



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY



**UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL**

**Monografía Licenciatura en Trabajo Social**

**La modernidad colonial como determinante de  
subjetividades y su correlato con la salud mental**

**Cecilia Arrúa Bidegaray**

Tutora: Maria Noel Míguez

**2024**

## Índice

|   |    |
|---|----|
| Introducción.....                                 | 5  |
| Capítulo 1: Entre Abya Yala y América Latina..... | 10 |
| Capítulo 2: Entre ayer y hoy.....                 | 19 |
| Capítulo 3: Ecos que se vuelven voces.....        | 31 |
| Reflexiones finales: Amutuy.....                  | 41 |
| Bibliografía.....                                 | 46 |

*Si, me gustaría mucho escribir la historia de los vencidos. Es un bello sueño que muchos comparten: dar por fin la palabra a quienes no pudieron tomarla hasta el presente, a quienes fueron forzados al silencio por la historia, por la violencia de la historia, por todos los sistemas de dominación y explotación. Sí. Pero hay dos dificultades. Primero, quienes fueron vencidos -en caso de que los haya, además- son aquellos a quienes, por definición, se les ha quitado la palabra. Y si pese a ello hablaran, no lo harían en su propia lengua. Se les ha impuesto una lengua extranjera. No están mudos. No es que hablen una lengua que no hayamos escuchado y nos sintamos hoy obligados a escuchar. Por el hecho de estar dominados, se les impusieron una lengua y ciertos conceptos. Y las ideas así impuestas a ellos son la marca de las cicatrices de la opresión a la que estaban sometidos. Cicatrices, huellas que impregnaron su pensamiento. Diría incluso que impregnan hasta sus actitudes corporales. ¿Existió alguna vez la lengua de los vencidos? Es una primera pregunta...*

(Foucault, 2019, p. 55)

*Aún en el dolor, la soledad, la muerte o el suicidio, somos con otros, contra otros, a pesar de otros, por otros. El hombre aislado es un mito que ha producido y produce efectos de poder y posibilita descargar conciencias, pues permite responsabilizar a un individuo por procesos que siempre son colectivos...*

(Murillo, 1996, p. 7)

***Gratitud infinita a cada uno de los seres que me construyen y que a su vez, son conmigo. Pero especialmente a Paula, Julio y Martín, mis compañeros en este viaje...***

## **Introducción**

El presente documento se enmarca en relación a la elaboración de la monografía final de grado, correspondiente a la Licenciatura en Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, siendo requisito obligatorio en el Plan de estudios del año 2009.

El tema seleccionado refiere a la modernidad colonial entendida como un determinante en cuanto a las subjetividades y su correlato con respecto a la salud mental. La selección del mismo surge por diversas razones que me atraviesan a nivel personal, pero el cual, a su vez, me atrapa por su relevancia a nivel académico.

Durante mi recorrido de formación pre profesional, puedo destacar como clave aquel en el que comprendí que el ser social no es más que una construcción, construcción lentamente elaborada, destruida, (re)elaborada y transformada, como parte de un círculo vicioso que se repite una y otra vez. Elijo definirlo como “clave” porque consiste en una muerte de mi yo interno, permitiendo romper muchas cadenas, pero sobre todo brindando el mayor regalo que tal vez me dejó la Facultad de Ciencias Sociales: acrecentar mis ganas de construirme, destruirme y transformarme cada vez que sea necesario.

A su vez, un componente de carácter relevante en la selección de la presente temática, refiere al camino recorrido a través de mis prácticas pre profesionales, realizadas en el contexto de atención a la salud mental adolescente desde una perspectiva crítica. Camino que me permitió articular conceptos como la salud mental y la colonialidad, mientras que cursaba la materia optativa “Análisis Crítico en Discapacidad” de la mano de quien es hoy mi tutora, María Noel Miguez, quien me atrapó y me invitó a reflexionar y deconstruirme una vez más.

En este punto, me resulta fascinante la posibilidad de entender qué y cómo es que se construye el ser social, cuáles son los moldes de nuestra existencia, partiendo ya del supuesto de que los mismos existen, algunos tangibles y otros tan invisibles como las ideas.

Comprender de qué forma la modernidad-colonialidad ha actuado como determinante de las subjetividades adquiere en la presente monografía un valor central, dado que la subjetividad

es entendida aquí como cualidad intrínseca al objeto de estudio por excelencia de las Ciencias Sociales: el ser social, en su expresión singular y también colectiva. En este aspecto es necesario ubicar al Trabajo Social como una profesión que interviene en las múltiples realidades sociales, realidades que están atravesadas por una serie de determinantes coyunturales de índole histórico, económico, político, social, cultural; determinantes que hacen, a su vez, a la subjetividad de los individuos, por lo cual, resulta pertinente adentrarse allí.

Resulta aquí imprescindible, hacer referencia a algunas prenociones que serán ejes centrales en la presente monografía.

Cuando hablamos de modernidad colonial, hacemos referencia a la expresión del colonialismo en los tiempos presentes, según Anibal Quijano (2014), nos referimos explícitamente a la colonialidad. Por lo tanto, es necesario entender, como punto de partida, de qué hablamos cuando hablamos de colonialismo y, a su vez, de qué hablamos cuando nos referimos a colonialidad, evidenciando cuáles son las diferencias entre ambos conceptos.

A grandes rasgos, y lo que entiendo pertinente desarrollar a más profundidad en el capítulo número uno de esta monografía, cuando nos referimos al colonialismo estamos hablando del suceso tan conocido y erróneamente caracterizado como “El descubrimiento de América” sucedido en el año 1492. Lo que surge allí, con la llegada de los colonos, es lo que Quijano (2014) define como el nacimiento de un proceso que supone un nuevo patrón de poder. Este patrón de poder, comienza a darle un nuevo sentido a la totalidad de la vida para quienes ya estaban habitando nuestra Abya Yala, nombre utilizado por algunos de nuestros pueblos originarios y que posterior a la colonización, fue modificado como: América.

Se trató de un orden sin precedentes, en el que podemos ubicar como eje central “(...) la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2014, p. 778). Esta codificación dio el sustento necesario para legitimar diversas maneras de sometimiento de unos sobre otros, como también permitió racionalizar la desigualdad como nunca antes.

Sin embargo, lo que adquiere central importancia aquí refiere a cómo y de qué manera este colonialismo no parece haber quedado anclado en los tiempos en que se desarrolló la conquista. Es por esto que se decide indagar acerca de la colonialidad, de una colonialidad inherentemente moderna, acompañada de una colonización ya no simplemente de tierras, sino de saberes, de subjetividades, de ideas, de culturas. Tal como sostiene Daniel Frankel (2021): “La colonialidad está ligada a la creación y el desarrollo del mundo moderno. Es constitutiva de la modernidad y no uno de sus productos derivados” (p. 43).

A partir de allí, intentaré comprender de qué forma esta modernidad (entendida desde una perspectiva colonial) se presenta como moldeadora de subjetividades. Subjetividades que se presentan como el producto final de una gran maquinaria, mediadas por un engranaje de ciertas verdades conocidas y establecidas como “absolutas” o “esperables”, de formas de ser y estar en este mundo moderno colonial.

Es así que al momento de seleccionar el encuadre correspondiente al marco teórico-metodológico, se ha optado por la dialéctica, haciendo hincapié específicamente en los aportes de Jean-Paul Sartre (1963) a través de su método progresivo - regresivo. El motivo de la selección yace en que, si bien es de vital importancia comprender el escenario de las estructuras socio-históricas que atraviesan al ser social (en este caso la modernidad colonial), también resulta necesario indagar acerca de las particularidades que hacen a la subjetivación que se pretende descubrir. Ello permitirá, asimismo, captar de qué forma estas subjetividades se correlacionan específicamente con la salud mental, impactando de una forma y no de otra.

Considero menester destacar que la salud mental será entendida desde una perspectiva crítica que pretende trascender el modelo médico-hegemónico, brindándole central atención a los aspectos subjetivos de los/as individuo/as, quien son, a su vez, atravesados/as por diversos determinantes por ser parte de una totalidad histórica y social.

La totalidad de los/as individuos/as, en su expresión genérica, pero también particular, permite ser captada con el método progresivo-regresivo, dado que el mismo:

No tendrá más remedio que el “vaivén”: determinará progresivamente la biografía (por ejemplo) profundizando en la época, y la época profundizando en la bibliografía.

Lejos de integrar inmediatamente una en otra, las mantendrá separadas hasta que el desarrollo recíproco se haga por sí mismo y ponga un término provisional en la búsqueda (Sartre, 1963, p. 119).

Se entiende desde esta perspectiva que todas las partes se nutren entre sí, influyendo la modernidad colonial en las subjetividades y, por ende, las subjetividades expresadas en la salud mental de los/as individuos/as, transformándose una suerte de espiral entre éstas. En palabras de Sartre (1963), “(...) lo subjetivo mantiene en sí a lo objetivo, que niega y que supera a una nueva objetividad; y esta nueva objetividad con su título de *objetivación* exterioriza la interioridad del proyecto como subjetividad objetivada” (p. 91).

A su vez, el método en cuestión permite darle centralidad a los/as individuos/as, otorgándoles cierto protagonismo en la historia en base a sus respectivas singularidades. Este aspecto es esencial en este documento, ya que si bien se quiere indagar en la forma en que la modernidad colonial atraviesa nuestras subjetividades, lejos de interpretar a un/a individuo/a pasivo/a ante estas lógicas de “producción de almas”, también intentaré encontrarme con aquellas cualidades que le son inherentes: cambio, agencia y transformación.

Lo que pretendo realizar a continuación, refiere a una investigación cualitativa, netamente teórica y exploratoria. Mi objetivo se trata de conocer cómo la modernidad colonial determina las subjetividades y atraviesa la salud mental de los/as individuos/as. La búsqueda de esta respuesta se encontrará orientada en relación a quienes hemos sido colonizados/as, otorgando total valor al hecho de tener que existir en estas sociedades de nuestro Sur Global, muchas veces en contradicción con nuestras propias esencias, las cuales han intentado, y muchas veces de hecho, han logrado arrebatarnos. En busca de un logro más claro en relación a este objetivo, serán desglosados tres objetivos específicos:

- Comprender algunas aristas que dan cuenta de la modernidad colonial.
- Estudiar qué lugar ocupa la modernidad colonial en la determinación de subjetividades.
- Conocer cómo la salud mental es atravesada por las subjetividades modernas coloniales.

Con la finalidad de plasmar el método sartreano, he decidido que la lógica de exposición de la presente monografía contendrá tres capítulos diferentes. El primer capítulo, titulado "Entre Abya Yala y América Latina", pretende situarnos en el presente (primer movimiento progresivo), específicamente en busca de comprender de qué manera se comprende la modernidad colonial que habitamos hoy, así como también de qué manera permea nuestras vidas cotidianas. El segundo capítulo, titulado "Entre ayer y hoy", nos llevará hacia atrás (movimiento regresivo), al origen de estas sociedades modernas, desglosando algunos de sus constructos principales. El tercer capítulo, titulado "Ecos que se vuelven voces", en el cual se pretende realizar lo que Sartre (1963) denomina "*fuga y salto adelante*", se intentará superar la realidad tal como la conocemos, nutriendo este último movimiento de los dos capítulos previos en una lógica de "*vaivén*".

A su vez, cada uno de estos capítulos, representando un movimiento de la metodología seleccionada, estará compuesto por tres movimientos que pretenden articular la universalidad, la particularidad y la singularidad, entendiendo así, la interconexión de los mismos. De esta forma, entiendo que todos los aspectos que hacen al *pluriverso* que no pretendo olvidar, no serán barridos bajo la alfombra una vez más.

Se cierra el presente documento con reflexiones finales que darán cuenta de este desafío, traducido en el "*hacer decolonial*". Una trayectoria que nos destruye, pero que también nos encuentra, muy allá adentro, una invitación a encontrarnos, encontrarse, encontrar, aquello que nos haga vibrar la esencia.

