

Pakialam y kalinga: sobre la materialidad del cuidado en la migración, o de cómo sobrevivir en ella

Pakialam and Kalinga: On the Materiality of Care in Migration, or How to Survive in It

Pakialam e kalinga: sobre a materialidade do cuidado na migração, ou de como sobreviver nela

Recibido: 27/05/2025 • Aprobado: 08/02/2026 • Publicado: 01/05/2026



Venes Carmelo Tiñana Banquiles

Universidad de Filipinas Diliman, Ciudad Quezon, Filipinas

vtbanquiles@up.edu.ph

<https://orcid.org/0009-0005-9351-3490>

Resumen

Usando la autoetnografía, este texto analiza las redes y prácticas de cuidado en la condición de migrante y las define a través de los términos filipinos *pakialam* y *kalinga*, formas de cuidado que se exploraron en el contexto de un estudiante filipino en Europa. Desde la óptica de la cultura material y el nuevo materialismo, se plantean dos ideas centrales: primero, que, aunque la migración esté motivada por lo económico, se requiere más que dinero para sostener la vida en el extranjero; y, segundo, que los objetos materiales tienen agencia y juegan un papel activo en las redes de cuidado en la medida en que facilitan la supervivencia en entornos precarios. Así pues, este artículo propone reimaginar el cuidado más allá del marco antropocéntrico y aboga por una antropología que desafía las teorías dominantes apelando a una resistencia frente a los paradigmas neocoloniales. Al mismo tiempo, resalta cómo este tipo de enfoques pueden contribuir a profundizar nuestra comprensión de la posibilidad de la supervivencia y de la vida en medio del precario devenir de los antropólogos de hoy.

Palabras clave: migración, materialidad, cuidado, relaciones, redes

Abstract

Using autoethnography, this text explores care practices and networks in migration through the Filipino concepts of *pakialam* and *kalinga*, in the context of a Filipino student in Europe. From a material culture and new materialism lens, two main arguments are presented: first, that migration, though often economically driven, demands more than financial gain—migrants need more than money to survive. Second, material objects possess agency and actively shape care networks, supporting migrants as they navigate precarious environments. The paper thus calls for a reimagining of care beyond anthropocentric frameworks and advocates for an anthropology that queers dominant theories to resist neocolonial paradigms, while also illuminating how such approaches can deepen our understanding of the possibility of survival and life amidst today’s anthropologists’ precarious becoming.

Keywords: migration, materiality, care, relations, networks

Resumo

Utilizando a autoetnografia, este texto analisa as redes e práticas de cuidado na condição de migrante e as define através dos termos filipinos *pakialam* e *kalinga*, formas de cuidado exploradas no contexto de um estudante filipino na Europa. Da perspectiva da cultura material e do novo materialismo, duas ideias centrais são apresentadas: primeiro, que, embora a migração seja motivada por fatores econômicos, para sustentar a vida no exterior é necessário mais do que dinheiro; e, segundo, que os objetos materiais possuem agência e desempenham um papel ativo nas redes de cuidado, na medida em que facilitam a sobrevivência em ambientes precários. Assim, este artigo se propõe a reimaginar o cuidado para além do quadro antropocêntrico e defende uma antropologia que desafia as teorias dominantes apelando à resistência contra os paradigmas neocoloniais. Ao mesmo tempo, destaca como tais abordagens podem contribuir para aprofundar a nossa compreensão da possibilidade de sobrevivência e da vida em meio ao devir precário dos antropólogos contemporâneos.

Palavras-chave: migração, materialidade, cuidados, relações, redes

A los doce años

No oí claramente lo que me decía porque, en la oscuridad de la noche, el conductor de nuestro pequeño *jeepney* se despistó y pasó por un hueco lleno de agua en la carretera sin asfaltar que atravesábamos. Los cuatro que íbamos dentro nos sacudimos y se interrumpió así mi conversación con nuestro cura de entonces. A continuación, me preguntó si estaría dispuesto a vivir indefinidamente en la casa cural para encargarme de preparar la iglesia para las misas diarias y de que su chofer, que también era su cocinero, tuviera a alguien que le ayudara en la cocina. Él se encargaría de mi “paga” diaria, yo solo tendría que ocuparme de eso. Como un niño de doce años cuya madre trabajaba lejos y que rara vez había recibido el cuidado cariñoso de su padre, me sentí en casa en la comunidad de la iglesia. Aquella

noche dije inmediatamente que sí, sin el consentimiento previo de mis padres, porque, de todos modos, pensé, era el cura quien me lo había ofrecido y era en la casa cural donde me quedaría. ¿Cómo podría ser perjudicial?

Me levantaba a las cinco de la mañana, abría la enorme puerta de madera de nuestra iglesia centenaria empujando mi pequeño cuerpo contra ella, preparaba el altar para la misa matutina y me ocupaba de que todo lo que necesitaba el cocinero estuviera fuera de la nevera. Además de eso, hacía malabarismos para asistir a la escuela primaria, al tiempo que cuidadosamente me esforzaba en mantener buenas relaciones con los que, por edad, eran como mis padres y mis tíos, solo para asegurarme de estar lejos de su ira (lo que rara vez ocurría) y poder estudiar sin que me molestaran mucho económicamente. Los fines de semana me pasaba los días enteros, la mayoría de las veces más de ocho horas, trabajando. Las labores parecían no parar nunca y, de alguna manera, pensaba que había razón en que fuera así, porque se trataba de una parroquia que nunca dejaba de celebrar misas y de un convento que daba de comer a varios empleados. ¿Cómo podía saber que algo iba mal y más todavía quejarme? Solo tenía doce años.

Pronto, el adverbio *cuidadosamente* se volvió un eufemismo. Mi frágil cuerpo empezaba a sentir el cansancio. El chofer del cura me convirtió en un paria entre las personas para las que estaba trabajando: me aisló. Hubo días en que la única compensación que recibía por horas y horas de ajetreo —una simple compensación menor a un euro— se volvía inaccesible por “olvidos”. Cada vez que regresaba a casa mientras mi madre estaba en el pueblo, ella notaba que me estaba poniendo más delgado, y sugería que quizás era el momento de dejar ese lugar y volver a vivir con mi familia. Pero yo me negaba. De niño, pensaba que lo que hacía era aliviar la carga de una madre que enviaba a seis hijos a la escuela, y que un peso levantado por mis hombros era un peso menos sobre los suyos. Razonaba que, tal vez, las personas con las que vivía eran hostiles porque no estaba haciendo bien mi trabajo y debía esforzarme más.

Me quedé más tiempo allí porque, a pesar de todo, había una comunidad que se preocupaba por mí. Estaban las mujeres mayores de la iglesia (*manangs* en filipino), que me daban dinero cada vez que se enteraban de que iba al colegio sin un céntimo. Estaba la señora que me daba de cenar gratis los lunes, cuando los curas y el personal de la casa cural disfrutaban de su día libre. Había compañeros monaguillos con quienes jugar, porque, después de todo, ¿no era yo un niño que debía estar jugando? Esta comunidad de cuidados me permitió olvidarme del infierno que era ese lugar y me mantuvo haciendo lo que creía útil para mi madre, mi acto de cuidado hacia ella. Parecía que no había forma de dejar de ver la situación de esta

manera. ¿Estaba sometido a trabajo infantil? Recién comencé a ver esta experiencia de otra forma cuando me convertí en antropólogo, hace únicamente unos años.

