

Alejarse como proceso social: niños y ancianos «abandonados» en Ayacucho*

Jessaca Leinaweaver

RESUMEN

En investigaciones previas sobre el acogimiento familiar y la adopción en Ayacucho, se ha podido descubrir cómo los ayacuchanos adquieren y producen relaciones sociales. Mientras negocian creativamente los discursos y espacios construidos simultáneamente por instituciones, comunidades, y estructuras sociales, van adquiriendo nuevas formas de relacionarse. Este artículo discute el proceso opuesto: el deshacerse de relaciones de parentesco, y el proceso social del abandono o alejamiento. Cuando se aleja a una persona de su familia o su comunidad, los que se quedan en ella llegan a entenderse como ciertos tipos de personas. En los estudios de caso discutidos aquí, recopilados a través de una detallada y cuidadosa observación participante y de entrevistas etnográficas grabadas

* Quiero agradecer a Nathalie Koc-Menard y a Guillermo Salas por revisar mi castellano y sugerir mejoras para este artículo. Agradezco también a los árbitros anónimos de esta revista cuyas sugerencias han sido muy útiles. Otras versiones de este artículo han sido presentadas en el Population Study and Training Center de Brown University, el Institute for the Study of the Americas de la University of London, y Mount Holyoke College; en estos espacios, he recibido pertinentes comentarios de los participantes por los que me encuentro también agradecida. Finalmente, gracias a Nicole Berry, Paja Faudree, Marcia Inhorn, y Joshua Tucker por sus valiosos aportes.

El artículo se basa en investigaciones apoyadas por la Comisión Fulbright, la Fundación Wenner-Gren para Investigaciones Antropológicas (beca individual 6805), la Fundación Nacional de Ciencias de los Estados Unidos (beca doctoral 0109060), el Programa de Becas Jacob K. Javits, y las universidades de Michigan y Manitoba.

entre 2001 y 2007, se puede ver cómo, después de un alejamiento social, los individuos que alejan se reinterpreten como sujetos que se encuentran superándose o volviéndose moderno, o bien sacrificándose.

Palabras clave: parentesco, niños, familia, vejez, abandono.

Distancing as social process: abandoned children and elderly in Ayacucho

SUMMARY

In previous research on fostering and adoption in Ayacucho, I explored how amid the creative negotiation of discourses and spaces constructed by institutions, communities, and social structures, Ayacuchanos take up and produce new social relations. This article discusses the opposite process: undoing kinship, and the social process of abandonment or distancing. When a person is withdrawn from his or her family or community, those who remain come to understand themselves as certain kinds of persons. The case studies considered here, collected through careful participant observation and ethnographic interviews recorded between 2001 and 2007, reveal how, after social distancing or abandonment, the individuals who do the distancing reinterpret themselves as subjects who are improving themselves and becoming modern.

Key words: kinship, children, family, aging, abandonment.

En los últimos años, las transformaciones políticas y socioeconómicas en el Perú han sido mayormente estudiadas dentro de las ciencias sociales por los autores que se ocupan de los problemas de la modernización, la urbanización y el desarrollo. Sin embargo, hay otras maneras más detalladas y particulares de entender estos cambios que nos ofrecen una perspectiva no solamente complementaria, sino incluso a veces más fecunda para explicar las consecuencias y experiencias de dichos fenómenos.¹ Desde la antropología cultural, en particular, se sostiene que se puede entender estos cambios con mayor éxito a través de un enfoque más estrecho pero a la vez más profundo. En este artículo, planteo que la intimidad del parentesco no solo es afectada por estos cambios, sino que también conlleva a nuevos mundos sociales, y que prestar atención a la creación, al mantenimiento y especialmente a la alteración de los lazos sociales nos puede llevar a un mejor entendimiento de la intersección de los procesos globales y locales. Hay que considerar cómo estas nuevas formas sociales de conexión y desconexión ayudan a la gente a negociar las oportunidades y los retos de la vida cotidiana hoy en día.

Desde el año 2000, mi etnografía se ha enfocado en la creación de relaciones de parentesco en la región andina (Leinaweaver 2007a, 2007b, 2008b, 2009a, 2009b, 2010). En especial, mi enfoque se ha centrado en los efectos de quince años de guerra civil en el Perú, que llevó a la creación de orfanatos y al rápido crecimiento de poblaciones urbanas, además de promover que muchos niños y jóvenes formaran nuevas relaciones de parentesco y reinterpretaran las ya

¹ Por ejemplo, Jennifer Johnson-Hanks ha observado que una vista macro del cambio demográfico, que muchas veces se atribuye a la influencia del Estado, excluye una comprensión de los pequeños cambios individuales acumulados durante décadas, representados como una transformación a nivel poblacional (2008: 309).

existentes. Una manera de tratar estos fenómeno es involucrándose en la «circulación infantil»,² que se da cuando los niños o jóvenes salen de sus hogares de origen y se incorporan a hogares nuevos, donde tienen (o, por lo menos, piensan que tienen) mejores oportunidades. Circulan muchas críticas morales acerca de esta práctica, tanto de parte de quienes participan en ella, como de los que la ven como un riesgo para los niños — cabe señalar que quienes constituyen este último grupo son precisamente las élites urbanas, que siempre están más propensas a pensar en las prácticas andinas de una manera estigmatizada. Sin embargo, esta sigue siendo una de las estrategias más importantes para la supervivencia y la movilidad social de familias indígenas y pobres en el Ayacucho de la posguerra, y prácticas semejantes cumplen un trabajo social sumamente importante por más que sean criticadas. En otras palabras, hacen familia.

Planteo que tal perspectiva sobre la creación de nuevas relaciones de parentesco tiene que balancearse con un enfoque que preste atención al opuesto de hacer familia: es decir, el deshacer familia, la disolución de relaciones sociales, y el complejo proceso que el Estado llama «abandono» y que los participantes en ello experimentan más como un tipo de distanciamiento social. En particular se debe considerar la manera en que las presiones de la economía política interactúan con el tejido social para producir un «sentido común» (Geertz 1973), de modo que ciertas relaciones íntimas o familiares pueden ser dejadas o desplazadas. Debido a esto, este artículo se enfocará en este tipo de abandono complejo, como un proceso social constitutivo. Enfoca no tanto en las grandes transformaciones, las migraciones o los ajustes económicos, sino en cómo el abandono, en el sentido del deshacer de relaciones sociales, produce la vida cotidiana de una manera importante. Además demuestra que estas relaciones sociales se producen dentro de un contexto donde el Estado es el que impone ciertas definiciones sobre el abandono, incluso mientras el sentido local de lo que es el abandono es, casi paradójicamente, un elemento central de las relaciones sociales.