## Capítulo 1: Entre Abya Yala y América Latina

*Al principio, el saqueo y el atrocidio fueron ejecutados en nombre del Dios de los cielos. Ahora se cumplen en nombre del Dios del progreso*  
(Galeano, 1992, p. 18).

Abya Yala hace referencia a un término Kuna, pueblo originario ubicado en Panamá y Colombia. Significa “Tierra en plena madurez” o “Tierra en florecimiento”, y así era nombrado el territorio que hoy día conocemos como América. Si bien a través de la historia existieron varios nombres para definirlo, la llegada del “hombre<sup>1</sup> blanco” coincidió con el nombre de: Abya Yala. Este nombre, cargado de identidad, representa una reverencia y nos recuerda que los pueblos originarios y las naciones indígenas aún siguen aquí, somos nosotros/as y también quienes han seguido resistiendo ante el arrebato de su esencia, estando, siendo, hablando, aún como lo hacían nuestros/as ancestros/as.

El título que define el nombre del presente capítulo, surge a partir de cuestionarme qué nos aleja de esa Abya Yala, ultrajada por los colonos, y “nuestra” América Latina, tal como la conocemos hoy. De hecho, me atrevería a decir, que parto de la premisa de que las diferencias son escasas. No me voy a centrar aquí en la conquista que vivieron nuestros/as ancestros/as a nivel territorial, material, ni en la aculturación de esa época, sino en esa vertiente de la conquista “(...) que se imbuyó de lleno en la organización de lo social y que generó cambios que se perpetuaron y solidificaron con el tiempo” (Díaz, Gómez y Míguez, 2023, p. 29).

El colonialismo, el cual refiere al período tan conocido como “la colonización de América Latina”, se ha ido (re) estructurando a través del tiempo: “Si el colonialismo tiene su expresión en la dominación política y social, para la actualidad la colonialidad destaca además su valor en el plano simbólico cultural y el condicionamiento de las conciencias colectivas” (Frankel, 2021, p. 74). Una colonialidad inherentemente moderna, en tanto, a partir de la conquista, “América se constituyó como el primer espacio / tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad” (Quijano, 2014, p. 778).

---

<sup>1</sup> Hombre: aquel masculino genérico que se usa para definir a cada uno/a de los/as sujetos/as que habitan el planeta Tierra, pero que en el fondo representa el sexismo patriarcal oculto en los relatos de la modernidad, construcción que sigue siendo hegemónica hasta la actualidad.

Este “nuevo patrón de poder”, tal como lo define Quijano (2014), ha sido inacabado, sin un desenlace y sin un final; por el contrario, ha sido constante y transformado. La *modernidad*, a través del conocimiento producido en relación al “hombre”, fue el artefacto diseñado para comenzar a legitimar ciertas maneras de ser y de estar en el mundo. ¿La finalidad? Eliminar todo aquello que pudiese dañar el tanpreciado orden establecido. Fue así que este escudo protector del poder se instauró en cada rincón del colectivo social, traducido fantasiosamente en seguridad, orden, libertad e igualdad.

Si nos detenemos por un momento en nuestro país, Uruguay<sup>2</sup>, este proceso es claramente definido en lo que el historiador Barrán (1990) define como el “nacimiento de una sensibilidad civilizada” (p. 14). Esta representaría la “antítesis” de la barbarie, con el objetivo de derrocar al “gaucho primitivo y salvaje” que habitaba nuestras tierras, pero que al fin y al cabo fue el disciplinamiento forzado de los intereses de una élite con respecto al resto de la colectividad. Intereses que fueron orientados, en gran medida, por los países europeos en busca de usufructuar el grandioso abanico de recursos naturales que ofrecía este país. Tal como sostiene Barrán (1990), este proceso se dio de la mano de la instauración de un nuevo modelo económico y social, un proceso que ha sido conocido como la “modernización del Uruguay”, o dicho de otra forma: “la época de la vergüenza, la culpa y la disciplina” (p. 11)<sup>3</sup>. No me resulta de interés captar en qué momento la modernidad atraviesa al Uruguay con respecto al resto del mundo, pero sí dejar en manifiesto que es atravesado, y que la lógica de disciplinar la sociedad en pos de ciertos intereses, fue la misma.

Por otro lado, uno de los ejes centrales de este nuevo patrón de poder ha sido, y es hasta nuestros días, el control del trabajo. La idea de raza, útil para legitimar desigualdades, prosiguió con su labor al momento de designar roles en esta nueva estructura de trabajo, tan

---

<sup>2</sup> Quien fue territorio en disputa conocido como “Provincia Oriental”, el cual se “inventa” y declara como Estado independiente con el fin de evitar mayores conflictos entre los gigantes del continente latinoamericano: el Imperio de Brasil y las Provincias Unidas del Río de la Plata. Momento de la historia que, una vez más, se vio influenciado por los intereses de los países europeos.

<sup>3</sup> “Los cambios económicos y sociales alentaban el nacimiento de una sociedad burguesa -o que, a lo menos, tendía a serlo, como se puede tender a los modelos de los países centrales en los dependientes-, esa temprana burguesía tuvo a su alcance desde los años setenta, medios de presión suficientemente eficaces para imponer por primera vez en todo el país y a cada uno de sus habitantes, su concepción de la disciplina social. El Estado se modernizó y volvió efectivo y real su poder de coacción, a la vez que monopolizó la fuerza física, desde 1876; el ferrocarril dio movilidad a las tropas del Gobierno central y alentó también la montevideanización del país, entendida aquí como irradiación de los valores de la modernidad desde la capital a la campaña, el último refugio de la sensibilidad “bárbara” (Barrán, 1990, p. 18).

conocida como *capitalismo*. De cierta forma, la biologización de la desigualdad, encajó de forma perfecta en este nuevo modelo económico. En una nueva sociedad que establece qué es lo “normal”, no podía quedar por fuera el aspecto biológico, el “hombre blanco” instaurado como supremo y, a su vez, como lo esperable.

En la actualidad, sigue operando esa suerte de antagonismo en relación a quienes se amalgaman con lo esperable y con aquellos/as que quedan por fuera, aunque ahora de una forma no tan “explícita”, lo podemos encontrar plasmado en el reciente y creciente acto de “respeto” hacia la “otredad” y a todo aquello que no encaje en los estándares “normales” de vida:

El *multiculturalismo*: una forma de racismo negada, invertida que afirma tolerar la identidad del Otro, concibiendo al Otro como una comunidad cerrada hacia la cual, el multiculturalista mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. La tolerancia multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad, la neutralidad multiculturalista es falsa. Éste no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura, sino que pretende afirmar la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos ocultando la problemática real: la presencia masiva del capitalismo con su consecuente imaginario (Estrach Mira, 2001).

El creciente reconocimiento de las diferencias, también, nos recuerda que aún falta mucho para que realmente se pueda hablar de sociedades más democráticas y plurales. Se trata de un “respeto” por los/as otros/as, que lo único que hace es reafirmar que son parte de la otredad, que no encajan dentro de los parámetros que definen a una realidad específica, una realidad que responde a los intereses del capital.

Pero es preciso señalar que los intereses del capital no se cuidan solos, sino que la colonialidad y la modernidad han sido sus acompañantes desde sus orígenes:

(...) el capitalismo, como la modernidad, aparece como un fenómeno europeo y no planetario, en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder. Esto es, la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza (Mignolo, 2000, p. 35).

Colonialidad, capitalismo y modernidad, son el tridente perfecto para delimitar las fronteras de una vida esperable, líneas claramente trazadas por la mano del poder. Es así que existe una indudable asociación entre poder y saber. Tal como lo define Foucault (2002), ambos se implican, ya que el poder constituye el saber y el saber, a su vez, supone relaciones de poder. Existen diversas formas en las que se expresan estas implicancias en la actualidad, claramente coloniales; de hecho, mucho hemos oído hablar de sus efectos en relación a la desigualdad, la explotación, la pobreza. Pero no intento adentrarme en los efectos negativos producidos en un ámbito más bien material, sino que me es de particular interés el sometimiento con respecto a las cuestiones subjetivas del ser.

El poder permea cada una de las capas del cuerpo social, no solo a nivel físico y/o material, sino que también en todo lo que hace a las cuestiones simbólicas de los/as individuos/as que lo componen. Esta colonialidad moderna, de la que tanto hablamos, se compone de poder y también de saber, a través de los cuales se encargó de disolver la *otredad*, las diferentes formas de existir, ser y estar habitando este mundo:

En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento (Quijano, 2000, p. 126).

Lo que sucede en la modernidad colonial, con los vientos de un “Nuevo mundo”, es que todo este conocimiento económico, filosófico, social, político, etc., comienza a ser traducido en normas, en la idea de una necesidad de “orden” que traería de la mano el progreso y la felicidad. Todo esto que es el poder queda plasmado en la siguiente cita de Foucault (2002):

Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: "excluye", "reprime", "rechaza", "censura", "abstrae", "disimula", "oculta". De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción (p. 180).

Lo cierto es que estos “rituales de verdad” y esta realidad que se produce mediante poder, también excluye, reprime y censura a muchos/as. De hecho, la mayoría resulta asfixiada por esta verdad hegemónica que la modernidad colonial nos ha impuesto a través del poder, dejándonos en claro que es la única posible y válida. Instaurar y esparcir esta verdad en el imaginario colectivo, es lo que fortalece y posibilita el ejercicio del poder; es decir, es la colonialidad del poder lo que posibilita que estas verdades existan como tales, creando así un círculo “virtuoso”.

Ahora bien, ¿de qué manera este poder arrasa con la otredad de verdades? La respuesta radica en que se infiltra a través de una supuesta “salvación”, de un progreso prometedor y de una seguridad, al parecer, necesaria:

(...) el hombre moderno necesita de una serie de aparatos inmunitarios destinados a proteger completamente una vida que, por la secularización de las referencias religiosas, está completamente entregada a sí misma. Es entonces que las categorías políticas tradicionales como la de orden y también la de libertad asumen un sentido que las empuja cada vez más hacia la exigencia de seguridad. La libertad, por ejemplo, deja de ser entendida como participación en la dirección política del pólis, para reconvertirse en términos de seguridad personal a lo largo de una deriva que llega hasta nosotros: es libre el que puede moverse sin temer por su vida y por sus bienes (Esposito, 2006, p. 8-9).

Así comienza lo que hoy podríamos traducir a la existencia de cierta sumisión, un tanto voluntaria, en pos de esta “protección” que al parecer viene desde afuera y promete cierta pertenencia y normalidad. Hablo aquí de un disciplinamiento en el plano subjetivo de los/as sujetos/as, el cual aparece como una “nueva esclavitud”, en la que acatamos formas de ser y estar en el mundo, el gobierno de la vida en las manos del poder.

En la actualidad, la colonialidad opera directamente en el plano subjetivo de los/as individuos/as; existe una construcción de pensamiento que hace posible que la sumisión aparezca casi como algo “natural”, como algo deseado. Nos encontramos en nuestros días, con lo que Daniel Frankel (2021) llama: *nuda subjetividad*. Con esta expresión, el autor se

refiere nada más y nada menos que al despojo de la esencia, al sometimiento voluntario y al encierro de sí:

La nuda subjetividad constituye un componente central de la colonialidad del encierro y con ello la invasión de renovadas técnicas de sometimiento de cuerpos y conciencias. Insistimos que se gobierna mediante la captura de las conciencias colectivas. Más específicamente, nos referimos a la producción de verdad, al confinamiento, la obediencia, el problema acerca de la servidumbre voluntaria y el rol de las resistencias colectivas. Revela el testimonio de cuerpos expuestos en la indiferencia entre la opresión externa y las voluntades, afectos, emociones y propios deseos de protección que otorga la sumisión (Frankel, 2021, p. 18).

