida. Dicha partida significó una tensión para Teresa y su marido, quienes a medida que envejecían enfrentaban tanto dificultades físicas como el desafío social de encontrar una nueva persona joven para que los ayudara en la casa. La compleja relación entre Teresa y Juana no es solo la de una patrona y una sirvienta, o la de una benefactora y una receptora de ayuda, sino también la de una madrina y una ahijada, y la de dos mujeres que vivieron juntas. Por ello, la refutación de esta cercanía es en parte lo que hace que Teresa esté resentida. En segundo lugar, en la circulación de niños, se dice a las personas jóvenes que deberían apreciar la acción benéfica de los adultos que los recibieron.¹⁸ Para Teresa, su bondad significó una oportunidad para Juana –liberación de violencia física y poder comprarse ropa. Por eso, Teresa sentía que Juana le debía gratitud y que debería priorizar su compromiso con ella por sobre su educación. Teresa interpretó la partida de Juana de su hogar como un signo de ingratitud hosca. Por el contrario, Juana no se describiría a sí misma como desagradecida y, en cambio, apuntó a las fallas morales de la familia para demostrar que no había nada por lo que debería estar agradecida, diciendo, “No quiero volver allí y que me pasen las mismas cosas que antes –siendo mis padrinos, ellos no deberían haber sido así”. Desde la perspectiva de Juana, el *deber* de Teresa era mantenerla, no solo como su madrina sino como alguien que estaba previamente vinculado a la familia mediante la presencia de Eulalia. Por lo tanto, Teresa espera gratitud y a Juana la ofende esa suposición de Teresa.

17. Solo llegué a conocer a Juana mucho después de que había dejado el hogar de Teresa por segunda vez, cuando vino a visitarme por iniciativa propia, en busca de que la ayudara con clases de inglés. Para entonces, se refería a Teresa como “señora Teresa” y reveló el costado desagradable de vivir allí. Desafortunadamente, solo tengo sus recuerdos y los de Teresa de cómo era la relación antes de que Juana partiera.

18. En contraste, en otros escenarios de cuidados es el *padre* quien debería mostrar gratitud a los cuidadores asalariados (Hondagneu-Sotelo y Avila 1997: 561).

Estas tensiones silenciosas son bastante comunes en las circulaciones de niños. La supuesta línea divisoria entre criada y niña en circulación es a menudo poco clara o inexistente. Albert Schrauwers ha encontrado un fenómeno similar entre los To Pamonans en Indonesia: la explotación doméstica que se da entre parientes “no es una simple perpetuación de relaciones históricas de servidumbre sino una forma de movilización de fuerza de trabajo que ha surgido en los nichos de la transformación capitalista de las tierras altas” (1999: 21). El servicio con cama adentro prevalece en Perú, donde los niños pequeños son puestos en circulación a veces para proveer de servicio doméstico. Un desacuerdo acerca del papel de Juana en el hogar es la base del desacuerdo entre Teresa y Juana acerca de si se debe haber gratitud. Es decir, la misma imposibilidad de definir su papel (ya que la circulación de niños y la servidumbre no son fácilmente distinguibles) permite interpretaciones ampliamente diferentes de las expectativas sociales que lo rodean. En otros casos que documenté, las personas jóvenes estaban (finalmente) agradecidas por lo que habían recibido de las mayores cuando con posterioridad lo reconocían como una lección de vida. Una mujer joven estaba tardíamente agradecida a una tía y un tío que la obligaban a hablar castellano en lugar de quechua mientras residía con ellos (Leinaweaver 2008b: 131). Otro hombre joven agradecía al cuidador que lo golpeaba con la hebilla de su cinto; en ese momento odiaba al hombre, pero ahora dice agradecidamente al antiguo cuidador que ser golpeado lo hizo ser quien es y lo alejó de seguir el mal camino de la bebida o los robos.¹⁹ En este sentido, la persona joven puede expresar gratitud, aun cuando sea con retraso, por recibir herramientas y un trato que le permiten alcanzar una buena vida.

Pero en el caso de Teresa y Juana, este ideal –que la parte mayor responsable debería disciplinar y moldear a la más joven convirtiéndola en un adulto exitoso– fue incumplido, según Juana, cuando Teresa le pidió que priorizara su trabajo y cuidados domésticos por sobre sus clases vocacionales. El desinterés de Teresa por los intentos de Juana de mejorarse mediante la educación fue demasiado, según las ideologías locales de la región donde la educación está valorada por sobre casi cualquier otra cosa como una ruta casi mágica para salir de la pobreza. La política de la gratitud y la ingratitud son usadas tanto por el poderoso como por el débil, en cuanto ambas partes de una relación intentan manipularla hacia términos más favorables para cada una. En este caso, Teresa veía a Juana como desagradecida, y diagnosticaba correctamente que Juana –incapaz de hablar por sí misma dada su posición dentro de esta micro-jerarquía– estaba no obstante quejándose mediante la poderosa señal de demostrar ingratitud. En otras palabras, Juana, percibiendo que Teresa sentía que ella debería estar agradecida, se rehusó a mostrarse coincidente con ella y a presentarla como generosa. Al rehusar la gratitud que Teresa

19. Esto contrasta con Juana, quien me dijo que abandonó el cuidado de su padrastro por miedo a ser golpeada nuevamente. Las golpizas pueden ser vistas como abuso físico cruel o como una disciplina que se revela en última instancia como educativa o de apoyo. Las identidades (en especial la identidad de género) de quien da y quien recibe la paliza, así como la naturaleza pasada y actual de su relación, ayuda a determinar cómo se interpreta una paliza y cómo se la reinterpreta finalmente. La diferenciación social y las relaciones de poder pueden ser mantenidas mediante palizas que se consideran normativas (Reddy 1999: 258). Agradezco a un revisor anónimo por esta observación.

había anticipado, Juana también rechazó efectivamente una relación de intercambio persistente entre Teresa y ella, sentando potencialmente las bases para su salida más permanente de la casa de Teresa.

