

GESELLSCHAFT

BUEN VIVIR

**DAS GUTE LEBEN JENSEITS VON
ENTWICKLUNG UND WACHSTUM**

EDUARDO GUDYNAS

Deutsch von Birte Pedersen und Miriam Lang



«Wir steigern das Bruttosozialglück», «Einfach ein gutes Leben» oder «Immer mehr ist nicht genug»,¹ so die vielsagen- den Titel von Neuerscheinungen, die nicht nur auf dem deutschen Buchmarkt immer zahlreicher werden. Und auch auf einer ganzen Reihe von Veranstaltungen wie «Jenseits des Wachstums?!» oder «Das gute Leben – es gibt Alternativen»² suchen unterschiedliche gesellschaftliche Akteure und Gruppen Diskussion und Austausch. Das gute Leben ist in aller Munde. Offenbar stellen sich immer mehr Menschen die Frage nach einem sinnvollen Leben jenseits von kapitalistischer Erwerbsarbeit und materiellem Reichtum.

Auch der Deutsche Bundestag hat auf diese Entwicklung reagiert und Ende 2010 eine Enquete-Kommission «Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität» eingesetzt. Doch bleibt ihr Horizont bisher weit hinter den gesellschaftlichen Debatten zurück, in erster Linie wohl deshalb, weil die Regierenden der Exportweltmeisternation aus naheliegenden Gründen nicht daran interessiert sind, existenzielle Fragen über unsere Wirtschafts- und Lebensweisen zuzulassen.

Aber die Grenzen des Wachstums und der ökologischen Systeme sind nicht nur in Spanien, Griechenland oder den USA, sondern auch in Deutschland deutlich wahrnehmbar; das löst Angst aus oder das Bedürfnis nach Sicherheit, aber auch viel kreative Energie auf der Suche nach Wegen aus dem Wachstumszwang.

Hier liegt der Resonanzboden für ein ungewöhnlich großes Interesse an der Diskussion um das *Buen Vivir*, einem

Konzept «des guten Lebens» aus den Andenländern. *Buen Vivir* ist die spanische Übersetzung für *sumak kawsay*, ein Begriff aus der ecuadorianischen Quichua-Sprache, oder *suma qamaña* aus dem bolivianischen Aymara. Aber wie schafft es ein indigen geprägtes Konzept in europäische, akademische und politische Diskussionen?

Der erste Grund: *Buen Vivir* hat sich zu einer gesamtgesellschaftlichen Antwort auf das Scheitern neoliberaler Politiken entwickelt. Im Mittelpunkt des Konzepts steht ein grundlegend neues Verständnis der Natur. In Ecuador und Bolivien wurde das *Buen Vivir* als zentrales Ziel des Wirtschaftens und Lebens in die neuen Verfassungen aufgenommen. Darauf geht Eduardo Gudynas im vorliegenden Text ausführlich ein. Dabei zielt das *Buen Vivir* nicht auf eine optimalere («nachhaltige») Ausbeutung der Natur, sondern auf ein fundamentales Umdenken, einen grundlegend neuen Umgang mit der Natur, der die Komplementarität betont und in dem der Mensch die Natur nicht mehr beherrscht und unterwirft. Es handelt sich um ein historisch gewachsenes Konzept, das einen utopischen Horizont eröffnet und gleichzeitig aktuell in Politik umgesetzt wird. Das geht nicht ohne Disput, ohne ständige Interpretation und Widerspruch. Gudynas nennt es ein im Entstehen begriffenes Konzept.

¹ Vgl. Annette Jensen: *Wir steigern das Bruttosozialglück*, Freiburg 2011; Peter Plöger: *Einfach ein gutes Leben*, München 2011; Petra Pinzler: *Immer mehr ist nicht genug*, München 2011. ² Der Kongress «Jenseits des Wachstums?!» wurde von Attac, der Friedrich-Ebert-, Heinrich-Böll-, Otto Brenner und der Rosa-Luxemburg-Stiftung organisiert und fand im Mai 2011 in Berlin statt, siehe www.rosalux.de/documentation/43404. Im April 2012 veranstaltet die taz einen Kongress unter dem Titel «Das gute Leben – es gibt Alternativen».

MEHR ZUM THEMA:

«Alles wird gut»

LuXemburg – Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, Heft 2/2010 mit diversen Texten zum *Buen Vivir*.

«Energiekämpfe»

LuXemburg – Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, Heft 1/2012.

Aufsätze und Link-Liste unter:

www.attac-netzwerk.de/ag-lateinamerika/buen-vivir/?L=1

Miriam Lang

Dunia Mokrani (Hrsg.):

Más Allá del Desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Quito 2011, online unter: www.rosalux.org.ec/es/mediateca/documentos/281-mas-alla-del-desarrollo.

Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika/

Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hrsg.):

Der neue Extraktivismus. Eine Debatte über die Grenzen des Rohstoffmodells in Lateinamerika, Berlin 2012, online unter: www.rosalux.de/publication/38198/der-neue-extraktivismus.html.

In Ecuador und Bolivien können wir also zusehen, erfahren und lernen, was aus radikalen Ideen wird, wenn sie in konkrete Politik umgesetzt werden. Das interessiert im Übrigen nicht nur in Europa, sondern auch in Teilen Lateinamerikas, in denen keine starken indigenen Bewegungen dieses Konzept ins Zentrum der gesellschaftlichen Debatten katapultiert haben.

Und damit kommen wir zum zweiten Grund, der ebenfalls nicht nur auf die europäische Rezeption zutrifft: Projektionen. *Buen Vivir* wird häufig als Generalrezept für Antworten auf die drängenden Zukunftsfragen in Anspruch genommen, als Alternative zur neoliberalen Globalisierung, auch in Europa. Diese Haltung übersieht, dass es ein umkämpftes Konzept in Konstruktion in «armen» Ländern ist – anders gesagt, in Ländern, die wenig Spielräume auf dem kapitalistischen Weltmarkt haben. Und damit übergeht sie auch den antikolonialen Gehalt des Konzepts.

Diskussionen mit indigenen Intellektuellen, die mittlerweile zahlreich nach Europa eingeladen werden, um das begehrte *Buen Vivir* vorzustellen, scheitern häufig an dieser Art von Projektion. Konkret endet das meist in einer von zwei Enttäuschungen: Entweder wird das *Buen Vivir* missverstanden und als rückwärtsgewandtes Konzept abgetan: Subsistenzwirtschaft in indigenen Gemeinschaften sei eben kein brauchbares Wirtschafts- oder Lebensmodell für eine Stadt wie Berlin. Oder aber, die europäische akademische Gemeinschaft insistiert auf der Frage nach ableitbaren «ganz konkreten» Antworten beispielsweise für eine ökologische Wende. Nur um ebenfalls enttäuscht zu werden, denn um einfach mal auf dieser Ebene

zu bleiben: *Buen Vivir* ist durchaus kompatibel mit Solarenergie. Nur bedeutet Solarenergie eben nicht *Buen Vivir*. Aus dem *Buen Vivir* lassen sich allenfalls Fragen ableiten für ein soziales und ökologisches Energiekonzept: Wer braucht wie viel Energie wofür? Wer produziert sie mit welchen Mitteln? Wer beteiligt sich daran, das Energiekonzept zu entwickeln?