Este sacrificio de la esencia, en su más amplio significado, a la vez que supone un modo de ser y de estar en el mundo “digno” y “adecuado”, arrasa con las subjetividades de los/as sujetos/as. En las palabras de Frankel (2021), “encierra” a los sujetos/as, no permitiendo que exista una concordancia entre el adentro y el afuera; o, mejor dicho, si es que existe, es en base a los límites de la vida impuestos mediante el encasillamiento de las conciencias. A su vez, aquellos/as que no encajan en esta producción de verdad quedan excluidos/as del todo, siendo “los otros”, “los anormales”.

Resulta paradójico el pasado y el presente, la forma en que aún hoy nos invitan a adormecer todo aquello que nos habita, nuestras esencias, nuestros principios. Cómo aún hoy, estamos invadidos/as por verdades que no nos pertenecen, pero que defendemos a capa y espada, así como si nos representaran:

Secuestro de los brazos, robo del alma: para nombrar esta operación, en toda América se usa, desde los tiempos coloniales, el verbo *reducir*. El indio *salvado* es el indio *reducido*. Se *reduce* hasta desaparecer: vaciado de sí, es un no-indio, y es nadie (Galeano, 1992, p. 20).

A partir de allí, surge en mí la siguiente pregunta: ¿De qué manera esta producción de verdad se sumerge en el campo de la salud mental? Un campo históricamente difícil de definir, en palabras de Silva y de León (2021):

Siguiendo la perspectiva conceptual de Bourdieu (2007), pretendemos caracterizar a este campo como abierto y en disputa, complejo y tensión, en donde existen diversos agentes y capitales puestos en juego, los cuales accionan muchas veces tras las sombras de una supuesta ingenuidad intelectual o imposición hegemónica inhabilitante, que bloquea el necesario debate conceptual y por ende, la constitución de modelos sociosanitarios nuevos en perspectiva de salud mental comunitaria basada en derechos humanos (p. 23).

A decir verdad, la cita anterior tiene mucho a partir de lo cual podríamos dialogar, debatir y cuestionar, pero resulta aquí de particular interés, plasmar que el campo de la salud mental, como muchos otros campos, está minado de relaciones de poder. Estas relaciones de poder están ligadas a la producción y reproducción de prácticas, de formas de ser y de estar, características de la modernidad colonial, pero las cuales a su vez, pueden ser cuestionadas y/o modificadas mediante luchas entre quienes interactúan en dicho campo (Bourdieu, 2002).

Podemos definir las relaciones de poder instauradas en el campo de la salud mental como asimétricas, basadas en relaciones de explotación y dominación de individuos/as; relaciones que encuentran su anclaje en los modelos médicos hegemónicos, o bien, en discursos de poder/saber que parecen definir claramente qué es lo “normal”, los cuales permiten distinguir a una persona que se encuentre “bien de la cabeza” con respecto a aquellos/as que están por fuera, que son “anormales”. ¿Su mecanismo más eficaz? La patologización de la diferencia:

Lo patológico, lejos de entenderse como otro modo de andar la vida diferente, es directamente asociado a lo anormal, y por ello, defectuoso, y todos los esfuerzos se dirigen a lograr que el comportamiento de los considerados anormales se acerque todo lo posible a una regla única, tomada como regularidad normal (Barukel, 2014, p. 8).

Es por ello que la salud mental en los tiempos actuales se encuentra estrechamente relacionada con la normalización. Lo normal/anormal, representa un antagonismo que parece etiquetar a los/as individuos/as, como aptos/as o no, para ser parte de esta sociedad moderna/colonial. Esta racionalidad instrumental de la salud mental, configura otro modo de clasificación social de los/as individuos/as, generando efectos muy similares a la diferenciación racial que surge posterior al período de colonización (Quijano, 2000). Una vez más, nos encontramos con aquellos/as que distan de las características

hegemónico-esperables, quienes tienen una posición clara en la sociedad: ser parte de la “otredad”.

Específicamente en el campo de la salud mental, el saber médico hegemónico aplasta todo lo subjetivo de los/as individuos/as, los transforma en seres ahistóricos/as, donde claramente los determinantes que los/as atraviesan quedan por fuera y el único fin es el encasillar sujetos/as para poder ser tratados/as uniformemente. La diferencia está pautada a través de prácticas que tienen como rasgos principales el biologicismo, el individualismo y el poder que ha caracterizado históricamente al saber médico.

En este sentido, la salud mental opera como otra forma de clasificación social y de normalización dentro de la modernidad-colonial. Parecen existir parámetros muy claros a los que debemos adaptarnos, sus bases corresponden a un saber puramente eurocéntrico, que hunde sus formas de conocer en una forma unívoca, dejando por fuera la pluriversidad de formas de hacer, promover y entender a la salud mental.

Este modelo que defino como unívoco, irradia discriminación y desigualdad. Por otra parte, aunque de forma conjunta, opera como método de control social, lo que promueve es un tipo muy específico de “persona normal”, capaz de ser colaborativa con la modernidad-colonial; mientras que aquellos/as que son “anormales”, son también “incapaces”, por lo tanto, una suerte de “carga” para el encargado del orden social por excelencia, el Estado, quien “suprime el desorden haciéndolo administrable, y sustrae, en el camino, derechos políticos” (Barukel, 2014, p. 11).

Estamos ante una clara segregación de la subjetividad, otro de los tantos mecanismos de poder que operan en la modernidad colonial en pos de producir un/a sujeto/a específico/a, funcional y orientado/a a un modo de vida muy determinado, aquel que gira en torno a las necesidades del sistema económico capitalista. En este punto, propongo tener presente los aportes de Alonso y Díaz (2012) con respecto a la intersectorialidad, quienes nos recuerdan que las lógicas de poder y dominación (que operan por ejemplo en la salud mental), muchas veces al momento de ser analizadas son fragmentadas y jerarquizadas, olvidando así que forman parte de una totalidad aún más grande y, que más acá o más allá, todas colaboran hacia un mismo fin. Esto se debe a que: “La lógica misma de la opresión necesita permanecer oculta para ser efectiva. Esa lógica consiste en situar y/o tematizar por separado a lxs sujetxs,

fragmentarlx y descolocarlx para debilitar las resistencias a la dominación así como a la emergencia de propuestas contrahegemónicas” (p. 89).

Si asociamos la salud y, por ende, la salud mental, al “bienestar” de los/as individuos/as en su más amplio espectro (tal como lo definen algunos organismos internacionales), me resulta casi un deber ético cuestionarme: ¿Quién define qué es bienestar? ¿Cuáles son los determinantes que hacen a este bienestar? Al parecer, en un mundo donde prima la producción y reproducción de “verdades absolutas” resulta difícil encontrar muchas opciones.

## Capítulo 2: Entre ayer y hoy

*Porque el pasado está vivo, aunque haya sido enterrado por error o infamia, y porque el divorcio del pasado y el presente, es tan jodido como el divorcio del alma y el cuerpo, la conciencia y el acto, la razón y el corazón*  
(Galeano, 1992, p. 6).

La historia, resulta esencial para casi cualquier análisis. El que pretendo llevar adelante en este capítulo, no será la excepción. Es por ello que surge la necesidad de (re) pensar, en tanto, cualquier relato que se cuenta no se hace desde “ninguna parte”, sino que es portador de perspectiva y de significado. Aún recuerdo cuando iba a la escuela pública y me contaron acerca del “*Descubrimiento de América*” y lo importante que era recordar el día de su “*conmemoración*”. Creo que no representaba la perspectiva de quienes ya habitaban Abya Yala en el momento de la llegada de los colonos, y también creo, que eran otras cosas las que importaban recordar.

Con la finalidad de comprender las lógicas de poder en las que nos encontramos sumergidos/as hoy (en otras palabras: la dinámica social), se hace fundamental llevar a cabo un movimiento regresivo, característico de la metodología existencialista. En este punto, al abstraernos en el tiempo, resulta imprescindible tener presente que existe una “historia oficial” y que muchas otras perspectivas de la historia han sido silenciadas.

Según Quijano (1992), lo que sucede a partir del proceso de colonización, es que se consolidan las bases para “(...) la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta” (p. 11). Surge, a partir de allí, la necesidad de reflexionar acerca de si existió injerencia del colonialismo en relación al capitalismo, si el segundo hubiese sido posible sin los “beneficios” del primero. Para Quijano (2000), la respuesta es clara, la llegada del “hombre blanco” a América y todo lo que se desencadenó posteriormente, fue central en este proceso: el sometimiento de cada uno de los pueblos originarios que habitaban este territorio, el trabajo esclavo de indios/as, negros/as, mestizos/as, la explotación de los recursos naturales, la ubicación con respecto a la vertiente del Atlántico que posibilitarían un tráfico comercial mundial (controlada por los colonizadores), fueron factores claves al momento de hacer posible la concentración del “(...)

control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial” (p. 124).

Todo esto, resumido en la expresión de “colonialidad del poder” (Quijano, 1992), representa aquel proceso que hace hoy posible la concentración del poder en beneficio de unos pocos: “Los dominadores europeos "occidentales" y sus descendientes euro-norteamericanos (...) junto con la parte no europea del mundo que, precisamente, no fue antes colonia europea, Japón principalmente” (p. 11).

La colonialidad actúa como una suerte de condición para el surgimiento del “Moderno Sistema Mundo”, categoría utilizada por Wallerstein (1976), quien sostiene que para que la economía mundial capitalista tuviese éxito, eran necesarias tres condiciones: la expansión del volumen geográfico, diferentes formas de control del trabajo y la creación de aparatos estatales. De estas tres condiciones, América colaboró directamente con las dos primeras, y me atrevería decir, que posibilitó experimentar aspectos de la tercera. Es por ello que: “Una economía del mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América” (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 583). De esta forma, podemos afirmar que el proceso de colonización dotó a unos pocos de un “nuevo” poder, ya que no siempre fue así, no siempre se trató de una Europa “naturalmente” superior y con rasgos hegemónicos en relación al resto del mundo. Dussel (2000) nos ayuda a romper con este relato, y nos recuerda:

Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de Latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como trampolín para sacar una "ventaja comparativa" determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana, etc.). Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica (p. 29).

Esta “superioridad” de la que nos habla Dussel (2000) será acompañada de lo que le otorga “centralidad” a esta Europa, que es justamente aquello que comprende a la modernidad. Un proceso de cambios que trajo consigo la posibilidad de sembrar la hegemonía, el cual no hubiese sido posible sin la colonización, aunque:

Desde la construcción hegemónica colonial/europea, se ha instalado que la “modernidad” hace referencia a un proceso que se da a partir del Renacimiento europeo, que tiene su auge en el Iluminismo y en la Era de las Revoluciones (Revolución Francesa, Revolución Científica o Revolución Industrial). En este marco, el proyecto de “modernidad” fue formulado por autores/as del Iluminismo en el siglo XVIII, basado en el desarrollo de una “ciencia objetiva” y, como señala Lander, arraigada en la idea de una “moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias” (2000, p. 6) (Díaz, Gómez y Míguez, 2023, p. 33-34).

Suele considerarse a la modernidad, como aquel momento de la historia en el que el “hombre blanco”, comienza a generar conocimientos en relación a las diferentes capas que conforman el cuerpo social. Una definición con tintes de sencillez y generalidad. Si bien nacen nuevas formas de entender y ver el mundo, la vida cotidiana de los/as sujetos/as, la religión, la ciencia, la economía: el llamado “Nuevo Mundo”. Lo cierto es que suele también pasarse por alto bajo qué condiciones se llevó a cabo este proceso histórico. La modernidad surge mucho antes del siglo XVIII, más bien comienza a fines del siglo XV (Dussel, 2000), donde se hace posible la concentración del conocimiento y del poder.

También, podría decirse que es la racionalidad lo que comúnmente caracteriza a la modernidad, definida como la era donde triunfa la “civilización” por sobre la “barbarie”, un momento de la historia que apuesta por un “ciudadano libre”, donde nace un antagonismo entre lo que parece ser un “hombre” primitivo y el nacimiento de un “hombre” civilizado. Pero poco se habla de la irracionalidad que oculta esta modernidad, definida nada más y nada menos como la imposición de un nuevo orden mundial, aquel que subalterna como “primitivas” todas las formas de conocimientos que ya existían hasta ese entonces:

Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas. (...) por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los

sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (Dussel, 2000, p. 29).

