



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 185-202  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Aproximaciones al trabajo afectivo de parteras totonacas (makuchina makpaxina), desde la Descolonialidad del Poder, en el marco de la “interculturalidad” estatal

*Approaches to the affective work of Totonac midwives (makuchina makpaxina), from the Decoloniality of Power, within the framework of state "interculturality"*

Rosa Pamela PALOMINO RUIZ

<https://orcid.org/0000-0003-2650-5675>

[pamelapalomino.rz@gmail.com](mailto:pamelapalomino.rz@gmail.com)

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003324>

#### RESUMEN

Este artículo presenta aproximaciones teóricas al análisis del trabajo afectivo de partería, en el marco de las políticas estatales “interculturales” en materia de salud. A partir de la propuesta teórica de la descolonialidad del poder se analizan una serie de violencias epistémicas que se circunscriben a la partería tutunaku de la Sierra Norte de Puebla, que parten de la colonialidad del saber y del ser, al no considerar visiones alternativas a la hegemónica del trabajo asalariado, denigrando e invalidando Saberes Otros de la partería tradicional en los que tienen un papel central los trabajos afectivos y de cuidado, que permiten generar ingresos monetarios, autoestima personal, identidad social y estructuración social.

**Palabras clave:** colonialidad del saber, descolonialidad, interculturalidad, partería, trabajo afectivo.

#### ABSTRACT

This article describes theoretical approaches to the midwifery affective labor analysis, under the state interculturality policies framework in the field of health-care. From the theoretical proposal of the descolonialidad del poder, a series of epistemic violence confined to the tutunaku midwifery of Puebla's Sierra Norte are analyzed, such epistemic violence depart from the coloniality of knowledge and being by not considering alternative perspectives of the paid job hegemonic, denigrating and negating other knowledge of the traditional midwifery in which care and effective labor play the main role that enable generate monetary income, personal self-esteem, social identity and social structuring.

**Keywords:** coloniality of knowledge, decoloniality, interculturality, midwifery, affective labor.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



## INTRODUCCIÓN

Por mucho tiempo el trabajo de partería ha significado una tarea colaborativa entre mujeres; la partera, la matrona, la doula, la comadrona han sido algunos de los nombres que se les han dado a aquellas que apoyan el nacimiento y otros momentos cruciales en la vida de las mujeres. Su trabajo incluso se ha considerado como el más antiguo del mundo, cuya esencia es la posibilidad de la vida misma. Las dificultades del parto en las mujeres producto de la evolución humana, como el aumento del tamaño del cerebro y el bipedismo, hacían del paso del bebé por el canal del parto un proceso de riesgo, e implicó la necesidad, a diferencia de otros mamíferos, de la búsqueda de asistencia.

Con el paso de los años la ocupación de la partera se ha entretreído en las diferencias socio-culturales de la historia de la humanidad. Sin embargo, no ha dejado de ser un trabajo crucial que marca la diferencia entre la vida y la muerte, biológica y social. Puesto que la integración social de nuevos miembros también ha sido encauzada por los primeros acompañamientos de la partera al recién nacido en el mundo social, a través de sus funciones rituales y sociales que permiten la transición e incorporación del recién nacido. De igual forma, en la historia de la medicina, las matronas han fungido como primeras conocedoras del cuerpo humano, generando múltiples saberes prácticos, como la medicina tradicional y su desarrollo a través de la herbolaría y de prácticas rituales y espirituales, en conjunto con la consejería y el intercambio de experiencias entre mujeres, caracterizadas por la fe empírica del sentir y las emociones.

Así, la dimensión afectiva del trabajo de partería se pone a análisis desde una crítica descolonial al trabajo asalariado, en donde se evidencia el papel central de los afectos para el cuidado de la vida, tomando como referente algunas prácticas de partería totonaca, que permiten identificar a las parteras como portadoras y reproductoras de saberes y cosmovisiones. El análisis desde la propuesta teórica de la Descolonialidad del poder permite problematizar la categoría de trabajo afectivo desde una visión alternativa a la hegemónica del trabajo asalariado, evidenciando el papel central de estos otros trabajos afectivos y de cuidado que permiten generar ingresos monetarios, autoestima personal, identidad social y estructuración social (Marañón: 2017), enfatizando el trabajo de las parteras como articulador, cohesionador y dinamizador de los procesos sociales y culturales desde lo común. Asimismo, resulta de gran importancia visibilizar el trabajo afectivo en el marco de la diversidad cultural, como parte de los elementos a considerar para la construcción de relaciones interculturales.

Entenderemos entonces como trabajos afectivos con tendencias a la Descolonialidad aquellos *trabajos comúnmente esperados, necesarios y encauzados a la generación de emociones y sentimientos a partir del relacionamiento con los otros, movilizando al ser, a sujetos y comunidades, y posibilitando y estimulando el cambio, la transición, la transformación y la creación, desde lo común, bajo lógicas distintas a las de la racionalidad instrumental del capital*, es decir desde la reciprocidad, la relacionalidad y la solidaridad.

Es importante puntualizar que los trabajos afectivos, y su respectiva generación de afectos acontecen en contextos y dinámicas sociales y culturales que le dan forma y especificidad. Asimismo, el trabajo afectivo implica una dimensión diacrónica que permite que se mantenga y construya socialmente a lo largo del tiempo.

Históricamente los trabajos afectivos han estado presentes dentro de una gran diversidad de tareas que incluyen la reproducción material y concreta de la vida, y los trabajos emocionales presentes en distintos ámbitos y procesos sociales. Por ello resulta útil la propuesta conceptual del *cuidado de la vida* (Pérez-Orozco: 2014, p. 106) de la economista Amaia Pérez Orozco, que permite recuperar de un modo amplio los diversos procesos de trabajo y de sostenimiento de la vida, misma que al hacer énfasis en la noción de cuidado, permite descentrar la idea de mercado como centro de la economía, para preguntarnos entonces por las bases del sostenimiento de la vida. Desde la propuesta del *cuidado de la vida* identificaremos que los trabajos afectivos se encuentran en tres tipos de tareas: 1) Las precondiciones materiales de cuidado, que comúnmente son reconocidas como el trabajo doméstico; 2) Los cuidados directos, que son los que involucran la interacción concreta con personas, la atención específica a los cuerpos y las emociones; y 3) Las tareas de gestión mental, que implican el control, la evaluación o supervisión del proceso y la planificación. Cada una de estas tareas

implica un encauzamiento hacia la generación de emociones y sentimientos.

Asimismo, lo antes planteado se desarrolla desde los siguientes planteamientos:

- a) La comprensión de la categoría de trabajo afectivo desde la perspectiva de la Colonialidad del poder permite problematizar la categoría de trabajo asalariado como visión hegemónica que invisibiliza o instrumentaliza los afectos y cuidados, con sus respectivas relaciones de explotación y dominación. No contemplando aquellas actividades que no están dirigidas al mercado, y sin las cuales la vida humana sería imposible. Lo anterior, da pauta para ampliar la conceptualización de lo económico y de trabajo, al visibilizar una diversidad de trabajos comúnmente invisibilizados, tales como los trabajos de cuidado, reproductivos y domésticos, que tienen elementos afectivos sustanciales, tomando un papel central en la generación de ingresos monetarios, autoestima personal, identidad social y estructuración social (Marañón: 2017).
- b) Desde esta visión, el trabajo descolonial tiende a legitimar el trabajo de las mujeres en la producción y reproducción de la vida, el cual implica: “[...] una estrecha relación entre actividad y espiritualidad, todo esto en comunidad.” (Marañón: 2017, p.229). Desde esta perspectiva es posible recuperar las experiencias de parteras, enfatizando el carácter espiritual que se conjunta con los trabajos afectivos y que permite articular, cohesionar y dinamizar procesos sociales y culturales, mismos que han sido desprestigiados desde las relaciones estatales-coloniales.
- c) Por último, es fundamental el factor de la diversidad cultural y su abordaje desde las políticas estatales, aplicadas en comunidades indígenas, es decir desde la interculturalidad estatal en el ámbito de la salud. La cual no ha asegurado la generación de relaciones horizontales y la ausencia de conflictos o de relaciones desiguales entre poblaciones, marcos de saberes y prácticas culturalmente distintas. Por el contrario, ha implicado nuevos procesos de asimilación, integración y mercantilización, es decir de neo-colonización, al no contemplar la alteridad y subjetividad de los Otros y con ello de sus saberes, mismos que han sido desvirtuados como parte de las violencias epistémicas<sup>1</sup> (Pulido: 2009) de la colonialidad del saber y del ser<sup>2</sup> (Walsh: 2007), que terminan negando estas otras formas indígenas de producción de saberes.

Lo anterior, finaliza con una breve reflexión teórico metodológica desde la autodeterminación ontológica, por las que resulta fundamental la generación de una teoría nativa totonaca del trabajo afectivo, como una mirada e intención de conocimiento de otras realidades, basadas en el respeto y la horizontalidad.