Mit dem vorliegenden Text von Eduardo Gudynas wollen wir dazu beitragen, *Buen Vivir* als eigenes Konzept anzuerkennen, das aus spezifischen Kulturen und sozialen Kämpfen entstanden ist und ein grundlegendes Umdenken erfordert – und das beginnt bereits beim Begreifen des Konzepts selbst.

Buen Vivir weist zentrale europäische und kapitalistische Kategorien wie Moderne, Fortschritt, Wachstum und Entwicklung zurück. Das ist vor allem dann schwer verständlich, wenn man diese Begriffe zum Teil auch positiv besetzt. Hier kommen erneut grundlegend unterschiedliche historische Erfahrungen ins Spiel: In einem Land wie Ecuador weiß eine Mehrheit der Bevölkerung, dass Projekte für Fortschritt und Entwicklung, wie zum Beispiel die Erdölförderung, dem Land wirtschaftlich nichts eingebracht haben. Die Ergebnisse von 45 Jahren Ölförderung sind größere Armut und für die Zukunft zerstörte Lebensgrundlagen. Das würde eine Mehrheit in Ecuador von rechts bis links und von arm bis reich unterschreiben.

Buen Vivir ist gegenhegemoniales Denken. Denken gegen die hegemonialen Konzepte des industrialisierten Nordens. Das erregt aber auch im Süden Anstoß. Besonders in links regierten Ländern wie Ecuador oder Bolivien. Die Utopie eines fundamentalen Umdenkens reibt

sich an der Realpolitik, die sich an möglichen Spielräumen und der Zurückerlangung von Souveränität – und eben auch Hegemonie – orientiert.

Doch in den indigen geprägten Ländern lässt sich das *Buen Vivir* nicht so leicht abtun, wie von manchen europäischen Intellektuellen. Es ist zu attraktiv, eigenständig und erfahrungsgesättigt. Stattdessen ist ein Kampf um die Deutungshoheit entbrannt: Kann ein Regierungsprogramm, das sich das *Buen Vivir* auf die Fahnen schreibt, gleichzeitig aber mit technokratischen Indikatoren und Planungszahlen hantiert, einen utopischen Gehalt besitzen? Oder einen echten Reformwillen ausdrücken?

Wenig uneindeutig ist dagegen die Strategie der US-amerikanischen Entwicklungsagentur USAID. In US-amerikanischen Ministerien werden die indigenen Bewegungen Lateinamerikas als ähnlich bedrohlich eingestuft wie islamistische Bewegungen. Im *Buen Vivir* wird ein Risiko für die regionale Sicherheit gesehen. Folgerichtig unterstützt USAID nach Angaben ihres Vertreters in Ecuador den Nationalen Regierungsplan für das *Buen Vivir* mit Projekten für Agrotreibstoffe³ – also genau die Art von Fortschritt, Entwicklung und Wachstum für den kapitalistischen Weltmarkt, die das indigene Konzept des *Buen Vivir* grundlegend ablehnt.

Aber auch die Glücksdebatte, die in Europa gerade so en vogue ist, hat wenig mit *Buen Vivir* zu tun. Denn es geht nicht um individuell gutes Leben, sondern um soziales Leben und ein neues Verhältnis zur Natur.

Eduardo Gudynas präsentiert in dem vorliegenden Artikel vor allem die in-

³ Vgl. El Comercio, Ecuador, 21.11.2011.

digenen Beiträge und die philosophischen Grundideen des *Buen Vivir* und begründet, wieso konventionelle Entwicklungstheorien und die Ideologie des Fortschritts durch das Konzept des *Buen Vivir* so radikal infrage gestellt werden. Er geht darauf ein, warum sich das Konzept von Wirtschaftswachstum und materiellem Konsum so entschieden distanzieren.

Wir wünschen uns die Offenheit, *Buen Vivir* als eigenständiges, relevantes, andines Konzept zu begreifen, ohne es haftbar zu machen für eigene Interessen. Im besten Fall stellt es Gewissheiten infrage und erzeugt neue Erkenntnisse.

Vielleicht ist es auch möglich, etwas vom *Buen Vivir* zu lernen. Zum Beispiel vom andinen Prinzip der Komplementarität. Das könnte zum Beispiel bedeuten: Auswege aus der Zivilisationskrise sehen im globalen Norden anders aus als im globalen Süden. Aber sie hängen zusammen. Wie sagte jemand auf dem Kongress «Jenseits des Wachstums»: «Wenn wir im Süden nicht mehr unsere Rohstoffe ausbeuten, dann könnt ihr im Norden nicht mehr wachsen.»

Karin Gabbert, Leiterin des Referates Lateinamerika und stellv. Direktorin Internationale Arbeit bei der Rosa-Luxemburg-Stiftung



DER NEUE EXTRAKTIVISMUS

**Eine Debatte über die Grenzen
des Rohstoffmodells in Lateinamerika**

Das Buch kann über die Rosa-Luxemburg-Stiftung
oder das FDCL bezogen werden.

Kontakt: isphording@rosalux.de und info@fdcl-berlin.de

Herausgegeben vom Forschungs- und Dokumentationszentrum
Chile-Lateinamerika und der Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Lateinamerika ist seit Jahrhunderten Rohstofflieferant für Europas Industrie. Dies hat sich trotz der politischen Umwälzungen des letzten Jahrzehnts nicht grundlegend geändert. Obwohl die Rechte der Natur heute z.B. in der Verfassung Ecuadors verankert sind, besteht die ökonomische Fixierung auf den Export von Rohstoffen weiter, teilweise sogar in verstärktem Ausmaß. Daran regt sich Kritik von links.

Das Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika e.V. (FDCL) hat gemeinsam mit der Rosa-Luxemburg-Stiftung ein Buch herausgegeben, in dem lateinamerikanische und deutsche Autorin und Autoren die Fallstricke und Alternativen dieses (post-)extraktivistischen Wirtschaftsmodells diskutieren.

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG

BUEN VIVIR

DAS GUTE LEBEN JENSEITS VON ENTWICKLUNG UND WACHSTUM

Eduardo Gudynas

Das Konzept des *Buen Vivir* oder *Vivir Bien*, also des «guten Lebens», umfasst eine Reihe von Ideen, die nicht nur eine Reaktion auf das herkömmliche Verständnis von Entwicklung und Wachstum sind, sondern auch eine Alternative dazu darstellen. Unter dem Begriff versammeln sich unterschiedliche Ansätze, die, mit viel Emphase, neue, kreative Perspektiven sowohl auf die Theorie als auch auf die Praxis von «Entwicklung» werfen.

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Situation ist es sinnvoll, sich einen Überblick über die zentralen Ideen der Diskussion zu verschaffen. Das ist das Ziel des vorliegenden Artikels. Mein Anspruch ist es dabei nicht, eine einzige Definition des *Buen Vivir* zu verteidigen; im Gegenteil vertrete ich, wie weiter unten deutlich werden wird, die Ansicht, dass es gar nicht möglich ist, eine allgemeingültige Definition zu formulieren. Vielmehr geht es mir hier darum, einen – wenn auch möglicherweise nicht vollständigen – Überblick über die Rolle zu geben, die der Begriff des *Buen Vivir* in unterschiedlichen Ländern und bei diversen gesellschaftlichen Akteuren derzeit spielt. Darüber hinaus will ich deutlich machen, dass es sich um ein Konzept handelt, das im Entstehen begriffen ist und sich notwendigerweise den jeweiligen Kontexten, in denen es Anwendung findet, anpassen muss.

