

CÓMO ENFRENTAR LA COLONIZACIÓN PSÍQUICA: DEL SUEÑO AMERICANO AL SUEÑO AMERINDIO

HOW TO FACE PSYCHIC COLONIZATION: FROM THE AMERICAN DREAM TO THE AMERINDIAN DREAM

Gabriel P. Asís Sagrado¹

Resumen

Esta investigación aborda la colonización psíquica, partiendo desde la dimensión de(colonial) del decrecimiento económico. Para ello, será presentada la descolonización del imaginario tratada por Serge Latouche, que será complementada mediante enseñanzas críticas de epistemologías latinoamericanas, especialmente aportes de Silvia Rivera Cusicanqui y entrecruces con la corriente del Buen Vivir. Luego, en sintonía con la descolonización de la descolonización desplegada por Rivera Cusicanqui, se concluirá, junto al tratamiento de la colonización del sueño de parte de Marlon Xavier y otras figuras afines, que resulta necesario atender al influjo

¹ Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la UBA. Su tesis de licenciatura sobre el pensamiento de Donna Haraway está en proceso bajo la dirección de la Dra. Gabriela Klier y la codirección de la Dra. Noelia Billi. Actualmente es colaborador académico en el Laboratorio de Sueño y Memoria (ITBA), donde estuvo preparándose para continuar sus estudios doctorales sobre sueños y creatividad artística junto a la Dra. Marina Trakas, la Dra. Cecilia Forcato y la Dra. Melanie Rosen. Formó parte de la organización y participó del Workshop sobre Neurociencia y Filosofía del Sueño, Contenido Onírico y Consciencia (ITBA). Escribió para medios locales como The Bubble, Revista Jennifer y El Flasherito, y realizó muestras artísticas en Munar y Palacio México.

del consumismo incluso al dormir, tanto como configurar un sueño amerindio ante el extractivismo propio del sueño americano.

Palabras clave: Descolonización – Decrecimiento – Sueños – Consumismo

Abstract

This study addresses psychic colonization, stemming from the (de)colonial dimension of economic degrowth. On that note, the decolonization of the imaginary as discussed by Serge Latouche is presented, complemented by critical insights from Latin American epistemologies, especially the contributions of Silvia Rivera Cusicanqui, and intersections with the Buen Vivir movement. Subsequently, in alignment with the decolonization of decolonization expounded by Rivera Cusicanqui, the study concludes, along with the examination of the colonization of dreams by Marlon Xavier and other related authors, that it is necessary to consider the influence of consumerism even during sleep, as well as to shape an Amerindian dream in contrast to the extractivism inherent in the American dream.

Keywords: Decolonization – Degrowth – Dreams – Consumerism

*This is the way of the Universe:
Stable shifting
Shifting stability.*
*This is the way of a human:
Stable shifting
Shifting stability.
Inharmony,
Balanced.
We are not rocks,
we do not know of what
a rock has awareness.*

Cómo enfrentar la colonización psíquica: del sueño americano al sueño amerindio

*We are not grass
nor water
nor bees.
We are not those things
but it is by those things
that we are.
We are no more than a blade of grass
and we are no less.
We all partake,
by virtue of our being,
in that which is sacred.
We are all equals
for how could inequality arise
if we are essentially
the same?
(Viola Cordova, *How It Is*)*

LOS SUEÑOS DEL DECRECIMIENTO ECONÓMICO

El decrecimiento económico surgió en los años 1970s como una mera noción gracias a una disertación de André Gorz en el Club du Nouvel Observateur en París, y luego como una herramienta semántica hecha y derecha a partir de principios de los 2000s (Liegey & Nelson, 2020). Según Latouche (2008), el decrecimiento, en tanto propuesta económica reaccionaria, se ha formado “por una parte en la concienciación sobre la crisis ecológica y por otra, al hilo de la crítica a la técnica y el desarrollo” (15). Se trata en última instancia de un eslogan o estandarte político con implicaciones teóricas –una “palabra-obús” como dice Paul Ariès– cuya finalidad es deshacer la estereotipada adicción al productivismo; en consecuencia, se pretende, mediante una crítica radical del desarrollo, abandonar el lema del crecimiento por el crecimiento, el cual, mientras compromete seria e irreversiblemente al medioambiente, contempla únicamente el beneficio de los propietarios del capital (Latouche, 2008: 16). En rigor, dado que se

busca erradicar la fe religiosa en las grandes narrativas totalitaristas del progreso, habría que hablar más bien de acrecimiento, tal como hablamos de ateísmo (Latouche, 2008: 224).

A fin de cuentas, el decrecimiento originado como crítica radical del consumo, del desarrollo y del capitalismo, pierde su eficacia si el mismo es reducido a una métrica o área particular, ya sea el decrecimiento del PBI, del consumo o de la jornada laboral, y por ello conviene no estrechar su significado en el sentido de quedarse sin más con una interpretación literal en tanto crecimiento negativo o disminución del rendimiento; en suma, el decrecimiento descuida su agarre crítico si es descontextualizado de una crítica institucional más abarcativa (Schmid, 2019). Pese a las denuncias sobre la espinosa vaguedad hallada alrededor del itinerario postcapitalista al cual apunta el espectro decrecentista, no hay razones para descartar el diagnóstico general insinuado: que el crecimiento es insostenible y que las instituciones capitalistas deben transmutar; en cierto sentido, sería prudente, en la actual fase histórica, mantener una actitud agnóstica y pluralista en relación a cómo podría lucir una alternativa postcapitalista, dejando que la misma emerja orgánicamente a partir de los cimientos –¿o escombros?– vigentes, en detrimento de dictados concisos desde dudosas alturas políticas o intelectuales (Kallis, 2011). Por otro lado, si bien puede resultar inmaduro teóricamente, es sin embargo creativo en la práctica, y abraza al conflicto como un elemento constitutivo (Kallis & March, 2015), tomando a la justicia ambiental como aliada (Martínez-Alier, 2012). De acuerdo con Swyngedouw (2007), el contexto neoliberal capitalista se manifiesta como un escenario post-político, en el que se anula políticamente la posibilidad de lo político, con lo cual la politización de demandas particulares queda paralizada; según Demaria et al. (2013), en este contexto, desde un posicionamiento disidente con respecto a las representaciones hegemónicas del mundo, el decrecimiento es un

intento por repolitizar el debate sobre las transformaciones socioecológicas.