## **ANTECEDENTES AL TRABAJO AFECTIVO: EL GIRO AFECTIVO**

El giro afectivo o *turn affective* ha sido una línea de estudios en las Ciencias Sociales que ha cobrado gran importancia ante la emocionalización de aspectos de la vida como el trabajo, la salud, la comunicación, la legalidad, la academia, (Lara & Domínguez: 2013). Ante esta transversalidad de los afectos y las emociones en la vida social se habla de sociedades afectivas (Squire: 2001), que han sido analizadas desde múltiples vertientes. Dentro de las aproximaciones de gran relevancia a propósito de este artículo, destacan aquellos desde la teoría cultural, en donde los afectos en conjunto con el análisis de la vida cotidiana y los espacios

---

<sup>1</sup> Genara Pulido refiere a las violencias epistémicas como aquellas que se constituyen en una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran epistemologías alternativas, negando la alteridad y subjetividad de los Otros, perpetuando la opresión de sus saberes y justificando su dominación. (Pulido: 2009, p. 173).

<sup>2</sup> Al referirnos a la colonialidad del ser y del saber retomamos las definiciones de Catherine Walsh, quien define a la primera como la negación de otras formas de producción del conocimiento que no sean blancas, europeas y científicas en el sentido cartesiano y newtoniano, así como la autoridad y hegemonía de la perspectiva eurocéntrica para determinar qué es conocimiento y quién lo produce. En cuanto a la colonialidad del saber, Walsh refiere a la no – existencia y deshumanización, que proviene de la negación de estatus de ser humano de estos Otros, y que se inicia dentro de los sistemas de complicidad del colonialismo y la esclavitud. (Walsh: 2005, p. 29).

privados dan cuenta de *prácticas psico-discursivas* (Wetherell & Edley: 1999), en donde las emociones, lo afectivo y el género, son elementos relevantes de las experiencias que permiten la construcción del sentido, la representación y la significación.

Si bien los afectos han tenido lugar en el análisis del discurso, es desde las expresiones no-representacionistas de los afectos, donde se abre un panorama amplio de análisis. Aquí destacan los fenómenos corpóreos, la capacidad del cuerpo para afectar y ser afectado (Lara & Domínguez: 2013), la experiencia directa, así como la actuación, virtualización (Massumi: 2002) y ritualización de las emociones, como procesos que han sido poco analizados, principalmente ante el reto metodológico que implica la teorización y análisis de los afectos y las emociones.

Uno de los más fructíferos campos de análisis en función de los afectos ha sido dentro del ámbito de la salud, dando cuenta a su vez de la pertinencia del análisis de los afectos más allá del lenguaje y en relación a los fenómenos corpóreos. Ejemplo de ello es el análisis de la fibromialgia y su correlación de padecimiento mayoritariamente en las poblaciones de mujeres. El análisis de los afectos no-representacionistas pone en el centro del análisis el trabajo de cuidado que han realizado las mujeres bajo relaciones de sumisión y entrega, mismas que representan una barrera para pedir ayuda, descansar y darse tiempo para sí mismas (Pujal-Llombart: 2003). El carácter no textual u oral de los afectos en este ejemplo, se da en el cuerpo mismo de las mujeres, que exige cuidado para sí, y en casos extremos, el cuidado de otros. Desde este análisis el deseo de ser cuidado, entendido como afecto, se expresa en el carácter no-discursivo del cuerpo y su capacidad de enfermar.

En esta misma línea, han destacado las aportaciones psicoanalíticas en el estudio de los afectos no-representacionistas o inconscientes, y su papel en la producción de sentidos y conocimientos, avisando cambios a la *forma convencional logocéntrica* de abordar los afectos (Passerini: 2008), que se ha caracterizado por el aparente dominio de la racionalidad moderna, o la razón, con sus orígenes coloniales. Que a su vez implicaban el alejamiento de las explicaciones míticas, mágicas y religiosas, algunos autores han analizado estos procesos bajo el nombre de: el desencantamiento del mundo (Weber: 1964). Autores como Derek McCormack desde la teoría no-representacionista, enfatiza que la epistemología de la representación, con sus procesos de reflexión, abstracción, translación y representación dejan de tener prioridad para dar paso a una *ontología del ser o hacer como forma de conocer y de construcción del sentido* (McCormack: 2003).

Surgen otras posibilidades de análisis de los afectos desde una crítica al aparente dominio del logocentrismo, en estas aproximaciones toman gran relevancia los contextos y movimientos rurales e indígenas en donde la lectura logocéntrica de la realidad no es la única, por el contrario, existe un predominio del pensamiento simbólico y mítico, que debe ser contemplado en el estudio de los afectos ante estos otros contextos. Como parte de estas aproximaciones a los afectos desde racionalidades no logocentristas César Carbullanca presenta distintos ejemplos que superan la idea de una única racionalidad, es decir, de la racionalidad instrumental y totalitaria. Al integrar los principios del mito, de la metáfora, la intuición, lo simbólico y los deseos inconscientes, como elementos de gran importancia en la construcción de sentidos desde otras racionalidades. Es en el estudio de estas otras racionalidades y desde la hermenéutica latinoamericana que toman gran relevancia los análisis del lenguaje en relación a aspectos como la religión o el arte, a través de la teología de la liberación o bien en relación al arte poético. En ellos Carbullanca, señala que se precisa de una alquimia verbal que prescinde del lenguaje lógico y racional, para la comunicación de sentidos otros, con una lógica y estructura propia. La relevancia de estos análisis en el estudio de los afectos va más allá de las aportaciones del análisis del discurso oral o escrito, al entrever la posibilidad de otras expresiones no discursivas y lógicas, de los afectos (silencios, miradas, sonidos, formas de acompañamiento, cuidados, etcétera), para generar sentidos y conocimientos, entendiendo a los afectos como textos fragmentarios<sup>3</sup> (Carbullanca: 2014).

---

<sup>3</sup> Esta otra conceptualización del texto, a partir de la idea de texto fragmentario implica descifrar los deseos inconscientes que se expresan como parte de la estructura cultural, económica y política, que guardan relación con las explicaciones míticas (Carbullanca: 2014).

Estas formas de abordar los afectos han sentado las bases para dos de los aportes del *turn affective* más significativos para esta investigación. El carácter ontológico al que remiten los afectos, al enfatizar que estos implican un viaje entre lo discursivo; desde las ideas epistemológicas de la naturaleza, los recursos y los límites del conocimiento, y las cuestiones ontológicas de realidades pre-discursivas; apostando a otras formas de producción del conocimiento en las ciencias sociales, pero también a otras concepciones de los sujetos de investigación, en las que las herramientas metodológicas discursivas sólo dan cuenta de una parte de la realidad, abriendo la posibilidad de otras realidades.

Por último, no dejamos de evidenciar el análisis crítico de los afectos en el ámbito del trabajo que se desarrolla a continuación y que implica su contextualización dentro de las tendencias del capitalismo, la colonialidad y el patriarcado hacia la mercantilización de la dimensión fisiopsicológica de sujetos y comunidades, es decir, el uso instrumental y el intercambio de afectos y emociones orientadas a la acumulación y la ganancia.

## **ACERCAMIENTO A LOS TRABAJOS AFECTIVOS DESDE LAS PERSPECTIVAS FEMINISTAS Y LA COLONIALIDAD DEL PODER**

La categoría de trabajo afectivo a la luz de la perspectiva de la Descolonialidad del poder permite dar cuenta de los trabajos afectivos necesarios para la reproducción material y social, a la par del proceso de mercantilización e instrumentalización de afectos y cuidados así como de la invisibilización de aquellos trabajos afectivos que no aportan a la lógica del capital.

Los aportes de Aníbal Quijano a la teoría de la Colonialidad del poder nos permiten problematizar la visión hegemónica del trabajo asalariado<sup>4</sup> como eje de la mercantilización de la fuerza del trabajo en conjunto con la jerarquización y formas de dominación en términos de “raza” y de “género”<sup>5</sup> (Quijano: 2008). Desde esta propuesta la *construcción social de raza y de género*, han sido uno de los principales factores de exclusión, dominación y discriminación social en América y en específico, para fines de este análisis, en materia de trabajo y salud.

Varias han sido las propuestas que han teorizado alrededor de dichas construcciones sociales, destaco aquí algunas de las propuestas analíticas provenientes de distintos feminismos en conjunto con la propuesta de la Colonialidad del poder, que dan cuenta de las posibilidades analíticas de los afectos, desde el eje rector del género. Una de ellas es la propuesta teórica del *feminismo negro*, que conjunta las construcciones sociales de raza y género, para dar cuenta del racismo, en conjunto con el sexismo y la explotación dentro del ámbito del trabajo y la sexualidad, como principales formas de explotación y dominación de las mujeres, convirtiéndose en uno de los principales referentes para comprender algunas de las luchas que se han gestado en relación al trabajo reproductivo y afectivo en el marco del derecho al libre ejercicio de la sexualidad y la reproducción, y

---

<sup>4</sup> Para Aníbal Quijano, la clasificación racial es fundamental en el actual Patrón de poder puesto que esta estructura las relaciones capital-trabajo, a partir de distinciones entre “blancos/europeos/dominantes” y los “de color”/dominados, trascendiendo cuestiones fenotípicas. Esta clasificación en conjunto con la mundialización de la economía capitalista, el patriarcado y la hegemonía del trabajo asalariado, se consolidan como forma dominante de explotación y articulación de otras formas de trabajo. Aníbal Quijano menciona la pequeña producción mercantil, la servidumbre personal, la esclavitud y la reciprocidad, como otras formas de control del trabajo subordinadas a la lógica capital-salario. A partir de dicha idea los afectos, en especial aquellos que no contribuyen a los procesos de mercantilización de la vida, se encuentran también, subordinados a la lógica del capital. Asimismo, sostiene que las formas que conocemos hoy día de control y de explotación del trabajo, desde América, fueron reorganizadas como formas de explotación y de control del trabajo para la producción de mercancías para el mercado mundial (Quijano: 2008).