Los ayacuchanos que se identifican con el punto de vista del adulto social y económicamente superior en estas relaciones suponen que los niños en circulación deberían sentirse agradecidos. Desde esta perspectiva, la persona joven debería mostrar esta gratitud permaneciendo leal y obediente, priorizando apropiadamente sus metas. El problema que está en la base de esta suposición se ve en el modo en que una acusación de ingratitud resalta las muy diferentes percepciones que tienen la persona joven y el adulto receptor en torno al marco de su relación. Las diferentes percepciones tienen que ver con la idea de responsabilidad y deber: que sea un deber o un acto de bondad de un adulto recibir a una persona joven determinará cómo esta responda. Desde la perspectiva de la persona joven, es crucial, para el funcionamiento exitoso de la relación, que la acogida sea vista como un deber antes que como un acto de bondad (comparar con van Dijk 2012: 36). La alternativa requeriría que se entendiera a sí misma como receptora de caridad, un papel que, en el contexto andino, implica la situación asocial de no ser capaz de participar de una relación de intercambio (Leinaweaver 2008b: 80). E implicaría que la relación en base a la cual habría dejado a su familia y cambiado su residencia no era de hecho una relación de parentesco, sino algo más contractual y quizás, como consecuencia, potencialmente, menos justificable.

Ingratitud y los hogares para ancianos

Mientras que la circulación de niños a menudo se nutre de relaciones padre-hijo y se aproxima a ellas, muchos de los niños que se desplazan de este modo sienten que sus nuevas relaciones son mucho más cercanas a la servidumbre que al parentesco. Pero mi segundo ejemplo del uso de discursos de ingratitud ancla esta discusión aún más directamente en el ámbito de las relaciones padre-hijo. Los estudios antropológicos sobre el parentesco han demostrado hace mucho que a pesar de ideologías profundamente arraigadas sobre estos vínculos, incluso las relaciones más apreciadas y simbólicamente significativas tienen tensiones y fracturas. A pesar de la ideología ampliamente difundida de que las familias andinas asumen los cuidados de los parientes ancianos en el hogar (Weismantel 1988: 170), hace ya varias décadas que existe un hogar para ancianos en el centro de Ayacucho, el *Asilo de Ancianos*, donde llevé a cabo observación como participante y entrevistas en 2007 (ver imagen 1).

El asilo es manejado por una congregación de monjas (las Hermanitas de los Ancianos Desamparados) y está ocupado por alrededor de cien personas mayores de la región –una muestra muy pequeña sin dudas, pero muy reveladora. La mayoría de los residentes son mujeres pobres indígenas. La mayoría de ellas vienen de familias incapaces de mantenerlas, y de este modo demuestran –como me explicó una de las monjas– el modo en que las obligaciones para con los miembros de la familia que envejecen crecen y decrecen dependiendo de la situación económica

de una nación, de modo tal que la población del asilo aumentó en tiempos de particular austeridad o de gran violencia en la historia peruana reciente.²⁰ Sin embargo, incluso aquellos cuya presencia en la institución no se debe a la pobreza o la tragedia revelan cómo pueden ser entendidas las relaciones entre padres e hijos (Leinaweaver 2008a).



Imagen 1. Un hogar para ancianos en el centro de Ayacucho, el Asilo de Ancianos, donde llevé a cabo observación como participante y entrevistas en 2007 (foto de la autora).

Uno de los residentes de la institución es Felicitas, una maestra jubilada. En contraste con la falda completa y las trenzas largas que usaban la mayoría de las mujeres residentes, los pantalones y el pelo corto de Felicitas la marcaban como urbana y no-indígena, y su antigua profesión es localmente bastante respetable. Este es un caso interesante, en parte por ser tan claramente un caso atípico. Muchos de los ancianos en la institución son pobres, y su abandono puede ser entendido en crudos términos económicos. Pero Felicitas no tiene un motivo económico para estar ahí, de acuerdo con el entendimiento prevaleciente en torno a la raza y la clase en la región. Por lo tanto, yo me preguntaba ¿qué podía explicar su presencia en el asilo?

Felicitas no vive en su casa porque, como me dijo de un modo un tanto críptico, “las mujeres prefieren a sus maridos antes que a sus madres”. A pesar de que no estaba completamente segura de qué quiso decir con esto, ya había escuchado—precisamente debido a que es tan importante para los padres que envejecen ser cuidados en sus hogares— que las relaciones maritales pueden sufrir cuando surgen

20. También yo había supuesto por anticipado que algunos de los residentes estarían allí porque sus propios nietos habían emigrado, considerando las altas tasas de emigración en Perú (Díaz Gorfinkiel y Escrivá 2012), pero solo encontré uno de estos casos.

tensiones por decidir los padres *de quién* residirán con la pareja. Algunas parejas resuelven esta fricción mediante la negociación; otras, separándose; unas pocas la resuelven dejando a sus padres ancianos en la institución.

Escuché más detalles de una amiga mía que antes fue vecina de Felicitas: la hija mayor de Felicitas, Natividad, se había casado con un hombre que había conocido por internet, y “a la señora Felicitas no le gustaba para nada. Es de piel oscura, no es buen mozo; no se sabe de qué familia es –y Felicitas es de una de las mejores familias de Ayacucho.” Mi amiga me explicó que Natividad le prestaba atención solo a su marido –había esencialmente abandonado a su madre, a quien ni siquiera alimentaba adecuadamente. Natividad está enferma, y su nuevo marido la cuida bien. “Por eso ella en parte lo prefiere a él por gratitud, y por supuesto que también hay afecto, amor por este hombre. Natividad quiere tener una vida con su marido, y tiene ese derecho.” Felicitas sentía que ella debía recibir trato preferencial debido a su papel de madre y dueña del hogar (la casa fue dividida en departamentos independientes, y las hijas de Felicitas ocuparon uno cada una).²¹ Esto hizo que se sintiera mucho más herida cuando fue desplazada por este recién llegado.