El antropólogo estadounidense Edward Bruner lo expresa con acierto: “Es la actualidad realizada la que convierte la experiencia en expresión, y es por la expresión cultural que vivimos” (1986, 29)¹. Comencé esta autoetnografía con una anécdota extremadamente personal sobre la precariedad y los cuidados. Lo hice con la convicción de que este texto es una *expresión* de esa experiencia y de que escribir sobre la antropología del cuidado (y sobre mí mismo, en este caso) me obliga a mirar mi posición y mi íntima comprensión del tema. Si no hubiera recibido la atención y la preocupación de la comunidad en medio de esas horribles circunstancias, este proyecto no estaría tan cargado de sentidos, tal vez, incluso, sería imposible. ¿Cómo podría reflexionar profundamente sobre los cuidados y su materialidad en la migración si yo mismo no hubiera tenido una experiencia visceral de ellos? ¿Y por qué iba a desaprovechar la gran oportunidad de recurrir a la autoetnografía, que la antropología nos ofrece, al hacer este trabajo?

Confieso un profundo amor por la forma en que escribimos los antropólogos. Recuerdo la primera vez que presenté una breve etnografía sobre la celebración de la Nochebuena² de los filipinos en Hungría. Al ver el texto, mi profesora me preguntó: “¿Por qué te escondes?”, dado que había escrito todo el texto en tercera persona, como estaba acostumbrado por mi formación previa en filosofía. Se preguntaba por qué parecía que me avergonzaba tanto del yo que necesitaba pasar desapercibido incluso en mi propio trabajo. A los filipinos les encanta estar al aire libre, alardear, ser vistos, relacionarse con los demás. He llegado a creer que ocultar el yo es, de hecho, muy “poco filipino” por mi parte, y la antropología me libera en mi trabajo académico cada vez que escribo *yo*. Pero la autoetnografía va más allá de la mera inclusión del yo en el texto; recoge conocimientos de lo que el yo es y ha vivido. De hecho, las autoetnografías son “relatos altamente personalizados que se basan en la experiencia del autor/investigador con el fin de ampliar la comprensión sociológica” (Sparkes 2000, 21). En cuanto a este artículo, su objetivo es comprender mejor qué es el cuidado en la migración explorándolo a través de su materialidad.

1 Todas las traducciones de los textos consultados en otros idiomas son propias.

2 La Nochebuena es una celebración en la que los filipinos, como otros pueblos, participan el 24 de diciembre para festejar la Navidad.

Pakialam y kalinga

Puede que el lector sienta curiosidad por saber qué significan las dos palabras filipinas del título: *pakialam* y *kalinga*. Antes de adentrarme en mis relatos autoetnográficos sobre el cuidado, estas necesitan explicación.

Por desgracia, pienso y escribo en inglés. Este es uno de los legados más trágicos del colonialismo estadounidense en Filipinas. Aunque mi lengua materna es el tagalo, no puedo especular teóricamente en ella y siempre reflexiono primero en inglés. Así, cuando conceptualicé el cuidado, lo hice en términos anglófonos. Pero cuando analicé cómo se traduciría esa noción al tagalo, me di cuenta de que podría tener varios equivalentes, de los cuales me interesan dos: *pakialam* y *kalinga*. Hay que recalcar que existen más palabras en tagalo para referirse al cuidado, como *aruga* y *lingap*, y más todavía en otras lenguas filipinas. Pero elegí *pakialam* y *kalinga* porque, dado que estoy utilizando la autoetnografía como método, son las que mejor captan las prácticas y redes de cuidado en las que yo estaba implicado y, por tanto, sus significados complementan lo que el yo experimenta. En las siguientes partes del texto, intento teorizar cómo estos dos términos encapsulan mejor y ponen de relieve la polifacética práctica del cuidado, principalmente en la cultura filipina y, en última instancia, en mi propia experiencia.

En primer lugar, *pakialam*. El diccionario filipino define esta palabra como “derecho a preocuparse, a molestar” (Adarna House 2015). Pienso en ella cuando reflexiono sobre el cuidado en inglés, ya que al preguntar cómo se traduce al filipino “Why do you care?”, la respuesta es “¿Anong pakialam mo?”. Eso es casi decir “¿Qué derecho tienes a preocuparte?”. La raíz etimológica de *pakialam* es *alam*, que podría significar el conocimiento (de algo) o la aptitud (para algo). Analizando estas definiciones, *pakialam*, como forma de cuidado, requiere saber sobre algo. Es como si, para que alguien pudiera cuidar (*makialam*), necesitara tener *conocimientos* de la cosa o la persona a la que cuida, o al menos la competencia suficiente para hacerlo. Vinculando esta acepción de *pakialam* a mi experiencia personal narrada anteriormente, las *manangs* que me daban dinero los días que no lo tenía para ir a la escuela lo hacían porque *conocían* mi situación y se preocupaban por mí. Su ímpetu para prestar cuidado, en este sentido, provenía del mero *alam* de que yo me encontraba en una situación difícil. *Pakialam* es lo que llevó a la gente a implicarse en mis propias luchas sin esperar nada a cambio. Aunque esta práctica es más bien unidireccional y podría cuestionarse (véase Baldassar y Merla 2014), *pakialam* es solo una forma de cuidado en filipino. Con otros ejemplos, pondré de

relieve la naturaleza multidireccional del *pakialam* y trataré el tema con mayor extensión en las siguientes partes del texto.

Kalinga también merece algunas explicaciones. Buscando su significado en el diccionario filipino, la palabra se define como “cuidar de un bebé, de un abandonado o de una persona discapacitada”, o simplemente “cuidar de alguien” (Adarna House 2015). Si tenemos en cuenta estas definiciones, se trata del acto de cuidar de alguien indefenso. Las personas que se preocuparon por mí en momentos de vulnerabilidad me brindaron *kalinga*, ya fuera mediante apoyo emocional o económico. Si *pakialam* es cuidar de alguien conociendo su situación, *kalinga* va un poco más allá, puesto que implica reconocer que la persona se encuentra en un estado de indefensión, que no siempre es física. Ser inmigrante en un lugar extranjero también puede poner a alguien en una posición semejante. Por tanto, un inmigrante es igualmente susceptible de recibir *kalinga* de los demás.

Hasta ahora, las conceptualizaciones de los equivalentes filipinos de la palabra *cuidado* han sido más bien etimológicas y léxicas. Sin embargo, los actos a los que estas palabras se refieren adquieren diferentes significados a medida que se dan y se reciben en el contexto de la migración. Este artículo mostrará cómo las prácticas de cuidado adoptan múltiples formas que implican tanto a humanos —capaces de autoconsciencia reflexiva, de lenguaje simbólico y de organizar conscientemente la vida social y los significados a través del tiempo y el espacio— como a no humanos —los cuales, aunque no tienen las mismas cualidades que los seres humanos, cuentan con formas propias de agencia, percepción y relacionabilidad que configuran y coconstituyen mundos compartidos con los humanos—.

Cuando el cuidado se siente en el extranjero

Fue una decisión aleatoria. Desde mediados de 2020 hasta mediados de 2021, trabajé en una empresa social³ que recaudaba fondos para mujeres y niños prostituidos. Éramos solo un equipo de tres personas, pero sentí que lo que hacíamos era tan noble que empecé a pensar en ampliar este trabajo comunitario. Volví a una de mis primeras opciones, la antropología, una disciplina que tiene en su centro al *anthropos*, lo humano. Estudié filosofía en el pregrado y, tras graduarme, sentí con mayor claridad que la producción de conocimiento confinada a las bibliotecas no era para mí. Mientras trabajaba con las mujeres, reflexionaba simultáneamente sobre esa experiencia y pensé que el conocimiento adquirido de primera mano a

3 Se trataba de una organización con ánimo de lucro. Por eso utilizo el término *empresa social*.

través del trabajo podía dar lugar a teorías para comprender otros fenómenos. Consideré que este proceso podía llevarse a cabo mediante la antropología. Cuando descubrí una beca que permitía hacer estudios de posgrado en el extranjero, no tuve más que enviar mi solicitud. Unos meses después, ya estaba a bordo del avión rumbo a Budapest. No pensaba mucho en las perspectivas profesionales de ser antropólogo cultural. Todo lo que pensaba era que, en plena pandemia, con el cúmulo de cosas desafortunadas y horribles a las que se enfrentaba Filipinas, marcharse a Europa era una opción para respirar aire fresco, literal y metafóricamente.