En este artículo hago referencia a un proceso complejo de abandono. Para evitar confusión, utilizo el término «alejamiento» como término que representa este proceso. Por «alejamiento» no me refiero a un abandono total sino a un replanteamiento de las relaciones de parentesco. Por eso, el artículo no considera el estudio de caso de quien deja a un recién nacido en el hospital u orfanato. Propongo que se puede descubrir más sobre la realidad social cuando se analizan los casos ambiguos y complejos, que tratan de debilitar relaciones con parientes

² El término es de Fonseca (1986). Ver también a Lallemand (1993).

conocidos. Lévi-Strauss los llama los «mejores para pensar». Este artículo intenta reemplazar el concepto de «abandono» que comúnmente se usa en la sociedad peruana actual para evaluar negativamente a personas como las que voy a describir, con una teorización del alejamiento parcial: una separación ambivalente que no implica dejar a alguien definitivamente. Por lo tanto, no enfatizo las *causas* macro-estructurales, como las ideologías del género y la inseguridad de una pobreza rapaz (compara Sargent y Harris 1998 sobre los recién nacidos abandonados en Jamaica), ni analizo la *experiencia* de ser abandonado. La contribución de este artículo es la exploración del *significado* del alejamiento, prestando atención a cómo el alejamiento transforma las identidades de los parientes que se alejan.

El alejamiento al que me refiero aquí es muy parecido al concepto de «abandono social» que ha planteado João Biehl (2005), un antropólogo de la salud que ha estudiado una institución estatal para adultos abandonados en Porto Alegre, Brasil. Biehl describe cómo las transformaciones, como presiones económicas, afectan y alteran los mundos interiores de los seres humanos. En este contexto surge un tipo de «sentido común» (Geertz 1973) que crea una categoría de individuos «no productivos» quienes son dejados, abandonados o, en los casos más severos, incluso a los que se dejan morir. La antropóloga Myra Bluebond-Langner (1978) estudió a niños moribundos en un hospital de niños estadounidense y concluyó que la muerte es un proceso que ocurre para los que viven; es decir, la manera en que alguien muere da sentido a las vidas de los sobrevivientes. Igualmente, la manera en que se aparta a un individuo de una familia o una comunidad da sentido a los que se quedan en ella porque les permite que se entiendan de una manera particular. Como ha observado Ben Orlove, «olvidarse es un acto social más que un acto individual» (2002: 8) y separarse de alguien, aunque parece un acto antisocial, tiene consecuencias sociales muy importantes.

En el Perú, sugiero que las consecuencias sociales del alejamiento pueden entenderse en términos de lo que el sociólogo Arland Thornton ha denominado «idealismo del desarrollo»: la mezcla inextricable de ideas de modernización y urbanización con una organización de parentesco particular, caracterizada por familias pequeñas e independientes (2001: 454). Un efecto de minimizar la familia a su forma destilada y moderna es permitir que los miembros que queden se perciban encaminados hacia la modernidad. Cabe señalar que por «modernidad» no me refiero a una categoría que verdaderamente existe, sino a una modernidad imaginaria, un ideal de modernidad que la gente a menudo usa para contextualizar sus formas de entender el progreso. De esta forma, aunque triste y no deseado, el alejamiento también resulta ser *productivo*, en el sentido

social de sujetos modernos a quienes conviene el trabajo asalariado, el contexto urbano, y las formas globales de la vida.

Sin embargo, en el contexto andino, el proceso de producir personas modernas independientes es más complicado. A la par de un énfasis en superarse y progresar existe un sentido profundo de conexión y dependencia con respecto a los parientes, y un reconocimiento de que la identidad y las posibilidades de toda persona dependen de su posición dentro de su red social. La presente etnografía intenta mapear las tensiones que experimenta la gente entre su búsqueda de modernidad y superación, y las realidades de la interdependencia como la base del éxito material en términos locales. Un efecto de valorizar tanto a los parientes y las conexiones incluso en un contexto donde la ideología de independencia está surgiendo, es que el abandono no indica deserción sino un alejamiento parcial y ambivalente, una re-teorización del parentesco. Así, solo entendiendo la importancia del parentesco andino es que se pueden identificar las transformaciones de los mundos sociales ocasionadas por la aplicación de políticas neoliberales y otros cambios sociohistóricos.

Este texto se basa en investigaciones sobre niños y ancianos en Ayacucho y las formas como sus familiares se alejaron de ellos, logrando simultáneamente nuevas posibilidades para sus propias interpretaciones e identidades. La estructura de este artículo es la siguiente. Primero, se describirán dos casos de lo que estoy identificando como alejamiento. Uno, de circulación infantil, trata sobre Diana, una joven cuya madre la alojó en casa de una vecina. El otro caso es el de Asunción, una mujer de la tercera edad sin hijos que fue alojada en un hogar de ancianos.³ Luego, se identificarán los temas comunes y se los analizará para llegar a entender mejor los procesos de disolución de relaciones sociales. Los estudios de caso que se presentan aquí se basan en observación participante y entrevistas grabadas, y aunque sus detalles son singulares sugieren patrones más amplios que estructuran las vidas de los colaboradores de la investigación. Estas son parte de una investigación que tomó lugar en la ciudad de Ayacucho, Perú, un centro urbano de más de 125 000 residentes y conectado a otros pueblos y ciudades por buses interprovinciales, cabinas de internet y migraciones regulares. La mayoría de los sujetos en Ayacucho son migrantes de áreas rurales, un rasgo demográfico que caracteriza al Perú contemporáneo. Sus orígenes rurales en Ayacucho implican una identidad indígena.⁴ Además, ambas protagonistas de los estudios son bilingües: hablan quechua y castellano.

³ Todos los nombres son seudónimos.

⁴ Se debe aclarar sin embargo que no existe una identidad indígena abstracta en el Perú como hay en otras naciones andinas. En vez de esto existen estructuras de clase y raza que

Antes de presentar los casos, es importante señalar dos elementos importantes de la realidad ayacuchana. Primero, Ayacucho se conoce en todo el Perú por la extrema violencia que afectó a la región en los años ochenta y noventa. Ayacucho fue el centro de la guerra entre Sendero Luminoso y el Estado peruano, y fue la región con el número más alto de muertos y desaparecidos (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003). Como se puede imaginar, este conflicto —que como otros reflejó la tensa relación entre la población indígena y el Estado peruano— ocasionó la separación de muchos familiares: niños huérfanos y personas mayores desamparadas. Segundo, la nación misma es pobre en el contexto mundial, y la región ayacuchana es una de las regiones más pobres del país. El desarrollo en América Latina se ha restringido prioritariamente a ciertos espacios urbanos lo que ha marginalizado a los campesinos y, claramente, a la región andina. La violencia política y la pobreza han estado y están inextricablemente ligadas al racismo y clasismo constitutivos de las relaciones sociales en el Perú. Si bien estos fenómenos no están en el núcleo de este análisis, es importante subrayarlos para reconocer que tuvieron un fuerte impacto en los protagonistas de esta investigación. El artículo analiza cómo se deshacen y rehacen las relaciones sociales que enfrentan estos graves retos estructurales.