Felicitas, infeliz, visitaba a sus vecinos a diario para escapar de las condiciones desagradables de su hogar, al extremo que sus vecinos comenzaron a simular que no estaban en casa. En una de esas visitas, le pidió a mi amiga que la llevara al asilo, lo cual motivó que mi amiga exhortara a las hijas de Felicitas a que la cuidaran mejor, al mismo tiempo que le respondía que ella no podía dar ese paso extraordinario, pues ¿qué dirían sus hijas? A pesar de que admitía que Felicitas tenía una “personalidad fuerte” y que podía no ser fácil vivir con ella, las simpatías de mi amiga estaban claramente con Felicitas y contra Natividad, quien no parecía estar cumpliendo con sus obligaciones morales. Felicitas concluyó que su vida era un infierno, y así un día, sin decir una palabra a nadie, empacó sus cosas y tomó un taxi a la institución.

La historia de Felicitas es inusual en muchos sentidos pero en otros comparte rasgos con las historias de otras personas ancianas en el asilo; escuché a más de una de ellas señalar que los hijos adultos, o un cónyuge del que se habían separado y los hijos adultos, habían cobardemente instalado al pariente anciano en el asilo para tener la casa para ellos solos. Un hombre mayor, Diosdado, dijo de sus hijos que están viviendo en la casa que él les construyó (Leinaweaver 2009), “Solo vienen a visitarme cuando necesitan algo.” Aunque no utilizó la palabra “desagradecido”, la implicó mediante el contraste que marcó entre sus hijos egoístas y su propio trabajo de construirles un hogar. La acción paternal de Diosdado de construir un hogar para sus hijos sin dudas, al menos en parte, tuvieron la intención de asegurarse que sería cuidado a una edad avanzada. Siguiendo la teoría del parentesco de mi vecina Deysi, entonces, él había hecho lo que se requería al dar a sus hijos algo que necesitaban para tener éxito, y por lo tanto los niños deberían estar con razón agradecidos, y cuidar de él en el futuro. Felicitas también había provisto a sus hijas de un hogar y sentía que debían estar agradecidas y actuar acordemente.

21. El caso es de hecho aún más complicado; Felicitas tiene tres hijas, pero las dos menores son sus nietas adoptadas, hijas de Natividad. Natividad también tiene un hijo. Los niños ya están crecidos y viven en departamentos independientes en la casa de su madre.

Para Deysi, “desagradecido” sería una acusación apropiada por parte de una persona mayor (que cumplió con todo lo que debía hacer) a su hijo que la coloca en una institución. “Desagradecido” solo surge cuando las normas son violadas y a su vez pone de relieve la norma implícita –gratitud– mediante su incumplimiento. Cuando Felicitas afirmó “Las mujeres prefieren a sus maridos antes que a sus madres” estaba haciendo una evaluación crítica de una hija que había priorizado erróneamente sus responsabilidades sociales. El hecho de que Natividad debiera sentirse agradecida hacia su marido por el cuidado que este le daba, antes que hacia su madre por todo lo que había hecho a lo largo de los años acumulados, solo incrementaba la decepción.²² El caso de Felicitas es aún más interesante porque fue ella misma, no Natividad, quien la internó en el asilo. Esta acción expresó el rechazo de Felicitas hacia el cuidado inferior que le ofrecía su hija, pero requirió que ella retratara explícitamente a Natividad como desagradecida para explicar su auto-internación. Si su hija la hubiera colocado en el asilo, como hicieron los hijos adultos de muchos de los otros residentes, Felicitas no necesitaría dar razones –la ingratitud de Natividad sería evidente.

No tengo dudas de que Felicitas tiene de hecho una personalidad fuerte y que este caso es mejor descrito como las acciones de una familia inusualmente infeliz. Aun así, encuentro bastante significativo que la amiga de Felicitas pudiera describir un caso tan específico en términos más amplios de gratitud e ingratitud, de deber y obligación. El hecho de que este marco exista y sea fácilmente accesible incluso para un caso que es claramente bastante complicado sugiere que las acusaciones de ingratitud dirigidas por padres ancianos a hijos adultos son un rasgo común del panorama de Ayacucho. Los padres ancianos internados como Felicitas creen que sus hijos deberían sentirse agradecidos por el cuidado que les otorgaron –y que esta gratitud debería traducirse en una obligación de devolver los cuidados. Este caso, aún más que el ejemplo de Juana y Teresa, demuestra lo que ha argumentado Komter: que la gratitud puede ser vista como “la base moral de la reciprocidad (...) la deuda no es de ningún modo contraria a la gratitud, sino que es su núcleo moral” (2004: 208).

Análisis: la ambivalencia de la gratitud

Los dones han sido identificados durante mucho tiempo por los antropólogos como conteniendo mensajes y poderes ambivalentes. Por ejemplo, como ha observado Laidlaw, “los dones evocan obligaciones y crean reciprocidad, pero pueden hacer esto porque podrían no hacerlo” (2003: 628). La ambivalencia también ha sido identificada, aunque más recientemente, como central a los sistemas de parentesco. Este es un sentimiento que Michael Peletz ilustra con las palabras agudas

22. Es sorprendente que la historia que recolecté no vaya hacia atrás hasta la niñez. No conozco la perspectiva de Natividad o los recuerdos de su niñez—quizás Felicitas la decepcionó. El silencio alrededor de este punto puede deberse a muchos factores, pero aquí señalo el hecho de que la oposición de una relación marital a una filial conlleva mucha fuerza moral en esta región.

de un hombre malayo que describió a parientes desagradecidos con la frase “*kasih bunga, balas tahi*,” traducida por Peletz como “tú das flores y te devuelven mierda” (2001: 413). Peletz rastrea la importancia de la ambivalencia en el parentesco en una variedad de fenómenos, incluyendo “el trabajo emocional que potencialmente consume tiempo, que es arduo y/o alienante (aunque solo sea porque es frustrante y/o no correspondido), asociado a la transformación invariablemente precaria del deber en auténtica motivación emocional” (ibid: 434). En efecto, es precisamente la relación entre (comprensiones cuestionadas de) la obligación y la gratitud (dada sinceramente o a regañadientes) lo que estos ejemplos de ambivalentes relaciones andinas de parentesco manifiestan.