Esta cara oculta de la modernidad, la cual refiere a la colonialidad, nos permite comprender el origen del orden social moderno y revelar ciertos detalles que parecen ser invisibilizados, o mejor dicho, racionalizados. El "hombre" moderno comienza a traducir todo este conocimiento que genera en poder. Un conocimiento validado como único, inequívoco y superior, que será la base para minar el cuerpo social de "verdades absolutas". Según Foucault (2008): "El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos" (p. 48). No solo para entenderse, sino también para controlar y dominar:

(...) si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias", o de las "naciones" en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante (Quijano, 1992, p. 12).

Por otra parte, y en base a los aportes de Quijano (1992), no estamos hablando de una dominación que comienza a operar únicamente en el plano material, en relación al trabajo y a los recursos, sino que se trata, también, del nacimiento de una dominación que va a permear las culturas, el interior del imaginario de quienes son dominados/as y explotados/as. Una hegemonía colonial y eurocéntrica, que invisibiliza a la vez que universaliza; quienes ejercen el poder son, también, aquellos que establecen los parámetros de una "vida digna" de ser vivida.

Este proceso, el cual define el origen del contrato moderno, tiene como trasfondo la conservación del orden, la sujeción del poder, pero se esconde detrás de los ideales de progreso, felicidad, igualdad y libertad.

En este punto, con el fin de comprender aún más acerca de lo novedoso de la modernidad/colonial, resulta esencial recurrir a los aportes teóricos de Foucault (2002), quien hace referencia a la forma en que comienza a surgir especial atención en relación al cuerpo, a su conocimiento y en cómo este conocimiento comienza a ser traducido en poder. Lo novedoso será producto de los métodos que se comienzan a utilizar con el fin de poder controlar/usufructuar los cuerpos, haciéndolos dóciles y útiles a estos métodos. Foucault (2002) los llamará “las disciplinas”:

El momento histórico de las disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés (p. 126).

Específicamente, se refiere a la manipulación racional en relación al cuerpo, la cual nace en la modernidad/colonial, y se diferencia de todos los métodos disciplinarios que habían existido hasta entonces, traduciéndose ahora en fórmulas generales, que tienen como objetivo el control minucioso del cuerpo y sus “utilidades”: la dominación. El nacimiento de prácticas de índole social, económico, político, filosófico, que se universalizan (o, mejor dicho, se imponen) con el fin de generar relaciones exitosas de docilidad-utilidad, una “anatomía política” dirá Foucault (2002), la cual define cómo hacer que esos cuerpos hagan lo “esperado”, lo deseado:

La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles". La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada (p. 126-127).

Foucault (2019) se centra específicamente en las relaciones de poder que caracterizan a esta sociedad moderna/colonial, dejando muy en claro que cuando habla de poder no se refiere

únicamente al que se aplica a través de la norma, a todo aquello que envuelve lo jurídico, el poder soberano (los cuales no dejan de ser artefactos de poder sumamente útiles), sino que se trata de una “bestia” aún más grande, que se sumerge en procedimientos de dominación de diversa índole: relaciones heterogéneas y complejas de poder, que parecen unificarse en una figura a nivel global.

Este poder, vinculado intrínsecamente a la modernidad/colonial, aparece ahora como una versión “renovada”. Antes era más bien discontinuo, de carácter generalmente punitivo, centrado en el arte de castigar, con su especificidad en castigar por lo que “no” se debía de hacer y, además, era un poder pasible de ser portado (por ejemplo, por un Rey o por el Estado). Con el surgimiento de la sociedad moderna/colonial, el poder se (re) diseña: ya no se identifica en las “manos” de alguien, sino que está difuminado en todo el tejido social en base a relaciones asimétricas. Ya no castiga, sino que se apoya en una idea de libertad mientras que la regula; ya no es discontinuo, sino que es constante: “(...) un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores (Foucault, 2002, p. 13).

Es el advenimiento de la sociedad disciplinaria, donde todo comienza a estar orientado a las conductas, o mejor dicho, a su encauzamiento. Inicia así una era en la que, como plantea Foucault (2007), la anatomopolítica (como aquel disciplinamiento orientado a los/as individuos/as) y la biopolítica (como aquel disciplinamiento orientado al cuerpo social) comienzan a operar como dispositivos orientados a producir cuerpos dóciles y útiles, a la vez que subjetividades funcionales a estos intereses. Se trata, sin más, de la organización de la vida, la cual va a implicar de lleno el accionar y, en el mayor de los casos, el nacimiento de un conjunto de instituciones que tendrán como objetivo común la producción de sujetos/as claramente determinados/as.

Surge “(...) nada menos que la entrada de la vida en la historia -quiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder-, en el campo de las técnicas políticas” (Foucault, 2007, p. 171), adquiere central importancia el cuidado del cuerpo físico, pero también del cuerpo social. La vida y la muerte ya no pasan simplemente por el azar, ahora existe un saber que permite, en gran medida, controlarlas.

Esta transformación implicó varias consecuencias considerables, entre ellas, podemos destacar el lugar de privilegio que comienza a ocupar la infancia y la familia. Ariés (1987), quien se encargó de analizar los cambios en el concepto de infancia<sup>4</sup> a través de la iconografía, relata cómo ésta se ve orientada a un movimiento moralizador, donde se comienza a ver un respeto hacia la niñez que no existía antes. La necesidad de cuidar la infancia, un nuevo interés en relación al porvenir de los/as niños/as, de su futuro en la sociedad. Se trata de un proceso, el cual se vio acompañado de lo que Ariés (1987) define como “(...) un largo período de reclusión de los niños (así como los locos, los pobres y las prostitutas) que no dejará de progresar hasta nuestros días, y que se llama *escolarización*” (p. 12). En este escenario, surge ahora una familia “moderna”, acompañando la importancia que adquiere la educación, siendo la encargada de proveer un “lugar de afecto” (p.12) para la niñez. Por su parte, la familia, dirá Donzelot (2008):

(...) se esfuma en provecho de otro, lo social, del que es a la vez reina y prisionera; como el conjunto de prácticas de transformación de la familia son también las que establecen las formas de integración moderna (...) la familia es una instancia en la que la heterogeneidad de las exigencias sociales puede ser reducida o funcionalizada (...) (p. 11).

En esta proliferación de instituciones y técnicas orientadas a controlar la vida, la medicina, al igual que la familia y la educación, será otro de los epicentros de esta gran transformación. La salud comienza a ser un objetivo central dentro de las familias. La práctica médica estará dirigida a “(...) el vigor físico y la limpieza moral del cuerpo social (...) lista para correr en socorro de la ley y la opinión, más servil con las potencias del orden que dócil con las exigencias de lo verdadero” (Foucault, 2007, p. 68). En directa relación con la importancia de la vida y la transmisión de estos nuevos valores, surge la difusión de una medicina doméstica, una “hospitalización a domicilio” dirá Foucault (2019). Es el “médico de familia” quién será el encargado de guiar a las familias, romper con los excesos y promover una moral del autocontrol, ocupando así un rol determinante en relación al mantenimiento de la salud física y moral (Cicchelli & Cicchelli, 1999).

---

<sup>4</sup> Previo al período de la ilustración el concepto de infancia no existía: “La vida del niño se consideraba, pues, con la misma ambigüedad que la del feto hoy día, con la diferencia de que el infanticidio se ocultaba en silencio y el aborto se reivindicaba en voz alta (...). Llegará una época, el siglo XVII, en la que la comadrona, esa bruja blanca recuperada por los Poderes, tendrá por misión proteger al niño; cuando los padres, mejor informados por los reformadores, sensibilizados a la muerte, se tornaran más vigilantes y querrán conservar a sus hijos cueste lo que cueste” (Ariés, 1987, p. 19).

La higiene comienza a ser un régimen para las poblaciones. Natalidad, mortalidad, el control de las epidemias, entre otras, serán cuestiones que comienzan a ser centrales, haciéndose necesario “(...) por parte de la medicina una serie de intervenciones autoritarias y medidas de control” (Foucault, 2019, p. 222). El discurso médico, en base a una relación entre un “objeto” y su objetividad característica, sus observaciones, sus expedientes, sus “juegos de verdad”, se transforman en los pilares de este proceso de moralización, acompañado de orden, control y un poder disimétrico e ilimitado, dirá Foucault (2007b). La medicina comienza a ocupar un lugar como “custodio de la moral, de la moral a secas” (Foucault, 2019, p. 270). Esta función moralizadora estará acompañada por lo que Foucault (2007b) denomina “*poder disciplinario*”:

(...) cierta forma terminal, capilar del poder, un último relevo, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras; la manera, en síntesis, como todos esos poderes, al concentrarse en el descenso hacia los propios cuerpos y tocarlos, trabajan, modifican y dirigen (...) (p. 59).

Foucault (2002) relata un paralelismo entre las medidas que se tomaban en una ciudad cuando se instalaba una peste a fines del siglo XVIII y los cambios que caracterizan a este nuevo poder disciplinario. Los “leprosos”, los “apestados”<sup>5</sup>, representaban simbólicamente una población real de la que eran parte también los locos, los vagabundos, los violentos, los mendigos, quienes eran excluidos y encerrados. En el siglo XIX, se comienza a individualizar a toda esta población de excluidos, una individualización que traerá consigo la exclusión, la categorización:

(...) el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el correccional, el establecimiento de educación vigilada, y por una parte los hospitales, de manera general todas las instancias de control individual, funcionan de doble modo: el de la división binaria y la marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal); y el de la

---

<sup>5</sup> “En el fondo de los esquemas disciplinarios la imagen de la peste vale por todas las confusiones y los desórdenes; del mismo modo que la imagen de la lepra, del contacto que cortar, se halla en el fondo de los esquemas de exclusión” (Foucault, 2002, p. 183).

asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante, etc.). De un lado, se "apesta" a los leprosos; se impone a los excluidos la táctica de las disciplinas individualizantes; y, de otra parte, la universalidad de los controles disciplinarios permite marcar quién es "leproso" y hacer jugar contra él los mecanismos dualistas de la exclusión (p. 184).

Un poder constante, que va a permear el cuerpo social por completo, que buscará introducir el hábito a través de la disciplina, donde no se identificará quién es el "vigilante", un poder que Foucault (2002) verá representado en la figura arquitectónica del "*Panóptico*"<sup>6</sup> de una forma ciertamente "ideal", el cual será necesario, sin duda alguna, en una sociedad moderna-colonial que pretende uniformizar sujetos/as y construir subjetividades.

Es en este contexto en el cual se tejen redes sólidas entre el saber y el poder, que el saber-poder médico comienza a instaurarse en el campo de la salud mental, a regularlo, siendo portador de un modelo médico hegemónico. Un modelo que, al parecer, ha adquirido con el transcurso del tiempo una concepción de naturalidad.

Como herramienta del poder disciplinario surgen y se (re) inventan diversas organizaciones, siendo una de las más importantes, y la que se encuentra en directa relación con el saber-poder médico, el hospital (como lo conocemos en la actualidad). Si bien los hospitales existían anteriormente, su concepto era mucho más amplio y sus acciones estaban orientadas más bien a funciones filantrópicas. En este contexto, comienza a definirse su funcionalidad en base a un objetivo claro: transformarse en la institución médica por excelencia (Amarante, 2009). Esta funcionalidad estará directamente relacionada con el mantenimiento del orden (a nivel social y político), transformándose el hospital, o el "Hospital General" tal como lo denomina Foucault (2002), en:

---

<sup>6</sup> "El Panóptico de Bentham (...) Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia" (Foucault, 2002, p. 184).