En cuanto a los límites del crecimiento, estos son determinados “por el volumen de las existencias disponibles de recursos naturales no renovables y por la velocidad de regeneración de la biosfera para los recursos renovables” (Latouche, 2008: 16). En contraposición a la depredación sistemática emprendida por las extracciones rapaces de la economía moderna, durante mucho tiempo dichos recursos no eran considerados propiedad de nadie, sino, por el contrario, mantenidos en conjunto como bienes comunes fundamentales o *commons* (Latouche, 2008: 17). A juicio de Latouche, desafortunadamente, la moderna explotación de materias primas suprime las relaciones de reciprocidad entre los seres humanos y Gaia, aquella personificación mitológica de la Tierra; al respecto, el autor nos recuerda que en Siberia morir en el bosque significa devolver a los animales lo que se ha recibido de ellos (Latouche, 2008: 19).

La globalización constituye entonces el triunfo absoluto de la religión del crecimiento; sin embargo, como es esperable, la economía colonizada por la lógica financiera conlleva un sobrecrecimiento que supera con creces la capacidad de carga del planeta, y es que un crecimiento infinito jamás podría ser compatible con un planeta finito (Latouche, 2008: 36-38). En este sentido, es interesante tener en cuenta que la teoría económica neoclásica contemporánea esconde bajo una elegancia matemática su indiferencia por las leyes fundamentales de la biología, la química, la física y, sobre todo, la termodinámica; de ahí la importancia de la bioeconomía sugerida por Georgescu-Roegen a partir de su síntesis ecológica de la economía y la Ley de Entropía (Latouche, 2008: 21-22). “La ideología del progreso hace entrar a la inmortalidad en el corazón de la mitología económica” (Latouche, 2008: 120), podría decirse. De hecho, la subutilización del abundante flujo de energía procedente del Sol es preocupante y, cuando menos,

un sinsentido acorde a la prevalencia del derroche inconsciente (Latouche, 2008: 21); es *como si* estuviéramos desaprovechando las bendiciones de nuestra deidad solar.

“El desarrollo económico, lejos de ser el remedio a los problemas sociales y ecológicos que desgarran el planeta, es el origen del mal. [...] Si todos los ciudadanos del mundo consumieran como los norteamericanos, o los europeos medios, los límites físicos del planeta se habrían sobrepasado ampliamente” (Latouche, 2008: 39). Latouche recurre a François Schneider para intentar solucionar el problema matemático de cuántos planetas necesitamos si decidimos conservar y generalizar los consumos energéticos residualmente problemáticos del modo de vida occidental, la respuesta que da es más de treinta para 2050.

LA DESCOLONIZACIÓN DEL IMAGINARIO

La apuesta de Latouche (2008) se centra en descolonizar el imaginario dominante en pos de poner en marcha las potencialidades del decrecimiento económico, mediante “una revolución cultural en el verdadero sentido del término” (146). “Tal como lo demostraron muy bien Ivan Illich y Jean-Pierre Dupuy, la economía transforma la abundancia natural en escasez por medio de la creación artificial de la falta, y la necesidad a través de la apropiación de la naturaleza y la mercantilización” (Latouche, 2008: 146). Su tratamiento del asunto está explícitamente marcado por el pensamiento de Cornelius Castoriadis. En relación a la situación postpolítica antes aludida, podemos dialogar con su obra *Una sociedad a la deriva*, citada extensamente por Latouche en *La apuesta por el decrecimiento*. En un tono algo extremo y discutiblemente anacrónico en relación a la actualidad, pero desde luego relevante para repensar lo post-político, Castoriadis escribe:

Ni siquiera hay “reaccionarios”: nadie osa ni quiere llamarse reaccionario, todo el mundo es partidario del progreso, por lo tanto progresista, y puesto que este progreso es siempre lo mismo, en el nivel más profundo, es la simple conservación de lo que es. El verdadero aspecto negativo es lo que yo llamo [...] la privatización de los individuos. Se abandonan todos los terrenos colectivos, hay un repliegue en la existencia individual o microfamiliar, no hay preocupación por nada que supere el círculo muy estrecho de los intereses personales. [...] La sociedad de consumo es eso: cómprese un nuevo televisor y cálese la boca; cómprese un nuevo modelo de auto y cálese la boca. Incluso la pretendida liberación de la sexualidad va en este sentido. ¿Quiere usted sexo? Y bien, aquí tiene, le damos sexo, le damos mucha pornografía y se terminó. Lo mismo ocurre en el plano económico, pero también en el plano político: es lo que expresa la burocratización de todas las instancias de la vida colectiva. Ténganos confianza, somos los expertos, somos los técnicos, somos el partido que defiende sus intereses. Somos el presidente que usted eligió, somos el gobierno que usted llevó al poder; por lo tanto ténganos confianza y déjenos actuar; ya verá al cabo de cuatro o de siete años. Todo esto alienta la apatía de los individuos, todo esto destruye el espacio público como espacio de actividad colectiva por la cual la gente trata de hacerse cargo de su propio destino. [...] Ahora, si tomamos únicamente esta tendencia, haciendo abstracción del riesgo de guerra y construyendo una suerte de tipo ideal de la evolución posible e incluso probable, ¿en qué desembocamos? En una generalización de la burocratización de la sociedad, pero burocratización blanda, sin terror, sin Gulag. Simplemente, se llevaría a la gente a hacer lo que el régimen, el poder, las capas dominantes, exigen que haga, siendo manipulada simplemente por la dinámica de la conservación y del consumo, por los medios de comunicación, por los organismos burocráticos que se ocupan de la gestión de los diferentes ámbitos de la vida social, etcétera (Castoriadis, 2006: 104-105).

Adoptando lemas como el desconsumo, la desmercantilización, la simplicidad voluntaria, o la convivencialidad y el disvalor propuestos por Ivan Illich, Latouche está determinado a subrayar que se puede alcanzar el bienestar con menos de lo que pensamos, solo que en la tradición occidental “menos” nunca ha sido sinónimo de “mejor”. De Illich también extrae la sabiduría austera del caracol como imagen del decrecimiento: los problemas geométricos de sobrecrecimiento son ilustrados por la estructura del caparazón que, por su propio bien, se autorregula siguiendo una lógica aritmética. Así, Latouche se desliza por su teoría acorde a “aquella sobria embriaguez de la vida” (Illich, 2006: 389) y celebra el alejamiento del ideal cornucopiano por parte de figuras como Ghandi, contra la insaciabilidad que, partiendo de una búsqueda infinita, desemboca en un fracaso infinito. Su receta contra la omnimercantilización se resume en una seguidilla de palabras que comparten la misma letra inicial: reevaluar, reconceptualizar, reestructurar, redistribuir, relocalizar, reducir, reutilizar, reciclar, rehabilitar, reinventar, ralentizar, restituir, reponer, recomprar, reembolsar, renunciar... De manera igualmente esquemática, expresa: “el altruismo tendría que sustituir al egoísmo, la cooperación a la competencia desenfrenada, el placer del ocio y la costumbre del juego a la obsesión por el trabajo, la importancia de la vida social al consumo ilimitado, lo local a lo global, la autonomía a la heteronomía, el gusto por una bella obra a la eficiencia productivista, lo razonable a lo racional, lo relacional a lo material, etc.” (Latouche, 2008: 145).