PRIMER CASO: DIANA⁵

Durante los años noventa, la violencia política ocasionó que la familia de Diana se mudara de su pueblo rural a la ciudad de Ayacucho, cuando ella era aún una bebé. Miembros de Sendero Luminoso habían amenazado al padre de Diana y él tuvo que esconderse. La madre de Diana estaba muy atemorizada y no podía proveer suficiente alimentación a sus hijos sin el apoyo de su pareja, de modo que los llevó a Ayacucho y se alojó con ellos en la casa de su hermana. Luego, la madre de Diana consiguió un trabajo como cobradora en una ruta de bus interprovincial, y estratégicamente repartió a sus hijos: durante mi investigación la hija mayor se quedó a vivir en la casa de su madre para prevenir robos, la segunda vivió permanentemente con su tía y tío (para ver la historia de la segunda hija, véase

reflejan historias locales y coloniales de racialización, que la gente utiliza para entenderse la una a la otra. Cuando utilizo el concepto «indígena» pienso en las estructuras locales que implican un estatus marginalizado y sin poder dentro del Estado peruano además del uso de quechua, ropa típica, creencias religiosas y varias otras prácticas culturales (de la Cadena 2000, Orlove 1998, Weismantel 2001).

⁵ Para más información sobre este caso, véase Leinaweaver (2009a: 149-151).

Leinaweaver 2007b) y el varón se fue a trabajar con otro tío a la selva ayacuchana. Diana, la menor, se quedó viviendo con una vecina, y yo quería saber por qué. Había razones prácticas para que Diana viviera con otra persona, pero cuando hablé con su madre tuve la sensación de que ella tenía que justificar el haber dejado a su hija. Su compleja justificación sugiere vergüenza y pena detrás de las apariencias. En la cita que sigue, se ve que cuando dice a su vecina «señora» este título representa un discurso de clase que se expresa en su sentido del deber:

[...] una vez año pasado, como estaba mal, grave me he enfermado, señorita, grave me he enfermado, siquiera no me dado cuenta. Entonces esa vez me ha ayudado la señora, la señora me ha ayudado, tanto de curandero, hacerme curar. Entonces de esa manera mi Diana habrá pensado, ‘sabes que mamá te ha salvado tu vida, la señora también está mal’ me dijo, ‘lo ayudo,’ entonces ‘como modo de acompañar no más estoy, voy a estar ahí,’ me dijo, entonces ‘pero Diana, cuando voy a estar aquí, tienes que estar aquí,’ ‘ya mami’. Así nomás está ahí, la señora también ‘que me acompañe nomás, que me extraña yo solita, aquí está extrañando, no hay nadie en mi casa,’ me dijo.

En esta cita, la madre de Diana primero subraya la historia personal que comparte con su vecina para dar contexto a la reubicación de Diana en la casa de la vecina. Ella se presenta como endeudada porque la vecina la ayudó, y al mismo tiempo se presenta como apoyando generosamente a una vecina necesitada y así retribuyendo su ayuda. Incluso la primera vez que conocí a miembros de esta familia, me contaron que Diana vivía con una tía (no una vecina) — es decir, que la relación social entre la joven y la señora se caracterizó en términos de parentesco, una característica muy común de estas circulaciones infantiles. Esto alienta al adulto a dar un trato correcto, pero también reconoce la intimidad que crea la co-residencia, y justifica el haber soltado a un hijo o una hija. Pero a la vez, que la madre de Diana sienta la necesidad de explicarse sugiere que posiblemente ella necesite justificar el haber dejado a su hija. De esta manera, la circulación infantil o la reubicación temporal de un hijo o una hija tiene un costo moral para la familia que deja a la hija, y especialmente para la madre. Existe una moralidad maternal, en el sentido de que el amor de madre debe influir en el acto de desplazar a una hija. La explicación de la madre de Diana se ha generado en un contexto de periódicos y programas radiales llenos de escándalos de «madres desnaturalizadas» quienes abandonan o abusan a sus hijos.⁶

⁶ En cierto sentido esto parece a lo que sostiene Susan Kahn (2000) en cuanto al embarazo por encargo en Israel. Ella dice que a pesar de la creencia judía que la embarazada (la gestante)

La madre de Diana hábilmente evita esta tensión, devolviendo la crítica para sugerir que la inmoralidad verdadera se encuentra en la casa de la señora:

[...] para ella es como si [sus hijos] no existiera, dice ni siquiera le hablan a la señora, sino que a veces lo dejan a ella, y se encierran en su cuarto, están mirando televisión o bien están durmiendo, cada uno en su cuarto se encierra, y ella afuera está y no puede este, a veces una persona mayor necesita que se le converse, así hacerle compañía, pero, a causa de eso también toma, entonces cuando le está conversando con Diana, se está distraendo, ya no está pensando en tomar... a veces se cocinan sus hijas cada uno a sus cuartos se meten y se lo comen ni siquiera capaz de darle a su papá, a su mamá, si pues y los servicios se dejan para que lave su mamá, hasta que mientras que recoge su mamá están botados, entonces su mamá también que 'mis hijos no es para mí, si es que me acompaña Diana ya no voy a tomar importancia en ellas.'

Aquí se encuentra el otro rostro moral de la circulación infantil. No es solamente la madre quien presta su hijo quien tiene que justificarse. La persona que recibe un hijo también tiene que explicar por qué lo necesita, por qué los hijos que tiene no son suficientes. En otras palabras, la circulación infantil no solamente resuelve la situación de una madre pobre trabajadora quien no puede atender a su propio hijo; también resuelve la soledad de una persona mayor cuyos propios hijos están ausentes en un sentido físico, emocional o incluso ético. Otro aspecto de la historia de Diana me confirmó que prestar o recibir al hijo o a la hija de otra persona no fue siempre visto como acto benevolente sino que muchas veces acompañó otros problemas de carácter. La nuera de la señora dijo a la madre de Diana que Diana había sufrido violencia física. Las relaciones entre nueras y cuñadas en la región andina son notorias (Van Vleet 2002), pero otros vecinos también habían criticado el carácter de la señora y a nadie le sorprendió lo sucedido. Si no están presentes o no cumplen debidamente sus roles de hijos de alguien, lo que lleva a la necesidad de pedir a un o una joven en circulación, esto puede indicar otros problemas.