(....) espacio de exámen (como un laboratorio de investigación que permitió un nuevo contacto empírico con las enfermedades y los enfermos), espacio de tratamiento (encuadre de las enfermedades y enfermos), espacio de tratamiento (encuadre de las enfermedades y enfermos, disciplina del cuerpo terapéutico y de las tecnologías terapéuticas) y espacio de reproducción del saber médico (hospital-escuela, residencia médica, lugar privilegiado de enseñanza y aprendizaje) (Amarante, 2009, p. 27-28).

Esta institución, de la mano de la técnica del exámen, permitirá una vigilancia constante, que sentará las bases para acceder al saber y a su vez, para que los/as sujetos/as se constituyan como un “objeto” al que hay que estudiar. Un “objeto-paciente” subordinado ante un saber médico-hegemónico, individualizado, donde primara la racionalidad y la eficacia pragmática. El exámen, la técnica de la normalización, hará posible clasificar y calificar a los/as sujetos/as como si fueran “objetos”, y si se hace necesario, castigar, “encauzar” sus conductas (Foucault, 2002). Se trata del origen de la instauración de una verdad, aquella encargada del encasillamiento de los/as sujetos/as; “enfermo/a”, “loco/a”, “anormal”, son tan solo algunas de las categorías que se hacen posible establecer a través de la observación constante y de su registro. Esta ahistorización de los/as sujetos/as, que traerá consigo efectos como la exclusión social, la invisibilización y la estigmatización, serán los rasgos de este modelo médico-hegemónico que comienza a instalarse en cada rincón de las organizaciones disciplinarias.

Con el advenimiento de la medicina occidental, la salud comienza a ser traducida en la ausencia de enfermedad y de lo patológico. En este sentido, la salud mental como uno de sus derivados, no escapa. La forma de establecer qué es un estado de salud mental “sano”, estará ligada a una verdad particular y concreta, que estará en directa consonancia con lo que se entiende como “normal”. Dentro del saber-poder médico-hegemónico, la psiquiatría como disciplina nació para ser encargada de tratar las “patologías mentales”, la cual procurará “curar” al “enajenado”, al “loco”, con un instrumento terapéutico determinante: el manicomio. Allí se desarrollarán métodos de diversa índole, invasivos en gran medida, con el objetivo de “curar”. La figura del “loco” y la “locura”, comenzarán a representarse como construcciones, como clasificaciones en relación a un/a otro/a “sano”, “normal”. Este loco/a será el opuesto al prototipo de persona que se busca “construir”.

En este sentido, sin ánimos de reducir el efecto histórico que contrajo el conocimiento sobre la vida, podemos encontrar en estas transformaciones ejemplos claros de lo que representa, nada más y nada menos, la articulación de este saber en beneficios del poder. Un saber que traerá consigo la creación y la “modernización” de organizaciones de diverso índole, y que comparten una serie de determinantes en común: el control, la vigilancia y el encierro de quienes representaban un peligro para este nuevo tipo de sociedad que comenzaba a nacer. Todo aquello que no encajaba dentro de los parámetros (establecidos) de normalidad, lo que no se adaptara a esta transformación, comienza a ser por defecto, anormal. Tal como sostiene Foucault (2002), se trata de un poder que no sólo regula, sino que también produce, que “fabrica realidad”.

Este proceso que se afianza en el siglo XVIII se trata del nacimiento de una sociedad normalizadora, la cual responde a intereses muy particulares. Si bien se esconde detrás de los ideales de una prometedora “civilización” y de una “emancipación liberadora”, refiere a un poder disciplinario que busca, sin más, la gestión de las “potencialidades” del cuerpo humano:

Para que el hombre se convierta en fuerza de trabajo a disposición del aparato productivo es preciso todo un sistema de coacciones en el nivel de instituciones como la escuela, el asilo o la prisión. En tal sentido, el sistema de poder, bajo su mecanismo disciplinario, no es una consecuencia del modelo capitalista de producción, sino un elemento constitutivo e inmanente que hace posible el funcionamiento de la sociedad industrial (Castro Orellana, 2004, p. 119).

### Capítulo 3: Ecos que se vuelven voces

*(...) se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco (...)*

(Sartre en Fanon, 1963, p. 7).

Este capítulo, al igual que el resto de esta monografía, pretende incorporar elementos del existencialismo, en tanto resultan fundamentales al momento de comprender, conocer y desentrañar una realidad concreta, totalizada. Específicamente aquí, me centraré en dar cuenta de lo que Sartre (1963) denomina “*fuga y salto*” o también “*el proyecto*”.

Nosotras, nosotros, estamos muy distanciadas y distanciados de ser un conjunto de determinaciones, atado a otro conjunto de funciones irracionales. Nosotros/as, este “objeto” que muchas veces suele “disfrazarse” de pasivo, somos consecuencia de las estructuras sociales (en su más amplio espectro), si. Pero ahora bien, ¿no es este “producto” el que intenta todo el tiempo corroer estas estructuras? Lo que Sartre (1963) nos recuerda, es que “*(...) el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él, aunque no se reconozca en su objetivación*” (p. 86).

Se trata, sin más, de comprender que nos encontramos inevitablemente condicionados/as por una realidad externa, una realidad “objetiva” en términos sartreanos, que no se encuentra direccionada por el azar. Es el movimiento de la “*praxis humana*” el cual representa la empuñadura de cada cambio, de cada transformación; el mismo que, sin ánimos de romantizar, se encuentra estrechamente relacionado con el “*campo de los posibles*”. Dirá Sartre (1963): “Pero por muy reducido que sea, el campo de lo posible existe siempre y no debemos imaginarlo como una zona de indeterminación, sino, por el contrario, como una región fuertemente estructurada que depende de la Historia entera y que envuelve a sus propias contradicciones” (p. 87).

La visión social del existencialismo deja de manifiesto el significativo rol de la subjetividad como herramienta constructora de la Historia. Se trata de una dimensión del ser que nos habita y nos caracteriza como individuos/as. De hecho, es la subjetividad la que nos habilita a hablar de singularidad. De qué forma se vivencie e interiorice la realidad social concreta, actuará como determinante para los/as individuos/as en infinitos aspectos, en tanto, el reconocimiento a una pluralidad de realidades/situaciones y subjetividades, resulta obligación.

Cuando esta subjetividad, representa un conflicto con nuestra realidad objetiva; es decir, cuando no nos vemos objetivados/as o cuando no nos reconocemos en ella (y tomamos conciencia), nace “*el proyecto*” como búsqueda de porvenir, ampliando de forma necesaria el “campo de los posibles” (Sartre 1963). Esta posibilidad de porvenir, si bien es vivida de forma singular, también es “(...) lo que mantiene y transforma sin cesar a la colectividad (...)” (p. 88). Ubicarse desde el existencialismo implica recurrir a la acción:

(...) esta teoría es la única que le da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto. Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos, es decir como un conjunto de reacciones determinadas, que en nada se distingue del conjunto de cualidades y fenómenos que constituyen una mesa o una piedra. Nosotros queremos constituir precisamente el reino humano como un conjunto de valores distintos del reino material. Pero la subjetividad que alcanzamos a título de verdad no es una subjetividad rigurosamente individual porque hemos demostrado que en el cogito uno no se descubría solamente a sí mismo, sino también a los otros (Sartre, 1972, p. 32).

La subjetividad, desde la perspectiva existencialista, es la que nos permite identificar “*lo que falta*” (Sartre, 1963). En este sentido, también puede significar un motor de creación de mundos posibles, utópicos y diferentes; motor que me permito dejar encender a lo largo del presente capítulo.

Al identificar hoy esta realidad objetiva, inmersa en lógicas de saber/poder modernas coloniales, se presenta en mí, la necesidad de pensar responsablemente un proyecto que contemple a la sociedad en su conjunto, que no deshumanice, sino que recuerde que lo subjetivo, lo singular y que también lo plural y colectivo, importa. Que de hecho, es todo esto

interconectado lo que nos hace sujetos/as capaces de transformar la Historia. En este contexto, con el fin de superar el “campo de los posibles” que ofrecen estas sociedades modernas/coloniales, parece inexcusable pensarnos a partir de formas *otras*, asumiendo como única condición la de ser, en tanto *seres plurales*, des-sujetandonos ahora de las múltiples condiciones que nos imponen las lógicas de saber/poder y que nos traducen, inevitablemente, en un/a sujeto/a aparentemente homogéneo. *Pluriversalidades, polisemias, mundos, saberes, existencias, formas otras, significados otros*, son algunos/as de los invitados/as de honor, al reconocer en el *hacer decolonial*<sup>7</sup> un “proyecto” posible.

Ciertamente, intento en este espacio de mi monografía compartir una herramienta que invite a la reflexión colectiva para confrontar redes de poder, difusas y múltiples. El posicionarnos desde el pensamiento decolonial es una invitación a vivir un humanismo que se presume de universal en Occidente, pero que poco hemos experimentado quienes habitamos el Sur Global:

Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona. Todo se hace a tambor batiente, por expertos: los “servicios psicológicos” no datan de hoy. Ni el lavado de cerebro. Y sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos, no se alcanza el fin en ninguna parte: ni en el Congo, donde se cortaban las manos a los negros ni en Angola donde, recientemente, se horadaban los labios de los descontentos, para cerrarlos con cadenas. Y no sostengo que sea imposible convertir a un hombre en bestia. Solo afirmo que no se logra sin debilitarlo considerablemente; no bastan los golpes, hay que presionar con la desnutrición. Es lo malo con la servidumbre: cuando se domestica a un miembro de nuestra especie, se disminuye su rendimiento y, por poco que se le dé, un hombre de corral acaba por costar más de lo que rinde. Por esa razón los colonos se ven obligados a dejar a medias la domesticación: el resultado, ni hombre ni bestia, es el indígena (Sartre en Fanon, 1963, p. 14-15)

Se trata, sin más, de la organización de una resistencia histórica en nuestro Sur Global, la cual, alejada de representar actos “extraordinarios”, se encuentra permeada de cotidianeidad.

---

<sup>7</sup> “(..) el hacer decolonial, no como una nueva metodología, sino como una opción, como una forma “otra” de conocer, pensar, ser, hacer y vivir” (Ortiz y Arias, 2019, p. 151).

Me refiero a la subsistencia de los grupos humanos inmersos en contextos de opresión y violencia, contextos paridos por la colonización (conquista de territorios, cuerpos y almas):

Los actos de resistencia, como actos paralelos a las relaciones de poder, advierten que estas últimas son potencialmente modificables y, por lo tanto, que los procedimientos de sujeción y encasillamiento también pueden ser interrogados y puestos en tensión por dichas oposiciones. Estos reclamos no siguen un curso único o lineal, y pueden presentarse como actos públicos de afirmación explícita o actos silenciosos que discurren en la intimidad y el anonimato. Entre estos dos lugares, los matices y posibilidades son infinitos (...) (Arias López, 2014).

En esta vuelta a ganar poder y sentido, nos encontramos con un espacio para la “otredad”, el cual trae consigo la inminente derrota de los antagonismos normal/anormal, loco/sano, discapacitado/capaz, entre otros tantos que habitan el diccionario de la modernidad/colonial.

La perspectiva decolonial destruye para volver a crear: destruye la visión hegemónica del mundo, crea reconocimiento hacia *visiones y mundos plurales*. Es la decolonialidad del saber, del poder, del ser/estar, cuestión inmanente a la idea de resistencia. Hablamos de “*querer estar, volver y permanecer*” (Arias, 2014), de tensionar y cuestionar epistemes que gobiernan las formas de ser/estar en nuestras sociedades modernas coloniales. Se trata de darle fin al hecho (ya tan naturalizado) de la contradicción: entre nuestras esencias, por un lado, y nuestras formas de vivir y existir en este mundo, por otro. La decolonialidad nos devuelve la voz propia, y también la escucha, a quienes sin alternativas hemos sido transformados/as en ecos. Es un llamado a saber que:

(...) el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila (Fanon, 1963, p. 192).