Trotz dieser Vielfalt vertrete ich die Überzeugung, dass es eine gemeinsame Grundlage gibt, auf der sich diese unterschiedlichen Denkansätze und

Traditionen treffen. Daher geht es derzeit vor allem darum, diese Diskussionen um das *Buen Vivir* zu unterstützen, eine noch größere Diversifizierung der Debatte anzuregen und konkrete Maßnahmen zur Umsetzung der Ansätze zu fördern.

Ausgangspunkte

Beginnen möchte ich mit einigen Aussagen von zentralen Vertretern der Debatte um das *Buen Vivir* in den Andenländern. Alberto Acosta, in seiner Funktion als Präsident der Verfassungsgebenden Versammlung Ecuadors einer der aktivsten Förderer des Konzepts, sieht in ihm eine «Chance» und eine «Möglichkeit, Neues zu schaffen und zu gestalten». Seiner Ansicht nach lässt sich das *Buen Vivir* nicht auf den westlichen Wohlstandsbegriff reduzieren, sondern basiert vielmehr auf der Weltsicht, der *cosmovisión* der indigenen Völker, in der das, was man gesellschaftliche Verbesserung nennen könnte, «eine Kategorie im permanenten und konstruktiven Dialog» ist. Einem ganzheitlichen Ansatz folgend fügt Acosta hinzu, dass materielle Güter hier nicht den einzigen ausschlaggebenden Faktor darstellen, sondern dass auch «andere Werte wie Wissen und Erfahrung, gesellschaftliche und kulturelle Anerkennung, ethische und sogar spirituelle Verhaltensnormen im Hinblick auf die Gesellschaft und die Natur, menschliche Werte und Vorstellungen von der Zukunft eine zentrale Rolle spielen». Gleichzeitig weist er jedoch darauf hin, dass es für das Kon-

zept des *Buen Vivir* neben der andinen Kultur auch andere Inspirationsquellen gibt und dass auch in der westlichen Kultur «immer mehr Stimmen laut werden, die in gewisser Weise mit diesen indigenen Vorstellungen übereinstimmen» (Acosta, 2008).

Für den Aymara-Intellektuellen und amtierenden bolivianischen Außenminister David Choquehuanca bedeutet *Buen Vivir* «die Wiederaufnahme der Lebensweise unserer Völker, die Zurückgewinnung einer Kultur des Lebens, eines Lebens in vollständiger Harmonie und in gegenseitigem Respekt mit der Mutter Natur, der Göttin Pachamama, bei der alles Leben ist, bei der wir alle *uywas*, Wesen der Natur und des Kosmos, sind». Dieser Auffassung nach ist nichts voneinander getrennt, alles ist Teil der Natur und alle, von den Pflanzen bis zu den Bergen, sind unsere Geschwister (Choquehuanca, 2010).

Beide, Acosta und Choquehuanca, betonen, dass das Konzept des *Buen Vivir* das zeitgenössische Verständnis von Entwicklung grundlegend infrage stellt, insbesondere seine zentrale Ausrichtung auf wirtschaftliches Wachstum. Damit impliziert das Konzept eine fundamentale Kritik an der Unfähigkeit des herrschenden Entwicklungsbegriffs und der daraus resultierenden politischen Praxis, das Armutsproblem zu lösen, und an den verheerenden ökologischen und sozialen Folgen dieser allein auf Wachstum ausgerichteten Politik. Beide Autoren weisen außerdem darauf hin, dass das Konzept des *Buen Vivir* der Perspektive der indigenen Völker viel zu verdanken hat, wenngleich auch andere, Intellektuelle wie Aktivist*innen, Nichtindigene wie Indigene, ihren Beitrag dazu geleistet haben.

Man kann sich dem Konzept des *Buen Vivir* auf mindestens drei Ebenen annähern: über die Ideen, die Diskurse und die Praktiken. Auf der Ebene der Ideen steht die radikale Infragestellung herkömmlicher Entwicklungstheorien im Vordergrund, insbesondere ihr Festhalten an einer Ideologie des Fortschritts. Diese Kritik geht deutlich über den Begriff der Entwicklung hinaus und berührt weitere, grundlegende Aspekte, so zum Beispiel unser Selbstverständnis als Personen und die Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen.

Auf der Ebene der diskursiven Legitimation des *Buen Vivir* grenzt sich das Konzept entschieden von Diskursen ab, in denen Wirtschaftswachstum und materieller Konsum als alleinige Indikatoren für Wohlstand fungieren, und teilt auch nicht deren starke Ausrichtung auf Rentabilität oder Konsum. Die Vorstellungen von Lebensqualität, die im Rahmen des *Buen Vivir* formuliert werden, schließen sowohl den Menschen als auch die Natur mit ein und eröffnen neue Möglichkeiten, unsere Welt auf andere Weise zu beschreiben, sie wahrzunehmen und über sie nachzudenken. Auf der dritten Ebene geht es um die politische Praxis und um konkrete Maßnahmen, wie beispielsweise politische Transformationsprojekte, Regierungsprogramme, gesetzliche Regelungen, also um die verschiedenen Möglichkeiten, Alternativen zu konventionellen Entwicklungskonzepten und Wachstumsstrategien zu erarbeiten. Hierin liegt eine der großen Herausforderungen der Idee des *Buen Vivir*, geht es doch darum, konkrete Handlungsstrategien zu entwickeln, die nicht auf die kritisierten, konventionellen Konzepte zurückgreifen, aber dennoch realisierbar sind.

Kritik am Entwicklungsmodell und seinen Implikationen

Wie bereits erwähnt, steht die Kritik gängiger Entwicklungskonzepte bei der Formulierung des *Buen Vivir* im Zentrum. Dabei werden vor allem die Rationalität des herrschenden Entwicklungsmodells, seine Betonung von wirtschaftlichen Aspekten und Fragen des Marktes, seine klare Ausrichtung auf Konsum sowie der Mythos eines kontinuierlichen Fortschritts infrage gestellt. Die Ecuadorianerin Ana Maria Larrea (2010) beispielsweise betrachtet «Entwicklung» als ein in der Krise befindliches Konzept, das Ausdruck der Moderne ist und klare koloniale Implikationen aufweist. Ihre Kritik richtet sich dabei nicht nur auf aktuelle Entwicklungsprogramme und -theorien, sondern auf den Kapitalismus selbst, wobei sie das *Buen Vivir* als einen Weg beschreibt, der es ermöglicht, diese Beschränkungen und Grenzen zu überschreiten.