Demaria et al. (2013) también recuerdan que la Paradoja de Easterlin (Easterlin, 1974) –según la cual el nivel de ingresos de alguien no determina su felicidad como pretenderían las teorías económicas clásicas–, tanto como la pertinente asociación entre la importancia dada a los bienes de consumo y los desórdenes emocionales (Kasser, 2002), son referencias sustanciales para el movimiento decrecentista. En un tono semejante, Latouche (2008)

retoma el concepto de anomia de Durkheim al cuestionar la relación de armonía supuestamente evidente entre la riqueza económica y la felicidad social, trayendo a colación la temática del aumento del índice de suicidios en países desarrollados.

La manera en la que el imaginario es colonizado en primer lugar tiene que ver con la educación escolar y la manipulación mediática, y a modo de contraataque Latouche sugiere adentrarse en la contrainformación y la contramanipulación, y también en el deber de iconoclastia propuesto por François Brune –cuyo núcleo conceptual exhibe aires de contrahegemonía–, para así, digamos, “redescubrir que la felicidad del ser humano no es vivir mucho, sino vivir bien” (Latouche, 2008: 165).

LA DESCOLONIZACIÓN DEL DECRECIMIENTO

Latouche expresa preocupaciones apremiantes al decir que “introducir la lógica del crecimiento en el Sur con el pretexto de sacarlo de la miseria creada por este mismo crecimiento solo lo occidentalizará un poco más” (2008: 225). No obstante, sostiene que “la descolonización política ha finalizado” (229), pero esta aseveración dista mucho de la realidad; para empezar, todavía hay colonias en el mundo, reconocidas por el Comité de Descolonización de la Organización de las Naciones Unidas, y por otro lado –deteniéndonos en el concepto de lo político como algo que definitivamente no agota, y más bien escapa de, la formalidad protocolar y burocrática de los Estados-nación–, en países ya “descolonizados” la colonización política es algo que a ciencia cierta se instancia ya sea de modos laterales y subrepticios o directos y ostensibles, y es bien sabido que la noción de imaginario no alcanza para dar cuenta de aquellas demostraciones agresivas y sangrientas de usurpación, desmonte y desalojo. Al hablar del Sur Global, presupone que aplicar el decrecimiento allí implica algo radicalmente distinto que hacerlo en el Norte Global, pero en

verdad sería distinto aplicado en cualquier latitud, sobre todo si disolvemos el binarismo norte-sur adoptando una perspectiva pluriversal (Escobar, 2015; Nirmal & Rocheleau, 2019). Su sesgo consiste en estar refiriéndose al decrecimiento ciego –el crecimiento negativo sin poner en duda el sistema (Latouche, 2008: 223), que aún contempla al PBI como medida prevalente de la altereconomía– del que pretende distanciarse, y no a lo que parece ser la piedra de toque del decrecimiento, es decir, la descolonización del imaginario.

Es entonces necesario invocar la crítica al pensamiento decolonial en pos de reenmarcar con más firmeza y lucidez el tópico del decrecimiento tanto dentro como fuera de la academia. Hay sin dudas una actitud bipolar en la forma de tratar el problema de la invisibilización de la diferencia epistemológica de la cual la misma teoría decolonial pretende hacerse cargo: predomina un esquema heurístico según el cual solo podría hablarse o bien desde una Europa moderna, racista, opresora y capitalista, o bien desde el mundo no occidental, colonizado, oprimido, explotado, ancestral y armónico; esta operación se refleja geopolíticamente en aquella partición arquetípica del mundo ya mencionada (cara al pensamiento de Latouche): norte global versus sur global (Mascareño, 2022). Curiosamente, en la contemporánea división entre países desarrollados y subdesarrollados opera una construcción de la otredad² (Nourani Rinaldi, 2022) orientada a gestionar el disentimiento eficazmente mediante un control psicológico, al punto de que la persona colonizada arriba a un estado mental en el que se identifica con el agresor (Nandy, 1989); son notables los efectos psicológicos del colonialismo e indudablemente nos exigen emprender una descolonización de la mente (Memmi, 1967). En última instancia, Latouche se inserta en la cosmovisión estigmatizante que identifica Sur Global con subdesarrollo, y durante algunos instantes su imaginario está más

² *Othering* en inglés.

cerca de ser colonizante que lo contrario. Aunque recuerde que preferiría no considerar a los países subdesarrollados como subdesarrollados, y que olvidar una cosa así constituye una marca de etnocentrismo (Latouche, 2008: 118), no logra desprenderse del todo de esos tratos, puesto que más adelante sigue utilizando aquella misma terminología.

Yendo más lejos, podemos aludir a la crítica al decolonialismo blanco o académico por parte de la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, quien descoloniza la decolonialidad precisamente subvirtiendo el esquema modernidad/colonialidad que está en la base del pensamiento decolonial (Mascareño, 2022: 37). Así, Rivera Cusicanqui vivifica la noción *ch'ixi*, que, siguiendo la óptica aymara, significa algo que es y no es a la vez, y por ello plantea “la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan” (2010: 69-70). En relación a ciertos despliegues casi teatrales de la alteridad, que actúan como decoración multicultural del neoliberalismo, ubicando lo indígena en la ocupación territorial invariablemente rural y anclada en un pasado estático, incapaz de producir su propio destino, Rivera Cusicanqui dice lo siguiente: “Al hablar de pueblos situados en el ‘origen’ se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un estatus residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza” (2010: 59).