Por eso la circulación infantil genera preocupaciones morales para los que la emplean, pero a la vez es una estrategia esencial para sobrevivir o superar la pobreza y marginalización racializada. Por ello es importante resaltar que la reubicación de Diana en la casa de su vecina podría potencialmente, desde la perspectiva del Estado, ser vista como abandono. El Estado peruano permite que

es la madre del bebé, se explica el embarazo por encargo por los lazos genéticos (es decir, que el bebé pertenece a la mujer dueña de los óvulos) que permite a la gente considerar a las madres sustitutas como altruistas en vez de desnaturalizadas y frías.

los niños que circulan sean formalmente declarados «en abandono». Aunque esto nunca sucedió con Diana, una revisión de los archivos de adopción y de las leyes y códigos de niños indica que se puede declarar a un niño «en abandono» si se encuentra alojado con un pariente demasiado lejano o con un mayor sin ningún grado de parentesco. En la figura 1, se puede observar que la «Guía de orientación para familias con hijas o hijos en situación de riesgo» advierte que «Entregar a su hijo/a vecinos, amigos o familiares para que lo críe» «no es adopción legal» y «en algunos casos también se verá envuelto/a en un delito llamado ‘**Tráfico de niños**’ y que como tal tiene una sanción penal y pena de cárcel» (Promudeh s.f.: 14-15, énfasis en el original). Hay una ambigüedad en este folleto entre la circulación infantil, el abandono y el tráfico de niños.

Cualquier otra forma que le pueden sugerir para entregar a su hijo/a a otras personas definitivamente NO ES LEGAL. Por ello debe poner atención a los siguientes peligros.

¡CUIDADO, NO ES ADOPCIÓN LEGAL!

- Entregar a su hijo/a a cualquier persona de manera directa o a otra institución que no sea la Oficina de Adopciones o el Juzgado de Familia. **¡CUIDADO!**
- Recibir dinero, bienes o regalos a cambio de su hijo/a. **¡CUIDADO!**
- Entregar a su hijo/a a vecinos, amigos o familiares para que lo críe. **¡CUIDADO!**
- Abandonarlo en la calle, hospital, iglesia para que “alguien de buen corazón” lo recoja. **¡CUIDADO!**

Esta señal de **¡CUIDADO!**, le indica que si actúa de alguna de estas formas, no sólo expondrá a su hijo/a a un riesgo muy alto de vida o de condiciones de vida, sino que en algunos casos también se verá envuelto/a en un delito llamado “**Tráfico de niños**” y que como tal tiene una sanción penal y pena de cárcel.



Figura 1. De la «Guía de orientación para familias con hijas o hijos en situación de riesgo»

Entonces, aunque ni la madre de Diana, ni la señora, ni Diana misma denominarían lo que hicieron como «abandono» ni «tráfico», existe la posibilidad de que el Estado lo vea de esa forma. Este estudio de caso subraya la complejidad del concepto de «abandono» y la necesidad de plantear un concepto más matizado, «alejamiento», que se distingue de la conceptualización estatal. Esta redefinición también provoca una reconsideración de la manera en que se usa el concepto de «abandono» dentro de la esfera legal peruana: ¿en qué momento se convierte la distancia social y el alejamiento en muestras de falta de posibilidad de cuidar a los hijos?

El Estado peruano puede definir a un niño como «en estado de abandono» cuando sus representantes concluyen que se encuentra en una situación en la que este «[c]arezca, en forma definitiva, de las personas que conforme a la ley tienen el cuidado personal de su crianza, educación o, si los hubiera, incumplan las obligaciones o deberes correspondientes; o carecieran de las calidades morales o mentales necesarias para asegurar la correcta formación», lo que puede ocurrir por varios medios (ley 27337, artículo 248). La identificación legal del niño como carente de los padres apropiados es el primer paso hacia la adopción: no se puede adoptar legalmente a un niño sin que este sea previamente declarado «en abandono». Para que Diana sea declarada «en abandono», el Estado tendría que darse cuenta de su situación y los representantes del Estado tendrían que determinar, por medio de una investigación tutelar, que su madre la había «regalado» irresponsablemente a una vecina. Es algo que sí ocurre y es documentado en los archivos de adopción. Esta incongruencia hace resaltar una tensión entre la gente andina y el Estado peruano, en que una manera principal de formar familias y sobrevivir es, por lo menos formalmente, prohibida.

El antropólogo João Biehl se refiere a los adultos alejados que estudió con la conmovedora etiqueta de «socialmente amputados», subrayando su supuesta inutilidad, pero los niños alejados obviamente tienen un valor social más tangible. Los residentes enfermos y ancianos del hogar que investigó Biehl fueron reconocidos y de tal manera conocidos como gente al final de su trayectoria de vida (2005: 52). Pero los niños legalmente declarados en abandono —los que en la sierra peruana son generalmente niños pobres e indígenas— están a la vez favorecidos con un valor adicional. Oficialmente se ha borrado su parentesco, su historia, su política; son transformados en *tábulas rasas* que serán valoradas nuevamente cuando crucen las fronteras en las adopciones internacionales. En tales casos, las instituciones estatales se entrelazan con las trayectorias de vida de los niños, y así se constituye el alejamiento.

SEGUNDO CASO: ASUNCIÓN⁷

Este caso se basa en un trabajo de campo etnográfico sobre el proceso de envejecimiento en Ayacucho que se realizó en junio y julio de 2007. Cuando diseñé el proyecto, esperé encontrar semejanzas con la situación de los niños. Jóvenes y ancianos contribuyen en sus hogares, pero a la vez, pueden ser colocados en instituciones; y en ambos casos estos actos de alejamiento, difíciles de justificar, son interpretados como consecuencias de la crisis o de la reorganización de la familia. Sin embargo, las diferencias también hacen resaltar las maneras distintas de cómo los ayacuchanos conceptualizan el alejamiento de un bebé y el de un anciano: ¿cuál acto social es más negativo socialmente, para quién, y por qué? En los siguientes párrafos planteo que ambos actos de alejamiento son criticados aunque desde diferentes perspectivas, no obstante las semejanzas en el acto mismo de alejarse. Los ancianos históricamente han tenido más autonomía, pero a la vez existen mayores posibilidades para alejar a un anciano.

Con la disminución de la tasa de fertilidad, los demógrafos peruanos señalan que dentro de las próximas dos décadas, su población será caracterizada como «envejeciendo». ⁸ La intervención filantrópica y gubernamental será de mucha importancia durante esta transformación, por ello enfoqué mi trabajo de campo en estas áreas, y desarrollé una observación participante en una institución ayacuchana para personas de la tercera edad. La institución alberga más de cien ancianos, mayoritariamente pobres e indígenas. Los cuida una congregación de religiosas, una de las cuales utilizó la palabra «abandonados» para describir a los ancianos residentes de este hogar. Esta religiosa me contó que las razones del alejamiento de los ancianos de sus familias son sencillas, y estas se parecen muchos a las que recogí en mi investigación anterior sobre el alejamiento de niños. Estas motivaciones incluyen la pobreza y la desconexión emocional. Puede ser que las familias pobres tengan que tomar decisiones difíciles sobre cuáles parientes recibirán alimentación y vestido, o que se resistan a la idea de dejar solo a un familiar anciano mientras trabajan fuera de la casa. Las religiosas también señalaron que unos parientes no aguantan la exigente labor del cuidado diario que requiere un anciano. Finalmente, como observó una de mis vecinas ayacuchanas,

⁷ Para más información sobre este caso, véase Leinaweaver 2008a.