Formuliert wird diese Kritik an der konventionellen Vorstellung von «Entwicklung» von verschiedenen Seiten. Einerseits stellt sie eine Reaktion auf die negativen Folgen konkreter Projekte (zum Beispiel den Bau einer Straße oder eines Wasserkraftwerks) oder weitreichender Sektorreformen (wie im Fall der Privatisierung von Gesundheits- oder Bildungssystemen) dar. Das konventionelle Konzept von Entwicklung führt, so die Kritik, auch wenn das Gegenteil behauptet wird, faktisch zu einer «schlechten Entwicklung» und diese wiederum zu einem «schlechten Leben» (ein Begriff, den José María Tortosa 2001 einführte). Andererseits wird auf konzeptioneller Ebene die übliche Gleichsetzung von Wohlstand und Einkommen oder von

Wohlstand und dem Besitz materieller Güter hinterfragt, die darüber hinaus impliziert, dass dieser Wohlstand nur über den Markt erreicht werden kann. Das *Buen Vivir* betont demgegenüber die Qualität des Lebens, also eine Lebensqualität, die sich nicht auf Konsum und Eigentum reduzieren lässt. Gegen die verkürzte Darstellung, Entwicklung sei mit Wirtschaftswachstum gleichzusetzen, argumentiert die Idee des *Buen Vivir*, dass unbegrenztes Wachstum unmöglich ist, da nicht nur die natürlichen Ressourcen, sondern auch die Kapazität der Ökosysteme, Umweltschäden zu verkraften, begrenzt sind.

Der verbreiteten Behauptung, dass Wirtschaftswachstum und die Steigerung der Exporte und Investitionen die Entwicklung eines Landes vorantreiben, ist entgegenzuhalten, dass vielerorts zwar das Bruttoinlandsprodukt gestiegen und die Exporte in die Höhe geschossen sind – die sozialen und ökologischen Lebensbedingungen sich dadurch jedoch kaum oder gar nicht verbessert haben. Trotzdem wird die Gültigkeit der klassischen Vorstellung von «Entwicklung» nicht in Zweifel gezogen, sondern vielmehr an dem Glauben an Fortschritt und eine lineare historische Entwicklung festgehalten. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Einstufung der lateinamerikanischen Länder als «unterentwickelte» Länder, die sich erst durch das schrittweise Durchlaufen einzelner Entwicklungsstufen «entwickeln» müssen, indem sie den Weg der Industrieländer «nachahmen». In diesem Sinne steht bei vielen Überlegungen zum *Buen Vivir* die Kritik am konventionellen Ökonomismus im Vordergrund (vgl. zum Beispiel Acosta, 2008 oder Dávalos, 2008).

Andere Diskussionen beziehen sich auf die anthropozentrische Grundlage des herrschenden Verständnisses von Entwicklung, die dazu führt, dass der Nutzen für den Menschen den alleinigen Wahrnehmungs- und Bewertungsmaßstab für Entwicklung darstellt. Andere kritisieren, dass emotionale Aspekte in zeitgenössischen Konzepten nicht berücksichtigt werden. In dieser Hinsicht ist der traditionelle Wissens- und Erfahrungsschatz, insbesondere der andinen Kulturen, aus der sich das Konzept des *Buen Vivir* wesentlich speist, besonders fruchtbar. Begriffe wie *sumak kawsay* aus dem ecuadorianischen Quechua oder *suma qamaña*, wie es in der Aymara-Sprache Boliviens heißt, spielen dabei eine zentrale Rolle, weil sie nicht nur die Vorstellung des «guten Lebens» explizit formulieren, sondern auch, weil sie als Begriffe, die den indigenen Sprachen Lateinamerikas entstammen, ein großes dekolonisierendes Potenzial besitzen.

Eine weitere wesentliche Komponente des *Buen Vivir* ist schließlich die radikale Veränderung der Bedeutung, Interpretation und Wertschätzung der Natur. Mehrere Ausformulierungen des Konzepts sprechen der Umwelt den Status eines Rechtssubjekts zu, was einen fundamentalen Bruch mit der anthropozentrischen Perspektive herkömmlicher Entwicklungskonzepte bedeutet.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle Folgendes festhalten: Das Konzept des *Buen Vivir* impliziert nicht nur eine Korrektur oder eine Anpassung gängiger Entwicklungskonzepte an den lateinamerikanischen Kontext, sondern stellt eine grundsätzliche Veränderung des Denkens und des Verständnisses von Entwicklung dar. Es reicht nicht aus,

nach einer «alternativen Entwicklung» zu suchen, wenn die Vorstellung von Entwicklung in Bezug auf den Fortschrittsgedanken, die Nutzung der Natur und den Stellenwert zwischenmenschlicher Beziehungen nach wie vor der alten, «europäischen» Ratio folgt. Zweifellos ist es wichtig, Alternativen zu suchen, doch sind tiefer greifende Veränderungen notwendig. Statt auf «alternativen Entwicklungsvorschlägen» zu beharren, sollten (um mit dem kolumbianischen Anthropologen Arturo Escobar zu argumentieren) «Alternativen zur Entwicklung» geschaffen werden. Das *Buen Vivir* erscheint hier als einer der wichtigsten Ansatzpunkte, die Lateinamerika in den letzten Jahren hervorgebracht hat.

Die neuen Verfassungen Boliviens und Ecuadors

Formal tauchte der Begriff des *Buen Vivir* erstmalig in den neuen Verfassungen von Ecuador (2008 verabschiedet) und Bolivien (2009) auf. Dieser grundlegende Schritt ist das Ergebnis neuer politischer Rahmenbedingungen, aktiver sozialer Bewegungen und einer verstärkten Beteiligung der indigenen Bevölkerung.

In der bolivianischen Verfassung ist der Begriff des *Buen Vivir* in dem Abschnitt, der den Grundlagen des Staates, das heißt seinen Grundsätzen, Werten und Zielen, gewidmet ist, verankert (Artikel 8). Dort heißt es, dass folgende Ziele «als ethisch-moralische Grundsätze der pluralen Gesellschaft verfolgt und gefördert werden: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (nicht faul sein, kein Lügner und kein Dieb sein), *suma qamaña* (erfülltes Leben), *ñandereko* (harmonisches Leben), *teko kavi* (gutes Leben), *ivi maraei* (Erde ohne Böses) und *qhapaj ñan* (no-

bler Weg oder Leben)». Diese bolivianische Formulierung ist plurikulturell, da sie die Vorstellungen vom *Buen Vivir* verschiedener indigener Völker aufnimmt und gleichwertig behandelt.

Diese gebündelten Verweise auf das *Buen Vivir* stehen im Verfassungstext neben anderen klassischen Grundwerten wie Einheit, Gleichheit, Inklusion, Würde, Freiheit, Solidarität, Gegenseitigkeit, Respekt, soziale und geschlechtergerechte Gleichheit bei der Partizipation, allgemeiner Wohlstand, Verantwortung und soziale Gerechtigkeit, denen dieselbe Bedeutung beigemessen wird (Artikel 8). Außerdem werden diese ethisch-moralischen Grundsätze in einen direkten Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Organisationsform des Staates gesetzt, in deren Beschreibung das *Vivir Bien* erneut auftaucht. Die neue Verfassung legt fest, dass «das bolivianische Wirtschaftsmodell ein plurales ist und auf die Verbesserung der Lebensqualität und auf das gute Leben [«vivir bien»] ausgerichtet ist» (Artikel 306). Angestrebt wird zudem eine Wirtschaftsordnung, die an die Grundsätze der Solidarität und Wechselseitigkeit gebunden ist und in der sich der Staat zu einer gerechten Umverteilung der erzielten Überschüsse durch unterschiedliche soziale Maßnahmen verpflichtet. Weiterhin heißt es, dass die wirtschaftliche Organisation unter anderem auf die Schaffung eines Sozialprodukts, die gerechte Verteilung des Reichtums und die industrielle Nutzung der natürlichen Ressourcen ausgerichtet ist, um ein «gutes Leben [«vivir bien»] in seinen vielfältigen Dimensionen» zu ermöglichen (Artikel 313).