La experiencia de estar lejos de lo conocido, y más todavía de casa, es algo difícil para muchos estudiantes que cursan posgrados en el extranjero. Me atrevería incluso a argumentar que el impulso a buscar oportunidades fuera de nuestros países es en gran medida producto del colonialismo. Aprender en el norte global es una ocasión prometedora. Para un antropólogo del sur global, obtener un título de posgrado en una universidad europea puede ser toda una ventaja para conseguir un buen trabajo dentro o fuera del sector académico. Pero lo que quizá olvidamos preguntarnos es esto: con el actual movimiento de personas del sur al norte, ¿a qué coste de supervivencia se produce esta oportunidad de aprendizaje? Y, si se me permite reformularlo de un modo más personal, ¿cuáles son las condiciones que están detrás de nuestro *precario devenir* como antropólogos? (Pereira y Banquiles 2024).

Hay una serie de cuestiones que la pregunta anterior toca. Pero, en interés de lo que se ha discutido en este texto, me centraré en el cuidado como un factor/práctica significativa en mi propia supervivencia y la de otros estudiantes internacionales. Cuando hablo del tema, cada vez advierto más que me resulta demasiado familiar, ya que mi supervivencia en Europa ha dependido, en gran medida, de prácticas, comunidades y redes de cuidados. Y como antropólogo que ha coaprendido y coproducido conocimiento con estudiantes de programas de movilidad académica (véase Fedotov 2022), se trata también de un interés académico personal. Sin el cuidado de mis compañeros filipinos, el de unos pocos húngaros preocupados y cariñosos y el de mis nuevos amigos, no habría aguantado mis estudios de posgrado. Cuando esto se siente en el extranjero, lejos de lo doméstico y lo familiar, adopta una forma más visceral, ya que no consiste solo en ser objeto de “buenas acciones”, sino también en el fortalecimiento de los lazos entre conocidos convertidos en amigos en un contexto sociopolítico que margina a los inmigrantes.

Hungría, que experimenta una aguda escasez de mano de obra como resultado de una emigración sostenida desde 2010, ha necesitado cada vez más el trabajo de

migrantes y ha suscrito un acuerdo con el Gobierno filipino para la llegada de *trabajadores invitados*. Sin embargo, esta dependencia económica coexiste con una retórica política antiinmigrante que enfatiza el proteccionismo cultural y la identidad nacional, algo que el Estado húngaro expresa con claridad tanto en el discurso como, no tan veladamente, en sus políticas públicas (Than 2022). Los relatos que escuché de personas migrantes filipinas dan cuenta de experiencias de discriminación laboral y marginación social. Esta práctica estatal es lo que Genova (2002 y 2005) denomina *la producción legal de la ilegalidad*. En ese contexto sociopolítico, y dado que las relaciones son el marco dentro del cual piensa la antropología (Strathern 1995), el cuidado se convierte ahora en una cuestión fundamental que nuestra disciplina debe abordar constantemente.

Según Joan Tronto, el cuidado “está compuesto por todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, para poder vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro entorno, todo lo cual intentamos entretener en una compleja red que sostiene la vida” (1993, 103). De acuerdo con el constructivismo poshumanista, sin embargo, este planteamiento es problemático porque sigue propagando las bifurcaciones entre sujetos y objetos, conocimiento y mundo, afectos y hechos, política y ciencia. Pensar en el cuidado también requiere un enfoque no antropocéntrico; por lo tanto, sigo la paráfrasis no humanista de Tronto hecha por Puig de la Bellacasa: el cuidado es todo lo que se hace (en lugar de todo lo que *nosotros* hacemos) para mantener, continuar y reparar *el mundo* (en lugar de *nuestro mundo*) para que todos (en lugar de *nosotros*) puedan vivir en él lo mejor posible (2017, 161). Como en este texto pretendo examinar la materialidad del cuidado en la migración, solo podré hacerlo a través de una visión no antropocéntrica del cuidado, es decir, una visión que tenga en cuenta que los objetos materiales son también, para decirlo con Latour (2005), actores.

¿Cómo son los cuidados en la migración? La investigación en enfermería y gerontología —junto con estudios más amplios sobre la familia y el género— suele definirlos de forma limitada, centrándose en la implicación directa de las personas y en la necesidad de una presencia física cercana (Leira y Saraceno 2006). En el contexto de los movimientos de personas de un país a otro, resulta imposible considerar el tema desde esta perspectiva, pues su ideal de proximidad lleva a suponer que la distancia y la ausencia prohíben automáticamente el intercambio de cuidados (Baldassar y Merla 2014). Pero las comunidades de migrantes siguen siendo capaces de prodigarlos, dentro de sí mismas y a las personas que dejaron en casa, a pesar de la distancia. Millones de migrantes en todo el mundo y yo hemos podido sostener creativamente nuestras relaciones sin importar la lejanía,

a través de muchas cosas y mecanismos, como el envío de objetos materiales (Albuero 2005; Camposano 2012 y 2018; Hof 2018; Parreñas 2005), el intercambio de alimentos entre países (Abranches 2022), las remesas (Zelizer 1989) y diferentes medios tecnológicos de comunicación (McKay 2004; Madianou y Miller 2012), entre otros. Así pues, surge la necesidad de replantear la definición del cuidado en la migración, teniendo en cuenta las formas cambiantes de las familias y los hogares. Los migrantes tienen la agencia —“la capacidad socioculturalmente mediada de actuar” (Ahern 2001, 110)— de idear maneras por medio de las cuales pueden seguir haciendo sentir el cuidado no solo a quienes dejaron en sus países de origen, sino también a quienes lo necesitan en sus propias comunidades migrantes.

Huevo y pan: sobreviviendo a una cuarentena

Fue necesario un largo vuelo desde las Filipinas, entonces todavía azotadas por el covid-19, hasta Budapest. Recuerdo perfectamente que el funcionario de inmigración del aeropuerto internacional de la ciudad, el Ferenc Liszt, me entregó una pegatina roja con instrucciones de adherirla a mi puerta para indicar que estaba en cuarentena. En aquella época, Europa y Hungría ya estaban suavizando las restricciones. Mis amigos y compañeros de estudios, que habían volado antes, no estaban obligados a aislarse, así que me sorprendió saber que yo tenía que hacerlo. Al salir de mi país por primera vez, solo podía esperar lo mejor cada que se me presentara algún problema. Por eso, cuando la administración de la universidad me aseguró que se habían tomado medidas y que podía pasar la cuarentena dentro del campus, sentí un gran alivio. Para alguien que aún no sabía cómo desenvolverse en un lugar nuevo, una *garantía* era un buen mensaje.