Este material etnográfico muestra que las relaciones sociales ambivalentes en proceso de negociación pueden ser identificadas y analizadas mediante una búsqueda de cuándo y por qué emergen acusaciones de ingratitud. La gratitud y la ingratitud por lo tanto expresan ideas acerca de obligación, relación y responsabilidad. Concentrándonos solo en los obsequios y las obligaciones de intercambio por un lado, o en las prácticas de parentesco por el otro, no haría justicia plena a este material etnográfico, pero si entramos por una especie de puerta trasera en nuestro intento de mirar la ingratitud, obtenemos una nueva percepción de las posiciones de ambas partes.

Ya he mencionado el énfasis excesivo sobre el papel de las mujeres en tales casos, debido a un marco que entiende los cuidados como ligados al género femenino y que borra el papel de los hombres. Por ejemplo, a pesar de que conocía bastante bien tanto a Teresa como a su marido, mis notas en torno a la ingratitud de Juana provienen por completo de mis conversaciones con Teresa. Pero ambos casos involucran a su vez otros tipos de diferencia social: sobre todo, generacional y socio-económica (ver Cole y Durham 2006 para un análisis esclarecedor sobre la generación). En términos generacionales, estos conflictos se dan entre mujeres de diferentes generaciones, cuyas expectativas no están de acuerdo unas con otras. Por lo tanto, la desigualdad de género –la expectativa de que las mujeres lleven adelante los cuidados- se intersecta aquí con la desigualdad generacional –la expectativa de que una vez que el período de dependencia infantil inicial llegue a su fin, las personas jóvenes cuidarán a las mayores.

Las diferencias de clase social son centrales en mi interpretación de estos casos. Las relaciones de parentesco son desiguales, a pesar de la frecuente insistencia ideológica que indica lo contrario, y en ambos casos vemos a una mujer joven más pobre o en una desventaja jerárquica de la cual se espera que cuide a una mujer anciana más rica o más establecida. Cuando el cuidado que ofrece no cubre las expectativas de la anciana en mejor posición se la considera desagradecida. Sería difícil saber sin mayores estudios comparativos si se espera gratitud en igual medida de hombres jóvenes desaventajados (pero ver Jurgens 2009). Lo que es ciertamente claro a partir de estos casos es que una acusación de ingratitud –que por sí misma denota que originalmente la persona mayor esperaba gratitud debido a la naturaleza de la relación- apunta a una discrepancia entre comprensiones de lo que constituye un don, de lo que puede catalogarse como deber y obligación frente

a generosidad y bondad, y cómo los ofrecimientos en cuestión se alinean con las tensiones que ya impregnan las relaciones inter-clases e inter-generaciones.

Appadurai ha sugerido, basándose en su trabajo entre los tamiles en India, que la gratitud es en muchos sentidos meramente la señal que garantiza un plan de reciprocidad futura socialmente apropiado (1985). Así también, para estos ancianos de clase media es claro que la gratitud debería conducir a una reciprocidad futura. Esto apoya la teoría del parentesco propuesta por mi vecina Deysi: que los hijos adultos deberían ocuparse de sus padres o benefactores a causa de la gratitud por el cuidado que alguna vez recibieron. Sugiere –para decirlo llanamente– que la obligación es de hecho constitutiva de la gratitud. Pero la reciprocidad que Appadurai identifica solo puede funcionar cuando los participantes están en un nivel social comparable. Así, por ejemplo, que Felicitas acuse a Natividad de ingratitud podría implicar que ella ve a Natividad en un plano de igualdad social relativa, como corresponde a dos mujeres relacionadas por estos lazos de parentesco tan cercanos. En casos de extremo desbalance hay poca posibilidad de que un don o servicio o bondad pueda ser devuelto por igual.

El desbalance de la desigualdad socioeconómica, muy a menudo presente en la circulación de niños, es lo que lleva a ambivalencias profundas resaltadas en narrativas como la de Juana. El desbalance de la jerarquía de edad –aquel entre padres e hijos– es en última instancia temporal y reversible de modo tal que los hijos adultos pueden legítimamente verse obligados hacia sus padres ancianos (comparar con Weiner 1976: 125-26). Si la gratitud representa una promesa de reciprocidad futura, entonces aquellos que nunca estarán en una posición de reciprocidad apropiadamente –lo cual ocurre en casos de gran desigualdad social– no pueden nunca estar agradecidos. Es decir, quizás la tensión que surge en las relaciones de desigualdad temporaria puede ser aliviada por la gratitud solo en un rango estrecho de desigualdad socioeconómica. Si lo que Teresa suministró a Juana era valioso, y Juana nunca será capaz de ofrecer una reciprocidad significativa frente a lo que Teresa le ha dado, Juana no puede estar agradecida. Este desbalance es diferente de manera significativa del análisis clásico de la reciprocidad como un obsequio que continúa generando relaciones sociales precisamente porque nunca puede ser plenamente reintegrado (Valeri 1994).²³ Relaciones como la de Juana y Teresa están mediadas de manera desigual por el parentesco y la co-residencia pero están caracterizadas más dramáticamente por las desigualdades sociales agudas, que significan que Juana nunca tendrá la oportunidad de pagar de vuelta a Teresa. Las interacciones entre personas de clases sociales diferentes en un contexto de parentesco requieren marcos especiales para poder ser conmensurables, y la noción de gratitud no suministra dicho marco.