Rivera Cusicanqui se queja con razón de la apropiación ejercida por los prestigiosos centros de estudios del hemisferio norte sobre la cuestión de la colonialidad: la encomiada versión logocéntrica y nominalista de la descolonización más bien recoloniza los imaginarios estableciendo privilegios, tramas exotizantes y jerarquías dispuestas en base a cantidades de citas. De esta suerte, quedan paralogizados los objetos de estudio con los que los investigadores no-indígenas creen dialogar;

así, se reproducen estructuras piramidales de poder y capital simbólico mediante la creación de un campo de estudios que carece de la urgencia política de quienes en un principio inauguraron por mera supervivencia las búsquedas intelectuales concernientes a lo decolonial. Nos cuenta, por ejemplo, que el afamado concepto de “colonialidad del saber”, “acuñado” por Aníbal Quijano y luego resignificado por Walter D. Mignolo, esconde tras de sí toda una historia de insurgencias, testificada en la obra pionera de Fausto Reinaga, y presenciada en primera persona por ella misma, con ayuda de sus lecturas de Halbwachs, Fanon y Ferraroti (Rivera Cusicanqui, 2010: 67-68). Haciendo frente a estas regurgitaciones academicistas despolitizadas, el “decolonialismo de la experiencia”, propulsado por la autora, reacciona asimismo a lo que ella llama “colonialismo interno”, entendido, en relación a vivencias locales bolivianas, como el conjunto de formas oligárquico-coloniales de dominación –inclusive alineadas con grupos de corte popular o indígena–, enmascaradas gracias a promesas ilusorias de ciudadanía dudosa (Mascareño, 2022: 10). En este sentido, es evidente: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera Cusicanqui, 2010: 62). Según Mascareño, Rivera Cusicanqui se distingue del decolonialismo académico en un triple sentido: a) no reduce la problemática a una oposición generalizada del tipo modernidad/decolonialidad, que inste a reemplazar la primera opción por la segunda; b) es permeable a las interpenetraciones que se producen entre el mundo moderno e indígena a través de la historia; y c) atestigua que hay una modernidad indígena caracterizada por la indeterminación y la incertidumbre. Justamente por medio del concepto aymara de *ch'ixi* busca señalar una epistemología fronteriza que permita vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista, utilizando y removiendo a la vez aquella razón instrumental que tanto la define (Rivera Cusicanqui, 2015: 207); a fin de cuentas, contra el decolonialismo académico, se rehúsa a desconocer el halo de imprecisión o irresolución que

impregna a los asuntos políticos y socioeconómicos. En concordancia con este encuadre, Rivera Cusicanqui se pregunta si acaso es posible desmercantilizar la modernidad, y a medida que elabora una respuesta problematizadora reivindica los distintos sentidos que el peliagudo término “mercado” tiene en el seno de las ontologías andinas; a su modo de ver, quizás habría que cambiar el enfoque suplantando la idea de desmercantilizar por verbos como desprivatizar o desenajenar, e indagar, pues, si es posible descolonizar el trabajo y el mercado.

Rivera Cusicanqui (2018) entonces nos advierte, como ya han hecho tantos otros, acerca de la necesidad de revisar algunos grandes conceptos, como lo indígena, la descolonización, y el buen vivir. En el abanico de propuestas que, con actitudes transformadoras y en busca de genuinos diálogos de saberes, buscan enfatizar y enriquecer la transicionalidad de la presente era impulsando las sinergias pluriversalistas entre el Norte y el Sur (Escobar, 2011; Nourani Rinaldi, 2022), encontramos al movimiento del Buen Vivir como auténtico paradigma abierto y en construcción (Unceta Satrustegui, 2013), oriundo de la cosmología amerindia. No es poca la bibliografía que encuentra paridades y disparidades entre el decrecimiento y el Buen Vivir, en general haciendo hincapié en las concurrencias entre estas dos aristas de la literatura postdesarrollista (Unceta Satrustegui, 2013; Richter, 2019, 2022; Escobar, 2015; Pérez Prieto & Domínguez Serrano, 2015; Altmann, 2020; Nirmal & Rocheleau, 2019; Nourani Rinaldi, 2022). El término Buen Vivir –o Vivir Bien– es la traducción al castellano de las palabras *Sumak Kawsay*, de origen quichua, y *Suma Qamaña*, de origen aymara, y exhibe una concepción de la vida que polemiza con la noción occidental de desarrollo (Unceta Satrustegui, 2013). El mismo, cercano filosóficamente a nociones como *Ubuntu* (de África) y *Swaraj* (de India), y a otras igualmente similares del continente americano, consiste en una cultura de vida alternativa al desarrollo y al progreso, y plantea una tarea descolonizadora en los ámbitos

político, social, económico y cultural (Acosta, 2016). Se trata de un conjunto de propuestas de convivencia comunitaria y protección del territorio, en armonía con el ambiente, y con atención a la crisis de la biodiversidad y el cambio climático, proveniente de movimientos indígenas y populares en medio de crisis de Estados-nación oligárquicos y con raíces coloniales, en conjunción con el ascenso del neoliberalismo, en América Latina (Acosta, 2016). A juicio de Davalos (2008), el Buen Vivir expresa, refiere y concuerda con las demandas de Latouche; en sintonía, Unceta Satrustegui (2013) también opina que este debería necesariamente cimentarse en la apuesta por el decrecimiento. Pues bien, desde un marco de pensamiento colonizante, podría fácilmente confundirse al Buen Vivir con una versión andina del decrecimiento de origen europeo, como si encarnara la variante más exótica de una gama compartida de ideas y prácticas afines. Más bien, a la inversa, el decrecimiento de los “norteños globales”³ de algún modo ha cooptado, una vez más, un significante proveniente de pueblos indígenas, y ha clamado haberlo descubierto, tal como en un principio se hizo con el vasto continente americano. En cierto sentido, el Buen Vivir ha sido colonizado por el decrecimiento, mediante una maniobra esencialista e invisibilizadora (Altmann, 2020). Por lo demás, si bien se proyecta como una reacción crítica al desarrollo capitalista, el Buen Vivir por definición no se concibe como algo rigurosamente posterior a un crecimiento desmedido a partir del cual hay que decrecer, sino que se esboza en otro orden ontológico de temporalidad, alejado de la linealidad histórica progresista (Gudynas, 2011b), aunque igualmente afectado por la economía capitalista contemporánea. Así, el Buen Vivir no se trata de regresar a un pasado lejano, precolonial, sino que es una idea en constante evolución (Gudynas, 2011b). Con todo, Houtart (2011) establece

³ Nótese que sigo recurriendo al binarismo norte-sur puesto en jaque más arriba. En mi defensa, en este caso la utilización del término obedece a aclaraciones geográficas y, quizás sobre todo, geopolíticas. Los demás usos posteriores –míos y, según entiendo, de los autores citados– responden a la misma exigencia.

nexos entre el Buen Vivir y el postcapitalismo; también advierte contra los peligros de las desviaciones y banalizaciones degradantes del término, una postura que comparte con Rivera Cusicanqui. El Buen Vivir a su vez se vincula con el postsocialismo (Gudynas, 2011b), marcando distancia de los imaginarios políticos eurocentristas en general, incluyendo por ende a la perspectiva del socialismo materialista (Nourani Rinaldi, 2022).