Pero el alivio no duró. Estaba efectivamente en cuarentena, de modo que tuve que arreglármelas solo durante diez días. Me alojaron en un edificio administrado por la universidad, donde un guardia se aseguraba de que todos los que estábamos aislados no saliéramos de nuestras habitaciones. La universidad contaba con un programa de mentoría consistente en designar a estudiantes húngaros para asistir a los recién llegados en cualquier dificultad. Al saber que no podría salir de la habitación, informé de inmediato a mis mentores sobre la situación y sobre las cosas que me hacían falta. Pero los asignados no aparecieron: uno estaba en una fiesta de apertura de semestre justo frente a mi edificio, el otro estaba de viaje. En su lugar, pidieron a otros estudiantes internacionales que atendieran mis necesidades, principalmente de alimentación. Como no sabía qué se podía comprar en el supermercado ubicado a pocos metros del campus, pedí solo dos cosas que

con certeza estarían disponibles y que terminaron llegando de manera constante: huevos y pan. Pasé los diez días con esta dieta, salvo algunos cambios periódicos cuando un compañero brasileño, que irónicamente estaba en cuarentena conmigo en la misma habitación, cocinaba arroz y zanahorias que le traía su mentor.

Cada vez que esos “extraños” me traían comida a la habitación, solían expresar de manera no verbal su frustración por la situación y eventualmente me decían: “Lo siento, solo son pan y huevos”. A lo que yo les respondía: “¡Qué bien que sean pan y huevos!”. A menudo mi tono y acento eran malinterpretados como condescendientes, y hubo ocasiones en que tuve que explicar mi manera de hablar⁴. Lo que puede observarse en este tipo de intercambio es que los objetos materiales, en este caso bajo la forma de alimentos, son percibidos de varias maneras por diferentes cuerpos. Aunque yo respondiera con gratitud, parece haber existido una sutil discordancia de mi parte; de ahí la necesidad de explicarme. Y profundizo mi comprensión de esta situación siguiendo el pensamiento de Jacques Rancière (1999) sobre el desacuerdo. El filósofo francés define este concepto como “el conflicto entre uno que dice blanco y otro que también dice blanco, pero no entiende lo mismo por ello”. Para él, las diferencias de comprensión (que pueden conducir a los malentendidos) que provocan el desacuerdo surgen cuando “hay una disputa sobre lo que significa hablar”; es decir, “una disputa sobre el objeto de la discusión y sobre la capacidad de quienes hacen de él un objeto” (X-XII). Las personas que me proveían de huevos y pan sentían pena de que solo tuviera eso durante días y días, porque sabían que podría haber tenido una alimentación mucho mejor (teniendo en cuenta lo que sus propios cuerpos obtenían), mientras que mi respuesta era de agradecimiento, pues, encontrándome en una situación tan terrible, aún podía al menos permitirme huevos y pan para no morir de hambre. El desacuerdo inducido por el lenguaje, en términos de Rancière, residía precisamente en que dos cuerpos diferentes (el de los extraños y el mío) percibían el alimento (como objeto material) de manera distinta: ellos veían los huevos y el pan como algo frustrante y mediocre; yo los veía como suficientes para sobrevivir. ¡En efecto, aunque todos hablábamos de blanco, no entendíamos lo mismo por ello!

Lo que me sucedió en mis primeros y desafortunados días en Budapest es lo que Smith y Freyd (2014) llaman *traición institucional*, que ocurre cuando una institución causa daño a un individuo que confía o depende de ella. La falsa garantía

4 Cuando se vive en un mismo dormitorio con otros estudiantes internacionales, una experiencia común es entrar en discusiones un poco acaloradas por la simple razón de que uno ha malinterpretado la actitud de otro en función de su forma de hablar y su acento.

que me dio mi universidad forma parte de un problema mayor: la capitalización de la diversidad (encarnada por los estudiantes internacionales) en la academia neoliberal (Banquiles, en prensa). Cada vez que observaba el pequeño cesto de basura dentro de nuestra habitación, lleno de cáscaras de huevo, y las migas de pan que se habían vuelto una presencia cotidiana en el espacio, es decir, los desechos de mi consumo diario, pensaba en lo que Parrini (2016) describe como el *flujo del abandono*. Por despreciable que fuera la situación, es en este tipo de circunstancias en las que se manifiesta el cuidado. Al encontrarme en una posición de vulnerabilidad, recibí *kalinga* de esos compañeros estudiantes que atendieron mis necesidades ante la ausencia de las personas que realmente debían encargarse de mí.

Recordando esta experiencia, advierto que la comida es un actor en las prácticas de cuidado en las que me vi inmerso, ya que desempeña un papel importante para los estudiantes en el extranjero en cuestiones ligadas a la adaptación (Brown 2009; Brown *et al.* 2010), la identidad cultural (Amos y Lordly 2014) y el vínculo entre nostalgia, hogar y pertenencia (Jamal 1998; Locher *et al.* 2005). Comer implicaba relaciones sociales que posibilitaban el ejercicio del cuidado, lo que a su vez me permitió efectivamente vivir lo mejor posible. Así, al abordar el problema del cuidado desde la perspectiva de la agencia de los objetos materiales, la comida asumió un rol central en este análisis. En esta práctica específica de *kalinga*, los alimentos entregados en mi habitación se configuraron como lo que Jane Bennett (2010) denomina un *actante*: una fuente de acción que puede ser humana o no humana; aquello que posee eficacia, capacidad de actuación y suficiente coherencia para generar una diferencia, producir efectos y alterar el curso de los acontecimientos (véase también Lauser *et al.* 2022). No solo me nutrieron en aquellos días de vulnerabilidad (produciendo así diferencia), sino que además generaron efectos, el más tangible de los cuales fue la creación de lazos sociales entre los otros y yo. Si bien fueron personas quienes trajeron la comida, la comida misma se convirtió en un medio a través del cual el cuidado se hizo inteligible. El análisis de las historias y prácticas humanas (como el cuidado) revela siempre que los procesos afectivos, materiales y sociales están intrínsecamente entrelazados: trabajan de manera conjunta y se pliegan unos en otros (Krohn-Hansen 2019).

Cura personalis: cuerpo, supervivencia y cuidado de sí

¿Cómo puede el Estado hacer que incluso las personas migrantes “legales” se sientan no bienvenidas? Cansándolas, agotándolas, hiriendo y fragmentando sus cuerpos (Jusionyte 2018; León 2015; Rivera Andrade 2022). ¿Cómo sobrevive alguien

en un lugar en el que se lo marca por múltiples identidades: migrante, asiático, estudiante extranjero, pobre y *queer*? Hungría es un país que pone a prueba estas identidades de manera implacable. En un contexto dentro del cual el Gobierno es antiinmigrante, ser no caucásico supone un desafío diario. En un Estado en el que se han prohibido las marchas del orgullo gay por, supuestamente, “promover la homosexualidad” entre niños (Luckhurst 2025), ser *queer* implica un riesgo. Con una beca cuyo estipendio apenas superaba los 100 dólares mensuales y bajo las restricciones legales de dicha beca, tuve que trabajar medio tiempo para sostenerme mientras estudiaba antropología. Estudiar resulta extremadamente difícil cuando uno tiene hambre; no había otra opción.

Budapest es la ciudad húngara que alberga la mayor población filipina. Cuando inicié mis estudios de posgrado, en 2021, esta comunidad estaba formada principalmente por estudiantes y residentes permanentes. Sin embargo, tras la pandemia, aumentó la llegada de personas de mi país como *trabajadores temporales* (Gauriat y Siposhegyi 2023). No sorprende que el único restaurante filipino en Hungría esté en Budapest ni que haya sido fundado por una pareja filipina que emigró buscando mejores oportunidades. De un pequeño café, el negocio creció hasta ofrecer comida tanto a migrantes nostálgicos como a húngaros curiosos. Cuando la dueña —conocida cariñosamente como *ate*⁵— buscó personas dispuestas a trabajar durante el verano, no dudé en aceptar. Era la mejor manera de aliviar mi precaria situación económica.