Veo dos posibles explicaciones para esta situación, las cuales están muy probablemente entrelazadas: por un lado, las personas en Ayacucho pueden estar atravesando transformaciones sociales y económicas más amplias que constituyen nuevas formas de relaciones de parentesco y, por el otro, pueden estar atravesando un cambio en el modo en que experimentan estas relaciones como dadas o

23. Agradezco a Elizabeth F. S. Roberts por esta observación.

construidas. Las drásticas transformaciones sociales y económicas descritas en la introducción de este ensayo sugieren que podemos mirar el contexto histórico para entender por qué las personas mayores están demandando una forma particular de comportamiento y las personas más jóvenes son incapaces o no están dispuestas a ofrecerlo. Por ejemplo, un vasto número de indígenas se ha relocalizado en ciudades peruanas y, mediante la urbanización y la educación, se han vuelto menos “indias” mientras están allí. Ese cambio se traduce en modificaciones en cómo se experimenta la vida familiar, desde los intercambios pautados pero generosos en las familias indígenas hasta lo que Mary Weismantel llama “intercambios mal definidos llenos de culpa y resentimiento sin resolver” que caracterizan a las interacciones familiares burguesas basadas en una ideología de sentimiento natural (2001: 140).

Sospecho también que estas transformaciones socioeconómicas y experienciales están en la base de nuevos sentidos de la subjetividad moderna en una Ayacucho de posguerra. Mientras que las personas más jóvenes se esfuerzan por lograr la movilidad social, pueden sentir que es necesario cortar relaciones con aquellos que son incapaces de hacerlo (Leinaweaver 2010; Thornton 2001: 454). Las acusaciones de ingratitud –es decir, discrepancias entre las expectativas y las representaciones de gratitud– son particularmente tensas cuando los roles y las posiciones sociales están rodeados por la incertidumbre y la negociación, y cuando las partes están en desacuerdo sobre cómo debería ser definida y desarrollada su relación (McCullough y Tsang 2004: 127; Komter 2004: 207). La ingratitud puede, por lo tanto, señalar el cambio de entendimiento de una de las partes en torno a sus relaciones sociales. Cuando la posición social está siendo consistentemente evaluada y reevaluada, si las expectativas de los individuos no son cumplidas, pueden experimentar esto como falta de respeto o ingratitud (Ricoeur 2005: 200–5). Por ello, comprender apropiadamente las acusaciones de ingratitud es situarlas dentro de un panorama social –cada interacción o intercambio será evaluado por cada parte, y alineado con sus expectativas para evaluar la comprensión que el otro tiene de cada posición social.

Como me sugirió mi vecina Deysi cuando comencé a investigar por primera vez sobre estos fenómenos, la gratitud y la ingratitud pueden revelar el modo en que las personas entienden el parentesco. El resultado sorprendente de esta investigación es que el parentesco no solo es leído como fundando naturalmente una obligación, a pesar de la aseveración del miembro de la oficina de adopción con el que hablé. En cambio, como indicó Deysi, la gratitud es un modo particularmente productivo de pensar acerca de cómo las personas o bien cumplen con sus responsabilidades sociales de ofrecer cuidados o bien se liberan de ellas bajo condiciones de cambio social y desigualdad relacional. Para aquellos que experimentan o desafían las expectativas de gratitud de otros, es también un fenómeno ambiguo, que incrementa la atención de los participantes hacia sus propias comprensiones y sus interpretaciones de las comprensiones de otros en torno a qué comportamientos u obligaciones deben resultar de un favor o un acto de benevolencia no anticipados. Mi argumento mayor es que, en un contexto de desigualdad y cambio social, en el que las personas están elaborando sus entendimientos de la responsabilidad social de

unos hacia otros, nosotros –y ellos- podemos observar si otros perciben o no que ellos *deberían* sentirse agradecidos para establecer las actitudes locales en torno al cuidado y el parentesco.

Conclusiones: descubriendo nuevas economías morales

Si la gratitud y la ingratitud surgen de instanciaciones de relaciones de intercambio, entonces son aspectos de una “economía moral”, definida como los significados locales del intercambio, la reciprocidad y el éxito (Ong 2006: 199; ver también Scott 1976; Thompson 1995 [1971]). Al utilizar acusaciones de ingratitud para poner de manifiesto las expectativas contrapuestas que las personas tienen unas de otras y las posturas morales que adoptan, ganamos acceso a las economías morales que circulan en Ayacucho, en medio de cambios socioeconómicos y demográficos que están transformando el modo en que se cuida a las personas. Jane Collier ha analizado agudamente las transformaciones en el parentesco en Andalucía, argumentando que en la década de 1960 el cuidado entre parientes era provisto a los padres así como a los niños por deber, mientras que en la década de 1980 se decía que el cuidado de parientes no era suministrado por deber sino por amor (2009 [1997]). En Ayacucho, una ideología del parentesco de clase media o burguesa según la cual se espera que los padres y los hijos cuiden unos de otros como parte de sus deberes basados en roles coexiste con una ideología de parentesco de clase trabajadora según la cual la paternidad y el cuidado apropiado y normativo debe incluir el apoyo inequívoco a trayectorias educativas y profesionales. Bajo estas circunstancias, las referencias a la gratitud y la ingratitud son evidencia concreta de los modos en que las relaciones personales viran en una dirección particular en respuesta a cambios sociales más amplios. En un contexto de pobreza persistente y jerarquías sociales, las familias en Ayacucho están elaborando nociones contrastantes de responsabilidad social, aun cuando individuos relativamente desaventajados (como los jóvenes o los ancianos) de esas familias expresan la posición de que la gratitud no es dada de modo gratuito sino que se gana.