⁸ Observan tres factores importantes: primero, la explosión demográfica entre 1960 y 1980 cuando bajó la tasa de mortalidad; segundo, la participación creciente de mujeres en el sector laboral; y tercero, la migración y consecuente redistribución de población (Aramburú y Mendoza 2003).

si los padres y los hijos no han tenido buenas relaciones, cuando los hijos crecen no tienen motivación para cuidar a su padre o madre anciano. A pesar de las razones entendibles del por qué alojar a un anciano en una institución, también existen discursos que contradicen esta posibilidad, incluso discursos oficiales: la misma oficina que controla las adopciones también tiene una rama para adultos mayores que promueve su cuidado digno por familiares (figura 2).

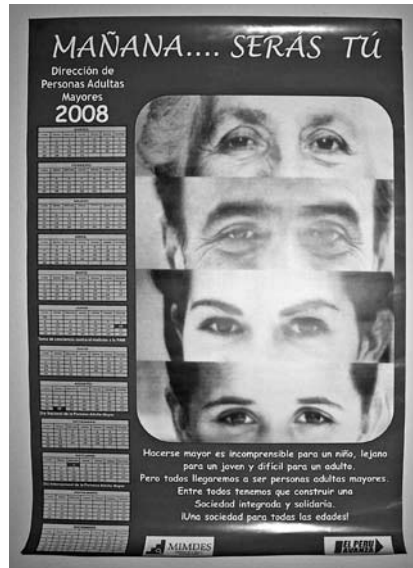


Figura 2. Afiche

Una ley del año 2006 confirma que «La familia tiene el deber de cuidar la integridad física, mental y emocional de los adultos mayores».⁹ Como los niños en situación de riesgo dibujados en el folleto en la figura 1, los adultos mayores ahora tienen el derecho, debidamente constituido, al apoyo de su familia. Aunque muchos de los adultos mayores en esta institución tienen hijos adultos que no los pueden acoger por alguna razón, aquí se considera el caso de Asunción, una mujer sin hijos que aprovechó sus redes de parentesco para manejar su residencia y actividades diarias. José, otro residente de la institución que cumplía el rol de portero, fue el primero en contarme sobre Asunción. Me dijo que los sobrinos de Asunción la habían traído al asilo, y me explicó que «no puede atenderse», una frase eufemística que podría referir a deficiencias mentales o a los asuntos de la

⁹ Ley 28803, artículo 5, Deber de la Familia. 16 julio de 2006.

higiene personal. Entendí que José me quiso decir que Asunción no tuvo muchas opciones y que, para ella, entrar en la institución fue algo positivo.

Pero después José hizo una crítica interesante. Me dijo que cuando los sobrinos ingresaron a Asunción al asilo, pidieron a las religiosas que no la soltaran, que ellos ya no podían cuidarla pues tenían que trabajar. José no ocultó su indignación al contar que por eso ella se acercaba a la puerta varias veces al día y él no podía dejarla salir, lo que la enfurecía. José concluyó que las religiosas fueron «algo como cómplices» de los sobrinos; que quizás harían mejor justicia si intervinieran para insistir que los sobrinos recogieran a Asunción, pero que no lo hacen y en cambio simplemente obedecen a los sobrinos.

Pensando en lo que dijo José, fui al pabellón de mujeres donde observé a unas veinte ancianas que estaban tomando el sol en el patio reunidas en pequeños grupos. De pronto me di cuenta quién era Asunción: una mujer en falda y una chompa gruesa con cara triste, sentada sola cosiendo pedazos de un buzo viejo en forma de almohada. Me escuchó cuando hablé con otra residente en quechua, y me gritó: «¡Señorita! ¿Quién es su profesor de quechua? Mis sobrinos me dejaron aquí». Asunción me contó que antes de estar en el asilo vivió con sus sobrinos, ayudaba a su sobrina a lavar su ropa y a cuidar sus hijos. Después me contó dónde vivían sus sobrinos —el barrio, la calle, la casa— y con los ojos llenos de lágrimas me suplicó buscarles y decirles que estaba triste en el asilo y que quería estar en su casa. Después, cuando ayudé a las religiosas a servir el almuerzo, observé que una de ellas medicó a Asunción con un ansiolítico «para que duerma».

Al siguiente, era día de visita y conocí a la sobrina cuando vino para caminar con Asunción por el bulevar. La sobrina me dijo que Asunción era la tía de su esposo. Había vivido con la pareja cuando la hermana de Asunción (la suegra de la sobrina) estaba viva. Pero cuando falleció la anciana, según la sobrina, Asunción quedó muy afectada y se trastornó. Su incapacidad mental requería más cuidado y la sobrina, quien trabaja a tiempo completo en la municipalidad, no tenía tiempo para atender a la tía de su esposo.

Las diferencias en las dos historias revelan mucho. Según Asunción, ella apoyó a su *sobrina* lavando su ropa y cuidando de sus hijos. Según la sobrina, Asunción acompañó a su *hermana* (la madre del esposo de la sobrina). (Véase figura 3.) Probablemente hizo las dos cosas, pero el énfasis de un pariente por sobre otro como el receptor principal del cuidado de Asunción tiene el efecto de, en un caso, representar a Asunción como traicionada y maltratada, y en el otro, representar a la sobrina como imposibilitada —por su trabajo— de cuidar a Asunción, un cuidado que además no está obligada de proveer.

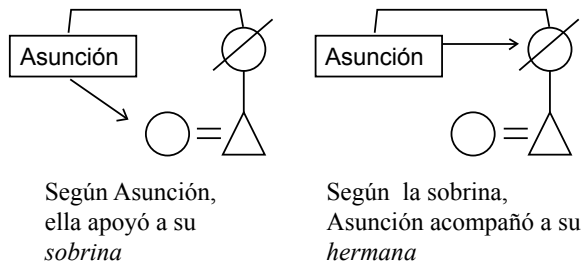


Figura 3. Redes de parentesco

Análisis: Los efectos sociales del alejamiento en un contexto de pobreza

El artículo ha relatado dos casos de alejamiento social: la madre de Diana que la dejó acompañar a una vecina y los sobrinos de Asunción quienes la dejaron en el asilo. En el contexto local cada caso se entiende en diferentes formas pero comparten un tema común. El tema es la yuxtaposición de la burocracia gubernamental con las presiones socioeconómicas y las relaciones sociales, lo que produce una lógica cultural por la cual cierto tipo de personas pueden ser dejadas a un lado.