Trabajaba por turnos junto con otras personas. Era curioso pasar horas leyendo textos antropológicos para mi tesis y, por la tarde, lavar platos y limpiar mesas en el restaurante-café. Mi mente y mi cuerpo producían de formas distintas. Como filipino, era gratificante oír a clientes húngaros elogiar la comida y prometer volver. Trabajar allí me enseñó mucho: aprendí a preparar bebidas, a cocinar, a manejar la caja y a tratar con comensales difíciles. Fue una experiencia integral que, de muchas maneras, contribuyó a mi formación como antropólogo. A través de este empleo comprendí hasta qué punto podía ser adicto al trabajo, pues en ocasiones llegué a laborar mucho más allá de mis horas de turno y solo me detuve cuando era momento de cerrar el restaurante o, lamentablemente, de descansar. Mi cuerpo se convirtió en mi herramienta política (para resistir) como una persona de la diáspora (Rivera Andrade y Mazariegos Herrera 2025). Esta experiencia también me llevó a entender la importancia de la *cura personalis*: el cuidado de uno mismo.

5 En el idioma tagalo, *ate* significa “hermana mayor” y se usa no solo para el hermano biológico, sino para cualquier persona que sea mayor por edad.

Cura personalis es una frase popularizada por una universidad jesuita en Filipinas. Es una actitud que promueve “el cuidado de la persona en su totalidad” (Otto s. a.), que en la tradición católica jesuita abarca lo físico, lo emocional y lo espiritual. No obstante, esta tradición no se aleja demasiado de la teorización académica, ya que Glenn (2010) considera el autocuidado como el primer trabajo de cuidado. Personalmente, me reapropio de la idea de la *cura personalis* al mismo tiempo como *pakialam* y como *kalinga*: preocuparme por mí mismo cuando sé (*pakialam*) que debo detenerme porque mi cuerpo ya ha llegado al punto de vulnerabilidad y necesita atención (*kalinga*). En la migración, el autocuidado es una condición *sine qua non* para la supervivencia. Aunque la *cura personalis* puede parecer demasiado individual, también puede ser dada por otros. Cuando mi jefa sabía que mi turno ya había terminado, pero yo seguía trabajando, siempre me decía que descansara ofreciéndome comida. Quizá una de las razones por las que trabajar resultaba tan reconfortante era que siempre había algo para comer y no tenía que preocuparme. El cuidado, particularmente en cuanto *kalinga*, es algo que une a las personas. La fatiga del cuerpo como materia, en especial cuando se hace evidente, invita a la empatía con la vulnerabilidad del otro y de manera eventual allana el camino para conexiones humanas más profundas. Mi jefe y mis colegas, quienes también eran estudiantes, nunca dejaron de *sentir conmigo*, en consonancia con el valor filipino fundamental del *pakikiramdam*⁶.

En esta teorización a través del concepto de *cura personalis*, trato mi cuerpo como la materia vital que sirve de instrumento para entender el cuidado. Esa materia me ayuda a formular preguntas antropológicas, pues también es una herramienta de registro etnográfico (Mazariegos Herrera 2022). Incluso la necesidad de cuidar de uno mismo proviene de la experiencia (percibida por el cuerpo como medio) de la precariedad. Mi cuerpo, como materia vital con sus peculiares necesidades biológicas y emocionales, siente la fatiga provocada por una estructura legal que, por medio de acuerdos diplomáticos, exigió trabajo informal para la supervivencia tanto de las personas (incluyéndome) como de una economía considerada entre las más pobres de Europa (Horváth Kávai 2023). La misma estructura hizo además que este cuerpo fuera *dócil* (Foucault 1995), a tal punto que, a través de la *cura personalis*, yo (o el cuerpo) me vi obligado a crear una rutina bien definida que daba espacio para el trabajo, para el descanso y para el ocio.

6 *Pakikiramdam* es una palabra filipina que se traduciría como *sentir*. Virgilio Enríquez, psicólogo filipino y promotor de la psicología nacional, sostiene que se trata de un valor fundamental para nosotros que tiene que ver con la *percepción interior compartida* con los demás (Pe-Pua y Protacio-Marcelino 2000).

El cuerpo aprendió a sobrevivir a la precariedad tanto por medio del trabajo como descansando de él. La experiencia de haber llegado al agotamiento me hizo reflexionar sobre la necesidad de los recursos económicos y cómo esta se ve superada por la importancia del autocuidado. Finalmente, le pedí a mi jefe que redujera mi jornada laboral. Mientras que las estructuras estatales tienen sus propias *estrategias* para controlar o atacar el cuerpo (marginado), mi agencia humana también me ha permitido navegar por ellas mediante lo que Michel de Certeau (1984) llama *tácticas*: una especie de antidisciplina. El trabajo que realicé en el restaurante encarnó, en muchos aspectos, actos de resistencia: ocuparme de mí mismo, mostrar hospitalidad a los húngaros —lo que probablemente desafiaba la impresión antiinmigrante difundida por los medios— y compartir la cultura filipina a través de la comida con aquellos que no son nuestra gente son todas tácticas contra un régimen que pinta a los migrantes como un *veneno* (Pearson 2018). Esta autoetnografía es, en sí misma, una forma de contar historias que puede abrir otras posibilidades para explorar la migración en las que el cuerpo sea una especie de herramienta de registro de lo vivido (Mazariegos Herrera 2022). La etnografía permite articular nuevas perspectivas políticas sobre la base de las profundas y variadas experiencias (Harvey *et al.* 2019), aunque estas sean precarias.

Fideos, productos enlatados y dinero en efectivo: sobrevivir a través de redes de cuidado

Aunque trabajar medio tiempo me ayudó mucho a sobrellevar la vida precaria de estudiante extranjero, las ganancias monetarias que obtuve no fueron suficientes para afrontar la complejidad de ser migrante. Sí contribuyeron a cubrir las necesidades del cuerpo, lo que antes llamé *materia vital*, pero el *anthropos* necesita algo que está más allá de lo que el cuerpo requiere: un sistema de apoyo moral y emocional. En esta parte me enfocaré en la importancia crucial de las redes (que incluyen objetos y prácticas) de cuidado. Las exploraré a través de objetos: fideos, productos enlatados y dinero en efectivo.

La creciente población de filipinos en Hungría ha dado lugar a la creación de ciertos espacios de consumo: el restaurante mencionado antes y, más recientemente, una tienda de comestibles. Esta última satisface los antojos de la comunidad residente en Budapest poniendo a disposición de los clientes productos provenientes de Filipinas. Visité el local, ubicado cerca de una estación importante del tren y, por lo tanto, en un lugar privilegiado de la ciudad, para conseguir mis propios artículos. Ofrecía cosas que se pueden comprar fácilmente en mi país, pero que

resulta un desafío obtener en el extranjero: fideos instantáneos, mezclas en polvo para sopas, carne y pescado enlatados, galletas y muchos más. Estas mercancías también se venden en otra tienda, una más grande que ofrece artículos asiáticos en general y que, igualmente, es un lugar común para la comunidad filipina. Era muy normal llegar a estos espacios solo para descubrir que se habían quedado sin existencias. Dado que viajan desde lejos y seguramente pasan por aduanas y redes de distribución, sus precios son mucho más altos en comparación con los del país de origen. Siempre hablamos de cómo ciertos productos que dábamos por sentados en Filipinas se habían convertido en nuestros antojos más caros. Comprarlos, por lo tanto, requería una buena cantidad de dinero que no todos tenían.