He argumentado aquí que la gratitud y, en particular, la ingratitud pueden en ciertos contextos ser símbolos clave que nos permiten identificar expectativas sociales, responsabilidades de parentesco y entendimientos cambiantes en torno a la obligación. La gratitud y el deber, antes que ser fuerzas sociales opuestas, coexisten y están profundamente entrelazados; sin embargo, su relación sólo se vuelve evidente y se convierte en tema de discusión cuando se violan normas implícitas. La acusación de ingratitud es un lente particularmente revelador de la naturaleza tensa de las relaciones de parentesco, las cuales se interceptan con jerarquías de género, clase y generación en el Ayacucho actual. Estas fallas en el parentesco pueden estar relacionadas con costumbres sociales cambiantes dentro de la clase media en la que los hijos adultos, en lugar de cuidar de sus padres por obligación, pueden elegir ofrecer o rehusar cuidado basándose en su propia evaluación de lo que sus padres les han provisto en la vida. Aquí, la economía política de la ingratitud se vincula con cambios en los roles familiares y una ruptura en la comunicación entre las generaciones acerca de las expectativas de cuidado y afecto.

Así como los antropólogos han visto continuamente las acusaciones de brujería como un sitio clave para identificar tensiones sociales (Evans-Pritchard 1976 [1937]; Sanders 2008; Smith 2008; Favret-Saada 1980; Turner 1964), así también puede decirse que afirmaciones y reacomodamientos en torno a la ingratitud cumplen una función similar (aunque menos exótica).²⁴ Dentro de la esfera del parentesco, en el estudio de Elizabeth F. S. Roberts sobre la fertilización *in vitro* en Ecuador, ella encontró que las mujeres más jóvenes de la familia donaban óvulos a las mayores en parte debido a la gratitud por aquello que las mujeres mayores les habían provisto anteriormente (2009: 114). En mi trabajo reciente sobre adopciones internacionales, he registrado distintos sentidos de gratitud –por un lado, que los adoptados le deben algo a sus padres, o, por extensión, a la sociedad en general (Leinaweaver 2011: 393 y 2015 [2013]), y por el otro, que los padres adoptivos están agradecidos hacia aquellos involucrados en el regalo milagroso de un hijo, un sentimiento que en algunos casos puede estar dirigido a la familia de nacimiento pero que casi siempre está dirigido a la nación de origen del niño, al equipo de la oficina de adopción y a Dios. Aun así, la gratitud y la ingratitud pueden a su vez remitir a dimensiones contenciosas de otros tipos de relaciones sociales. En otros lugares de América Latina, relaciones más amplias de clientelismo y asistencia permiten que toda una clase de personas sean interpretadas como políticamente desagradecidas (Han 2004). Las relaciones entre dadores y receptores en formaciones de ayuda internacional se explican frecuentemente en términos de gratitud (Hattori 2003). En este artículo he argumentado que las evaluaciones de las circulaciones informales de niños y de las conexiones de los hijos adultos con sus padres ancianos en las zonas urbanas andinas del Perú revelan la potencial riqueza de la gratitud como una heurística analítica para identificar dimensiones desiguales de relaciones que, según se entiende, caen bajo el dominio del parentesco. Estos breves ejemplos tomados de un campo más remoto sugieren que poner el foco en la gratitud puede potencialmente ser productivo también en otros escenarios de desigualdad.

Bibliografía

- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (1974). Reciprocidad andina: Ayer y hoy. En G. Alberti y E. Mayer, eds., *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 13–37.
- Anderson, Jeanine (2010). Incommensurable Worlds of Practice and Value: A View from the Shantytowns of Lima. En P. Gootenberg y L. Reygadas, eds., *Indelible Inequalities in Latin America: Insights from History, Politics, and Culture*. Durham, Duke University Press, 81–105.
- Appadurai, Arjun (1985). “Gratitude as a Social Mode in South India”, *Ethos* 13, 3: 236–45.
- Arnold, Denise, ed. (1997). *Gente de carne y hueso: Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz, CIASE/ILCA.

24. Agradezco a Bianca Dahl y a Elizabeth F. S. Roberts por hacer esta observación y por señalarme esta literatura.

- Bolin, Inge (2018) [2006]. *Creciendo en una cultura de respeto. La crianza de los niños en la sierra peruana*. Lima, Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Bolton, Ralph y Enrique Mayer, eds. (1977). *Andean Kinship and Marriage*. Washington, D.C., American Anthropological Association.
- Borneman, John (1997). "Cuidar y ser cuidado: el desplazamiento del matrimonio, el parentesco, el género y la sexualidad", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 154. Versión digital. Disponible en: <http://www.redalyc.org/revista.oa?id=654>
- Candea, Matei y Giovanni Da Col (2012). "The Return to Hospitality", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: S1–S19.
- Carsten, Janet (2000). Introduction: Cultures of Relatedness. En J. Carsten, ed., *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–36.
- Chodorow, Nancy (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, University of California Press.
- Cohen, Lawrence (1998). *No Aging in India: Alzheimer's, the Bad Family, and Other Modern Things*. Berkeley, University of California Press.
- Cole, Jennifer y Deborah Lynn Durham (2006). Introduction: Age, Regeneration, and the Intimate Politics of Globalization. En J. Cole y D. L. Durham, eds., *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*. Bloomington, Indiana University Press, 1–28.
- Collier, J. (2009) [1997]. *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz*. México D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.
- Degregori, Carlos Ivan (1997). The Maturation of a Cosmocrat and the Building of a Discourse Community: The Case of Shining Path. En D. E. Apter, ed., *The Legitimization of Violence*. New York, New York University Press, 33–82.
- de la Cadena, Marisol (2014) [1998]. El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú. En Hünefeldt, C., Méndez, C. y de la Cadena, M. *Racismo y etnicidad*. Lima, Ministerio de Cultura, 54-97.
- Derrida, Jacques (1995) [1991]. *Dar (el) tiempo*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona, Editorial Paidós.
- Díaz Gorfinkiel, Magdalena y Ángeles Escrivá (2012). "Care of Older People in Migration Contexts: Local and Transnational Arrangements between Peru and Spain", *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 19, 1: 129–41.
- di Leonardo, Micaela (1987). "The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the Work of Kinship", *Signs* 12, 3: 440–53.
- Dubinsky, Karen (2010). *Babies without Borders: Adoption and Migration across the Americas*. Toronto, University of Toronto Press.
- Edwards, Jeanette (2000). *Born and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*. Oxford, Oxford University Press.
- Emmons, Robert A. (2004). The Psychology of Gratitude: An Introduction. En R. A. Emmons y M. E. McCullough, eds., *The Psychology of Gratitude*. Oxford, Oxford University Press, 3–16.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976) [1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Trad. Antonio Desmonts. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Favret-Saada, Jeanne (1980). *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge, Cambridge

University Press.