En síntesis, es muy necesario descolonizar el decrecimiento, atacando sobre todo la mentalidad racionalista que sigue reproduciendo sin darse cuenta, debido a los imperceptibles dejos de colonialismo que persisten incluso en el imaginario de quienes pretenden combatirlo. Por momentos su discurso parece desconocer que es en buena medida el resultado de una colonización de ideas procedentes de mundos amerindios; en consecuencia, siguiendo a Grosfoguel (2016), debemos hablar de un extractivismo epistémico, por medio del cual lo subalterno queda románticamente cartografiado como un elemento subordinado en la maquinaria académica del conocimiento hegemónico; este extractivismo epistémico deviene rápidamente extractivismo ontológico, cuando surgen maniobras de constricción de la existencia, modificando el ser y estar en el mundo de las personas afectadas. Por consiguiente, las comunidades indígenas quedan fuera de los beneficios de sus propios conocimientos en otras regiones del mundo, debido al silenciamiento de sus voces respecto al significado y aplicación de este su conocimiento: los saberes del Sur Global son como materia prima convertidas por el Norte Global en “teorías sofisticadas” que son luego reimportadas a la fuente original (Altmann, 2020). Y la autoría de los evidentes creadores de estos conocimientos es borrada y reemplazada por los extractores y colonizadores (Grosfoguel, 2016). En esta línea, Bendix (2017) sospecha de los discursos de transición fabricados en el Norte Global, como por ejemplo el decrecimiento, pues los considera todavía cercanos a la mirada desarrollista/crecientista debido a pretensiones

universalistas y nociones teleológicas de progreso encubiertas; al respecto, conviene recordar que el desarrollo se basa en reconocer y negar perpetuamente la diferencia (Bhabha, 1990). Es más, la traducción de *sumaq kawsay* puede ser considerada un caso de violencia epistémica, acorde a la reducción y simplificación de las conceptualidades andinas en base a una percepción sesgada de lo indígena como entidad homogeneizada aparte, casi sin distinciones étnicas ni mucho menos individuales (Altmann, 2020); esta observación se patentiza sobre todo cuando notamos que Buen Vivir también es traducción de *suma qamaña* (“Vivir Bien”), con lo cual nos hallamos frente a un mutante traducido que reúne dos formulaciones diferentes. En referencia a esta circunstancia, Altmann (2020) discute la lectura de Gudynas (2015, 2016), quien engloba abstractamente estas dos propuestas en tanto variedades del Buen Vivir, al tiempo que sitúa en sus bases a los ambientalismos y feminismos del pensamiento crítico occidental, como si el Buen Vivir se tratara de un concepto contenedor que agrupa los flujos de reflexión pertinentes en la escena *avant-garde* del pensamiento. Naturalmente, tal traducción desacertada deviene una estrategia de desarrollo estatal en los gobiernos de Ecuador y Bolivia (Altmann, 2020); y acorde a Gudynas (2016), dado que el Buen Vivir proclama la abolición radical de los principios – ontológicos, epistemológicos y políticos– del pensamiento europeo, como bien demuestran la inexistencia del binomio naturaleza-cultura y la contemplación de agencias no humanas en las metafísicas amerindias, entonces quizás este sea, en realidad, incompatible con el tipo de política característico de los Estados-nación tradicionalmente modernos; o sea, las ideas propuestas son tergiversadas y, acto seguido, decretadas por una política gubernamental oficinista, con elevados costes sociales y ambientales (Gudynas, 2011a). Según Rivera Cusicanqui (2015, 2018), la implementación estatal del Buen Vivir ha sido meramente ornamental, en detrimento de las micropolíticas disidentes de la acción del día a día. En este punto resuenan las meditaciones de

Castoriadis sobre la burocratización de la sociedad, dado que, al respecto de la crítica hecha hacia la apropiación del Buen Vivir por parte de los gobiernos, nos permiten reflexionar sobre el modo en que los mismos cooptan y tergiversan significantes en el fondo irreductibles, para adecuarlos a sus agendas globalistas. La solución, entonces, no radica en el Estado-nación, sino en una organización comunitaria no jerarquizada ni autoritaria, es decir, un Estado plurinacional, tal como proponen los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador, países que, con todo, no han avanzado lo suficiente en este campo como sería deseable (Acosta, 2016). De nuevo, el Buen Vivir no es una versión sureña del decrecimiento⁴; según Gudynas (2016), es, más estrictamente, una postura de acrecimiento –si bien, como vimos, Latouche no se desentiende de esta cuestión, no pareciera estar en la misma página al respecto. Por otro lado, en línea con el contraste entre el decrecimiento y el Buen Vivir, Acosta (2016) nos recuerda que, mientras el decrecimiento se presenta como destructor, el Buen Vivir es, más bien, constructor.

En concreto, a la par de la descolonización del imaginario, palpamos los contratiempos en torno a la descolonización de la comunidad y el territorio, cruciales realidades (o devenires) cuyo sentido indígena, de acuerdo con Altmann (2020), los académicos y activistas del Norte Global no llegan a comprender del todo o suficientemente, pese al apropiamiento certificado institucionalmente que entre ellos se disputan alrededor de dichos tópicos. Acaso la descolonización del territorio y la comunidad depende más que nada de la descolonización del imaginario occidental y colonizador, lo que Latouche llama el imaginario dominante; sin embargo, podemos preguntarnos: ¿no implica este razonamiento, si no es debidamente problematizado, caer

⁴ A juicio de Escobar (2015), habría un posicionamiento postdesarrollista donde encontramos al Buen Vivir, y otro posicionamiento aparentemente desemejante, el decrecentista, y todo apuntaría a que en el futuro podrían disolverse las discrepancias mediante una fusión análoga a la del Sur con el Norte, respectivamente.

nuevamente en un exotismo de ambiciones heroicas para con los “necesitados aborígenes” (como si uno dijera, con aires de superioridad imperial, “solo si Occidente se retira podrán salvarse ellos, su futuro está en *nuestras* manos, tenemos el poder de liberarlos o arruinarlos”)?; por otro lado, es evidente que la trama de la reciprocidad entre el imaginario y la comunidad territorial bien puede compararse con la tensión entre la superestructura e infraestructura marxistas.

Ahora resulta aún más claro que la descolonización política no ha finalizado, sino que se entreteje con problemáticas que atañen a la distribución de los saberes y las validaciones simbólicas de los epicentros de estudios, plagados con sus propios rituales y conservadores de una jerarquización casi eclesiástica. Y así nos damos cuenta de que es sin duda real el hecho de que, a menudo, los teóricos, autores y pensadores de regiones geopolíticas históricamente colonizadoras viven vidas más cómodas y privilegiadas que las de quienes habitan zonas históricamente colonizadas y se dedican a similares prácticas investigativas y educativas, precisamente gracias a, y costas de, las epistemologías no-occidentales que, cual Museo Británico, muchas veces capitalizan, mediante ademanes más apropiadores que apreciativos. Efectivamente, la descolonización política se entreteje con la descolonización del imaginario, o de aquellos influjos psicopolíticos que son capaces de calar demasiado hondo en los pueblos.