<sup>5</sup> Aníbal Quijano deja claro que las relaciones de dominación basadas en las diferencias de sexo son incluso más antiguas que el capitalismo. Sin embargo, con el surgimiento del capitalismo, las relaciones de dominación basadas en una clasificación sexual se profundizaron al imbricarse con las relaciones de dominación a partir de una clasificación “racial”, mismo que permite situar las relaciones de dominación coloniales del trabajo bajo un marco de poder heterárquico, es decir que conjuga distintas relaciones de poder, que dan cuenta de un sistema/mundo, moderno/colonial, capitalista/patriarcal, blanco/ militar, occidentalocéntrico/cristianocéntrico, antropocéntrico (Quijano: 1999) (Sibai: 2016).

cuestionando que dichos derechos sean un privilegio de raza y clase<sup>6</sup>. Los aportes de esta propuesta permiten evidenciar una serie de relaciones de poder, resultado de los privilegios de algunos sectores sociales y su respectiva interconexión e interdependencia con su contraparte: la dominación, la explotación, la exclusión y la violencia. En ellos destacan distintos actores e instituciones que forman parte de las violencias específicas que se estructuran en la vida cotidiana de mujeres, en específico de América Latina, como: la Iglesia, el ejército, el Estado con sus múltiples instituciones y de hombres pertenecientes a la misma cultura o no.

Uno de los más importantes aportes del *feminismo negro* que María Lugones analiza, es la crítica a la universalidad de la idea de mujer, a partir del no reconocimiento de la condición de humanidad a determinadas poblaciones en función de la raza, como es el caso las mujeres negras, quienes al no ser consideradas mujeres, eran denotadas como hembras, connotación que hacía énfasis en su papel reproductivo, al ser marcadas sexualmente como hembras para la reproducción de mano de obra esclava (Lugones: 2005).

Una revisión histórica sobre la maternidad de las mujeres esclavas en la colonia da cuenta de las violencias afectivas de las que fueron parte y comprende las limitantes en la constitución de una familia "normal" y la violación a sus afectos y maternidad. Algunas de ellas se presentan con la separación temprana de las madres indias o negras de sus hijos, en contra de su voluntad y de la mano de violencias físicas, mientras que sus hijos eran ofrecidos o vendidos como parte de la mano de obra esclava. Desde estos contextos de trabajo esclavo, las mujeres indias o negras se hacían cargo de un conjunto de tareas domésticas que incluía una serie de trabajos cuyos afectos estaban a servicio de otros, sus amos, mediados por relaciones de poder y dominación basada en la pleitesía, la fidelidad y frecuentemente un hondo sentido paternal (Gonzales-Fernandes: 2010).

Parte del trabajo afectivo que las mujeres esclavas rendían eran aquellas actividades propias de la atención y el cuidado del hogar, como la preparación de alimentos, el cuidado de espacios específicos: como la huerta, lavar, planchar, limpiar, así como el trabajo afectivo orientado al cuidado de los hijos de sus amos desde etapas muy tempranas (Rodríguez-García; 2017). Se resaltan aquí, trabajos indispensables para la reproducción de la vida, como el trabajo de lactancia y educativo a través de las figuras de las nodrizas<sup>7</sup>, que no solo implicaba un trabajo de alimentación, sino también un proceso de primera educación, esencial para la supervivencia del recién nacido y propicio ante el íntimo, afectivo y frecuente contacto de este con la nodriza, nombrada también como amas de leche, madre de leche o *chichiguas*, cuyo vínculo con los niños llegaba a ser incluso más cercano que con el de sus madres, debido al cuidado y confort ejercido desde la infancia como si fueran sus propios hijos. Incluso pese a que dicho vínculo afectivo surgiera de las relaciones de dominación y explotación del trabajo esclavo.

La importancia entre el vínculo de confort y de cariño que se entreteje ante el trabajo afectivo de las nodrizas surge de su co-existencia en conjunto con las relaciones serviles-esclavas. Asimismo, esto da cuenta de cómo el trabajo afectivo, en este caso proveniente de la figura de la nodriza, no sólo se ha vinculado a una racionalidad que instrumentaliza el afecto con un interés servil o capitalista, por el contrario, históricamente también ha sido parte de otras racionalidades solidarias y recíprocas. Así lo denuncia Rita Rodríguez a través del concepto de *lactancia solidaria*, cuyos afectos han respondido a una actividad colaborativa entre mujeres ante diversas circunstancias como la ausencia de las madres por fallecimiento o enfermedad, y valores como la solidaridad, la amistad, o la lealtad. Referencias desde las Antiguas culturas de Mesopotamia, Egipto, Roma,

---

<sup>6</sup> Es en Estados Unidos donde estos estudios tienen gran auge ante las luchas sufragistas y abolicionistas impulsadas en un inicio por los movimientos religiosos protestantes. Sin embargo, las diferencias entre los objetivos políticos y sociales de un feminismo occidental, cuyos orígenes fueron el pensamiento ilustrado, a la medida de las posiciones privilegiadas de las mujeres blancas y burguesas, frente a los objetivos de las mujeres negras que denunciaban la violencia y explotación, producto de su condición de género y de su construcción histórica de población esclava, dieron origen a un feminismo negro.

<sup>7</sup> La figura de la nodriza como parte de los trabajos afectivos trastocados por las construcciones de género y raza, también ha estado relacionada con nociones de clase. En Grecia y Roma la elección de nodrizas iba más allá de un asunto de supervivencia del recién nacido, para convertirse en un asunto de estatus social de las clases altas, como signo de poder económico, al punto de que una mujer de clase que amamantase a su propio hijo fuese considerado como una actitud transgresora o bien como signo de dificultades económicas (Rodríguez-García; 2017).

Grecia, China o Japón, dan cuenta de la coexistencia difusa entre la lactancia solidaria en la que los afectos permitan el establecimiento de vínculos familiares, personales, comunitarios, y el amamantamiento, como una práctica asalariada, remunerada o como un deber u obligación producto de las relaciones esclavas.

Desde la teoría del don, la idea central de este artículo toma sentido, al evidenciar cómo el trabajo afectivo de las mujeres, y en el caso particular de la lactancia, forma parte de los trabajos comúnmente invisibilizados, de cuidado y reproductivos, cuyos elementos afectivos son sustanciales. Siendo las mujeres las primeras encargadas de la integración social y colectiva: *“Solo una mujer que hubiera parido y todavía estuviera amamantando podía entregar a otro niño el don necesario e indispensable para sobrevivir y convertirse en miembro del grupo social”* (Rodríguez-García: 2017, p. 39).

Retomando la racialización de los afectos y sus connotaciones que trascienden hasta la actualidad, encontramos algunas de ellas en los *estereotipos sexuales y emocionales* que se les atribuyen a diferentes poblaciones. Destacando los estereotipos que surgen en torno a las poblaciones de mujeres negras y latinas. Mismas a las que se les atribuyen valoraciones afectivas y emocionales que las vuelven “aptas” para su explotación en trabajos reproductivos y de cuidado, en conjunto con otros estereotipos como el de ser sexualmente agresivas y con apetitos sexuales desmesurados. Estos estereotipos que han justificado violencias afectivas, sexuales y laborales, son catalogados por Sabine Masson desde el ámbito del trabajo, al mencionar que en este rigen las relaciones patriarcales de dominación que implican la explotación de mujeres en distintas formas: 1) a partir de las desigualdades salariales; 2) a partir de la segregación del trabajo en función del género, que implica la jerarquización entre los trabajos reproductivos y productivos; y 3) desde la división internacional del trabajo entre países industrializados y los países en vías de desarrollo o periféricos (Masson: 2011, p. 147). Una aproximación más amplia de esto la brinda Arlie Russell Hochschild sobre la explotación contemporánea de los afectos y las emociones en el marco de la colonialidad del trabajo, en donde destacan la importación de trabajo afectivo, reproductivo y de cuidado desde los países de América Latina a través de las redes internacionales de subcontratación de mujeres, atravesadas por el racismo y la dominación colonial, como parte de la mercantilización de su vida íntima.

Los afectos resultan clave en la discusión latinoamericanista al evidenciar los múltiples fenómenos que los involucran y que dan cuenta de una serie de experiencias afectivas y de trabajo en América Latina, como las redes de apoyo migrantes, las redes de cuidado y de salud de alcance global, así como el papel del trabajo afectivo en las dinámicas familiares y espacios domésticos, y en el ámbito reproductivo (Russell-Hochschild: 2008).

La mercantilización del trabajo y de los afectos, desde la perspectiva de la feminista Silvia Federichi y rescatando el análisis de Arlie Hochschild respecto del rol histórico del trabajo doméstico que implica la combinación de servicios físicos, emocionales y sexuales brindados por mujeres, da cuenta de cómo las mujeres han sido sujetas centrales del trabajo emocional, lo que las ha llevado a transformar sus emociones en valores. Por su parte Layla Martínez plantea que la explotación de los afectos y las emociones es transversal a los procesos de la colonialidad en el ámbito del trabajo, en conjunto con la sobrecarga del trabajo afectivo, emocional, reproductivo y de cuidado en las figuras femeninas de países “subdesarrollados” en donde destacan los países de América Latina, suscitando distintos procesos de explotación e invisibilización.