García, María Elena (2005). *Making Indigenous Citizens: Identity, Development, and Multicultural Activism in Peru*. Stanford, Stanford University Press.

Gilligan, Carol (1993) [1982]. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Harvard University Press.

Gregory, C. A. (1980). "Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua", *Man, New Series* 15, 4: 626–52.

Gregory, C. A. (1982). *Gifts and Commodities*. Academic Press.

Han, Clara (2004). "The Work of Indebtedness: The Traumatic Present of Late Capitalist Chile", *Culture, Medicine, and Psychiatry* 28, 2: 169–87.

Harris, Olivia (2000). *To Make the Earth Bear Fruit: Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. London, Institute of Latin American Studies.

Hattori, Tomohisa (2003). "The Moral Politics of Foreign Aid", *Review of International Studies* 29, 2: 229–47.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette y Ernestine Avila (1997). 'I'm here, but I'm there': The Meanings of Latina Transnational Motherhood", *Gender & Society* 11, 5: 548–71.

Isbell, Billie Jean (1977). "Those who love me": An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity within a Ritual Context. En R. Bolton y E. Mayer, eds., *Andean Kinship and Marriage*. Washington, D.C., American Anthropological Association, 81–107.

Isbell, Billie Jean. 2005 [1978]. *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: CBC/ Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Jurgens, Jeffrey T. (2009). Mobility Bargains, Transnational Gifts, and the Affective Economies of Turkish Diaspora. Ponencia presentado en American Ethnological Society/ Canadian Anthropological Society Annual Meeting, Vancouver, British Columbia.

Keane, Webb (2002). "Sincerity, "Modernity," and the Protestants", *Cultural Anthropology* 17, 1: 65–92.

Komter, Aafke Elisabeth (2004). Gratitude and Gift Exchange. En R. A. Emmons and M. E. McCullough, eds., *The Psychology of Gratitude*. Oxford, Oxford University Press, 195–212.

Laidlaw, James (2003). "A Free Gift Makes No Friends", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, 4: 617–34.

Lallemand, Suzanne (1993). *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris, L'Harmattan.

Lambek, Michael (2011). "Kinship as Gift and Theft: Acts of Succession in Mayotte and Israel", *American Ethnologist* 38, 1: 2–16.

Leinaweaver, Jessaca B. (2008a). "Aging, Relatedness, and Social Abandonment in Highland Peru", *Anthropology & Aging Quarterly* 29, 2: 44–46, 58.

Leinaweaver, Jessaca B. (2008b). *The Circulation of Children: Adoption, Kinship, and Morality in Andean Peru*. Durham, Duke University Press.

Leinaweaver, Jessaca B. (2008c). "Improving Oneself: Young People Getting Ahead in the Peruvian Andes", *Latin American Perspectives* 35, 4: 60–78.

Leinaweaver, Jessaca B. (2009). "Caring for Aging Parents in Peru: Social Obligations and Economic Change", *Anthropology News* 50, 8: 14–15.

- Leinaweaver, Jessaca B. (2010). "Outsourcing Care", *Latin American Perspectives* 37, 5: 67–87.
- Leinaweaver, Jessaca B. (2011). "Kinship Paths to and from the New Europe: A Unified Analysis of Peruvian Adoption and Migration"., *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 16, 2: 380–400.
- Leinaweaver, Jessaca B. (2012) (2007). "El desplazamiento infantil: las implicaciones sociales de la circulación infantil en los Andes". Trad. Jessica Herrera, *Script Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. XVI, 395 (13). Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-395/sn-395-13.htm>
- Leinaweaver, Jessaca B. (2015) [2013]. *La migración adoptiva: criando latinos en España*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Lévi-Strauss, Claude (1969) [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Trad. Marie Therése Cevasco. Barcelona, Editorial Paidós.
- Lutz, Catherine (2002). *Feminist Emotions*. En Jeanette M. Mageo, ed., *Power and the Self*. Cambridge, Cambridge University Press, 194–215.
- Lutz, Catherine y Lila Abu-Lughod (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1986) [1961]. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Trad. Antonio J. Desmonts. Barcelona, Paneta-Agostini
- Mannheim, Bruce (1986). "The Language of Reciprocity in Southern Peruvian Quechua", *Anthropological Linguistics* 28, 3: 267–73.
- Mauss, Marcel (2009) [1925]. *Ensayo sobre el don*. Trad. Julia Bucci. Buenos Aires, Katz Editores.
- Mayer, Enrique (2001). *El campesino articulado*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- McCullough, Michael E. y Jo-Ann Tsang (2004). Parent of the Virtues? The Prosocial Contours of Gratitude. En R. A. Emmons y M. E. McCullough, eds., *The Psychology of Gratitude*. Oxford, Oxford University Press, 123–41.
- Medick, Hans y David Warren Sabeau (1984). Interest and Emotion in Family and Kinship Studies: A Critique of Social History and Anthropology. En H. Medick y D. W. Sabeau, eds., *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 9–27.
- Miles, Ann (2004). *From Cuenca to Queens: An Anthropological Story of Transnational Migration*. Austin, University of Texas Press.
- Mintz, Sidney W. y Eric R. Wolf (1950). "An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)", *Southwestern Journal of Anthropology* 6, 4: 341–68.
- Ong, Aihwa (2006). *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, Duke University Press.
- Orlove, Benjamin y Glynn Custred (1980). The Alternative Model of Agrarian Society in the Andes: Households, Networks, and Corporate Groups. En B. Orlove and G. Custred, eds., *Land and Power in Latin America*. New York, Holmes and Meier, 31–54.
- Ossio, Juan M. (1984). Cultural Continuity, Structure, and Context: Some Peculiarities of the Andean Compadrazgo. En R. T. Smith, ed., *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 118–46.
- Padilla, Mark (2007). *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville, Vanderbilt University Press.
- Parry, Jonathan P. (1986). The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift.' *Man* 21, 3: 453–73.