Cuando llegué a Hungría en 2021, era el único filipino en mi universidad que vivía en una ciudad cerca de la frontera húngaro-eslovaca. Al principio, esta soledad parecía emocionante, pero cuando entró el invierno, con su frío y tristeza, me di cuenta de la necesidad de una comunidad, específicamente una filipina. La más próxima estaba en la ciudad de Debrecen, donde varios de mis compañeros vivían en un apartamento de la era soviética, en la calle Mikszáth Kálmán, a poca distancia de la Universidad de Debrecen. Este apartamento se convirtió en un centro para la comunidad filipina donde se organizaban fiestas, cenas y reuniones. Sabiendo que estaba solo, mis amigos me invitaban frecuentemente a unirme, sobre todo durante las fiestas, lo que creó una red de apoyo que fue crucial para mi supervivencia.

Cada vez que visitaba su apartamento, llamado *bahay ni Tamas*⁷, una de las primeras cosas que hacía un amigo era cocinarme fideos instantáneos filipinos, que solía comprar en las tiendas asiáticas de Budapest. Al igual que la mayoría de los apartamentos, al entrar en este había percheros para zapatos y abrigos en un pasillo estrecho, frente a los cuales se encontraban las puertas de un pequeño baño y un aseo. La sala de estar era un espacio modesto, con alfombra, gabinetes a un lado y un sofá al otro. La cocina, gracias a las grandes ventanas, estaba bien iluminada durante el día y, si no fuera por los edificios de la era socialista que bloquean la vista, habría tenido una panorámica de la fachada principal del edificio de la universidad, de estilo neobarroco. La cocina era, sin duda, un lugar importante en el hogar. Allí, la preparación de los fideos siempre iba acompañada de la broma “¡Mahal yan!” (“¡Eso es caro!”), lo que también era una verdad, ya que eran bastante costosos. Cocinarlos, entonces, era un acto de cariño o cuidado por parte

7 *Bahay ni Tamas* se traduce literalmente al español como casa de Tamas, expresión en la que Tamas es el nombre del propietario del apartamento.

de mis amigos. En los días que pasé en *bahay ni Tamas*, era muy común encontrar a otros estudiantes que estaban allí solo por la comida. De hecho, uno de los anfitriones que participaron en mi investigación mencionó lo siguiente en una conversación: “Estamos en posiciones económicas relativamente más estables que ellos, así que simplemente les permitimos pasar tiempo aquí porque, de todos modos, son jóvenes. Un poco de cuidado”⁸. Al compartir alimentos se fomentan relaciones y vínculos entre las personas, algo que Glenn (2010) considera como la tercera forma del trabajo de cuidado⁹. Además, mis constantes visitas a este hogar me pusieron en contacto con otros filipinos residentes en la ciudad. Tal vez la más notable de ellas fue María, una mujer casada con un húngaro que vive a las afueras de la localidad. La llamábamos cariñosamente *ate* María. Con su amor por los estudiantes filipinos, ella organizaba regularmente almuerzos y cenas en su casa, y yo, como hijo adoptivo de *bahay ni Tamas*, siempre era invitado.

El hogar de *ate* María se encuentra en un barrio donde hay menos casas de la era soviética y más bungalós con patios y jardines propios. Adentro, la cocina es el centro del espacio, tanto arquitectónica como culturalmente. En todas mis visitas, nunca la he visto vacía o sin actividad; siempre está ocupada y desprende el aroma característico de un hogar filipino, gracias a los ingredientes familiares que utiliza. Su alacena está llena de productos típicos de mi país: pescado seco, vinagre de caña, salsa de soya, distintos tipos de arroz y fideos, y otros insumos más. Una vez le pregunté por qué permanecía tan llena, incluso con cosas que en Filipinas normalmente no se tendrían. María me respondió: “Para que, siempre que quiera cocinar literalmente cualquier cosa filipina, pueda hacerlo porque tengo todo lo que necesito”.

No sorprende, entonces, que pueda invitar a todos los estudiantes que quiera y que su hogar se haya convertido en un espacio de encuentro para la comunidad estudiantil filipina. La comida, una vez más, socializa a las personas. Y no se trata

8 Todas las citas de la etnografía provienen del registro que se hizo en campo entre diciembre de 2022 y marzo de 2023.

9 El trabajo de cuidado comprende tres formas de actividad estrechamente interrelacionadas. La primera consiste en el cuidado directo de las personas, lo que incluye la asistencia física y el apoyo emocional mediante la escucha, la conversación y la provisión de tranquilidad o consuelo. También abarca servicios prácticos orientados a ayudar a las personas a satisfacer sus necesidades físicas y emocionales cotidianas. La segunda se centra en el mantenimiento del entorno físico inmediato en el que viven las personas. La tercera implica cultivar y sostener las relaciones y redes sociales. Esta dimensión del cuidado, frecuentemente denominada *trabajo de parentesco* (*kin work*) o *maternidad comunitaria*, se enfoca en nutrir los vínculos interpersonales y fortalecer la conexión social dentro de las familias y las comunidades.

solo del acto de comer. Preparar comida filipina implica procesos largos, que se aceleran cuando *ate* María es ayudada por una docena de estudiantes. A menudo, estos trabajan en parejas en distintas tareas: cortar la carne y las verduras, lavar la loza, ayudar en la cocción y asar carne y salchichas en el jardín. Ella suele decir en broma: “Quien no trabaja, no come”, y todos lo toman en serio, y con gusto.

Mi limitación constante en el plano financiero era conocida por quienes vivían en *bahay ni* Tamas. Ellos eran los amigos a los que recurría, ya que se encontraban en situaciones económicas más estables que la mayoría. Sabiendo acerca de mis circunstancias, siempre se preocupaban por mí (*pakialam*) y me extendían generosamente su ayuda, sobre todo en forma de productos. Casi todos mis boletos de tren de ida y vuelta a Debrecen fueron pagados por uno de ellos. Un día, al levantar mi mochila al final de un almuerzo en la casa de *ate* María, sentí que estaba más pesada. Al revisar, encontré latas de carne en conserva y fideos, regalos de uno de mis amigos. También me daban las sobras de las comidas caseras, empacadas en recipientes plásticos como *baon*¹⁰. Además, el mismo amigo que pagaba mis boletos de tren siempre me prestaba dinero cuando la beca no llegaba a tiempo. Estas donaciones o regalos son un acto de acompañamiento, una forma de relacionarse y prestar atención, un paso hacia el reconocimiento de una crisis o un impacto que no solo afecta a los cuerpos individuales, sino también al cuerpo social (Scheper-Hughes y Lock 1987). Al recordar mi experiencia de la cuarentena, el acto de compartir y ofrecer alimentos en *bahay ni* Tamas o en la casa de *ate* María de algún modo compensó lo que no recibí entonces, al mismo tiempo que constituyó la atención que mi situación requería. Sin estas redes de cuidado, tanto humanas como no humanas, no habría sobrevivido a esos años precarios pero significativos. Viví gracias a eso, a través de prácticas tanto de *pakialam* como de *kalinga*.