In der neuen ecuadorianischen Verfassung wird der Begriff des *Buen Vivir* anders ausgeführt. Hier ist in der Tat von

den «Rechten auf ein gutes Leben» («derechos del buen vivir») die Rede, die unterschiedliche Rechte, wie das Recht auf Ernährung, auf eine gesunde Umwelt, Wasser, Kommunikation, Bildung, Unterkunft, Gesundheit usw., einschließt. Das *Buen Vivir* drückt sich hier in einer Reihe von Rechten aus, die wiederum hierarchisch auf derselben Ebene angesiedelt sind wie andere Rechte, die in der Verfassung festgeschrieben sind (Rechte der Personen und bevorzugt zu behandelnder Gruppen, der Gemeinschaften, Völker und Nationalitäten, Recht auf Partizipation, Freiheit, Rechte und Schutz der Natur).

In der ecuadorianischen Verfassung gibt es zudem einen Abschnitt über das «System des guten Lebens» («régimen del Buen Vivir»), das zwei Hauptkomponenten umfasst: zum einen die soziale Inklusion und Gleichheit (hierunter fallen unter anderem Bildung, Gesundheit, soziale Sicherheit, Unterkunft, soziale Kommunikation, Transport, Wissenschaft) und zum anderen den Schutz der Biodiversität und den Umgang mit natürlichen Ressourcen (wie zum Beispiel der Schutz der Artenvielfalt, der Böden und Gewässer, alternative Energien, städtische Umwelt etc.).

Dieses System des *Buen Vivir* ist wiederum mit dem «System der Entwicklung» («régimen de desarrollo») verbunden. Hier erfolgt eine wichtige Präzisierung, denn es wird darauf hingewiesen, dass die Entwicklung dem guten Leben dienen muss. Das «System der Entwicklung» ist als «organisierte, nachhaltige und dynamische Gesamtheit der wirtschaftlichen, politischen, soziokulturellen und ökologischen Systeme definiert, die die Umsetzung des guten Lebens, des *sumak kawsay* sicherstellen» (Arti-

kel 275). Die Ziele sind weit gefasst und schließen die Verbesserung der Lebensqualität, den Aufbau eines gerechten, demokratischen und solidarischen Wirtschaftssystems, die Förderung von Partizipation und gesellschaftlicher Kontrolle, die Regeneration und den Erhalt der Natur und die Förderung einer ausgewogenen territorialen Ordnung mit ein.

Darüber hinaus wird eine direkte Verbindung zwischen den angestrebten Entwicklungsstrategien und den Rechten hergestellt: «Das *Buen Vivir* erfordert, dass die Menschen, Gemeinschaften, Völker und Nationalitäten tatsächlich ihre Rechte wahrnehmen können und ihrer Verantwortung im Rahmen der Interkulturalität, des Respekts der Vielfalt und des harmonischen Zusammenlebens mit der Natur nachkommen.» (Artikel 275) Dieses System der Entwicklung muss auf partizipativer Planung aufbauen und sich in den Bereichen der Arbeit und in der Ernährungs- und Wirtschaftssouveränität niederschlagen.

Nachdem hier die wichtigsten Verankerungen des *Buen Vivir* in den Verfassungen beschrieben worden sind, sollen nun Ähnlichkeiten und Unterschiede untersucht werden. In beiden Fällen steht das Konzept in direktem Zusammenhang mit indigenem Wissen und indigenen Erfahrungen und Traditionen. Im ecuadorianischen Verfassungstext wird der Begriff auf Spanisch und Quechua verwendet, während die bolivianische Verfassung noch einen Schritt weiter geht. Die Aufnahme mehrerer, nicht spanischsprachiger Begriffe in die Verfassungstexte ist in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen, erfordert sie doch, dass diese Begriffe im Rahmen ihrer ursprünglichen kulturellen Bezüge reflektiert werden. Auch stellt in

beiden Fällen das *Buen Vivir* ein Schlüsselement für die Neuformulierung einer Vorstellung von «Entwicklung» dar, die neue konzeptuelle Rahmenbedingungen, zum Beispiel im Hinblick auf wirtschaftliche Reformen, sucht und erprobt.

Dennoch gibt es bedeutende Unterschiede. Im Fall Boliviens sind das *suma qamaña* und die damit verbundenen Konzepte ethisch-moralische Grundsätze, die in Zusammenhang mit der Definition der Plurinationalität stehen. Im Fall Ecuadors spielt das *sumak kawsay* dagegen auf zwei Ebenen eine Rolle: zum einen als Oberbegriff für eine Reihe von Rechten und zum anderen als Bezeichnung dafür, wie diese Rechte organisiert und umgesetzt werden sollen, und zwar nicht nur aufseiten des Staates, sondern innerhalb der gesamten Gesellschaft. Dies ist eine Formalisierung und rechtliche Verankerung, die sehr viel breiter angelegt ist und tiefer greift als in Bolivien, denn das *sumak kawsay* wird hier nicht nur als ethisch-moralisches Konzept, sondern als eigenes Recht verstanden.

Im bolivianischen Verfassungstext ist diese Verbindung zwischen dem *suma qamaña* und den Rechten nicht explizit, so findet sich beispielsweise im Abschnitt über die Grundrechte kein Hinweis auf das Konzept. Gleichzeitig wird das *Buen Vivir* in der bolivianischen Verfassung ausdrücklich als eines der Staatsziele benannt, während es im ecuadorianischen Verfassungstext viel weiter gefasst wird. Die bolivianische Fassung stützt sich etwas mehr auf den Staat als die ecuadorianische und geht bei der Plurikulturalität einen Schritt weiter. Andererseits ist das ecuadorianische *sumak kawsay* insofern ein pluresales Konzept, als dass es eine Vielzahl

Der Fortschrittsgedanke in der Kultur der Aymara

María Eugenia Choque

Wie ist das *Bien Vivir* oder *suma jakaña* zu erreichen? Durch die Befriedigung des Hungers und dies wiederum über die Kontrolle der Produktion. In der Dorfgemeinschaft (*ayllu*) sind das landwirtschaftliche System und andere Produktionssysteme streng organisiert. Die von den Dorfvorstehern nach Befragung der Bevölkerung einmal getroffenen Entscheidungen werden schnell umgesetzt, Widerspruch wird bestraft. Eine gute Produktion bedeutet, dass eines der wichtigsten Ziele erreicht wurde: das *suma manq'aña*, das heißt «gut zu essen».