Así y todo, aunque el decrecimiento pueda ser asociado a la ecoansiedad de la clase media ambientalista del Norte Global, preocupada por el consumo excesivo, pero alejada de las verdaderas preocupaciones de la clase trabajadora tanto como de la pobreza masiva de regiones poco privilegiadas (Huber, 2021), hay persistentes esfuerzos teóricos por esbozar una política anti-colonial para el decrecimiento, con el acento puesto en la adopción de una disposición anti-imperialista a la hora de posicionarse en el debate

por la justicia ambiental (Hickel, 2021). Asimismo, en vistas de provincializar, despatriarcalizar y democratizar el decrecimiento, es posible superar su antropocentrismo latente tomando una vía cosmocentrista (Richter, 2022), en armonía con las políticas de la divergencia que componen el pluralismo ontológico y epistemológico (de la Cadena, 2015) –no obstante, a juicio de Richter (2019), si se apoya demasiado en la economía ecológica, sigue prolongando la *colonialidad de la naturaleza*. En esta línea, la perspectiva transmoderna del zapatismo estudiada por Dussel (1994) y recuperada por Grosfoguel (2008), quien reitera que el *ego cogito* es ante todo un *ego conquirus*, pone a lo pluriversal del lado de lo decolonial, tomando distancia del universalismo representativo de escenarios eurocentrados como los de Laclau y Mouffe, Gramsci, Hardt y Negri, en donde los procesos hegemónicos y subjetivantes sobran. Análogamente, en su propuesta para descolonizar el decrecimiento, Nirmal & Rochelau (2019) adoptan una postura pluriversal al simpatizar con la lucha zapatista contra la desterritorialización crecentista. Y como observan Demaria & Kothari (2017), las muy variadas alternativas al desarrollo hoy re-emergentes tienden a conformar un pluriverso. Mascareño (2022) nos lo aclara: “así como Marx realizó la inversión de la dialéctica hegeliana desde el plano ideal al material, la inversión decolonial propone la renuncia al proyecto moderno y una reconstrucción ‘otra’ de las bases de organización globales” (5).

Latouche (2008) también se sitúa en la discusión que hace frente al desencantamiento racionalista del mundo *à la* Weber; su sugerencia espiritual de corte antirreligioso es evitar gurús y predicadores *new age*, y siguiendo un aforismo de Castoriadis según el cual lo sagrado es el simulacro del abismo, concluye en cambio que los diversos artistas, poetas y estetas ya bastan para reencantar el mundo, ya que son capaces de suplantar las divinidades infértiles del dinero, la racionalidad y el progreso, por otras magias de distinta índole; asume y abraza así, otra vez junto a Castoriadis, la

ficcionalidad constitutiva de nuestras imaginaciones. A tono con la imaginería mística aprovechada por Latouche, podemos por último evocar la noción de brujería capitalista tematizada por Stengers & Pignarre (2018): habría entonces que armar modos de conjurar el amarre desarrollista. En otras palabras, frente a la hechicería necropolítica del capital, que sustituye los desencantamientos weberianos por nuevos encantamientos aturdidores –la “Diosa Pasta” de Zanolli (Latouche, 2008: 259) seguramente oye nuestras plegarias unidimensionales–, surge la necesidad de ensayar una contraofensiva que re-encante de otras maneras (acaso vamos en busca de enérgicos contra-encantamientos o contra-maleficios).

MÁS ALLÁ DEL SUEÑO AMERICANO

Hemos visto cómo la descolonización de la descolonización implica que hay mucho por descolonizar, incluyendo la mente de quienes se dedican profesionalmente a investigar y producir conocimiento sobre la descolonización. Cuestiones relacionadas a la imaginación y la ficción no pueden ser dejadas de lado. En definitiva, se hizo bastante hincapié en los efectos psicológicos del colonialismo, que permiten llevar a terrenos acaso insondables los flujos del capitalismo consumista, en esencia colonialista y extractivista. En este sentido, resulta indispensable analizar el imaginario a descolonizar, llegando incluso al ámbito del sueño, que como *leitmotiv* en gran parte de la teoría contemporánea, constituye otra zona más en disputa, reclamada por el espíritu colonialista que se alimenta del consumismo adoptado por sus presas, que son las mentes dormidas de las sociedades actuales.

Marlon Xavier (2013, 2018) ha dedicado sus estudios doctorales a investigar la colonización psíquica, atendiendo al impacto de la ideología del consumo en la subjetividad a través del sueño. Efectivamente, el estilo de vida consumista produce un tipo de sujeto, que puede notarse hasta en la imaginería onírica.

Distingue en tres categorías la polisemia de lo onírico en su trabajo. En primer lugar, tenemos al sueño nocturno, o sea, el producto natural y simbólico de la psique inconsciente, que revela discursivamente la subjetividad del soñador y su relación con la cultura de consumo. En segundo lugar, se refiere a los sueños de consumo, es decir, los deseos, fantasías y ensoñaciones relacionados con bienes y actividades de consumo. Estos sueños representan la fetichización irracional propia de aquellas significaciones sociales fabricadas y circuladas a través de la lógica de la publicidad. Dichos elementos moldean el deseo y la imaginación colectiva, sustentando el funcionamiento del sistema de consumo contemporáneo. En tercer lugar, se exploran los mundos oníricos de consumo, como los ejemplificados por McDonald's, Disneyland, centros comerciales y grandes almacenes. Estos se manifiestan como escenarios o temas dominantes de los sueños nocturnos investigados empíricamente, y simbolizan formas típicas de colonización cultural por parte de la ética del consumo, dado que representan el imaginario global del consumismo de manera cabal, lo que se ha estudiado sociológicamente mediante las teorías de la McDonalización y la Disneyzación.

De esta manera, vemos cómo su teoría nos ayuda a ver el estrato más subrepticio donde alcanza a llegar el consumismo que está en la base de los modos de colonización contemporáneos, aliados al ámbito psicológico de manera tal que puedan persistir en el imaginario con mayor fuerza. Entonces, por un lado, tenemos sueños nocturnos que revelan deseos de consumo, es decir, la mente dormida es capaz de exhibir rasgos simbólicos sintonizados con la colonialidad capitalista, lo cual resulta preocupante, pero esperable, puesto que dormimos aproximadamente un tercio de nuestras vidas. A su vez, tenemos sueños en el sentido de deseos, donde podemos ubicar la terminología alrededor del mal llamado "sueño americano", que a esta altura podemos catalogar como una auténtica pesadilla para quienes quedan, o bien fuera, o demasiado

adentro. Por último, están aquellos escenarios oníricos que (por un rato) nos hacen vivir la vigilia como si fuera un sueño, o sea, las grandes atracciones de franquicias dedicadas a generar experiencias extraordinarias (en el sentido literal del término). Gracias a estas observaciones, que llevan la discusión sobre la descolonización de la descolonización hacia sus últimas consecuencias, es decir, el espacio privado pero permeable que es el sueño, donde la subjetividad queda en soledad, en línea con los esmeros individualistas del sistema capitalista, se vuelve patente que los intentos por arar un camino para movimientos decrecionistas y decolonialistas se enfrentan a grandes desafíos en cuanto al imaginario que ha de ser descolonizado.