Como punto de partida en este resurgir decolonial, habremos de despojarnos de estériles utopías, para comprender que la colonialidad no es más que la contrapartida de la modernidad, verdad barrida bajo la alfombra, cuyo reconocimiento nos permitirá romper con

el “hechizo”<sup>8</sup>. Este nuevo horizonte nos otorga la oportunidad de habitar formas *otras*, significados *otros*; viene a interpelar el cauce de los discursos de saber/poder que han tenido origen en la modernidad/colonial y que han suscitado en el tiempo como verdades unívocas. La perspectiva decolonial atraviesa las fronteras imperiales, abre caminos, nuevos caminos, es ahora nuestra acompañante en el recorrido a sanar las *heridas coloniales*<sup>9</sup>.

En este frente a una violencia epistémica, producida y reproducida en el transcurso de la historia, y a su vez, oculta en lo más profundo del cuerpo social, la subjetividad ya no es objeto de poder. El “no-ser”, el “no-estar”, tal como plantean Díaz, Gómez y Miguez (2023), o bien, la “nuda subjetividad”, en términos de Frankel (2021), son aspectos a ser superados por la perspectiva decolonial. Se busca romper con la idea de sujeto/a que promulga y produce la modernidad/colonial, un sujeto/a único/a, homogeneizado/a, pero sobre todo disciplinado/a, reproductor/a hegemónico/a de las formas de existir en dicho mundo.

En este punto es preciso señalar que las bases de este sometimiento radican en mecanismos de poder, externos por excelencia, pero tan eficientes que permean al sujeto/a, siendo así parte de su propia subjetividad, “nuda subjetividad”. El objetivo será “cumplir” con los cánones de la modernidad/colonial, en un intento de “pertenecer”, paradójicamente, a una sociedad solidificada en base a las desigualdades y a las exclusiones:

Las subjetividades ya no dependen solamente de las tecnologías de control externo -normalización, modelación de deseos-, sino que conciernen al control interno por medio del cual cada persona no solo debe autorregular su propia conducta, sino que elige relegar su posición de autonomía y con libertad se acoge a la sumisión (Frankel, 2021, p. 78).

---

<sup>8</sup> “El poder de encantamiento del occidentalismo reside en su privilegiada ubicación geohistórica, un privilegio atribuido por Occidente a sí mismo porque existía en él la creencia hegemónica -cada vez más extendida- de que era superior en el plano racial, el religioso, el filosófico y el científico. Una de las consecuencias más terribles de esa creencia es que el mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas de pensamiento (y posteriormente, las estadounidenses) permiten decir que es” (Mignolo, 2007, p. 61).

<sup>9</sup> “El concepto de herida colonial proviene de Gloria Anzaldúa (1987), en una de sus frases ya célebres: “The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds”. Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos infligieron y continúan infligiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora” (Mignolo en Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 29).

El éxito de este sometimiento “voluntario” se encuentra fuertemente influenciado por “promesas” de prosperidad, de éxito, de felicidad, como una suerte de “recompensa” al “deber ser”, pero que puesto en la realidad, lo único que hace (exitosamente insisto), es arrasarse subjetividades y doblegar voluntades (Frankel, 2021).

Este (re) aprender crítico, es la ruptura con los “privilegios” del relato de la modernidad/colonial, con la “historia oficial”, con el/la sujeto/a hegemónico/a, con la verdad unívoca, con sus lógicas de saber/poder. El *giro decolonial*, en directa consonancia con las ideas de apertura y libertad (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), permite devolverle el sentido a las diversas formas de ser y estar en el mundo. En este proceso descolonizador, se instala como fundamental una consideración polisémica de la realidad: “(...) la misma se nos presenta como dada y cada cual, según su devenir singularizado y colectivo, la aprehende y se desenvuelve en ella según ideas interiorizadas (las más de las veces como instituidos), mediadas por conocimientos según el tiempo histórico y espacio territorial” (Díaz, Gómez y Míguez, 2023, p. 54).

Esta aprehensión de la realidad, en convergencia con el existencialismo sartreano, nos recuerda que “(...) la casualidad no existe, o por lo menos no existe como se cree” (Sartre, 1963, p. 59). El sujeto/a vive la realidad (universal) de forma particular, permitiendo así, darle origen a su propia singularidad, a su lectura del mundo: tantas historias, como mundos posibles. Pero aún así, esto parece no quedar palpable en la práctica: la forma particular de vivir esta realidad está tan impregnada del pensamiento moderno/colonial, que se confunde como lo universal (Díaz, Gómez y Míguez, 2023).

Imperante es reconocer que las condiciones objetivas de existencia resultan un determinante esencial para el origen de esta singularidad: “(...) decir lo que “es” de un hombre, es decir al mismo tiempo lo que puede (...)” (Sartre, 1963, p. 87). No obstante, se presenta el “campo de los posibles” (siempre pasible de ser ampliado) como cuota de libertad, reafirmando la agencia de los/as sujetos/as como transformadores/as de la Historia y arquitectos/as de su porvenir: “Lo subjetivo aparece entonces como un momento necesario del proceso objetivo” (p. 90). En contraposición con la lectura hegemónica de la modernidad/colonial, la perspectiva decolonial, nos devuelve la pluralidad de significados, determinados por existencias y esencias infinitamente subjetivas, condicionadas inevitablemente, pero aún así, portadoras del mismo mérito al momento de transformar la realidad.

Se trata del intento de desenterrar el raigambre de los diversos discursos de la modernidad/colonial, en cuanto son estos el sustento que permite dar como fruto el binomio saber/poder. Un alto a la continuidad histórica del colonialismo, al “paradigma” dominante, donde un nuevo camino se descubre y es imposible recorrerlo desde la “individualidad”:

(...) juntos, observándose-escuchándose-sintiéndose mutuamente, desde todas las miradas-escuchas-sentires, en clave decolonial, conversando afectivamente, teniendo en cuenta los conocimientos “otros”, conocimientos situados, conocimientos válidos, potenciando el diálogo de saberes, entre iguales, configurando sabidurías decoloniales a partir del conversar alterativo y del reflexionar configurativo (Ortíz y Arias, 2019, p. 157).

Entendido así, el desintegrar formas únicas, deviene en formas *otras*, soslayando la subalternidad de vidas, sujetos/as y saberes. Comprender a la “salud mental” desde la perspectiva decolonial, nos obliga a superar los saberes colonizados. Pues, no tratamos sino con uno de los tantos campos moldeados por la episteme hegemónica de la modernidad/colonial; caracterizado, claro está, por un engranaje de dispositivos de saber/poder que es devuelto en el criterio de clasificación “normalidad/anormalidad”: “(...) un par dual propio de la episteme occidental, que opera con tremenda eficacia en el terreno práctico de la vida de las personas que padecen sufrimiento mental, y de las que no también” (Barukel, 2014, p. 3).

Desde la perspectiva decolonial, haciendo hincapié en el “fuga y salto” sartreano, pretendo trascender la lectura médico-hegemónica (eurocéntrica y colonial) de la “salud mental”. No se trata de quitarle validez, sino que insisto en tratarla como un saber más entre tantos otros, legítimo o no, para quien así lo decida. Esta decisión nace en mi búsqueda por intentar conceptualizar “salud”, o bien, “salud mental”, momento en el cual (además de evidenciar mi tan colonialializada necesidad de conceptualizar/encasillar) reflexione acerca de que la obediencia, el confinamiento de las esencias, el soslayar voluntades, el homogeneizar sujetos/as, parecen ser conceptos que distan mucho del *bien estar*.

Es por esto que, en un acto (necesario) de desobediencia epistémica (Mignolo, 2010), propongo pensar la “salud mental”, con su estrecha conexión en relación al *bien estar* de los/as seres, desde la perspectiva *Sumak Kawsay*.

*Sumak Kawsay*, término que significa “*vivir bien*”, “*buen vivir*”, “*vivir en plenitud*”, nos invita al reencuentro con nuestras esencias y existencias, al reencuentro con los saberes y prácticas de nuestros/as ancestros/as:

Desde los pueblos indígenas, el *Sumak Kawsay* se comprende como una filosofía de vida en armonía con la naturaleza y su dimensión espiritual. Dicho concepto ha sido planteado como un principio filosófico originario de los sarayakuruna, pueblo kichwa de Sarayaku, provincia de Pastaza, ubicado en la región amazónica del Ecuador (Vásquez Bustamante, Orellana Yáñez & Rodrigues Teixeira, 2021).

Esta filosofía de vida, que orienta las formas de entender el mundo de muchos de los pueblos originarios que habitan hoy nuestros territorios, nos recuerda que Abya Yala aún existe y que podemos elegir otros caminos. Tal como sostiene León Uzcátegui (2022): “(...) por primera vez, la respuesta epistemológica no proviene del norte, de la colonialidad del poder, del saber y del ser, del pensamiento eurocéntrico, sino desde la cosmovisión indígena ancestral latinoamericana” (p. 48). El *buen vivir*, representa una ruptura con el saber/poder hegemónico y eurocéntrico, haciendo hincapié en una serie de principios<sup>10</sup> que tienen como eje en común la conexión de los/as seres con la naturaleza (Pachamama), siendo parte de un todo interconectado, donde la tierra no le pertenece a los/as seres, sino que los/as seres le pertenecen a la tierra: “(...) el principio que orienta la cosmovisión indígena originaria y que define la forma de relación dentro la comunidad, dice: “si uno gana a o si uno pierde, todos hemos perdido”.” (Huanacuni Mamani, 2010, p. 55-56).

Desde su perspectiva el eurocentrismo nos vendió una idea de lo bueno, lo deseable, lo necesario, como caminos a la felicidad colectiva y sin embargo hoy estamos al

---

<sup>10</sup> “Saber alimentarse, que no es equivalente a llenar el estómago. Saber beber. Saber danzar. Saber dormir. Saber trabajar: el trabajo no es sufrimiento, es alegría, debemos realizar tal actividad con pasión, intensamente. Saber meditar. Saber pensar: es la reflexión, no sólo desde lo racional sino desde el sentir, sin perder la razón caminemos la senda del corazón, el sentí-pensar. Saber amar y ser amado. Saber escuchar: no sólo es escuchar con los oídos, es percibir, sentir, escuchar con todo nuestro cuerpo. Saber hablar: recordemos que todo lo que hablamos se escribe en los corazones de quienes lo escuchan. Saber soñar. Saber caminar. Saber dar y saber recibir” (Huanacuni, 2018 en Uzcátegui, 2022, p. 48).

borde del precipicio, o ya en caída libre al decir de otros. La modernidad, nos dicen estos pueblos originarios, se construyó con los conceptos de crecimiento, progreso, desarrollo, animados por la razón instrumental. El tiempo, implacable en develar las verdades, en apenas un par de siglos se ha encargado de evidenciar que el crecimiento no conduce al desarrollo, que el llamado progreso y desarrollo nos han llevado a la degradación ambiental a nivel planetario, que se ha producido una crisis en la manera de vivir, una crisis civilizatoria, y que la razón instrumental, y con ello la ciencia, apenas nos muestra una arista de la manera de conocer y que no llega a ser sino un saber más. Así, los países subdesarrollados no han ido, ni irán al tan anhelado desarrollo (León Uzcátegui, 2022, p. 48).

No se trata simplemente de una filosofía, el *buen vivir* representa un proyecto de vida. No se pretende producir y acumular, tal como incita continuamente el sistema actual en el que nos encontramos insertos, sino que se orienta a *vivir bien*. El *buen vivir* es también un acto de resistencia, un hacerle frente a la coerción determinante que viene desde fuera. Tal como afirma Quijano (2014b):

América Latina y la población “indígena” ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica / teórica / histórica / estética / ética / política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des / Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa (p. 858).