Das *suma qamaña* (gutes Leben und Zusammenleben) ist das von den Männern und Frauen der Anden angestrebte Ideal. Es ist die Fülle des Lebens, gesellschaftliches, wirtschaftliches und politisches Wohlergehen, wonach sich die Menschen sehnen. Es wird als integrale Entwicklung der Völker verstanden.

Zitiert nach Choque, 2006.

M. E. Choque ist Mitglied des Aymara-Zentrums für interdisziplinäre Studien in Bolivien.

von Rechten umfasst und gleichzeitig die Verbindung zu anderen Rechten herstellt, die nicht im Konzept enthalten sind.

Weitere wichtige Unterschiede gibt es beim Thema Umwelt. Durch die Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt sind in der ecuadorianischen Verfassung die Rechte der Natur verankert (Artikel 72). Darüber hinaus wird auch an dem Recht auf eine saubere beziehungsweise gesunde Umwelt festgehalten, das Teil der sogenannten Menschenrechte der dritten Generation⁴ ist und sich, als Menschenrecht, auf Personen bezieht.

Die Formulierung der Rechte der Natur ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Zum einen werden die Kategorien Natur und *Pachamama* gleichberechtigt und synonym behandelt. Dies unterstreicht die Bedeutung, die dem indigenen Wissen beigemessen wird.

Gleichzeitig beziehen sich die Rechte der Natur auf die vollständige Achtung der Existenz der Natur als solcher und auf die Achtung ihrer Struktur und aller Lebens- und Evolutionsprozesse. Diese Rechte werden durch eine weitere Verfassungsinnovation verstärkt, die die vollständige Wiederherstellung der Natur ebenfalls als ein Recht der Natur festschreibt (Artikel 73). Es ist also festzuhalten, dass das Verständnis von Umwelt in der ecuadorianischen Konzeption des *Buen Vivir* sowohl die Rechte der Menschen als auch die der Natur betrifft.

In der bolivianischen Verfassung finden sich hierzu grundlegende Unterschiede. Die klassischen «Menschenrechte

⁴ Die erste Generation umfasst die bürgerlichen und politischen Rechte, die zweite die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte und die dritte Generation die kollektiven Rechte der Völker (Anmerkung der Redaktion).

Sumak Kawsay und Buen Vivir

Pablo Dávalos

Während die heute angewandte Wirtschaftstheorie auf dem Descartes'schen Paradigma, der Mensch sei «Herr und Herrscher über die Natur», beruht und die Natur außerhalb der Menschheitsgeschichte ansiedelt (eine Sichtweise, auf der selbst der Marxismus aufbaut), bezieht das *sumak kawsay (buen vivir)* die Natur in die Geschichte mit ein. Dies bedeutet eine fundamentale Kritik an der Moderne («episteme moderna»), denn wenn es etwas gab, mit dem sich das moderne Denken brüstete, dann war es der gelungene Ausschluss der Natur aus der Geschichte. Von allen menschlichen Gesellschaften ist die Moderne die einzige, die Derartiges hervorgebracht hat. Der Preis für die Folgen beginnt sich abzuzeichnen. Das *sumak kawsay (buen vivir)* will dagegen die Natur in die Geschichte eingliedern, nicht als Produktionsfaktor oder Produktionskraft, sondern als Bestandteil des sozialen Seins.

Zitiert nach Dávalos, 2008.

P. Dávalos ist ecuadorianischer Wirtschaftswissenschaftler und Dozent.

der dritten Generation», die sich auf die Umweltqualität und den Umweltschutz beziehen, werden in der Verfassung verankert. Es existiert jedoch keine explizierte Anerkennung der Rechte der Natur. Diese Rechte können nur im Rahmen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte eingefordert werden.

Eine problematische Nähe zum klassischen Entwicklungsverständnis hat sich in der bolivianischen Verfassung allerdings in jenen Artikeln eingeschlichen, in denen die industrielle Nutzung der natürlichen Ressourcen zum Staatsziel erklärt wird. Auch wenn dieses Ziel im Rahmen der historischen Forderung, die Abhängigkeit vom Rohstoffexport zu beenden, zu verstehen ist, führt es zu Konflikten mit den Zielen des Naturschutzes. Mit der Formulierung, dass die «Industrialisierung und Kommerzialisierung der

natürlichen Ressourcen Prioritäten des Staates sind» (Artikel 355), sind die verschiedenartigsten Konflikte mit denjenigen, die den Schutz und die Integrität der Natur fordern, vorprogrammiert. Auf der Grundlage dieses Artikels könnte man zum Beispiel so argumentieren, dass Umweltschutzmaßnahmen in Gebieten, wo Mineral- oder Erdölvorkommen gefördert und industrialisiert werden sollen, verfassungswidrig sind. So käme man zu einem Konzept des *Buen Vivir*, das die Umwelt ausklammert.

Diversifizierung der Konzepte

Im Zuge der Verankerung des *Buen Vivir* in den Verfassungen ist eine lebendige und heterogene Diskussion, insbesondere zu den Implikationen des Konzepts, entstanden. Im Folgenden sollen zunächst die bolivianischen Beiträge zum *suma qamaña* kurz umrissen werden.

Einige seiner enthusiastischsten Vertreter, zu denen auch Xavier Albó gehört, argumentieren für ein Verständnis, das das *suma qamaña* als gutes Leben in der Gemeinschaft oder als «erfülltes Zusammenleben» beschreibt. Simon Yampara, Mario Torrez oder Javier Medina betonen dabei die Komplexität des Konzepts. Sie stellen es in den Kontext einer erfüllten Lebensweise, einer «vivencia plena», die zwar bescheiden, aber vielfältig ist, die sowohl materielle als auch affektive Aspekte einschließt und von der, so Javier Medina, niemand ausgeschlossen ist. Dieselbe Perspektive vertritt auch der Aymara-Philosoph Simón Yampara (2001), der unterstreicht, dass es weniger um materiellen Wohlstand, sondern vielmehr um die «Harmonie zwischen dem Materiellen und dem Geistigen» geht, also um ein «umfassend/holistisches und harmonisches Leben». Auch diese Position beinhaltet einen Aspekt der Enthaltbarkeit oder Einfachheit, weil sie das Ziel setzt, gut zu leben, aber nicht besser zu leben, auf Kosten anderen oder auf Kosten der Umwelt zu leben (Albó, 2009).

Das *suma qamaña* braucht, um sich entfalten zu können, ein spezifisches soziales, ökologisches und räumliches Umfeld, wie es, laut Torrez (2001), die *ayllu*, die andine Dorfgemeinschaft, repräsentiert: Ein Raum, in dem Menschen, Tiere und Pflanzen so zusammenleben, dass Natur und Kultur nicht in Opposition zueinander stehen, sondern sich gegenseitig ergänzen, das eine das andere beinhaltet und untrennbar miteinander verbunden ist.