El cuidado en la migración es un trabajo en red de actores humanos y no humanos. Yo reflexiono sobre él a través de su materialidad porque las interacciones de los objetos en las prácticas de cuidado, examinadas de cerca, nos revelan sus poderosas agencias en la formación y configuración de las relaciones entre las personas. Los encuentros a los que he asistido reflejan cómo la preocupación por el otro se manifiesta a través de acciones humanas que siempre involucran cosas concretas. Estas “aparecen como un conjunto de prácticas emocionales mediante las cuales se construye la identidad colectiva y se actualizan los lazos sociales” (Vázquez Gutiérrez 2023, 89). Visto de esta manera, el cuidado es una fuerza dispersa en múltiples agencias y materiales que sostiene nuestros mundos como una densa malla

10 En tagalo, *baon* es la comida que la gente se lleva al colegio o al trabajo.

de obligaciones relacionales (Puig de la Bellacasa 2017, 20). Con los datos autoetnográficos recogidos, estas obligaciones relacionales se evidencian en las respuestas de quienes me rodeaban ante mis necesidades: desde el día en que estuve en cuarentena, pasando por mi trabajo a tiempo parcial, hasta las comidas compartidas en la casa de *ate* María. Esos filipinos me vieron y trataron no solo como a un compañero, sino como a un *kapwa*, palabra filipina cargada de significado que, al menos literalmente, podría definirse como “alguien con quien compartes tu espacio”. Esto me remite al valor que mencioné anteriormente, el *pakikiramdam*, el sentir. Cuando se comparte un espacio con otro, se siente aquello por lo que el otro atraviesa y se actúa según sus urgencias. Esto lo experimenté plenamente, tanto física como emocionalmente. Como señala Marina Ariza de manera acertada, las prácticas de cuidado “evocan un flujo emocional denso y ambiguo” (2021, 7).

Mi contacto regular de cuidado primario con las personas en *bahay ni* Tamas y con *ate* María comenzó a través de la comida. Sin esta, su expresión de preocupación, y quizás de amor, no habría sido tan tangible como lo fue. Mirar el cuidado desde una perspectiva no antropocéntrica nos obliga a repensar el papel de los objetos en lo que siempre consideramos como asuntos muy humanos que permiten la supervivencia. En la migración, esto se vuelve posible, más palpable y visible en su dimensión sensible. Los sujetos humanos/sociales ya no son los dueños de las mediaciones de la agencia y la materialidad; los no humanos coactúan con ellos (Puig de la Bellacasa 2017).

Conclusión

Escribir una autoetnografía puede ser angustiante porque *obliga* a mirar, de una manera más íntima, historias y experiencias muy personales que acaso ayuden a teorizar cuestiones potencialmente antropológicas. Hice justo esto. Comencé este texto recordando situaciones difíciles de mi niñez que, después de la tristeza, al final llevaron a una humilde reconfiguración de la preocupación por los demás y por mí mismo. La autoetnografía me permitió entender la precariedad y el cuidado a través de una reflexión propia sobre estos, sin, por supuesto, divorciarlos de las teorías antropológicas que enriquecen su comprensión.

Intenté conceptualizar el cuidado porque, como se mencionó repetidamente en el texto, las relaciones son importantes en la antropología. Como se trata de una práctica que se hace, se da, se recibe y circula a través de una red de vínculos, examinarla en profundidad, en especial en el contexto de la migración, abre nuestras fronteras teóricas no solo para entenderla en sí misma, sino también de

acuerdo con las formas cambiantes de las relaciones, a medida que son influenciadas y modeladas por el orden mundial actual, que capitaliza a las personas, conduce al Antropoceno y, por lo tanto, nos aleja del *núcleo doméstico*. Lejos de él, y con el único objetivo de sobrevivir en situaciones precarias, los lazos sociales se *redefinen*; el cuidado viene con ello y en el mismo proceso también se resignifica.

Los conflictos sociales que nos desconciertan hoy en día están rígidamente entrelazados. Estamos en una época en la que un problema de determinada *naturaleza* no puede desvincularse del resto porque todos están complejamente interconectados. La antropología lo ha entendido desde hace tiempo. ¿Afecta esto la producción del conocimiento antropológico? Lo hace, porque todos los temas que nosotros los antropólogos buscamos explorar están afectados por estos vínculos, como se ve en mi experiencia de migración al norte global y de cuidado. Esta experiencia no habría ocurrido si yo no hubiera nacido en una sociedad dominada por el norte, que no nos deja más opción que buscar “mejores” oportunidades en el extranjero. No habría vivido la precariedad en una academia neoliberal si no hubiera un Estado que concede becas a personas del sur global, pero permanece ferozmente antiinmigrante y racista. No habría reflexionado sobre el cuidado si no lo hubiera necesitado para sobrevivir en contextos precarios. Es claro que mi *devenir* antropológico es producto de mi ser y mis circunstancias. José Ortega y Gasset, al decir “Yo soy yo y mis circunstancias”, no podría haber sido más acertado (1961, 45). En todo esto, la agencia humana funciona mejor siendo decolonial y anticolonial.

Este texto profundiza en la experiencia del yo, mira dolorosamente hacia un pasado reciente y desafía el presente y el probable futuro. Como antropólogo de una sociedad poscolonial, mi experiencia del norte global ha sido compleja. Aunque haya sido enriquecedora, no la romantizo. No obstante, a través de la misma experiencia, observo los hilos que unen a las personas, los objetos y las prácticas, y me doy cuenta de que muchas *cosas* realmente existen y viven en y a través de las *relaciones humanas de cuidado*.

Referencias

- Abranches, Maria.** 2022. *Food Connections: Production, Exchange and Consumption in West African Migration*. Berghahn.
- Adarna House.** 2015. *Diksiyonaryong Adarna*. Adarna House.

- Ahern, Laura M.** 2001. "Language and Agency". *Annual Review of Anthropology* 30: 109-137. <https://www.jstor.org/stable/3069211>
- Alburo, Jade.** 2005. "Boxed In or Out?: *Balibbayan* Boxes as Metaphors for Filipino American (Dis)Location". *Ethnologies* 27 (2): 137-157. <https://doi.org/10.7202/014044ar>
- Amos, Stephanie y Daphne Lordly.** 2014. "Picture This: A Photovoice Study of International Students' Food Experience in Canada". *Canadian Journal of Dietetic Practice and Research* 75 (2): 59-63. <https://doi.org/10.3148/75.2.2014.59>
- Ariza, Marina.** 2021. "La sociología de las emociones en América Latina". *Annual Review of Sociology* 47: 1-19. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-082620-030256>
- Baldassar, Loretta y Laura Merla, eds.** 2014. *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life*. Routledge.
- Banquiles, Venes Carmelo Tiñana.** En prensa. "Diversity for Sale: Autoethnographic Notes from a Neoliberal Academia". *Maguaré*.
- Bennett, Jane.** 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.
- Brown, Lorraine.** 2009. "The Role of Food in the Adjustment Journey of International Students". En *The New Cultures of Food: Marketing Opportunities from Ethnic, Religious and Cultural Diversity*, editado por Martin K. Hingley y Adam Lindgreen, 37-56. Routledge.
- Brown, Lorraine, John Edwards y Heather Hartwell.** 2010. "A Taste of the Unfamiliar: Understanding the Meanings Attached to Food by International Postgraduate Students in England". *Appetite* 54: 202-207. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2009.11.001>
- Bruner, Edward M.** 1986. "Experience and Its Expressions". En *The Anthropology of Experience*, editado por Victor W. Turner y Edward M. Bruner, 3-30. University of Illinois Press.
- Camposano, Clement C.** 2012. "*Balibbayan* Boxes and the Performance of Intimacy by Filipino Migrant Women in Hong Kong". *Asian and Pacific Migration Journal* 21 (1): 83-103. <https://doi.org/10.1177/011719681202100104>
- Camposano, Clement C.** 2018. "When Objects Speak Louder than Words: Food, Intimacy, and Power in the Contemporary Transnational Filipino Household". En *Mata-Codesal y Abranches* 2018, 73-93.
- Certeau, Michel de.** 1984. *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.
- Fedotov, Dmitriy.** 2022. "The Empirical Analysis of Degree-Mobile Students: The Hosting Country Perspective". *Journal of Comparative & International Higher Education* 14 (4): 67-89. <https://digitalcommons.lib.uconn.edu/jcihe/vol14/iss4/6/>
- Foucault, Michel.** 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage.
- Gauriat, Valérie y Zoltan Siposhegyi.** 2023. "Hungary Calls for Foreign Nationals to Bridge Labour Gap despite Hardline Immigration Policies". *Euronews*, 21 de septiembre. <https://www.euronews.com/2023/09/21/>

hungary-calls-for-foreign-nationals-to-bridge-labour-gap-despite-hardline-immigration-poli.