Más allá de la riqueza heurística que encierra la filosofía del *buen vivir*, nos invita a encontrarnos con saberes y prácticas *otras*, donde “la salud” no es entendida como algo que se encuentra estático y pasible de ser encasillado en patologizaciones (posteriormente “tratadas”), que lo único que hacen es “curar” seres desde una perspectiva puramente objetiva que los/as homogeniza. Desde el *buen vivir*, el *estar bien* de los/as *seres plurales* se encuentra fuertemente determinado por el auto-reconocimiento, la identidad, el valorarse y la capacidad de valorar a los/as otros/as, así como también, la búsqueda de un porvenir social que nos involucre a todos/as. Este otro modo de existencia social (Quijano, 2014b), resulta vital para propender a lo que en las lógicas modernas coloniales se alude a “salud mental”, en tanto está directamente relacionado con las esencias y existencias de los/as seres. Nos recuerda, que la

*salud* como armonía con la naturaleza<sup>11</sup> y lo espiritual, se despliega desde cada uno de nuestros lugares, singulares y/o colectivos, como productores/as y productos de nuestras esencias y existencias.

El “bienestar” promulgado por las sociedades modernas, desde una perspectiva eurocéntrica y hegemónica, parece ser una aspiración universal, utópica, que ha sido y es privilegio de pocos/as y, en algún punto, inalcanzable para la mayoría. La comunidad, marginada, parece quedar en segundo plano ante un “sálvese quien pueda”. Todo gira en torno a estilos de vida necesarios para alimentar la economía, mientras que las desigualdades sociales se acentúan, rodeadas de un incentivo de consumo (inaccesible), que parece representar una aspiración de vida en el imaginario social (progreso), pero que en realidad es la mercantilización de la dignidad humana. Una “nueva” esclavitud que permite la acumulación de la riqueza en manos de pocos/as, y que también, como sostiene Frankel (2021), genera una sensación de desamparo e incertidumbre que se busca socavar constantemente.

Vidas precarias, exterminación de subjetividades, violencia simbólica, invisibilización, individualismo, mercantilización, entre otros e inagotables rostros detrás del disfraz de la modernidad colonial, que poco distan, de las formas de opresión vividas durante el proceso de colonización.

---

<sup>11</sup> Un claro contraste ante “(...) una de las ideas / imágenes más características del eurocentrismo, en cualquiera de sus vertientes: la “explotación de la naturaleza” como algo que no requiere justificación alguna y que se expresa cabalmente en la ética productivista engendrada junto con la “revolución industrial”. No es en absoluto difícil percibir la inherente presencia de la idea de “raza” como parte de la “naturaleza”, como explicación y justificación de la explotación de las “razas inferiores””(Quijano, 2014b, p. 854-855).

## Reflexiones finales: Amutuy<sup>12</sup>

Pisotearon mis credos  
y mi forma de ser  
impusieron cultura  
y este idioma también  
lo que no me impusieron  
fue el color de la piel  
(Hermanos Berbel, 1993)

En la canción de los Hermanos Berbel (1993), resuena el “*Amutuy, sin mendigar*”. Un recordatorio a la dignidad y resistencia, extendidas sobre todos/as aquellos/as que habitamos nuestro Sur Global, pero principalmente nuestra Abya Yala. Este espacio de la monografía no refiere simplemente a una “reflexión final”, es también un “vámonos”, una invitación a comenzar a (re) conocernos<sup>13</sup>.

A lo largo de este documento intenté desmitificar esa sustancia invisible que permea las estructuras sociales, entendiendo que se trata, sin más, del binomio poder/saber que engalana la sociedad en la cual estamos sumergidos/as, la vida social y todas las relaciones que en ella habitan. Esta activa deconstrucción me ha permitido transitar y poner en tensión algunas de las tramas de las lógicas de dominación/sometimiento (sostenidas por las lógicas de saber/poder de la modernidad colonial) que se manifiestan intrínsecamente en nuestra vida cotidiana.

Es precisamente el carácter monosémico lo que caracteriza a las sociedades modernas, el cual se hace posible a partir de la colonialidad. Hago referencia, específicamente, a aquel proceso que comienza con la llegada de los colonos a nuestra Abya Yala, pero que se produce y reproduce incesantemente hasta nuestros días. La necesaria comprensión de que no es posible la existencia de una sin la otra, es el origen de este (re) descubrimiento que pretendo emprender, o mejor dicho, que les invito a que emprendamos.

---

<sup>12</sup> Palabra de la lengua Mapuche. Traducida a la lengua española significa “Vámonos”.

<sup>13</sup> “El elitismo, el racismo, el machismo y el militarismo impiden que América reconozca en el espejo su rostro múltiple y luminoso. Estamos embobados, dedicados a nuestra propia perdición (...)” (Galeano, 1992, p. 15), un rostro múltiple y luminoso que también concierne al resto del mundo.

Nuestra derrota siempre implícita en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para alimentar la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonial y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra y los alimentos se convierten en venenos (Galeano, 1971, p. 21).

El remontarnos a la historia se presentó como un desafío, en tanto se procura superar la lectura “oficial”, escrita desde la perspectiva eurocéntrica e indudablemente colonial. La historia, aquí, es un acto de despojo a la ajenidad, es vista con nuestros propios lentes, desde nuestras *venas abiertas*. Develando el “mito de la modernidad”, se derriba el fetiche del “des-cubrimiento” y finalmente, se opta por la idea de “en-cubrimiento” (Dussel, 1994).

Para Dussel (1994), lo que se “descubre” en el año 1492 son únicamente los medios para un fin. Con la conquista, nuestra Abya Yala es arrasada, en el plano material y en el plano simbólico. Este arrasamiento/sometimiento (de rostro sangriento), consolida las bases para que Europa se vuelva el “centro”, y que el resto del mundo comience a ser conocido como la “periferia”. La modernidad/colonial se sienta sobre el trono del despojo para dirigir los hilos del mundo. Lo que se “encubre” es todo lo que queda por fuera del afán universalizador que compete al “desarrollo” de la “modernidad”, un proceso consolidado en base a la colonialidad del saber y del poder. En este sentido, la modernidad/colonial no nace, ni mucho menos se “desarrolla” como un proceso puramente europeo, sino que es a partir de la invisibilización, la exclusión y la subalternidad que sufren nuestros territorios y quienes allí habitamos, que esta “es” como tal.

Con los oprimidos había que hacer una causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores. El tigre, espantado del fogonazo, vuelve de noche al lugar de la presa. Muere echando llamas por los ojos y con las zarpas al aire. No se le oye venir, sino que viene con zarpas de terciopelo. Cuando la presa despierta, tiene al tigre encima. La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros –de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen–, por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia. El tigre espera, detrás de cada árbol, acurrucado en cada

esquina. Morirá, con las zarpas al aire, echando llamas por los ojos (Martí, 2005, p. 35).

Este fragmento de “Nuestra América”, obra escrita por José Martí (2005), revela exactamente la “civilización” de la “barbarie”. El necesario acto de diseñar y posteriormente implantar un falso universal que garantice el sostén de la modernidad/colonial y el sistema de producción capitalista. De esta forma, la colonialidad del poder sponsorea el epistemicidio<sup>14</sup> que se ha vivido a partir de la conquista de nuestra Abya Yala, afianzando la idea de “verdad absoluta” en relación al discurso moderno/colonial. Formas de ser/estar doblegadas a este imperante de “civilización”, como la soga que rescata al “bárbaro” del “pozo” al que está condenado, pero que en realidad, se rompe si este no cumple con las imposiciones del saber moderno/colonial.

Son las ficciones del poder/saber las que gobiernan las formas de habitar el mundo, su reproducción la garantiza la promulgación de subjetividades devotas y homogéneas, en tanto son entendidas como la única forma posible de anclaje al “progreso” y la “felicidad” (estipulados, “inevitablemente”, desde el diccionario moderno/colonial)<sup>15</sup>. Es por ello que la noción de “*arrasamiento subjetivo*” (Frankel, 2021) acompaña el andar de esta monografía, en tanto estamos ante un “no-poder” elegir de qué manera pensar, comprender, interiorizar para posteriormente revelar, nuestra lectura de la realidad. Empero, la negación de subjetividades *otras* es el abono de subjetividades cada vez más homogeneizadas.

Condenado a la impotencia, no puedo escribir ni leer palabras neutrales. Y aunque hago todo lo posible, no consigo parar de creer que estos tiempos de resignación, desprestigio de la pasión humana y arrepentimiento del humano compromiso, son nuestro desafío pero no son nuestro destino (Galeano, 1992, p. 45).

---

<sup>14</sup> Destrucción/ilegitimación de saberes *otros*, significados *otros* y prácticas *otras*. En palabras de Asprella y Schulz (2020): “(...) la forma en que el pensamiento eurocéntrico occidental, del norte global, logra la construcción del orden monocultural, y de esta manera la dominación cultural y epistémica de las otras regiones mundiales” (p. 179-180).

<sup>15</sup> “Bajo el hechizo del neoliberalismo y la magia de los medios de comunicación que promueven, la modernidad y la modernización, junto con la democracia, se venden como un paquete de viaje a la tierra prometida de la felicidad, un paraíso donde, por ejemplo, cuando usted ya no puede comprar la tierra porque la tierra es limitada o no producible o está monopolizada por quienes tienen el control y la concentración de la riqueza puede comprar la tierra virtual. Sin embargo, cuando la gente no compra el paquete o tiene otras ideas de cómo la economía y la sociedad deben ser organizadas, se va a ver convertida en sujeto/s de todo tipo de violencia directa e indirecta” (Mignolo, 2010, p. 9).

Resulta que, aunque por momentos lo parezca, este documento no pretende ser en lo absoluto pesimista. La puesta en tensión de las lógicas que nos someten hace ya varios años (más de 500 años), asumo que puede ser traducida en actos de resistencia, por más cotidianos que estos sean.

En pos de hacerle frente a la extrema expoliación que caracteriza a la modernidad/colonial: “Nos movemos entre el miedo y la esperanza. Pero convencidos de que el miedo es paralizante y que sin esperanza no hay futuro” ( León Uzcátegui, 2022, p. 55). El “Nuevo Mundo” no es aquel que develó la modernidad/colonial, sino el que encarna la pluralidad, (re) nacida en las brechas que ha abierto la opresión, dando origen a “*Nuevos Mundos*”<sup>16</sup>.

La decolonialidad del ser y del saber refiere, también, a la decolonialidad de la subjetividad. Dicho esto, se hace necesario cuestionarnos de qué manera, la interiorización de una obligada realidad moderna/colonial, que tiene un manual objetivo de las formas de ser/estar, interpela nuestra vida cotidiana, y, en la especificidad de la presente monografía, la “salud mental”. En este entramado, la construcción de la idea de “normalidad” ha sido un arma letal de la modernidad/colonial, exitosa permeando subjetividades e instalando la idea de un “nosotros/as” como “normales” y de “otredad” en relación a todo aquello que quede por fuera. Ante este manual que emana miedo al fallo, la libertad aparece como una ofrenda a fantásticos horizontes.

En contraposición con respecto a la pasividad de los/as seres y el acatamiento de “ser normal” (título del manual orientado al “deber-ser”), me es inevitable retomar una vez más los aportes del existencialismo sartreano, pero esta vez haciendo especial énfasis en la idea de *libertad*.

Partiendo del supuesto de que “*el hombre está condenado a ser libre*” (Sartre, 1972, p. 21-22), se entiende que la libertad es inherente a los/as seres. Según Sartre (1973), hemos sido “arrojados a un mundo” inevitablemente condenados a elegir y, también, a hacernos responsables de nuestros actos: “(...) la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad” (p. 5). No hay un significado previo

---

<sup>16</sup> “Dándome un lugar, para hacerme fuerte, para defenderte, del que con su encanto, dice tanto, pero miente / Como es la libertad, si no es de cuestionar, de abrir los ojos de mirarnos sin indiferencia / Subir sin división del llano en alto sol, reconocirme en otras veces, generar conciencia” (El Alemán, 2020).

que explique nuestra existencia; empezamos por existir, siendo originalmente “nada” y proseguimos con nuestras elecciones, siendo nosotros/as mismos/as quienes nos otorgamos una esencia (Sartre, 2021).