Neben den unterschiedlichen Aspekten, die verschiedene gesellschaftliche Akteure bei der Beschreibung des *suma qamaña* in den Vordergrund rücken, ist

auch eine Debatte darüber entstanden, ob das Konzept umfassend genug ist. In diesem Sinne schlägt beispielsweise der Aymara-Intellektuelle Pablo Mamani Ramírez (2010) vor, noch zwei weitere Begriffe hinzuzunehmen, um aus dem *suma qamaña* ein tragfähiges Konzept zu machen: *qamiri* und *qapha*. Beide Begriffe betonen den materiellen sowie spirituellen «Reichtum des Lebens», die Würde, das eigene Wohlergehen und das «gute Herz». Mamani kommt schließlich zum *qamir qamaña*, der Süße des «seienden Seins», einem Lebensmodell, das in deutlicher Opposition zu den durch die Kolonialisierung aufgezwungenen, westlichen Entwicklungsstilen steht.

Der Begriff des *ñande reko*, auf den sich das Guarani-Volk beruft (und der als «Seinsweise» übersetzt werden kann), wird üblicherweise unter den Begriff des *Buen Vivir* subsumiert. Er bezeichnet eine Reihe von Tugenden wie Freiheit, Glück, das Feiern in der Gemeinschaft, Wechselseitigkeit, Gastfreundschaft usw. All diese Tugenden verbindet das stetige Suchen nach der «Erde ohne Bösem», das sich sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft richtet (vgl. zum Beispiel die Beiträge von Bartolomeu Meliá, zitiert in Medina, 2002).

Nicht nur die einzelnen Schwerpunkte und konkreten Konzeptualisierungen des *Buen Vivir* werden diskutiert, sondern auch die Ursprünge dieses Konzepts. So fragt zum Beispiel Uzeda (2009), «ob das *suma qamaña* als legitimes und echtes indigenes Konzept betrachtet werden kann oder als postmoderne Erfindung der Aymara-Intellektuellen des 21. Jahrhunderts (die natürlich auch Indigene sind)». In seiner Antwort räumt er ein, dass dieses Kon-

zept in der oben beschriebenen Weise weder zur Alltagssprache noch zu den lokalen Repräsentationen der Aymara-Gemeinschaften gehört, weist jedoch sogleich darauf hin, dass es aber als «Teil einer kulturellen Erneuerung oder Neuschöpfung nicht aufhört, indigen zu sein», und als Teil einer solchen Wiederaufnahme «bearbeitet» werden kann. Genau dies ist eine der positiven Besonderheiten des *Buen Vivir*, denn, wie das *suma qamaña*, ist es weder rückwärtsgerichtet noch stellt es eine Rückkehr in die Vergangenheit dar, vielmehr ist es auf den Aufbau einer Zukunft hin ausgerichtet, die sich von konventionellen Entwicklungsprognosen unterscheidet. Seine verschiedenen Ausdrucksformen, ob alt oder neu, original oder hybrid, eröffnen die Möglichkeit, andere Wege zu beschreiten.

Wie jedoch bereits klargestellt worden ist, sind die einzelnen Konzeptualisierungen des *Buen Vivir* jeweils spezifische Ausdrucksformen einer bestimmten Kultur, einer Sprache und einer Geschichte sowie eines spezifischen gesellschaftlichen, politischen und ökologischen Kontextes. Deshalb kann man beispielsweise nicht das Konzept des *sumak kawsay* der ecuadorianischen Quechua-Bevölkerung als Rezept für das *Buen Vivir* auf ganz Lateinamerika übertragen. Ebenso wenig wie man die Moderne in ein postmodernes *Buen Vivir* verwandeln oder umformatieren kann. Wie Medina (2011) richtig anmerkt, sind vereinfachende Übertragungen hier fehl am Platz: Das *ayllu*, die Dorfgemeinschaft, ist nicht als LPG oder Kolchose zu verstehen, das indigene Subjekt nicht als Proletariat.

Auch hinsichtlich einer anderen Vereinfachung ist Vorsicht geboten: Das *Buen*

Vivir beschränkt sich nicht auf das andine *sumak kawsay* oder *suma qamaña*. Ähnliche Konzepte finden sich auch bei anderen Völkern, so zum Beispiel das *shiwir waras*, das *Buen Vivir* oder *Bien Vivir* der im ecuadorianischen Amazonasgebiet lebenden Achuar, das als Hausfrieden und als harmonisches Leben im Zustand des Gleichgewichts mit der Natur zu verstehen ist (Descola, 1996). Oder das *küme mongen*, das erfüllte Leben in Harmonie, wie es die Mapuche im Süden Chiles verwenden. Neben den indigenen Völkern gibt es auch entsprechende Beispiele bei multiethnischen oder nicht-indigenen Gruppen. So verteidigen die sogenannten *cambas del bosque* im nordbolivianischen Amazonasgebiet das «ruhige Leben», wobei sie, ausgehend von einer in mehr als 150 Jahren kultureller Begegnung und Vermischung entstandenen, stark an den Urwald geknüpften Kultur, besonderes Augenmerk auf Sicherheit, Wohlergehen und Glück legen (Henkemans, 2003).

Die Kritik von innen

Auch innerhalb der westlichen Wissenschaft und Tradition gibt es kritische Positionen zum Thema Entwicklung, die zwar oft marginalisiert oder ausgeschlossen werden, bei genauerer Betrachtung jedoch ebenfalls als Suche nach dem *Buen Vivir* zu verstehen sind. Zu diesen Stimmen, die ihren Ausgangspunkt in der Geschichte des westlichen Denkens haben, gehören beispielsweise die Kritischen Entwicklungsstudien, die biozentrische Umweltbewegung, der radikale Feminismus oder der Postkolonialismus, um nur ein paar der neuesten Strömungen zu nennen.

Die Tiefenökologie beispielsweise, die auf den Arbeiten des norwegischen

Buen Vivir ist ein lebendiges Konzept

René Ramírez

Buen Vivir oder *sumak kawsay* ist die Befriedigung der Bedürfnisse, ist Qualität und Würde im Leben und im Tod, es bedeutet zu lieben und geliebt zu werden, das Erblühen aller in Frieden und Harmonie mit der Natur zum Zweck der Fortführung der Menschheitskulturen und der Artenvielfalt.

Buen Vivir oder *sumak kawsay* bedeutet, Zeit zu haben für Besinnung und Emanzipation, es bedeutet, dass die Freiheiten, Chancen, Kapazitäten und Potenziale der Individuen und der Gemeinschaft wachsen und erblühen, es bedeutet, dass gleichzeitig all das erreicht wird, was die Gesellschaft, die Territorien, die verschiedenen kollektiven Identitäten und jeder Einzelne – verstanden als ein menschliches/kollektives Wesen, das sowohl universell als auch partikular ist – als Ziel für ein wünschenswertes Leben erachten (sowohl materiell als auch subjektiv, ohne dem einen die Vorherrschaft über das oder den anderen einzuräumen).

Zitiert nach Ramírez, 2010.

R. Ramírez ist Wirtschaftswissenschaftler und ecuadorianischer Planungsminister.

Philosophen Arne Næss (1989) basiert, lehnt den Anthropozentrismus der Moderne ab. Sie steht für eine biozentrische Haltung, die die Rechte der Natur anerkennt und Natur und Mensch als Einheit begreift. Hierbei handelt es sich um eine Position, die zwar grundlegende Annahmen des okzidentalen Denkens kritisiert, ihren Ursprung jedoch genau darin hat. Nichtsdestotrotz ist sie aufgrund ihrer Inhalte zweifellos ein Ausdruck der Gedankenwelt des *Buen Vivir*.