La situación económica en Ayacucho es muy difícil. Primero, porque la región es pobre y cada día la gente tiene que enfrentar decisiones como a cuál familiar alimentar o qué relación social mantener. Segundo, porque la gente quiere salir adelante y dejar estas condiciones de pobreza, para ello emplea discursos y prácticas que abren nuevas posibilidades. Las personas reconocen su pobreza, y actúan para superarla, utilizando las estrategias disponibles. Sus herramientas son limitadas. Incluyen el trabajo asalariado, y el uso de redes sociales para cumplir con sus obligaciones de cuidado familiar. En el caso de Diana, su madre trabajó en una ruta interprovincial y estaba fuera de la casa muchas noches; no podía cuidar directamente a su hija, y su vecina era una opción lógica. En el caso de Asunción, vivió con sus parientes hasta la muerte de su hermana mayor y con esta llegó el fin del acompañamiento y el apoyo mutuo que había compartido. Destrozada, enfrentó otra situación cuando fue internada en el asilo porque la mujer de su sobrino trabajaba a tiempo completo y ya no podía cuidarla.

La forma en que la gente usa los recursos disponibles no es neutral; esto también crea nuevas posibilidades para otros quienes enfrentan tensiones parecidas. Por ejemplo, una vez que se estableció un asilo para cuidar a ancianos pobres y desamparados en la región, otras personas adultas mayores, pero no abandonadas,

accedían al asilo como una opción para su propio cuidado al estrecharse sus recursos sociales.¹⁰ Es decir, cuando instituciones estatales y filantrópicas crean estructuras, también dictan condiciones sobre el uso de tales recursos, y personas autónomas entran en diálogo con estas estructuras aprovechando (y siendo aprovechadas por) estas instituciones. El segundo punto que he sostenido en este artículo es que acciones como estas también permiten que quienes se alejan se entiendan, y se construyan, de una manera particular y sobre todo de una manera social. La madre de Diana se presentó como generosa; dichosa por tener una hija que la quería; y también, como receptiva — en una manera críticamente moral— a las relaciones de amparo y de apoyo social que había construido con su vecina. El hecho de transferir Diana a la vecina tiene el efecto de producir a la madre de Diana como persona moral y social, compartiendo su riqueza de hijos. Sin embargo, es muy importante subrayar que el Estado no estaría de acuerdo con esta representación, sino que consideraría que la madre de Diana había abandonado moralmente a su hija. También es significativo que la madre de Diana de alguna manera se sintiera en falta con respecto a su condición de madre; se puede observar esto cuando ella ansiosamente explica las condiciones bajo las cuales Diana fue «circulada,» y señala que no fue la solución ideal. Mientras tanto, la sobrina de Asunción logró hacer dos cosas en los breves momentos de nuestra interacción. Primero, representó a Asunción como alguien que había acompañado a su *suegra* en vez de a *ella misma* (ver figura 3), lo que crea la posibilidad de interpretar el internamiento de Asunción como normal, en vez de un acto ingrato o antisocial hacia alguien que la había ayudado cuando lo necesitaba. Segundo, cuando se refirió a los trastornos psicológicos de Asunción, sugirió que requería atención constante, algo que solamente podría prestarle alguien que *no* trabajara a tiempo completo como profesional. La sobrina se representó como una mujer moderna e independiente desencadenada de las obligaciones del parentesco y definida por su trabajo profesional, un símbolo que en el contexto ayacuchano se lee claramente como un rasgo de superioridad de clase y raza. El caso de la sobrina de Asunción sobre todo demuestra cómo el acto de alejarse, o desvincular a alguien de una familia, se ve por una parte como moralmente problemático, pero por otra puede verse como una estrategia que permite a los demás entenderse de manera particular.

¹⁰ Conocí a otra señora que ingresó al asilo por decisión propia porque no le gustó el trato que la daba su hija luego de que esta se casara (Leinawever 2009c).

Análisis: El discurso de «estorbo» y la negociación del parentesco y modernidad

La reciprocidad formal que moldea las relaciones sociales en la región andina ha sido un tema central en su extenso corpus etnográfico. La atención prestada a la reciprocidad, y la importancia de las conexiones sociales para el entendimiento de uno mismo, ha tendido a subrayar la fuerza de las relaciones sociales importantes. Los hijos son deseados, los hermanos se apoyan el uno al otro y los ancianos son cuidados por sus parientes. A diferencia de este énfasis común, este artículo ha considerado las situaciones en que tales relaciones están ausentes o se debilitan. También considera estas ausencias y debilidades con las herramientas de parentesco que la gente usa para superarse y desarrollarse.

Durante el trabajo de investigación en que se basa este artículo, escuché varias veces la palabra «estorbo» que hacía referencia tanto a niños supuestamente no deseados, como a ancianos supuestamente no deseados. Por ejemplo, la coordinadora de la oficina estatal de adopciones en la ciudad de Ayacucho me contó que la vida es más complicada ahora: «Ha cambiado la misma estructura de la sociedad, pues. El avance de la cultura, ya la televisión, ya la radio, ¿no? ya la vida ya no es tan, tan simple como antes, ya esta es bien complicada y compleja y las necesidades son mucho mayores. La vida era mucho más tranquila, tenías para poder subsistir con ocho, diez hijos. Ahora no, un hijo ya es un estorbo ya». Así que, incluso si aceptamos lo que dijo la madre de Diana, que colocar a Diana con la señora era un acto moral y no el deshacerse de un estorbo a su propia superación, cabe señalar que este discurso poderoso sobre hijos, o demasiados hijos, como estorbos es algo contra lo que la madre de Diana negocia sus responsabilidades hacia su familia.

La idea de un estorbo apareció también cuando conversé con la religiosa supervisora de las residentes femeninas del asilo. Ella me dijo que «hoy en día» ya no se respeta a los ancianos como antes. Un anciano que se ensucia, o que tira su comida, es enviado al asilo; es un estorbo, una inconveniencia. En el caso de Asunción, fue muy claro que la esposa de su sobrino vio el cuidar de Asunción, que en sí posiblemente era desagradable, como algo que no encajaba con los requisitos de su trabajo y de su vida. De este modo, tanto los niños como los ancianos son interpretados como obstáculos en vista de los cambios demográficos como la migración desde áreas rurales y la caída en las tasas de fertilidad.¹¹ Es cierto que las familias pequeñas son más móviles y menos costosas de mantener en sitios

¹¹ En 1960, la tasa global de fertilidad en el Perú era 6,9 hijos por mujer (Unicef 2004), y la tasa bajó a 4,3 en 1986 y 2,9 en 2000 (INEI 1986, 2000).

urbanos, pero estos cambios surgieron de —y a la vez confirmaron— transformaciones sobre cómo se entienden y se manejan las familias y los seres humanos.