Estas elecciones de las que nos habla Sartre (1972) no nos concierne solo a nivel individual, sino que a todos/as los/as seres, en tanto, cada vez que elegimos, elegimos también a los/as demás: “(...) el hombre es el producto de su producto; las estructuras de una sociedad que ha sido creada por medio del trabajo humano definen para cada uno una situación objetiva en su partida (...)” (Sartre, 1963, p. 87). Es decir, cuando elegimos lo que creemos que es adecuado como forma de ser y estar en el mundo, también estamos eligiendo para todos/as los/las demás, esto resulta particularmente interesante, dado que nos deja muy en claro la responsabilidad de nuestros actos, una responsabilidad para con la humanidad entera (Sartre, 1972).

Se comprende, así, que el “hombre” tal como lo define Sartre<sup>17</sup> (1963), es quien construye a través de la historia las condiciones materiales de existencia que en un determinado tiempo y espacio, circunscriben su propio “campo de los posibles”.

El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hecho de sí mismo (Sartre, 1972, p. 16).

En este punto, comienza a adquirir sentido el hecho de que la libertad sea definida como una fuente de angustia para Sartre (2021). Es posible afirmar que toda verdad implica una subjetividad humana: “Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe” (Sartre, 1972, p. 18). Una libertad acompañada de una responsabilidad “agobiadora”, “(...) pues es por quién se hace que *haya* un mundo” (Sartre, 2021, p. 747).

---

<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre, filósofo existencialista que desarrolla y escribe su propia filosofía en los entramados de la modernidad-colonial. Es debido a esto, que en cada una de sus obras nos encontramos con la palabra “hombre” para referirse a los/as *seres plurales*.

Comprender que estamos ante una realidad que circunscribe lo que “puedo” y lo que “no puedo” hacer, así como también las contingencias que le son propias a cada individuo/a, son las piezas que nos permitirán construir los lentes para así captar un porvenir posible, pero sobre todo, la ausencia de lo que nos falta (Sartre, 1963). Esta forma de proceder remite al cogito cartesiano “*pienso y luego existo*”, de ahí, que la “praxis es negatividad” (p. 86), en tanto identificamos y negamos una realidad, pero es también positividad, porque nos permite encontrarnos con “*lo que nunca ha sido aún*” (p. 87), positividad que “(...) está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario” (Sartre, 1973, p. 9).

¿No es esta libertad de la que nos habla Sartre el puro encuentro con la autenticidad? Si comprendemos que la autenticidad refiere al simple acto de ser y estar de la forma que cada uno/a crea, pero también, sienta conveniente, podría afirmar que desde mi perspectiva, la respuesta es “Sí”. Tal vez resulte “no angustiante” encomendarse a que las lógicas de poder modernas coloniales nos definan, pero asumiendo que somos nuestro propio porvenir, en esta monografía, decido evocar la auto-determinación a través de la decolonialidad del ser y estar, en tanto se presenta como potencia para abrazarnos a la autenticidad, por medio de la libertad sartreana.

En esta disrupción con lecciones universales que nos obligan a ser copias, es que he decidido tomar una aprehensión polisémica de la realidad, entendiendo que pueden haber tantas realidades como seres y, por lo tanto, subjetividades en el mundo. Aspectos que no pueden sino ser derivados en la pluralidad de saberes y prácticas, poniendo en tensión la idea de una supremacía epistemológica y los instituidos que han gobernado la vida.

Desde la perspectiva decolonial, no existe el antagonismo “normalidad/anormalidad”, esa forma de clasificación en relación a los/as seres que cumplen o no con las reglas de juego del orden inflexible que caracteriza a la sociedad moderna/colonial. Por lo tanto, decido no posicionarme desde la perspectiva tradicional médico/hegemónica que se ha encargado de conceptualizar la “salud mental” y que, de hecho, ha desarrollado diversos mecanismos para su “diagnóstico” y “tratamiento”, ambos estructurados en base a dicho antagonismo.

Haciendo fuerte énfasis en la libertad de los/as seres, entiendo que estos/as son quienes pueden y deben decidir/elegir de qué forma vivir y comprender la realidad, así como también de qué forma pueden verse objetivados/as en ella. Vivir e interiorizar la realidad desde esta

lectura hegemónica y eurocentrista en cierto punto nos priva de ser libres, en tanto, no deja de ser una imposición aunque se embellezca con actos de libertad.

En este llamado a la conciencia, propongo sin más, abrazarnos al pluriverso del *buen vivir*, del *bien estar*, que no sería más que el simple acto de *estar bien*, de *vivir bien*. En este entramado, la *salud mental* iría de la mano con esa concepción. ¿Qué es *bien estar*? Bueno, de hecho, la respuesta habita en cada quién. La perspectiva *Sumak Kawsay* resulta una de las posibles formas de dar respuesta a esta cuestión. Trascendiendo la unívoca lectura hacia vidas plurales y polisémicas, la decolonialidad aparece como salvavidas ante la opresión subjetiva, ante la servidumbre. Esta decolonialidad subjetiva, no solo nos invita a (re)conectar con nuestras propias raíces, también nos ofrece la posibilidad de soñar nuevos mundos, de encontrar nuestros propios proyectos, nuestras propias lecturas de *bien estar*.

En síntesis, no se orienta esta monografía a conocer una “verdad absoluta”, sino a desconfiar de ésta. Ortiz y Arias (2019) nos invitan a llevar adelante un hacer decolonial intransigentemente reflexivo. Como puente de trascendencia a lo aparente, urge que la visibilización nos acompañe, más aún, urge que nuevas preguntas hagan germinar las semillas que habitan nuestro fértil interior.

Preguntarnos ¿quiénes somos? Y, ¿qué nos determina?: ¿podría ser el punto de partida al camino de una *auténtica-autodeterminación*?

## Bibliografía

Alonso, G. y Díaz, R. (2012). Reflexiones acerca de los aportes de las epistemologías feministas y descoloniales para pensar la investigación social. *Revista Debates Urgentes*, 1: 75-98.

Amarante, P. (2009). *Superar el manicomio: salud mental y atención psicosocial*. Buenos Aires: Topía Editorial.

Asprella, E. y Schulz, J. (2020). Colonialidad del saber, epistemologías del sur y pensamiento decolonial: Crisis y oportunidades en la configuración de un nuevo orden mundial. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy* (57), 177-196. En *Memoria Académica*. Disponible en: [Colonialidad del saber, epistemologías del sur y pensamiento decolonial: Crisis y oportunidades en la configuración de un nuev](#)

Arias López, B. (2014). La potencia de la noción de resistencia para el campo de la salud mental: Un estudio de caso sobre la vida campesina en el conflicto armado colombiano. *Salud colectiva*, 10(2), 201-211. Recuperado en 12 de junio de 2024, de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-82652014000200005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-82652014000200005&lng=es&tlng=es)

Ariés, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Taurus. Madrid.

Barukel, A. (2014). *Decolonialidad y salud mental. Perspectivas de un diálogo*. Rosario: XI Congreso Argentino de Antropología Social.

Barrán, J. P. (1990). “El nacimiento de una sensibilidad civilizada y su entorno”. En *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Tomo 2: “El disciplinamiento (1860-1920)”. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, Cap. 1 de la Primera Parte (págs. 11-33). 23 págs.

Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Montessor.

Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comps.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Castro Orellana, R. (2004). *Ética para un Rostro de Arena: Michel Foucault y el Cuidado de la Libertad* [Tesis de doctorado - Universidad Complutense de Madrid - Facultad de Filosofía] Disponible en <https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/2c4b5f74-c807-4245-a0f1-fac7155326b2/content>

Cicchelli-Pugeault, C. y Cicchelli, V. (1999). Las teorías sociológicas de la familia. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Díaz, S., Gómez, A.P. y Míguez, M.N. (2023). Decolonialidad y discapacidad nuevos horizontes de sentido. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, E. (1994). 1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

Donzelot, J. (2008). La policía de las familias: familia, sociedad y poder. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

El Alemán. (2020). Voces de cambio [canción]. En Construcciones. Montevideo: Montevideo Music Sessions. Archivo: <https://www.youtube.com/watch?v=EExZb3SFQI4>

Estrach Mira, N. (2001). La máscara del multiculturalismo. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Barcelona, Universidad de Barcelona, Núm. 94 (104), 1 de agosto del 2001. Disponible en [El término de multiculturalismo surge de la conjunción de dos términos: multiple y cultura más ismo](#)

Esposito, R. (2006). Biopolítica y Filosofía. Buenos Aires: Grama ediciones.

Fanon, F. (1963). Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura Económica.

Frankel, D. (2021). Locura y colonialidad: ontología crítica del encierro. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos. ISBN 978-987-691-938-8

Foucault, M. (2002). Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión.- 1a , ed.- Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina, (Nueva criminología y derecho).

Foucault, M. (2007). Historia de la sexualidad, I- la voluntad de saber. México: siglo XXI.

Foucault, M. (2007b). El poder psiquiátrico - 1a ed. 1a reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008). Tecnologías del yo. - 1a ed. - Buenos Aires : Paidós.

Foucault, M. (2019). El poder, una bestia magnífica. Buenos Aires: Siglo XXI.

Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo, Uruguay: Universidad de la República, Departamento de Publicaciones.

Galeano, E. (1992). *Ser como ellos y otros artículos*. Uruguay: Ediciones del Chanchito.

Hermanos Berbel. (1993). *Amutuy soledad [canción]*. Patagonia: Irco Video S.R.L. Archivo: <https://www.youtube.com/watch?v=y-n-0lxb1Wg> Revisado: 12/6/2024.

Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales Andinas*. Lima, Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI.

León Uzcátegui, J. (2022). *Salud Mental Colectiva, la COVID y el mundo pos-pandemia*. *Fronteras [en línea]* N. 18, pp. 46-57.

[https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/34891/1/RF\\_Uzcatogui\\_2022\\_n18.pdf](https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/34891/1/RF_Uzcatogui_2022_n18.pdf)

Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Míguez Passada, M. N. (2012). *La sujeción de los cuerpos dóciles: medicación abusiva con psicofármacos en la niñez uruguaya*. - 1a ed. - Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. - (Colección Tesis) E-Book. ISBN 978-987-26922-2-3 1. Medicalización. 2. Niñez. I. Título CDD 613.043 2

Mignolo, W. D. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, W. D. (2009). “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”. En Sabine Breitwieser y Cornelia Klinger. *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Macba, Barcelona, págs 39-49.

Mignolo, W. D (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Murillo, S. (1996). *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Eudeba.

Ortiz, A. & Arias, M. L (2019). *Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación*. *Hallazgos*, 16(31), 147-166.

Quijano, A. (1992) Colonialidad y modernidad / racionalidad. Perú Indígena (Lima), Vol. 13, N° 29

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La Americanidad como concepto, o América en el moderno Sistema Mundial. Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992, Vol. XLIV( 4), 583-591.

Quijano, A. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Quijano, A. (2014b). “Bien vivir” : entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. En: Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires : CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Sartre, J. P. (1963). Crítica de La Razón Dialéctica. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Losada S. A.

Sartre, J. P. (1972). El existencialismo es un humanismo. Argentina: Editorial Huascar.

Sartre, J. P. (2021). El ser y la Nada. Buenos Aires: Losada.

Silva, C y de León, N. (2021). Modificaciones normativas y política asistencial para el campo de la salud mental del Uruguay en el siglo XXI: tensiones y énfasis en la gestión sociosanitaria. Universidad de la República, Comisión Sectorial de Investigación Científica. Uruguay.

Toscano López, D. (2016). El poder en Foucault: «Un caleidoscopio magnífico». *Logos (La Serena)*, 26(1), 111-124. [El poder en Foucault: «Un caleidoscopio magnífico» | Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura](#)

Vásquez, J.P., Orellana, J., y Rodrigues, J. (2021). Del Sumak Kawsay al debate por el Buen Vivir: significados en disputa y disputa por los significantes \*. *Si Somos Americanos*, 21(2), 120-145. [Del Sumak Kawsay al debate por el Buen Vivir: significados en disputa y disputa por los significantes | Si Somos Americanos](#)

Wallerstein, I. (1976). El Moderno Sistema Mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Madrid: Siglo XXI editores.