Uno de estos procesos es la mercantilización de la vida íntima a través de las redes internacionales de subcontratación de mujeres enfocada a la realización de una serie de trabajos emocionales, afectivos, reproductivos y de cuidado, que son atravesados por el racismo, puesto que las emociones y los afectos no sólo cobran un valor en el mercado, sino que su valor está en función de nociones de raza, así lo expresa Arlie Russell. El trabajo de mujeres migrantes como trabajadoras domésticas, es claro ejemplo de como este no sólo implica la realización de tareas domésticas, sino también una carga afectiva importante que incluso se convierte en un valor atravesado por nociones y estereotipos “raciales” y económicos:

[...] contrataban específicamente a personas de países más pobres porque pensaban que eran más

cariñosas con los niños, ya que en sus culturas de origen se mantenían mucho más los vínculos familiares. Es decir, lo que hacían los contratadores era importar afectos y emociones de aquellos lugares donde, según su visión racista, había todavía una buena reserva. (Martínez: 2018)

Dentro de los diversos análisis que profundizan en la mercantilización de los afectos y en específico del trabajo afectivo realizado por mujeres, están aquellos sobre el uso comercial de las figuras femeninas en relación a sentimientos o emociones como la felicidad, la alegría, la tristeza, o el amor a través de una mercadotecnia que intenta llegar a las fibras sensibles de los consumidores. Layla Martínez en su artículo *Imperialismo emocional y capitalismo afectivo* (Martínez: 2018) publicado en el periódico Diagonal, El Salto, da cuenta no sólo de dichas pautas mercadotécnicas que buscan hacer uso de la relación histórica de los trabajos de cuidados y afectivos que ha sido relegada a las mujeres. Sino también de la mercantilización de la vida íntima, los cuidados y el estilo de vida enfatizando las dinámicas de las familias donde se omite la figura del padre y se presenta una concentración de la familia y su respectiva carga de trabajo en la figura de la madre. Escondiendo la explotación laboral de dobles o triples jornadas de trabajo realizado por mujeres y conjunta trabajo asalariado y trabajos domésticos y afectivos. Como parte de estos análisis también hay una exponenciación de la mercantilización de los afectos y del trabajo afectivo a través de elementos afectivos-discursivos que trascienden la lógica del texto o lo oral, tales como las expresiones faciales, el color de la piel, e incluso las muestras corporales de enfermedades o emociones<sup>8</sup>.

La importancia de estas apreciaciones respecto del trabajo afectivo y la mercantilización del mismo, radica en las afirmaciones de autores como Michael Negri y Antonio Hardt quienes señalan que "Pocas de las actividades del trabajo afectivo crean lo común <<internamente en el trabajo>> y de forma <<externa al capital>> [...]" (Federici: 2013). Sin embargo, lo anterior también evidencia las escasas descripciones del trabajo afectivo en estos otros contextos, tales como los indígenas y rurales, en las que el trabajo afectivo de sujetos sociales como las parteras permite la generación de relaciones sociales desde lo común y bajo lógicas distintas a las de la racionalidad instrumental del capital. Donde el sentir y las emociones son generadores de vínculos y tejidos sociales, convirtiéndose en movilizadores políticos e identitarios.

En relación a ello me parece fundamental recuperar los aportes de la teoría feminista en materia del trabajo, en los que se sitúa *el trabajo de reproducción como condición, base e indivisible de toda producción*. Y que implica una crítica al no reconocimiento de la contribución de las mujeres a la economía y con ello la no categorización como trabajo a las actividades reproductivas, afectivas y de cuidados, mismas que son la base del trabajo de partería. Algunas de las razones por las que dichas actividades no son contempladas dentro de la economía, radican en su condición de gratuidad u obligatoriedad en el rol de las mujeres, su concentración en empleos precarios que forman parte del llamado empleo informal, o el no reconocimiento cultural de otras formas de trabajos que operan bajo lógicas distintas y externas al mercado, en las que destacan las prácticas de las comunidades originarias regidas bajo usos y costumbres, reproduciendo prácticas recíprocas y solidarias.

Ante este escenario Verónica Gago propone una *política de reproducción de la vida* (Gago: 2019), que incluye realidades de trabajo no salarizadas, no reconocidas y no remuneradas. Desde esta discusión se comprende una visión amplia del trabajo al evidenciar la diversidad de trabajos comúnmente invisibilizados, denigrados e invalidados, cuyas principales experiencias tienen lugar en poblaciones de mujeres marginadas, rurales, "indígenas" y migrantes. Por su parte, Cristina Vega nos brinda una revisión de los análisis que tienen

---

<sup>8</sup> Uno de dichos ejemplos nos lo da Layla Martínez con el uso mercadotécnico de las emociones por la empresa multinacional Coca-Cola que se ha caracterizado por uso en su estrategia comunicativa de emociones como la "felicidad" y otros elementos afectivos como la "amistad". Recientemente sumó el uso de elementos afectivos a través de la idea de maternidad con la imagen en sus anuncios de "la madre sufridora y abnegada que se sacrifica por su descendencia, ojeas incluidas." (Martínez: 2018), comunicando una exaltación de la vida íntima, los cuidados y los afectos, y una serie de elementos, que como expresa Layla Martínez pertenecen a la esfera emocional y pueden ser aprovechadas y explotadas en el mercado de trabajo, ya sea para el consumo de productos, o incluso de estilos de vida con su respectiva exaltación de personalidades y emociones.



por centro lo común o los comunes, como parte de aquellas aproximaciones no retomadas desde el análisis marxista sobre la "producción de la fuerza de trabajo" y que refiere en gran medida a los estratos no capitalistas, es decir, las economías cuyo fin no es la acumulación (Vega; Martínez; Paredes: 2019). Asimismo, Raquel Gutiérrez en conjunto con Huáscar Salazar Lohman realiza una propuesta con objetivos transformadores en donde se concibe, visibiliza y reconoce *lo comunitario como forma de reproducir y producir la vida social*, y su constante presencia en el trabajo concreto. Desde esta postura lo comunitario no está definido únicamente como antagonico y desde la dominación o desde el capital, puesto que trasciende a ellos (Gutiérrez; Salazar-Lohman: 2015). Asimismo, Raquel Gutiérrez profundiza en los cotidianos esfuerzos por sostener material y simbólicamente la reproducción de la vida social, en los que lo comunitario, o el llamado entramado comunitario resulta esencial para la cooperación (Gutiérrez: 2015). Por su parte, Julieta Paredes en conjunto con activistas y mujeres de comunidades originarias, problematizan las relaciones patriarcales, coloniales y capitalistas desde los contextos indígenas, cuestionando también las relaciones de género precoloniales en América Latina, que se conjuntan en el llamado *entronque patriarcal*<sup>9</sup> (Paredes & Comunidad Mujeres Creando: 2010). Ante lo cual se propone *desneoliberalizar, descolonizar y despatriarcalizar* las relaciones de género, así como el territorio, y el cuerpo, como primer territorio, desde la complementariedad horizontal sin jerarquías, armónica y basada en la reciprocidad. En esta propuesta resaltan los apuntes sobre la libre maternidad, en las que se cuestiona la esclavitud y la soledad que ha conllevado la crianza, proponiendo una crianza comunitaria como parte de la responsabilidad con la vida, misma en la que las especialistas rituales y terapéuticos, como las parteras, tienen un papel fundamental.

Asimismo, el énfasis en los afectos desde la visión descolonial y considerando las propuestas teóricas de distintos feminismos no sólo da cuenta de los constructos subjetivos que se han gestado en las intrincadas relaciones de la "raza", el sexo-género, y del trabajo-capital, también permite darle un giro a la visión economicista del trabajo al evidenciar la diversidad cultural latinoamericana y la heterogeneidad existente de trabajos, que a su vez responden a lógicas y racionalidades distintas, como las racionalidades solidarias, liberadoras y relacionales, encaminadas a la reciprocidad, la desmercantilización y la relacionalidad, y en donde el trabajo no esté únicamente encaminado a la satisfacción de las necesidades básicas, sino a la reproducción integral de la vida, humana y no humana<sup>10</sup>. Integrando aspectos subjetivos de los afectos, como el cuidado, la intimidad, la corporalidad, la espiritualidad, entre otros. Así, el trabajo afectivo desde la descolonialidad del poder permite abordar el concepto del trabajo desde una visión crítica a los planteamientos economicistas, ampliando y diversificando la visión de lo económico y de la cultura, en el que se evidencie la importancia del trabajo afectivo como parte del cuidado de la vida y desde las prácticas y conocimientos de los sujetos y sus comunidades. Para lo cual es fundamental el papel de las comunidades originarias y sus prácticas en torno a la reproducción de la vida. La integración de los aspectos afectivos en el ámbito del trabajo, dan cuenta de la importancia de la construcción y transmisión de los afectos, como parte de la dimensión energética del ser dentro del trabajo, generando procesos identitarios, de legitimidad y de reconocimiento, así como de producción y de reproducción de prácticas, relaciones y tejido social a través y con ello la reproducción de sujetos y comunidades a través de la experiencia de las parteras totonacas.