- Parry, Jonathan P. (1989). On the Moral Perils of Exchange. En J. P. Parry y M. Bloch, eds., *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press, 64–93.
- Peletz, Michael G. (1995). “Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology”, *Annual Review of Anthropology* 24: 343–72.
- Peletz, Michael G. (2001). Ambivalence in Kinship since the 1940s. En S. Franklin y S. McKinnon, eds., *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, Duke University Press, 413–43.
- Pribilsky, Jason (2007). *La chulla vida: Gender, Migration, and the Family in Andean Ecuador and New York City*. Syracuse, Syracuse University Press.
- Real Academia Española (2001). Diccionario de la lengua española. At: www.rae.es/.
- Rebhun, Linda-Anne (1999). *The Heart Is Unknown Country: Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*. Stanford, Stanford University Press.
- Reddy, William M. (1999). “Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions”, *Cultural Anthropology* 14, 2: 256–88.
- Ricoeur, Paul (2005). *The Course of Recognition*. Cambridge: Harvard University Press. Hay traducción al castellano: Ricouer, P. 2005. *Caminos del reconocimiento: tres ensayos*. Trad. Agustín Neira. Madrid, Trotta.
- Roberts, Elizabeth F. S. (2009). The Traffic between Women: Female Alliance and Familial Egg Donation in Ecuador. En D. Birenbaum-Carmeli y M. C. Inhorn, eds., *Assisting Reproduction, Testing Genes: Global Encounters with New Biotechnologies*. New York: Berghahn Books, 113–43.
- Roberts, Robert C. (2004). The Blessings of Gratitude: A Conceptual Analysis. En R. A. Emmons y M. E. McCullough, eds., *The Psychology of Gratitude*. Oxford, Oxford University Press, 59–78.
- Ruddick, Sara (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston, Beacon Press.
- Russ, Ann Julienne (2008). “Love’s Labor Paid For: Gift and Commodity at the Threshold of Death”, *Cultural Anthropology* 20, 1: 128–55.
- Sanders, Todd (2008). *Beyond Bodies: Rainmaking and Sense Making in Tanzania*. Toronto, University of Toronto Press.
- Schneider, David M. (1980). *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago, University of Chicago Press.
- Schneider, David M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Schrauwiers, Albert (1999). “Negotiating Parentage: The Political Economy of ‘Kinship’ in Central Sulawesi, Indonesia”, *American Ethnologist* 26, 2: 310–23.
- Scott, James C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.
- Smith, James Howard (2008). *Bewitching Development: Witchcraft and the Reinvention of Development in Neoliberal Kenya*. Chicago, University of Chicago Press.
- Smith-Rosenberg, Carroll (1975). “The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth-Century America”, *Signs* 1, 1: 1–29.
- Solomon, Robert C. (1984). Getting Angry: The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology. En R. A. Schweder y R. A. LeVine, eds., *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press, 238–54.
- Strathern, Marilyn (1985). “Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional

Kind”, *American Ethnologist* 12, 2: 191–209.

Strathern, Marilyn (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

Swanson, Kate (2010). *Begging as a Path to Progress: Indigenous Women and Children and the Struggle for Ecuador's Urban Spaces*. Athens, University of Georgia Press.

Tedlock, Dennis y Bruce Mannheim (1995). *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana, University of Illinois Press.

Theidon, Kimberly Susan (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Thompson, E. P. (1995) [1971]. La economía “moral” de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. En E. P. Thompson, *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica, pp. 213-93.

Thornton, Arland (2001). “The Developmental Paradigm, Reading History Sideways, and Family Change”, *Demography* 38, 4: 449–65.

Tripp, Aili Mari (1997). *Changing the Rules: The Politics of Liberalization and the Urban Informal Economy in Tanzania*. Berkeley, University of California Press.

Turner, Victor W. (1964). “Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics”, *Africa: Journal of the International African Institute* 34, 4: 314–25.

Valeri, Valerio (1994). “Buying Women but not Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huauilu Alliance”, *Man (New Series)* 29, 1: 1–26.

van Dijk, Diana (2012). Bending the Generational Rules: Agency of Children and Young People in ‘Child-Headed’ Households. En *Not Just a Victim: The Child as Catalyst and Witness of Contemporary Africa*. Leiden, Brill.

Van Vleet, Krista E. (2008). *Performing Kinship: Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. Austin, University of Texas Press.

Walmsley, Emily (2008). “Raised by Another Mother: Informal Fostering and Kinship Ambiguities in Northwest Ecuador”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 13, 1: 168–95.

Weiner, Annette (1976). *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press.

Weismantel, Mary (1988). *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Hay traducción al castellano: Weismantel, M. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito, Ediciones Abya-Yala

Weismantel, Mary (1995). “Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions”, *American Ethnologist* 22, 4: 685–709.

Weismantel, Mary (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press. Hay traducción al castellano: Weismantel, M. 2017. *Cholas y pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

White, Jenny B. (1994). *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*. Austin, University of Texas Press.

Whitten, Norman (1993) [1981]. *Transformaciones culturales y etnicidad en la sierra ecuatoriana*. Quito, Ecuador, USFQ.

Zelizer, Viviana A. (1985). *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children*. Princeton, Princeton University Press.