- Genova, Nicholas de.** 2002. "Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life". *Annual Review of Anthropology* 31: 419-447. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085432>
- Genova, Nicholas de.** 2005. *Working the Boundaries: Race, Space, and "Illegality" in Mexican Chicago*. Duke University Press.
- Glenn, Evelyn Nakano.** 2010. *Forced to Care: Coercion and Caregiving in America*. Harvard University Press.
- Harvey, Penny, Christian Krohn-Hansen y Knut G. Nustad, eds.** 2019. *Anthropos and the Material*. Duke University Press.
- Hof, Karina.** 2018. "A Hard Look at the Balikbayan Box: The Philippine Diaspora's Exported Hospitality". En *Mata-Codesal y Abranches* 2018, 95-116.
- Horváth Kávai, Andrea.** 2023. "Hungary Still Second Poorest Country in EU". *Telex*, 15 de diciembre. <https://telex.hu/english/2023/12/15/hungary-still-second-poorest-country-in-eu>
- Jamal, Ahmad.** 1998. "Food Consumption among Ethnic Minorities: The Case of British Pakistanis in Bradford, UK". *British Food Journal* 100 (5): 221-227. <https://doi.org/10.1108/00070709810221436>
- Jusionyte, Ieva.** 2018. "Called to 'Ankle Alley': Tactical Infrastructure, Migrant Injuries, and Emergency Medical Services on the US-Mexico Border". *American Anthropologist* 120 (1): 89-101. <https://doi.org/10.1111/aman.12967>
- Krohn-Hansen, Christian.** 2019. "Contemporary Capitalism and Dominican New Yorkers' Livery-Cab Bases: A Taxi Story". En *Harvey et al.* 2019, 59-80.
- Latour, Bruno.** 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press.
- Lauser, Andrea, Antonie Fuhse, Peter J. Bräunlein y Friedemann Yi-Neumann.** 2022. "From 'Bare Life' to 'Moving Things': On the Materiality of (Forced) Migration". Introducción a *Material Culture and (Forced) Migration: Materialising the Transient*, editado por Friedemann Yi-Neumann, Andrea Lauser, Antonie Fuhse y Peter J. Bräunlein, 1-20. UCL Press.
- Leira, Arnlaug y Chiara Saraceno.** 2006. "Care: Actors, Relationships, Contexts". *Sociologi i Dag* 36 (3): 7-34. <https://ojs.novus.no/index.php/SID/article/view/904>
- León, Jason de.** 2015. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. University of California Press.

- Locher, Julie L., William C. Yoels, Donna Maurer y Jillian van Ells.** 2005. "Comfort Foods: An Exploratory Journey into the Social and Emotional Significance of Food". *Food and Foodways* 13 (4): 273-297. <https://doi.org/10.1080/07409710500334509>
- Luckhurst, Toby.** 2025. "Hungary Bans LGBTQ+ Pride Marches". *BBC News*, 19 de marzo. <https://www.bbc.com/news/articles/c5y0zrg9kpno>
- Madianou, Mirca y Daniel Miller.** 2012. *Migration and New Media*. Routledge.
- Mata-Codesal, Diana y Maria Abranches, eds.** 2018. *Food Parcels in International Migration: Intimate Connections*. Palgrave Macmillan.
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina.** 2022. "El diario de campo encarnado: apuntes para una propuesta metodológica para el estudio de las emociones desde y con el cuerpo". En *Las emociones de ida y vuelta: experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por Frida Erika Jacobo Herrera y Marco Julián Martínez-Moreno, 335-351. UNAM.
- McKay, Deirdre.** 2004. "Performing Identities, Creating Cultures of Circulation: Filipina Migrants between Home and Abroad". Ponencia presentada en la 15th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia, Canberra, Australia, 29 de junio - 1.º de julio.
- Ortega y Gasset, José.** 1961. *Meditations on Don Quixote*. W. W. Norton & Company.
- Otto, Andy.** S. a. "Cura Personalis". *Ignatian Spirituality*. <https://www.ignatianspirituality.com/cura-personalis/>
- Parreñas, Rhacel Salazar.** 2005. *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford University Press.
- Parrini, Rodrigo.** 2016. *Falotopías: indagaciones en la crueldad y el deseo*. Universidad Central; UNAM.
- Pearson, Alexander.** 2018. "Viktor Orban's Most Controversial Migration Comments". *DW News*, 9 de enero. <https://www.dw.com/en/viktor-orbans-most-controversial-migration-comments/g-42086054>
- Pe-Pua, Rogelia y Elizabeth A. Protacio-Marcelino.** 2000. "Sikolohiyang Filipino (Filipino Psychology): A Legacy of Virgilio G. Enriquez". *Asian Journal of Social Psychology* 3 (1): 49-71. <https://doi.org/10.1111/1467-839X.00054>
- Pereira, Hitalo y Venes Carmelo Tiñana Banquiles.** 2024. "Tornando-se antropólogos em meio a precariedades multifacetadas". *Revista Zabelê* 5 (1): 4-11. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/revzab/article/view/6220>
- Puig de la Bellacasa, María.** 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. University of Minnesota Press.

- Rancière, Jacques.** 1999. *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Rivera Andrade, Samuel Fernando.** 2022. “Migrantes mutilados por La Bestia: dos décadas de expresión y lucha”. En *Dis-críticas en tránsito: complicidades tullidas*, coordinado por Víctor Alexander Yarza de los Ríos, Brenda Araceli Bustos García y Andrea Verónica Pérez, 27-38. Lado A. Boletín del grupo de trabajo Estudios Críticos en Discapacidad, número 3. Clacso.
- Rivera Andrade, Samuel Fernando e Hilda María Cristina Mazariegos Herrera.** 2025. “Lavar los pies: prácticas rituales de cuidado corpo-emocional para personas migrantes en el Bajío mexicano”. *Revista Estudios* 50: 117-147. <https://doi.org/10.15517/wb50jh14>
- Scheper-Hughes, Nancy y Margaret M. Lock.** 1987. “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1): 6-41. <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>
- Smith, Carly Parnitzke y Jennifer J. Freyd.** 2014. “Institutional Betrayal”. *American Psychologist* 69 (6): 578-587. <https://doi.org/10.1037/a0037564>
- Sparkes, Andrew C.** 2000. “Autoethnography and Narratives of Self: Reflections on Criteria in Action”. *Sociology of Sport Journal* 17 (1): 21-43. <https://doi.org/10.1123/ssj.17.1.21>
- Strathern, Marilyn.** 1995. *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Vol. 6. Prickly Pear.
- Than, Krisztina.** 2022. “Hungary’s Orban Says His Anti-Immigration Stance Not Rooted in Racism after Backlash”. *Reuters*, 28 de julio. <https://www.reuters.com/world/europe/hungarys-orban-says-his-anti-immigration-stance-not-rooted-racism-after-backlash-2022-07-28/>
- Tronto, Joan C.** 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge.
- Vázquez Gutiérrez, Juan Pablo, coord.** 2023. *Emociones, poder y conflicto: perspectivas teóricas, género, resistencias y políticas de Estado*. Universidad Iberoamericana; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad del Rosario.
- Zelizer, Viviana A.** 1989. “The Social Meaning of Money: ‘Special Monies’”. *American Journal of Sociology* 95 (2): 342-377. <https://doi.org/10.1086/229272>