---

<sup>9</sup> El *entronque patriarcal* comprende tanto el feminismo occidental integrado por las perspectivas igualitarias y de la diferencia, así como las concepciones de complementariedad entre mujer y hombre provenientes de los pueblos originarios de América Latina (Paredes & Comunidad Mujeres Creando: 2010).

<sup>10</sup> La importancia de las racionalidades solidarias, liberadoras y relacionales planteada por el economista y latinoamericanista Boris Marañón en su libro *Una crítica descolonial del trabajo* en conjunto con diversos autores, surge de cuestionar la unicidad de la razón o racionalidad moderna, eurocéntrica, instrumental y capitalista, evidenciando otras racionalidades sociales alternativas desde las epistemes locales de la relacionalidad, comúnmente descartadas como acientíficas, sistemáticas e irracionales (Marañón: 2017). Asimismo, en términos de las racionalidades solidarias y liberadoras, actualmente se plantea el surgimiento de una nueva racionalidad: [1] liberadora, de la explotación y la dominación; y [2] solidaria, con la Madre Tierra. Esta recoge los aportes, de la razón histórica de la modernidad, y de la razón "india" prehispánica, vinculada con la reciprocidad, la solidaridad social y el trabajo colectivo, caracterizándose por esta perspectiva relacional entre los seres humanos y la Madre Tierra, que descrea de las jerarquizaciones sociales a partir de las ideas de raza y género y de la noción de la naturaleza como objeto de dominación y explotación, externa a la vida humana (Marañón: 2014).

## EL TRABAJO AFECTIVO DE LAS PARTERAS TONACAS EN EL MARCO DE LA "INTERCULTURALIDAD" ESTATAL

El trabajo afectivo de partería realizado por mujeres conjunta emociones y aspectos físicos, movilizando subjetividades, energías, así como un alto grado de interacción, para la satisfacción de necesidades complejas, físico-biológicas, emocionales, sociales e inmateriales que movilizan al ser, a sujetos y comunidades. En el trabajo de partería se registran una serie de trabajos afectivos que a su vez presentan tendencias hacia una visión descolonial con sus respectivas tensiones y disputas en el contexto de las políticas estatales interculturales.

El trabajo afectivo es intrínseco a la partería en la medida en que esta encausa emociones y sentimientos, de la embarazada, así como de la familia y su comunidad, que esperan la integración de un nuevo miembro, generando un ambiente social, físico y espiritual propicio para el nacimiento. Como se menciona, esta movilización de sujetos y comunidades contemplan un ámbito espiritual propio de la comunidad, en las que se gestan relaciones de reciprocidad y solidaridad hacia un conjunto de divinidades y a la Madre Tierra, que a cambio de ofrendas brindan protección y el permiso de realizar su labor<sup>11</sup>.

Asimismo, el trabajo afectivo de la partería, en relación al cuidado de la vida, contempla: 1) un conjunto de trabajos que dan cuenta de las precondiciones materiales de cuidado, a través de proporcionar y alistar los espacios y materiales necesarios para la atención a las embarazadas, su familia y entes divinos, pero también para llevar a buen término cada una de sus labores, tal es el caso de la preparación de las ofrendas y los instrumentos necesarios de atención (sábanas, hierbas, veladoras, preparaciones, etc.). También contempla, 2) cuidados directos, que involucran la interacción concreta con las personas, la atención específica a los cuerpos y las emociones; como los que implican el suministro de infusiones y masajes o "soba" para facilitar el parto, el acompañamiento emocional por parte de la partera y de entes divinos a través de oraciones, el corte del cordón umbilical, o las medidas de recuperación del recién nacido y la madre durante el proceso de puerperio; y por último, 3) las tareas de gestión mental, que dan cuenta del control, la evaluación o supervisión del proceso y la planificación, que en el trabajo de partería se ven reflejadas en: la atención a los cambios de posición de la embarazada en el momento de parto, cuando este se está dificultando, la supervisión de la alimentación de la nueva madre en el proceso de puerperio y el control de los esfuerzos físicos de la embarazada. Es así que cada una de estas tareas del cuidado de la vida, implican un encauzamiento directo o indirecto de emociones y sentimientos.

La relación entre lo afectivo, las emociones y los aspectos físicos, en el análisis de la práctica terapéutica de las parteras resulta de gran importancia al considerar que gran parte de los padecimientos y enfermedades tradicionales son generados por emociones que conllevan a su vez la "medicalización de comportamientos" (Menéndez: 2018), siendo lo afectivo una dimensión que permite integrar lo físico, lo emocional y el ámbito social. De igual forma son varios los estudios, de distintos campos de conocimiento, como el psicoanálisis, en los que destacan las influencias afectivas y su carácter central en la dinámica psicosocial y en la práctica terapéutica, de los que surgen elementos claves como: los mecanismos de represión, de anclaje y de transferencia, fundamentales para la comprensión del otro (Ciompi: 2007).

Debido a lo anterior, lo afectivo dentro del trabajo de las parteras totonacas resulta en ser una dimensión de suma importancia, entendiendo así que lo afectivo refiere no sólo a un proceso interno e individual, de las capacidades del cuerpo para afectar y ser afectado o al aumento, o disminución de la capacidad del cuerpo para actuar o conectar (Clough: 2008), sino que también, y contextualizándolo al trabajo afectivo de partería, está encaminado a la sanación de padecimientos y el acompañamiento físico y emocional de la mujer, su

---

<sup>11</sup> Gran parte de las relaciones de reciprocidad y solidaridad que se gestan en el trabajo de partería contempla a la Madre Tierra y otras divinidades importantes para el parto totonaco como: las doce *Natsetni* o doce Abuelitas, la Virgen María, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de los Remedios, la Santísima Virgen de la Concepción, la Virgen del Carmen y la Virgen Montserrat, el Sol, la Luna y Venus, y algunas estrellas importantes dentro de prácticas adivinatorias o curatorias (Villarruel: 2016).

familia y la comunidad durante el embarazo, el trance del parto y el puerperio. Es decir, el trabajo afectivo forma parte de las funciones sociales de las parteras, quienes brindan seguridad psicológica de grupo.

Por tales razones el trabajo de partería va más allá de la asistencia impersonal al proceso fisiológico del parto, como lo es comúnmente en el sistema bio-médico hegemónico. El trabajo terapéutico de las parteras tononacas que se circunscribe a momentos varios, integra lo reproductivo y sus elementos cosmogónicos, sagrados y rituales que dan cuenta de visiones del cuidado de la vida, mismos que nos permiten ubicar las violencias epistémicas que implican las políticas estatales "interculturales".

Desde esta visión el trabajo afectivo de las parteras resulta fundamental al ser ellas figuras cohesionadoras y dinamizadoras, cuyas características sacras, las convierte en portadoras de la cosmovisión del grupo y figuras de solidaridad al ser poseedoras de un don divino (Zolla: 1995). La incorporación u omisión de dichos elementos afectivos en la puesta en marcha de políticas interculturales resulta claven para una revisión crítica de las mismas.

### ***POLÍTICAS INTERCULTURALES EN MATERIA DE SALUD Y EL TRABAJO AFECTIVO EN LA PARTERÍA DE TONACAC***

En el año 2001 con la modificación del artículo 2° constitucional, atendiendo a las recomendaciones de organismos internacionales presentes en la conferencia de Alma-Ata y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la OMS, México quedó reconocido como un país con una composición pluricultural, tras lo cual uno de los principales objetivos fue incorporar la medicina tradicional al sistema nacional de salud. Desde entonces el concepto de interculturalidad ha tenido mayor auge dando pie a una serie de reformas para la creación y modificación de políticas públicas en el ámbito de la salud. Como parte de las acciones estatales que se suscitaron en dicho ámbito, se implementó el Plan Nacional de Salud y su Programa de Salud y Nutrición de los Pueblos Indígenas, cuya meta fue la capacitación de personal desde un enfoque "transcultural", con el fin de conocer la cosmovisión y la concepción del proceso de salud-enfermedad de los pueblos indígenas. Posteriormente, en el 2002, se crea la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural (Villaruel: 2016), y se planea la construcción de una serie de Hospitales Integrales con Medicina Tradicional (HIMT) en el estado de Puebla, proporcionando servicios mixtos de salud que incluyen la Medicina Alópata y la Medicina Tradicional, así como Casas de Atención a la Mujer Embarazada (AME) y viveros para la producción de los remedios herbolarios suministrados por los especialistas tradicionales en el MMT.

Como parte de los programas implementados las parteras han recibido capacitaciones y certificaciones para su integración a los servicios de salud (Secretaría de Salud, 2014). A través de distintos autores se ha registrado como dichas capacitaciones y certificaciones que están encaminadas a la reducción de la mortalidad materna, también han implicado una serie de violencias no sólo en términos obstetricios, sino también violencias desde los profesionistas biomédicos hacia el trabajo de las parteras y sus conocimientos. En ellas toman lugar barreras culturales y educativas, como el desconocimiento de la lengua y el uso de un lenguaje técnico por parte de los especialistas biomédicos, así como una serie de desalentadores a la realización del trabajo de partería, que van desde las amenazas de ir a la cárcel ante la muerte de la parturienta hasta situaciones que ponen en riesgo su legitimidad en la comunidad y que resultan de las violentas contradicciones culturales entre el tradicional manejo de las enfermedades, con sus propias concepciones del cuerpo y del mundo, frente al sistema biomédico hegemónico (Campo: 2018; Villaruel: 2016).