En los dos casos que he descrito, el cuidado y la compañía son distribuidos dentro de la red social extensa. En todos los casos, se observa cómo las personas caben dentro de nexos de relaciones además de cómo son extraídos de estos nexos. Hay que subrayar que el alejamiento, ejemplificado en estos casos, no implica deshacerse totalmente de todos los vínculos y conexiones con otro ser humano. La madre de Diana esperaba ver a menudo a su hija, y la sobrina de Asunción la visitaba semanalmente para salir con ella y caminar. Así, a diferencia del abandono legal que construye el Estado cuando suprime todos los lazos de parentesco de un recién nacido en preparación para que otra familia adoptiva asuma su tutela, el alejamiento, o lo que Biehl llama el «abandono social», que se describe aquí es un fenómeno más complejo, una manera de distanciarse y cambiar el nivel de responsabilidad social sin una desvinculación total.

Análisis: El género del alejamiento

El género también resulta un tema importante en los casos de alejamiento. En cada caso, fueron mujeres las que llevaron al cabo el trabajo delicado de alejarse de otra persona —incluso si igualmente los hombres estuviesen implicados en las relaciones sociales que se deshicieron—, como en el caso de Asunción cuando la esposa de su sobrino se comprometió en la relación mucho más que el mismo sobrino. El trabajo de hacer y deshacer el parentesco es atribuido a las mujeres fuera de toda proporción en estos casos, lo que demuestra que las mujeres mantienen el rol de cuidar y criar aun cuando las condiciones sociales y políticas actúan en contra de las posibilidades del cumplimiento de este rol. En esto, tales casos definen no solamente la moralidad de la separación, sino también las maneras en que las mujeres reinterpretan el complejo proceso de alejarse y distanciarse como algo moralmente válido por su fundamento en las supuestas trayectorias de la modernidad. En estos actos, ellas reaccionan contra ciertas posiciones en cuanto a las ideas de naturaleza y obligación que muchas veces están vinculadas a las ideologías de parentesco. Cuando entrevisté a la coordinadora de la oficina de adopciones en Ayacucho, le pregunté cuál era la diferencia entre hijos y «compañías» como Diana. Me explicó que los «hijos tienen la obligación de atender, de cuidar, a sus padres. Es una obligación natural ¿ya? Entonces ahí no les exige nadie, ellos, la misma situación de padre-madre, la misma relación hace que se exijan los hijos y la mamá también exija un poco mayor de atención».

Este discurso moral de la naturaleza y la obligación es fuerte y está presente en el contexto andino. Para los que tienen que distanciarse de sus parientes, el reto es minimizar las conexiones supuestamente naturales y enfatizar las diferentes posiciones morales.

CONCLUSIONES

En un Perú de la posguerra y neoliberal, donde la mayoría comparte las ideologías de superación y modernización, y donde se ve la educación como un talismán mágico con el poder de transformar un campesino en un profesional, una de estas posiciones morales alternativas es equiparar un buen trabajo con una buena educación, tanto en el sentido escolar como en el sentido de hogar. Diana me había dicho que la señora iba a pagar sus útiles escolares; la esposa del sobrino de Asunción enfatizó su trabajo profesional para explicar su trato hacia Asunción. Una vecina mía en Ayacucho me explicó que los hijos adultos agradecen a sus padres quienes les dieron la buena educación que los llevó a tener buenos trabajos (véase Leinaweaver 2008a). Quienes no recibieron esta educación culpan a sus padres por su sufrimiento, y su ingratitud hacia ellos se encuentra en la base de su rechazo de responsabilidad hacia un padre o una madre anciana. O como me dijo una de las religiosas del asilo, en una crítica sincera hacia madres como la de Diana, los hijos criados por otros no querrán a los padres que no los criaron, un querer que se traducirá en el cuidado que reciban en su vejez. Es decir, los hijos recordarán a sus padres en términos de la ayuda que recibieron de estos para lograr algo en la vida en términos de las ideologías locales de modernización (a no ser que los padres consiguieran esto colocando un hijo con un vecino más acomodado, una estrategia que parece estar presente en el proceso de reinterpretación).

Así, estos casos son complejos porque en ellos coexisten varios discursos e ideologías. En unos casos se da énfasis al parentesco y a la obligación, y en otros a las ideologías de la superación y la modernización. Está claro que las transformaciones en la vida cotidiana producen y son producidas por cambios demográficos y políticos. En la lucha diaria por sobrevivir en un Perú que está cambiando, la gente participa en transformaciones que la hace más «moderna», en especial suscribiendo la idea que «las relaciones sociales se basan en el consentimiento» (Thornton 2001: 455) en lugar de basarse en una obligación natural. El efecto de estos cambios es la transformación del parentesco local. Puede ser que una madre decida colocar a su hijo en otra familia para poder trabajar por dinero; o que un hijo adulto escoja distanciarse de sus padres ancianos (véase

Townsend 1995: 109). Estos cambios en el entendimiento local del parentesco y el sentido de la obligación tienen consecuencias políticas graves (véase Hirsch 2003). En el caso ayacuchano, esta mezcla de modernización con la ideología de la familia moderna se desenvuelve dentro de un contexto de precariedad económica y política, hasta que surge una competencia entre un sentido de naturaleza vinculado a la obligación, y un sentido de superarse que fundamenta las acciones de individuos supuestamente «modernos» quienes discuten, modifican o evitan su adhesión a particulares relaciones de parentesco.

El termino quechua «wakcha» hace el trabajo conceptual de combinar la pobreza con el estar alejado, desamparado o abandonado.¹² Aunque normalmente se utilice esta palabra para referirse a un niño desamparado, *wakcha* también puede significar estar lejos de la familia, alejado, ignorado, o simplemente pobre, y tales sentidos implican que puede describir también a personas ancianas tanto como a otras personas alejadas. Muchas veces se traduce como «huérfano» pero realmente, no indica un niño cuyos padres han muerto, sino que señala alguien que ha perdido el apoyo de toda su familia (Leinaweaver 2009a). Por supuesto, esta posibilidad existió durante la guerra interna, cuando comunidades enteras fueron masacradas y se crearon nuevas condiciones de miedo y ausencia. Y sigue siendo una posibilidad hoy en día en un contexto de marginalización económica y política. Bajo estas circunstancias, hay más personas que rechazan y rechazan la responsabilidad de recibir un pariente joven o anciano. Por eso, esta investigación etnográfica en el contexto ayacuchano capta un momento de transformación social: Documenta un cambio en el entendimiento de responsabilidad y afecto filial, lo que se puede percibir tanto en el surgimiento de instituciones que acogen gente alejada, como en las justificaciones y quejas que otros ofrecen para explicar sus propias situaciones. Se ve el cambio dentro de la misma tensión entre discursos de obligación natural y conexión social y discursos de individualismo moderno y superación impenitente.