En un tono afín, Sarmiento & Bernal (2021) analizan la colonización neoliberal del sueño, es decir, del descanso, que es cada vez más relegado en pos de la maximización productiva que reclama el sistema capitalista; por ello, dormir se presenta como un modo de resistencia frente al control psicopolítico ejercido sobre la recomposición natural de las energías vitales. Desde este punto de vista, el sueño posee un lugar privilegiado en la estructura ontológica y existencial del ser humano, más allá de ser una condición biológica insoslayable. Como tal, el sueño en tanto descanso está siendo amenazado por el dominio del capitalismo, que busca reducirlo en pro de la reproducción y el consumo de mercancías; así, según estos autores, el *homo oeconomicus* estaría deviniendo un *homo digitalis* que evade el sueño deliberadamente con el objetivo de acelerar su rendimiento. También es posible reconocer la sensibilidad ambiental de los sueños nocturnos, y así atender al modo en que los mismos se ven afectados por la crisis ambiental contemporánea. Por ejemplo, Gillespie (2012) examina la relación entre los sueños y las respuestas psicológicas al cambio climático. La autora presenta una serie de sueños relacionados con preocupaciones ecológicas, y explora cómo pueden fomentar los procesos de desarrollo personales y colectivos necesarios para

enfrentar el desafío de las devastaciones ambientales actuales. Su misión teórica implica comprender cómo transformar el sufrimiento en una respuesta creativa a través de la dimensión íntima del soñar. Adicionalmente, Hughes (2012) encuentra un tipo de comunicación mitológica, cultural y política en el contenido onírico, mostrando que instituciones poderosas pueden utilizar el sueño para perseguir fines ideológicos, y para ello se sirve parcialmente de la obra *The Third Reich of Dreams* de Charlotte Beradt, que monitorea el efecto que tuvo el terror nazi sobre los soñadores de la nación. Por otra parte, inspirándose en dicha obra, en 2020, durante los primeros meses de la pandemia de COVID-19, un sitio web llamado *i dream of covid* (podría traducirse como: *sueño con covid*) se dedicó a recopilar e ilustrar reportes de sueños –enviados por usuarios de todo el mundo– relacionados a la crisis sanitaria que se estaba vivenciando en ese entonces, remarcando la influencia de las condiciones socioecológicas por sobre el trauma colectivo que podía expresarse al dormir (I Dream of Covid, s.f.). Estas contribuciones nos ayudan a comprender hasta dónde llega el poder de influencia psicopolítico que tiene el colonialismo extractivista sobre el que se fundan las sociedades acordes al modelo moderno.

Todavía más ahora, vemos que la descolonización política no ha finalizado en absoluto, sino que además las instancias que se desprenden del imaginario alrededor del sueño son espacios de lucha política. Así, el consumismo característico del “sueño americano” se inserta también en nuestras ensoñaciones, tanto nocturnas como diurnas. Como bien muestra Marlon Xavier, la colonización propiciada por la cosmovisión consumista del capitalismo llega incluso a afectar nuestros sueños, que podrían considerarse el epítome de aquella intimidad solipsista sobre la que triunfa el individualismo. De esta manera, lo último que quedará por descolonizar será el ámbito onírico. El mismo se ve implicado en la constitución de la subjetividad que pone en marcha la hegemonización del “sueño americano”. Dicho sueño americano se

inmiscuye asimismo en sectores de la academia que buscan enriquecerse estudiando la decolonialidad, a veces a costa de quienes más afectados se ven por la colonialidad. Contra aquel ideal cornucopiano que se apoya en un extractivismo indiscriminado, un sueño amerindio⁵ es lo que se requiere en pos de una descolonización más profunda. Dicho sueño amerindio podría sostenerse en filosofías genuinamente comunitaristas y ambientalistas como la del Buen Vivir, y así proponer alternativas sustanciales contra el avance del insostenible crecimiento ilimitado que constituye la forma predominante de existencia en la actualidad.

HACIA UN SUEÑO AMERINDIO

He tratado de mostrar cómo la colonización psíquica afecta el imaginario de las sociedades, llegando incluso a afectar nuestros sueños. Tomando el decrecimiento como caso de análisis para investigar la descolonización del imaginario, fue posible comprender que el imaginario de la misma teoría decrecentista también contenía elementos coloniales, pese a intentar distanciarse del pensamiento colonialista. Para profundizar en esta observación, recurrimos a la descolonización de la descolonización articulada por Rivera Cusicanqui, e indagamos en las tensiones y conexiones entre el decrecimiento y el Buen Vivir, haciendo hincapié por momentos en las jerarquías institucionales que invisibilizan la colonialidad del saber preponderante en los circuitos elitistas de las universidades y centros de investigación geopolíticamente hegemónicos. Teniendo en mente una postura psicológica que atienda a los influjos subrepticios de las cruzadas colonialistas sobre el imaginario de

⁵ Acerca del sueño amerindio, Oorbitg Canal (2022) emprende una investigación antropológica de la experiencia indígena del sueño, haciendo un trabajo etnográfico con los indígenas pumé de los Llanos del sudoeste de Venezuela, y así encuentra alternativas a la dicotomía sueño-vigilia reproducida por otras teorías.

Cómo enfrentar la colonización psíquica: del sueño americano al sueño amerindio

sociedades formadas por individuos consumistas, finalizamos remarcando el extremo al que llega la influencia del “sueño americano”: el ámbito onírico. Como alternativa frente a los embates extractivistas que desembocan en genuinas pesadillas para muchos sectores de las economías globales, se insta a apostar, desde estas latitudes, por un sueño amerindio.