Esta situación no sólo ha sido respaldada por los diferentes estudios que explicitan dichas violencias propias de un modelo heterárquico en el que se conjuntan diferentes sistemas y relaciones de poder, sino que también han sido corroboradas con visitas a campo, en las que las parteras explicitan regaños y malos tratos por sus bajos índices de alfabetización.

Dichas relaciones entre el sistema biomédico hegemónico y la medicina tradicional se complejizan ante el factor de la diversidad cultural que ha sido abordado desde múltiples aristas y por diversos teóricos. Siendo el

multiculturalismo uno de los referentes conceptuales en boga que surge en el contexto de países de gran confluencia cultural ya sea por su diversidad étnica o bien por el aumento del flujo migratorio (Dietz: 2003)<sup>12</sup>. Al integrar al análisis la problematización de la *homogeneidad* y la *diferencia cultural*, como parte de las relaciones de poder que surgen en los contextos indígenas, destacan las propuestas del *eco-feminismo*, que problematiza el carácter neo-colonial y extractivista que se imprime a las acciones del Estado en el contexto de globalización<sup>13</sup> en un intento por negar, deslegitimar, mercantilizar e integrar la multidimensionalidad de las mujeres y la cultura de sus pueblos originarios. Y que ubican a las mujeres como sujetos pasivos a "desarrollar" y "civilizar", desde la consigna del progreso-desarrollo y la modernización. Sabine Masson resume que los nuevos enclaves neocoloniales y de violencia contra las mujeres parten de las nociones de "diferencia sexual" en las relaciones de género y la noción de "diferencia cultural" en las relaciones racistas e imperialistas, mismas que se conjuntan y sirven para legitimar la dominación (Masson: 2011).

Una de las autoras que permiten profundizar el análisis desde lo que nombra la *colonialidad del ser y del saber* en estos contextos es Catherine Walsh, quien profundiza y problematiza la diferencia cultural en el marco de las políticas estatales, abordando dicha temática desde el multiculturalismo y la interculturalidad (Walsh, 2005). En sus análisis, avisa que las políticas interculturales estatales lejos de partir de una visión intercultural se han centrado en una política de la identidad basada en el multiculturalismo, que pretende la incorporación de los marginados al mercado. En este sentido entendemos que la multiculturalidad habla de la presencia de diferentes culturas en un mismo espacio sin adentrarse en la relación que existe entre ellas. Situación que debería cambiar con la interculturalidad, puesto que esta pretende tomar en cuenta las relaciones e interacciones y sus respectivas consecuencias. Conceptos como el de multiculturalismo en conjunto con otros que han surgido para abordar dichas problemáticas, como: los neocolonialismos, neoindigenismos y la interculturalidad negativa (Žižek & Jameson: 1998; Albó: 2004), provienen de análisis que explicitan la destrucción, disminución o asimilación del que es culturalmente distinto.

A ellos se suman los análisis de la colonialidad del saber (Walsh: 2008) en contextos de aplicación de políticas interculturales, que implican un choque cultural entre prácticas y cosmovisiones indígenas con el sistema biomédico hegemónico, las cuales siguen caracterizando a los indígenas como objetos de asistencia social y de desarrollo, basado en una idea de autocolonización (Žižek & Jameson: 1998). De lo anterior, y en el marco del trabajo de partería y la colonialidad del saber, surge reconsiderar el distanciamiento y la ruptura a la que ha llevado la hegemonía del sistema biomédico, entre los procesos de salud/enfermedad/atención-prevención y los procesos mágico-espiritual fundamentales dentro del trabajo afectivo de las especialistas terapeutas parteras, para su eficacia en sus contextos y con los sujetos locales (Menéndez: 2018). Mismos que han sido poco considerados en la puesta en marcha de las políticas interculturales del país.

Es importante aclarar que el hecho de que existan políticas interculturales en un determinado contexto social, no asegura la horizontalidad, la ausencia de conflictos o de relaciones desiguales. Es por ello que diversos autores (Sartorello: 2014; Gasché: 2008; Buenabad: 2015; Bertely & Gutiérrez: 2008; Jiménez: 2009; Oñate: 2016) han afirmado que el interculturalismo debe ser "[...] un proceso activo de comunicación e interacción entre culturas para su mutuo enriquecimiento" (Bell: 1989: p.231, citado por Sedano: 2000, p.86).

Considerando lo anterior, es preciso nombrar algunas de estas violencias y discriminaciones que tienen lugar en el trabajo de partería y que no contemplan la integralidad (social, cultural, económica, sagrada y espiritual) de su trabajo afectivo, que permite que las parteras y su trabajo siga siendo articulador, cohesionador

---

<sup>12</sup> Gunther Dietz menciona que el multiculturalismo se convirtió en un movimiento social para la reivindicación de los derechos de la diferencia, sin embargo, dicho concepto fue limitado al comprender los procesos políticos y de desigualdad económica e injusticia social.

<sup>13</sup> El énfasis en este punto deriva de las políticas estatales implementadas en materia de salud en México, en el marco de Planes y proyectos de impacto en toda América Latina. El Plan Puebla - Panamá, es el complejo legal e institucional de carácter transnacional, que contempla parte de las políticas "interculturales" que ha impulsado la creación de Hospitales integrales con Medicina Tradicional. Un análisis más profundo de este Plan la dan autores como Eduardo Andrés Sandoval Forero, quien aborda la globalización de los indios desde su integración al mercado, en conjunto con el saqueo de sus recursos naturales, culturales y de saberes, así como las violaciones a sus derechos autonómicos (Sandoval-Forero: 2003).

y dinamizador comunitario. Algunas de las violencias y discriminaciones más básicas que limitan directamente la realización de su trabajo afectivo, provienen de las barreras lingüísticas ante los bajos índices de alfabetización de las mujeres parteras, quienes son principalmente adultas, exponiéndose a regaños del personal médico en turno, ante el no entendimiento de instrucciones. Muchas veces recibidas sólo en español y no es su lengua materna<sup>14</sup>, generando un ambiente de inseguridad en la realización de su trabajo y respecto de sus propios saberes.

Otras de las principales violencias se circunscriben a la realización de su labor en los Hospitales Integrales con Medicina Tradicional, sin la respectiva integración del conjunto cosmogónico y ritual de su trabajo terapéutico, limitando el quehacer de las parteras y con ello sus saberes. Una de las prácticas que ha sido prohibida y que parteras y pacientes relatan, es el no acompañamiento de familiares o de la misma partera en el momento del alumbramiento, generando un ambiente de vulnerabilidad para parteras y embarazadas, ante el que se han presentado declaraciones de violencia obstétrica, golpes y malos tratos por parte de los médicos. Recordemos, que el alumbramiento desde la partería no es sólo un proceso fisiológico, puesto que implica un conjunto de procesos rituales de integración del recién nacido a la sociedad, en los que la familia participa activamente, incluyendo a aquellos miembros ya fallecidos, especialmente mujeres, que tras su muerte se convierten en Abuelitas que ayudan a la madre y a la partera (Villarruel: 2012, p. 54).

Asimismo, muchas de las prácticas de las parteras no pueden realizarse dentro del Módulo de Medicina Tradicional, ya sea porque su práctica ha sido prohibida<sup>15</sup>, o porque su realización no se circunscribe al Hospital sino a casa de las embarazadas, lugar tradicional de atención del parto entre los totonacos. Algunas de estas prácticas son el ya mencionado levantamiento del niño<sup>16</sup>, el entierro de la placenta<sup>17</sup>, el baño del recién nacido y de la madre por la partera -también nombrada *Kinpaxina*<sup>18</sup>-, el lavado de ropa que sólo puede ser realizado por la misma<sup>19</sup>, el lavado de manos<sup>20</sup>, o los momentos particulares de corte del cordón umbilical<sup>21</sup>. Dichas prácticas terapéuticas y rituales poco a poco se han dejado de practicar, debido a la canalización de los partos a los Hospitales Interculturales. La importancia de estas prácticas y su cosmogonía va más allá de brindar atención a momentos fundamentales de un embarazo y después de este, puesto que las parteras guardan una importancia social dentro del tejido social y familiar, a través de vínculos de compadrazgo<sup>22</sup>.

En la remuneración del trabajo de las parteras, recae otro de los puntos centrales en relación a la

---

<sup>14</sup> El desconocimiento o no habla del español forma parte de las barreras de comunicación entre parteras y médicos, para la generación de relaciones horizontales y se conjuga dentro de las jerarquizaciones que sitúan a los médicos como personas con mayores conocimientos.

<sup>15</sup> Una de las prácticas que ha sido prohibida, es la manteada utilizada para acomodar al bebé dentro del vientre.

<sup>16</sup> Algunos antropólogos han dado cuenta de este proceso como ritual de paso, de forma que el recién nacido a través del ritual puede superar estados liminares, peligrosos entre la vida y la muerte, y cuyo tránsito permite la integración del recién nacido como sujeto social (Villarruel: 2012). Asimismo, este ritual forma parte del agradecimiento que la partera realiza a *puchina* (madre o dadora de vida) ante el buen término de un parto, en el que también se pide por la buena salud de la madre (Campo: 2018).