La obra de Signe Howell sobre adopción internacional ha introducido la aplicación del concepto de «emparentar» a los niños —cómo el sentido de pertenecer a una familia se transmite a un niño nuevamente adoptado e incorporado (2003). Pero lo que he presentado aquí nos hace reflexionar sobre lo opuesto a

¹² Este es un concepto andino autóctono que se parece a la idea africana de «riqueza de gente» (Miers y Kopytoff 1977). Se refiere a que alguien sin conexiones de parentesco que se actualicen a menudo es pobre en sentido social y económico a la vez, una versión andina de lo que Hans Medick y David Sabeau han denominado «la relación entre necesidades emocionales y interés material» (1984: 10).

emparentar— el debilitar o fracturar, deliberadamente, las relaciones sociales. La evidencia etnográfica ayacuchana sugiere que a raíz del alejamiento —en el proceso de lo que Sylvia Yanagisako ha llamado «el mudar de piel de parientes» (2002: 139)¹³— surgen posibilidades claves para la creación de nuevas relaciones sociales y nuevas formas de subjetividad que se consideran más adecuadas al Perú neoliberal contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAMBURÚ, Carlos y María Isabel MENDOZA
2003 «En los próximos 15 años habrá un envejecimiento de la población peruana». *Análisis de Políticas*. 7. Boletín del Consorcio de Investigación Económica y Social, CIES. Lima.
- BIEHL, João Guilherme
2005 *Vita: life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- BLUEBOND-LANGNER, Myra
1978 *The private worlds of dying children*. Princeton: Princeton University Press.
- CARSTEN, Janet
1995 «The politics of forgetting: migration, kinship and memory on the periphery of the Southeast Asian State». *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1: 317-335.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR)
2003 «Informe Final». Lima: CVR.
- DE LA CADENA, Marisol
2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- FONSECA, Claudia
1986 «Orphanages, foundlings, and foster mothers: the system of child circulation in a Brazilian squatter settlement». *Anthropological Quarterly*. 59 (1): 15-27.

¹³ Ver también a Carsten (1995), Foster (1965: 289-299), Franklin y McKinnon (2001:18) y Uzendoski (2005).

- FOSTER, George M.
1965 «Peasant Society and the Image of Limited Good». *American Anthropologist*. 67(2): 293-315.
- FRANKLIN, Sarah y Susan MCKINNON
2001 «Introduction. Relative values: reconfiguring kinship studies». En Sarah Franklin y Susan McKinnon (eds.). *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham: Duke University Press, pp. 1-25.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.
- HIRSCH, Jennifer S.
2003 *A courtship after marriage: sexuality and love in Mexican transnational families*. Berkeley: University of California Press.
- HOWELL, Signe
2003 «Kinning: the creation of life trajectories in transnational adoptive families». *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 9: 465-484.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)
1986 «Encuesta Demográfica y de Salud Familiar». Lima: INEI.
2000 «Encuesta Demográfica y de Salud Familiar». Lima: INEI.
- JOHNSON-HANKS, Jennifer
2008 «Demographic Transitions and Modernity». *Annual Review of Anthropology*. 37: 301-315.
- KAHN, Susan
2000 *Reproducing Jews: a cultural account of assisted conception in Israel*. Durham: Duke University Press.
- LALLEMAND, Suzanne
1993 *La circulation des enfants en société traditionnelle: Prêt, don, échange*. París: L'Harmattan.
- LEINAWEAVER, Jessaca
2007a «Choosing the Orphanage: Child Agency on Peru's Margins». *Childhood: A global journal of child research*. 14, 3: 375-392.
2007b «On Moving Children: The Social Implications of Andean Child Circulation». *American Ethnologist*. 34(1): 163-180.
2008a «Aging, Relatedness, and Social Abandonment in Highland Peru». *Anthropology & Aging Quarterly*. 29(2): 44-46, 58.
2008b «Improving Oneself: Young People Getting Ahead in the Peruvian Andes». *Latin American Perspectives*. 35(4): 60-78.

- 2009a *Los niños ayacuchanos: una antropología de la adopción y la construcción familiar en el Perú*. Traducción de Adriana Soldi. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 2009b «Raising the Roof in the Transnational Andes: Building Houses, Forging Kinship». *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 15(4): 777-796.
- 2009c «Caring for Aging Parents in Peru: Social Obligations and Economic Change». *Anthropology News*. 50(8): 14-15.
- 2010 «Outsourcing Care: How Peruvian Migrants Meet Transnational Family Obligations». *Latin American Perspectives*. 37(5): 67-87.
- MEDICK, Hans y David Warren SABEAN
1984 «Interest and emotion in family and kinship studies: a critique of social history and anthropology». En Hans Medick y David Warren Sabean (eds.). *Interest and emotion: essays on the study of family and kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-27.
- MIERS, Suzanne e Igor KOPYTOFF
1977 *Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ORLOVE, Ben
1998 «Down to earth: race and substance in the Andes». *Bulletin of Latin American Research*. 17, 2: 207-222.
- 2002 *Lines in the water: nature and culture at Lake Titicaca*. Berkeley: University of California Press.
- MINISTERIO DE PROMOCIÓN DE LA MUJER Y DEL DESARROLLO HUMANO (PROMUDEH)
s.f. *Guía de Orientación para familias con hijas o hijos en situación de riesgo*. S.l.
- SARGENT, Carolyn y Michael HARRIS
1998 «Bad boys and good girls: the implications of gender ideology for child health in Jamaica». En Nancy Scheper-Hughes y Carolyn Sargent (eds.). *Small wars: the cultural politics of childhood*. Berkeley: University of California Press, pp. 202-227.
- THORNTON, Arland
2001 «The Developmental Paradigm, Reading History Sideways, and Family Change». *Demography*. 38(4): 449-465.
- UNICEF
2004 «At a glance: Peru». Consulta: diciembre de 2004. <http://www.unicef.org/infobycountry/peru_statistics.html and /peru_1645.html>.

UZENDOSKI, Michael

2005 *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

VAN VLEET, Krista

2002 «Repensando la violencia y el parentesco en los Andes de Bolivia» y «En torno a la violencia en contra de las mujeres. Respuesta-comentario de Krista Van Vleet». *T'inkazos*. 12: 11-39, 55-58.

WEISMANTEL, Mary

2001 *Cholas and pishtacos: stories of race and sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

YANAGISAKO, Sylvia Junko

2002 *Producing culture and capital: family firms in Italy*. Princeton: Princeton University Press.