Bibliografía

- Acosta, A. (2016): "Repensar el mundo desde el Buen Vivir", en *Degrowth in Bewegung(en)*, 1-11.
- Altmann, P. (2020): "The Commons as Colonisation – The Well-Intentioned Appropriation of *Buen Vivir*", en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 39, N° 1, 83-97.
- Bendix, D. (2017): "Reflecting the post-development gaze: the degrowth debate in Germany", en *Third World Quarterly*, Vol. 38, N° 12, 2617–2633.
- Bhabha, H. K. (1990): "The other question: difference, discrimination, and the discourse of colonialism", en R. Ferguson, M. Gever, T. Minhha, y C. West (eds.): *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, MA: MIT Press, 71–89.
- Cadena, M. de la. (2015): *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, NC, Duke University Press.
- Castoriadis, C. (2006): *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates, 1974-1997*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Katz.
- Davalos, P. (2008): "El 'Sumak Kawsay' ('Buen vivir') y las cesuras del desarrollo", en *América Latina en movimiento*, 2008-05-06.
- Demaria, F. & Kothari, A. (2017): "The Post-Development Dictionary agenda: paths to the pluriverse", en *Third World Quarterly*, Vol. 38, N° 12, 2588-2599.
- Demaria, F., Schneider, F., Sekulova, F., & Martinez-Alier, J. (2013): "What is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement", en *Environmental Values*, Vol. 22, N° 2, 191-215.
- Dussel, E. (1994): "1492: El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del 'Mito de la Modernidad'", La Paz, Plural Editores.
- Easterlin, R. A. (1974): "Does Economic Growth Improve the Human Lot?", en P.A., David y W., Readers (eds.): *Nations and*

Households in Economic Growth, Nueva York, Academic Press Inc, 89-125.

Escobar, A. (2011): "Sustainability: design for the pluriverse", en *Development*, Vol. 54, N° 2, 137-140.

Escobar, A. (2015): "Degrowth, postdevelopment, and transitions: A preliminary conversation", en *Sustainability Science*, Vol. 10, N° 3, 451-462.

Gillespie, S. (2012): "Dreaming ecology", en L. A. Andrianos, J. W. Snee y K. S. Kenanidis (eds.), *Ecological Theology and Environmental Ethics, ECOTHEE-11, Vol. 2: Proceedings*, Creta, Institute of Theology and Ecology, Orthodox Academy of Crete, 203-210.

Grosfoguel, R. (2008): "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial", en *Tabula Rasa*, N° 9, 199-215.

Grosfoguel, R. (2016): "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico", en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, Vol. 1, N° 4, 33-45.

Gudynas, E. (2011a): "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo", en *América Latina en Movimiento*, N° 462, 1-20.

Gudynas, E. (2011b): "Buen Vivir: Today's tomorrow", en *Development*, Vol. 54, N° 4, 441-447.

Gudynas, E. (2015): "Buen Vivir", en D'Alisa, G. y Kallis, G. (eds.): *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*, Nueva York, Routledge, 201-204.

Gudynas, E. (2016): "Beyond varieties of development: Disputes and alternatives", en *Third World Quarterly*, Vol. 37, N° 4, 721-732.

Hickel, J. (2021): "The anti-colonial politics of degrowth", en *Political Geography*, Vol. 88, Artículo 102404, 1-3.

Houtart, F. (2011): "El concepto de Sumak Kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad", en *Revista de Filosofía (Venezuela)*, Vol. 69, N° 3, 7-33.

Huber, M. T. (2021). The case for socialist modernism. *Political Geography*, Vol. 87, Artículo 102352, 1-3.

Hughes, J (2012): *Toward an Understanding of Dreams as Mythological and Cultural-Political Communication*, British Columbia, Simon Fraser University.

i dream of covid. (s.f.): "I Dream of Covid", en <https://www.idreamofcovid.com/>.

Illich, I. (2006): *Obras reunidas I*, rev. por Borremans, V. y Sicilia, J., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Kallis, G. (2011): "In defence of degrowth", en *Ecological Economics*, Vol. 70, N° 5, 873-880.

Kallis, G. & March, H. (2015): "Imaginaries of Hope: The Utopianism of Degrowth", en *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 105, N° 2, 360-368.

Kasser, T. (2002): *The High Price of Materialism*, Cambridge, MA, MIT Press.

Latouche, S. (2008): *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, trad. Patricia Astorga, Barcelona, Icaria.

Liegey, V. & Nelson, A. (2020): *Exploring degrowth: A critical guide*, Londres, Pluto Press.

Martínez-Alier, J. (2012): "Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance between Two Movements", en *Capitalism Nature Socialism*, Vol. 23, N° 1, 51-73.

Mascareño, A. (2022): "Abandonar la modernidad. Discurso y praxis decolonial en la Convención Constitucional chilena", en *Puntos de Referencia*, N° 597, 1-54.

Memmi, A. (1967): *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press.

Nandy, A. (1989): *The Intimate Enemy*, Oxford, Oxford University Press.

Nirmal, P., & Rocheleau, D. (2019): "Decolonizing degrowth in the post-development convergence: Questions, experiences, and proposals from two Indigenous territories", en *Environment and Planning E: Nature and Space*, Vol. 2, N° 3, 465-492.

Nourani Rinaldi, P. (2022): "The Age of Transition: Postdevelopment and North-South Synergies", en *Latin American Perspectives*, Vol. 49, N° 1, 237-256.

Orobitg Canal, E. (2022): "Para além do sonho e da vigília. O sonho ameríndio e a existência", en *Revista De Antropologia*, Vol. 65, N° 3.

Pérez Prieto, L. & Domínguez Serrano, M. (2015): "Una revisión feminista del Decrecimiento y el Buen Vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana y no humana", en *Revista de Economía Crítica*, N° 19, 34-57.

Richter, K. (2019): "Struggling for Another Life: The Ontology of Degrowth", en *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化*, N° 14.

Richter, K. (2022): *Provincialising Degrowth and Situating Buen Vivir: A Decolonial Framework for the Politics of Degrowth*, Goldsmiths, University of London.

Rivera Cusicanqui, S. (2010): *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2015): *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018): *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Sarmiento, J. D. A. & Bernal, A. B. (2021): “¿Dormir y resistir? Una aproximación filosófica a la colonización neoliberal del sueño”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 38, N° 98, 423-451.

Schmid, B. (2019): “Degrowth and postcapitalism: Transformative geographies beyond accumulation and growth”, en *Geography Compass*, Vol. 13, N° 11.

Stengers, I. & Pignarre, P. (2018): *La Brujería Capitalista*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Hekht.

Unceta Satrustegui, K. (2013): “Decrecimiento y Buen Vivir ¿Paradigmas convergentes? Debates sobre el postdesarrollo en Europa y América Latina”, en *Revista de Economía Mundial*, Vol. 35, 197-216.

Xavier, M. (2013): “Consumption dreams: how night dreams reveal the colonization of subjectivity by the imaginary of consumerism”, en *Athenea Digital*, Vol. 13, N° 2, 289-295.

Xavier, M. (2018): *Subjectivity, the unconscious and consumerism: Consuming dreams*, Nueva York, Palgrave Macmillan.