<sup>17</sup> La entrega de la placenta es fundamental dentro de la cosmovisión totonaca, esta se entierra en la casa, y tiene por fin brindarle fuerza a las generaciones futuras de hijos. Asimismo, forma parte de los rituales que tienen por fin la división sexual del trabajo y de los espacios (Villarruel: 2012, p. 72) (Hernández: 2012, pág. 55).

<sup>18</sup> *Kin paxina* es el nombre que se le da a la partera que brinda a la madre y al recién nacido un primer baño con hierbas medicinales que permite su pronta recuperación y significa "mi bañera" o "quien me baña" (Campo: 2018).

<sup>19</sup> El lavado de ropa, guardan relación con las concepciones de contaminación y peligro que se atienden bajo los procesos rituales. Es la partera quien puede tener contacto con objetos calientes, que pueden contaminar o poner en peligro a quienes son más vulnerables (Villarruel: 2012, p. 84). La razón por la que únicamente las parteras totonacas pueden realizar esta labor se debe a su capacidad para transitar entre espacios antagónicos y peligrosos. Dicha característica también es asociada a su cercanía con lo masculino, que las convierte en mujeres cuya "fuerza" les permite transitar espacios que a otros podrían acarrear enfermedad o peligro, como la noche (Hernández: 2012, p. 113).

<sup>20</sup> El lavado de manos forma parte de los procesos de descontaminación que se realizan en la cultura totonaca, y que la partera debe realizar a través de bebidas como el aguardiente o refino para limpiar las impurezas que puede tener a partir del contacto con elementos calientes, como la sangre de la parturienta.

<sup>21</sup> La onfalomanía, como práctica de la medicina tradicional y ancestral se presenta en distintos pueblos originarios de Latinoamérica. En la cultura totonaca se presentan prácticas adivinatorias, en función de la observación del cordón umbilical, a partir de las cuales es posible predecir el sexo y/o números de hijos que tendrá una mujer, también implica conocimientos como técnicas de corte del cordón umbilical (Villarruel: 2012, p. 74).

<sup>22</sup> Las parteras al brindar atención a los partos se convierten en madrinas. Su participación desde el compadrazgo se amplía a las distintas esferas sociales de la vida de las familias, por ejemplo a través de su presencia en celebraciones o fiestas (Masferrer-Kan: 2004, p. 31).

valoración de su trabajo afectivo. Tradicionalmente esta remuneración se hace a través de diferentes formas (monetaria y en especie) y tiempos, (una vez terminado el trabajo de la partera, pero también tiempo después en momentos rituales y de fiesta)<sup>23</sup>. Sin embargo, la incorporación de las parteras a los Hospitales Interculturales, también ha implicado su no remuneración en dichas instalaciones. (Villarruel: 2016, p. 108). De igual forma se presentan casos de ruptura del tejido comunitario, ante la desacreditación de las parteras que trabajan en los Módulos de Medicina Tradicional, bajo la creencia de una cooptación por parte del Estado a partir del recibimiento de ayudas y apoyos estatales, como Prospera y Oportunidades, que condiciona la atención que las parteras pueden dar a las embarazadas (Villarruel: 2016, pp. 16). Algunas de las razones por las que las parteras han visto limitado su trabajo se debe al miedo que se les infunde ante la posibilidad de ser encarceladas y a su criminalización si estas atienden un parto sin la respectiva certificación otorgada por el Estado, misma en la que sus saberes son relegados. Violentando con ello no sólo la labor de partería tradicional<sup>24</sup>, sino el reconocimiento comunitario a figuras que por largo tiempo han ganado el respeto y cariño de las comunidades. Lo anterior, representa una disminución de la seguridad cultural<sup>25</sup> en el ejercicio del trabajo de las parteras, mermando la posibilidad de relaciones horizontales ante otras prácticas y saberes como los del sistema bio-médico.

## CONCLUSIONES

En el marco de las políticas estatales "interculturales" impulsadas en América Latina en materia de salud, estos son ejemplos de violencias epistémicas que parten de la colonialidad del poder al no comprender visiones alternativas a las hegemónicas del trabajo y del sistema biomédico de salud, denigrando e invalidando Saberes Otros de la partería tradicional. Con estas violencias se ponen en tensión las visiones de cuidado y reproducción de la vida que se han gestado en América Latina, mismas en las que las mujeres y sus trabajos reproductivos y de cuidado, tiene un papel protagónico para la generación de ingresos monetarios, autoestima personal, identidad social y estructuración social<sup>26</sup>, elementos propios de una visión integral de la vida.

Es preciso concluir que los desarrollos de las teorías feministas y la Colonialidad del poder nos permiten hacer una problematización amplia y compleja del trabajo afectivo desde el cuidado de la vida, en conjunto con los distintos marcos de poder a los que se enfrentan las parteras en la realización de sus tareas como especialistas terapeutas y rituales. Sin embargo, la valoración del carácter práctico, simbólico, espiritual y concreto reproductivo de la partería, sigue valorándose en función de los marcos de conocimiento hegemónicos, como lo representa el sistema bio-médico, ante lo cual es preciso preguntarnos por las necesidades ontológicas que den cuenta de estas otras realidades desde sus valores intrínsecos y relacionales, basados en la complementariedad, la armonía y la reciprocidad.

Profundizar en un análisis crítico de los afectos en el trabajo de partería y de las tendencias hacia una visión amplia y heterogénea del trabajo en la que se ubique no sólo el trabajo asalariado, sino también los trabajos afectivos, de cuidado, reproductivos y emocionales, todos ellos diversos y simultáneos, implica

---

<sup>23</sup> La retribución por el trabajo de las parteras no es un tema puramente crematístico, también tiene un carácter ritual, basado en circuitos de reciprocidad, y al igual que los demás rituales, tiene un carácter purificador para las parteras que prestan sus servicios (Hernández: 2012, p. 131).

<sup>24</sup> Una de las formas de reconocimiento social de las parteras en la Sierra Norte de Puebla, es el ánimo de brindar atención sin importar circunstancias, por lo que la negativa que han tenido las parteras a atender a embarazadas ha impactado en su reconocimiento a nivel social, como buenas parteras.

<sup>25</sup> La seguridad cultural refiere al entorno en el que hay un reconocimiento a las diferencias de poder, las interacciones interculturales subyacentes, como la discriminación institucional y los orígenes históricos de dichas relaciones de poder, como la colonización y las relaciones coloniales (Cameron, Andersson, McDowell, & Ledogar: 2010).

<sup>26</sup> El *trabajo descolonial* forma parte de las propuestas teóricas que retoman el trabajo reproductivo de las mujeres a partir de la categoría de Solidaridad Económica en cuanto forma de control del trabajo no heterónoma que articula la reciprocidad expresa no solo entre seres humanos sino con la vida en general (Madre Tierra), la producción mercantil simple y el trabajo femenino orientado a la producción y reproducción de la vida, atendiendo no sólo a la satisfacción de las necesidades básicas sino a la reproducción integral de la vida (Marañón-Pimentel: 2017).

considerar a las parteras como sujetas teóricas y no pasivas, así como partir del presupuesto de no-existencia de paradigmas explicativos universales, que evitan el conocimiento y re-conocimiento de otras realidades.

Algunas de estas herramientas con posibilidad para hacer frente a estas limitaciones, se presentan con las teorías nativas cuyo objetivo principal es el conocimiento de otras realidades, cuyas posibilidades son tantas como contextos varios. Desde estas teorías es importante saber ubicar nuestro papel como traductores alejándonos de las referencias epistemológicas naturalizadas o universales, basados en una idea de "complementariedad", es decir de construcción y comprensión del conocimiento del otro a partir del supuesto de existencia de un referente común y natural, reduciendo el conocimiento y la comprensión de otras realidades a lo compatible con la realidad hegemónica, como referente común a partir del cual hay una multiplicidad de modelos explicativos. Es así que una aproximación más certera del trabajo afectivo de partería, que realmente contemple los saberes y concepciones del otro, pueden surgir de estos otros modelos explicativos de "no adhesión" o conflicto, integrados por puntos de encuentro, des-encuentro, traducción, comparación, invención y co-inventoría, basados en el poder creativo y la autodeterminación ontológica de las personas. (Cadwell: 2015). Desde ellos es crucial contemplar el carácter espiritual que implica el trabajo afectivo de partería, mismo que da cuenta de la integralidad de su trabajo y de su función creadora de lo común.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ALBÓ, X. (2004). "Interculturalidad y salud", en: Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas. Abya-Yala. Quito. pp. 64-75.
- BERTELY, M., & GUTIÉRREZ, R. (2008). "Perspectivas teóricas en torno a la construcción de ciudadanía alternas", en: Ciudadanía Intercultural. Conceptos de pedagogías desde América Latina, de J. Ansión, & F. Turbino S Alfaro. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- BUENABAD, E. M. (2015). "La educación intercultural y bilingüe (EIB) en México. ¿El camino hacia la construcción de una sociedad democrática?", Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, Puebla. pp. 103-131.
- CADWELL, S. R. (2015). *DISYUNTIVAS CORPORALES: HACIA UNA TEORÍA TOTONACA DE LA DIABETES EN IXTEPEC, PUEBLA*. México: TESIS Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- CAMERON, M., ANDERSSON, N., MCDOWELL, I., & LEDOGAR, R. J. (2010). "La epidemiología culturalmente segura: ¿Oxímoron o imperativo científico?", Journal of Aboriginal And Indigenous Community Health. Año 8, n° 2. pp. 1-24.
- CAMPO, L.L. (2018). "*Conocimientos de los Makuchinanin Tutunakú en Huehuetla, Puebla, México*". Revista Etnobiología. n°. 2, Agosto, Universidad Intercultural del Estado de Puebla, Huehuetla, pp. 5-17.
- CARBULLANCA, C. (2014). "Mitos y logos. Nuevos caminos de la hermenéutica latinoamericana", Estudios de Religión. Vol. 28, n°. 1, Junio Julio, pp. 135-156.
- CIOMPI, L. (2007). "Sentimientos, afectos y lógica afectiva. Su lugar en nuestra comprensión del otro y del mundo", Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq. vol.27 n°.100, Madrid, pp. 425-443.
- CLOUGH, P. (2008). "(De) Coding the Subject-in- Affect". Subjectivity, Vol: 23, n°. 1, pp.140-155.
- DIETZ, G. (2003). Multiculturalismo interculturalidad y educación: una aproximación antropológica. Universidad de Granada, Granada.

- FEDERICI, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. Traficantes de sueños*, Madrid.
- GAGO, V. (2019). *LA POTENCIA FEMINISTA. O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de sueños, Madrid.
- GALEGUILLOS, C.J. (2011). *KOÑIN: SIGNIFICACIONES DEL NACIMIENTO PARA LAS MUJERES MAPUCHE DE LA COMUNA DE TIRÚA*. Vladivía: TESIS Universidad Austral de Chile. Chile.
- GASCHÉ, J. (2008). "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: Un modelo sintáctico de cultura", en: *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, de J. Gas Bertely. Abya-Yala, pp. 279-375.
- GONZÁLEZ-FERNANDES, J. (2010). *Seducción, ilegalidad y pasiones: las relaciones afectivas de los esclavos negroandinos a finales de la colonia*, TESIS Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- GUTIÉRREZ, R. (2015). "A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común, como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política", *Revista de estudios Comunitarios El Apantle. Común ¿para qué?*, n.º. 1, octubre, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos Puebla, pp. 160-176.
- GUTIÉRREZ, R.; SALAZAR-LOHMAN, H. (2015). "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", *Revista de estudios Comunitarios El Apantle. Común ¿para qué?*, n.º. 1, octubre, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos Puebla, pp. 15-50.
- HERNÁNDEZ, M.S. (2012). *Parteras y protestantismo: Una aproximación a Zangozotla, pueblo totonaco de la Sierra Norte de Puebla, México*. TESIS Escuela Nacional de Antropología.
- JIMÉNEZ, Y. (2009). *Cultura comunitaria y escuela intercultural*. Ponencia presentada en el IAIE, Veracruz.
- LARA, A., & DOMÍNGUEZ, G. (2013). "El Giro Afectivo", *Athenea Digital*. n.º. 13, Noviembre, Universitat Autònoma de Barcelona, *Fractalidades en Investigación Crítica*, Barcelona, pp. 101-120.
- LUGONES, M. (2005). "Multiculturalismo radical y mujeres de color", *RIFP*. n.º. 25, Binghamton University, pp. 81-75.
- MARAÑÓN-PIMENTEL, B. (2014). "Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria", en: *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 20-59.
- MARAÑÓN-PIMENTEL, B. (2017). *Una crítica descolonial del trabajo*. Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- MARCOS, S. (2014). "La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas", en: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca. Cauca. pp. 143-160.
- MARTÍNEZ, L. (2018). "*Imperialismo emocional y capitalismo afectivo*", *Diagonal*, El Salto, Cuidados. 20 de enero: <https://www.elsaltodiario.com/cuidados/feminismo-imperialismo-emocional-capitalismo-afectivo>
- MASFERRER-KAN, E. (2004). *Totonacos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- MASSON, S. (2011). "Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas", *Andamios*. Vol. 8, n.º. 17, septiembre-diciembre, pp. 145-177.



- MASSUMI, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke
- MCCORMACK, D. (2003). "An event of geographical ethics in spaces of affect." *Transactions of the Institute of British Geographers*. Vol: 28, Publicación: 4, pp. 488-507.
- MENÉNDEZ, E. L. (2018). "Antropología médica en América Latina 1990-2015: Una revisión estrictamente provisional", *SALUD COLECTIVA*. Universidad Nacional de Lanús, Vol. 14, n°. 3, pp. 461-481.
- OÑATE, T.D. (2016). *Ser sembrado para ser nombrado: Partería nahua, saberes y prácticas en confrontación con los servicios de salud en la Huasteca hidalguense, México*. TESIS doctoral Universidad Autónoma Metropolitana.
- PEREDES, J. & COMUNIDAD MUJERES CREANDO. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo, La Paz.
- PASSERINI, L. (2008). "Connecting Emotions, Contributions from Cultural History", *Historiein*. n°. 8, pp. 117-127.
- PÉREZ-OROZCO, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños, Madrid.
- PUJAL-LLOMBART, M. (2003). "La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad", *Política y Sociedad*. Año: 40, n°. 1, pp.129 - 140.
- PULIDO, G. (2009). *Violencia epistémica u descolonización del conocimiento*, en: *Sociocriticism*. Vol. XXIV. Editorial provisional para códigos, n°. 1 y 2. Granada. Pp. 173.201.
- QUIJANO, A. (1999). "¡Que tal raza!", *Ecuador Debate*. Etnicidades e identificaciones, n°. 48, diciembre, CAAP, Quito, pp. 141-152.
- QUIJANO, A. (2008). "El trabajo al final del Siglo XX", *Ecuador Debate*. Clases Medias, n°. 74, agosto, CAAP, Quito, pp. 187-204.
- RODRÍGUEZ-GARCÍA, R. (2017). "Nodrizas y amas de cría. Más allá de la lactancia mercenaria", *Revista Internacional de Éticas Aplicadas*. Año: 9, n°. 25, Centro de Salud de Singüenza, UNED, pp. 37-54.
- RUSSELL-HOCHSCHILD, A. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Traficantes de sueños. Madrid.
- SANDOVAL- FORERO, A. (2003). *Lectura crítica del Plan Puebla Panamá*. Insumos Latinoamericanos, Libros en red.
- SARTORELLO, S. C. (2014). "La co-teorización intercultural de un modelo curricular en Chiapas", *Revista mexicana de Investigación Educativa*. n°. 60, RMIE, México, pp. 73-101.
- SECRETARÍA DE SALUD, (2014). *Programa de acción específico. Salud Materna y Perinatal 2013-2018*, México.
- SEDANO, A. M. (2000). "Hacia una educación intercultural. Enfoques y modelos", *Revista complutense de educación*. Vol. 9, n°2, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Facultad de Educación- Centro de Formación del Profesorado, Universidad Complutense, Madrid. pp. 101-135
- SIBAI, S. A. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal, Madrid.
- SQUIRE, C. (2001). "The Public Life of Emotions", *International Journal of Critical Psychology*. n°. 1, Marzo, Londres, pp. 27-38.

- VEGA, C.; MARTÍNEZ-BUJÁN, R.; PAREDES, M. (2019) "Introducción. Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos para el sostenimiento de la vida", en: Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida. Traficantes de sueños. Madrid, Pp. 15-50.
- VILLARRUEL, C. M. (2012). *LEVANTAMIENTO DEL NIÑO. COSMOVISIÓN Y RITUAL EN UNA COMUNIDAD TOTONACA DE PAPANTLA, VERACRUZ*. México: TESIS Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- VILLARRUEL, C. M. (2016). *El oficio de partera y las políticas de salud intercultural. El caso de las parteras totonacas del Módulo de Medicina Tradicional en Huehuetla, Puebla*. TESIS Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- WALSH, C. (2007). "Interculturalidad, colonialidad y educación", Revista Educación y Pedagogía. n°. 48, MayoAgosto, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, pp. 25-35.
- WALSH, C. (2005). "Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad", en: Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, pp.13-36.
- WALSH, C. (2008). "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". Tabula rasa. pp. 131-152.
- WEBER, M. (1964). *Economía y Sociedad. Esbozos de Sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México.
- WETHERELL, M., y EDLEY, N. (1999). "Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-Discursive Practices", *Feminism & Psychology*. Año: 9, n°. 3, AprilAugust, pp.335-356
- ŽIŽEK, S., & JAMESON, F. (1998). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional* , 137-188.
- ZOLLA, C.; MELLADO, V. (1995). "La función de la medicina doméstica en el medio rural mexicano", en: *Las mujeres y la salud*, México, COLMEX, pp. 71-92.

## **BIODATA**

**Rosa Pamela PALOMINO RUÍZ:** Equipo de co-investigación: Solidaridad económica, Buenos Vivires y Descolonialidad del poder, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM. rosa\_palomino@enah.edu.mx. Es antropóloga con mención honorífica por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Ha participado en el Proyecto PAPIIT-UNAM IN303216: De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual y como co-autora en el Libro: Trabajo y organizacionessolidarias en México. La tensión entre los discursos y las prácticas. Así como en eventos académicos como el Segundo. Encuentro/Taller: Descolonialidad del poder y Pre-ALAS México 2019.