Diese und andere Beispiele machen deutlich, dass es sogar innerhalb des westlichen Denkens kritische Strömungen gibt, die Alternativen zu den klassischen Wachstums- und Entwicklungskonzepten suchen, die aber fast alle marginalisiert werden und sich gerade deshalb unter der Idee des *Buen Vivir* zusammenfassen lassen. Darüber hinaus sind diese

Positionen notwendig, um die gegenwärtige Phase der Konzeptentwicklung und -gestaltung zu stärken. Sie ergänzen sich mit anderen Ansätzen, wobei jede Strömung sich durch Besonderheiten auszeichnet, die in anderen fehlen oder schwächer ausgeprägt sind. Ein gutes Beispiel hierfür ist die zeitgenössische feministische Kritik.

Weitere Beiträge entstehen durch die Neuformulierung von oder Kritik an konventionellen politischen und juristischen Konzepten. Der ecuadorianische Planungsminister René Ramírez versteht das *Buen Vivir* beispielsweise als ein Konzept, das über den Utilitarismus und das klassische Gerechtigkeitsverständnis hinausreicht. Ihm zufolge sollte das *Buen Vivir*, zumal es derzeit neu definiert wird, auf eine post-utilitäre und post-distributive Form der Gerechtigkeit ausge-

Ein ursprüngliches indigenes Paradigma

Fernando Huanacuni Mamani

Das *Vivir Bien* kann nicht mit Entwicklung gleichgesetzt werden, da Wachstum und Entwicklung, wie sie in der westlichen Welt verstanden werden, für indigene Gesellschaften unangemessen und äußerst gefährlich sind. Die Einführung und Anwendung dieses Entwicklungsverständnisses bei den indigenen Völkern richtet nach und nach unsere eigene Philosophie des *Vivir Bien* zugrunde, da es das gemeinschaftliche und kulturelle Leben unserer Dörfer demontiert, indem es sowohl die Grundlagen unserer Unabhängigkeit, unserer *subsistencia*, zerstört als auch unsere Fähigkeiten und Kenntnisse, unsere Bedürfnisse selbst zu befriedigen.

Zitiert nach Huanacuni, 2010.

F. Huanacuni Mamani ist ein Aymara-Intellektueller. Er arbeitet im bolivianischen Außenministerium.

richtet sein. Sein Verständnis vom *Buen Vivir* schließt eine Vielzahl von Aspekten mit ein (siehe Kasten S. 15), wie die Befriedigung von Bedürfnissen, die Sicherstellung von Frieden und Harmonie mit der Natur, die Möglichkeit, persönliche Fähigkeiten zu entwickeln, und die Anerkennung von menschlicher Vielfalt und Gleichheit.

Ramírez kommt in seinen Überlegungen zu dem Schluss, dass das *Buen Vivir* als «republikanischer Bioegalitarismus» zu verstehen ist: «Bio», da es die Rechte der Natur anerkennt, «gesellschaftlich egalitär», weil es die zukünftigen Generationen berücksichtigt und demokratische Strukturen stärkt und erweitert (zum Beispiel durch Plurinationalität und soziale und ökonomische Gerechtigkeit), und «republikanisch», da es einer Institutionalisierung bedarf, die sowohl durch den Staat als auch durch die Verantwortung der Bürger unterstützt wird. Diese spezifische Annäherung an das Konzept des *Buen Vivir* stellt, wie man sieht, eine

kritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen politischen Positionen dar. Verschiedene Fachleute, die einen ähnlichen Weg einschlagen, sehen eine große Nähe zwischen dem *Buen Vivir* und der sozialistischen Tradition. Ramírez selbst spricht von einem «Sozialismus des *sumak kawsay*» beziehungsweise von einem «republikanischen Biozialismus». Diese Analogie lässt sich auf unterschiedliche Weise begründen, sie bezieht sich jedoch vor allem auf die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und sozialer Gleichheit, die beiden Ideen gemeinsam sind. Doch zeigen sich hier auch Schwierigkeiten, denn ohne Zweifel führen einige Postulate des *Buen Vivir* zum Bruch mit dem klassischen Fortschrittsgedanken oder der Betrachtung der Natur als Objekt (ganz gleich, ob hinsichtlich ihres Tauschwertes oder ihres Gebrauchswertes) und entfernen sich somit vom Sozialismus marxistischer Prägung. Die Idee des *Buen Vivir* kann auch nicht als materialistisch verstanden

werden, insbesondere die Konzeptualisierungen nicht, die sich auf indigene Kosm visionen berufen. Nicht zuletzt gehört der Sozialismus zu den großen Traditionen der europäischen Moderne und die Unterordnung unter eben diese Perspektive ist es ja, die das Konzept des *Buen Vivir* durchbrechen will. Dies erklärt zum Beispiel auch, warum der Bolivianer Simon Yampara betont, dass «ein Aymara weder Sozialist noch Kapitalist ist», und dabei die Bedeutung der Komplementarität⁵ besonders hervorhebt (vgl. das Interview in La Razón, La Paz, 27. März 2010).

Gleichzeitig darf aber nicht vergessen werden, dass das *Buen Vivir*, indem es für soziale Gerechtigkeit und Gleichheit eintritt, direkte Verbündete in der klassischen europäischen Linken findet. Das erklärt, warum einige das *Buen Vivir* weiterhin innerhalb der sozialistischen Ideenwelt verorten und kein Problem mit einer Etikettierung wie «Sozialismus des *sumak kawsay*» haben, während andere der Ansicht sind, dass das, was wir heute beobachten, etwas Neues ist und deshalb ganz einfach *Buen Vivir* genannt werden sollte, ohne weitere Adjektive oder Einschränkungen.

Abschließend ist festzuhalten, dass die beiden Ansätze, aus denen sich das Konzept des *Buen Vivir* speist (die indigene Wissens- und Erfahrungswelt einerseits und die Kritik des Westens an seiner eigenen Tradition andererseits), in vielen Fällen nah beieinanderliegen, sowohl in konzeptioneller Hinsicht als auch in Bezug auf die persönlichen Lebensgeschichten der Aktivisten und Intellektuellen. Dass Schwerpunkte dabei unterschiedlich gesetzt werden, ist gut und spiegelt die Vielfalt und Multikulturalität der jeweiligen Gesellschaften

wider. Jede einzelne dieser Positionen und Konzeptualisierungen ist notwendig, um grundlegende Veränderungen zu erreichen.

Strömungen, die über die Moderne hinausgehen

Zweifelsohne spielt die indigene Wissens- und Erfahrungswelt bei der Idee des *Buen Vivir* nicht nur eine große Rolle, sie ist auch der «Auslöser» für die Entstehung dieser neuen Sichtweise gewesen.

Wie bereits mehrfach gesagt, besteht ein zentrales Anliegen dieser neuen Perspektive darin, bestimmte Konzepte der europäischen Moderne – angefangen mit dem Fortschrittsmythos über die Verteidigung des Kapitalismus, den Kolonialismus bis hin zum derzeitigen Verständnis des Nationalstaates – abzulehnen. Die zeitgenössische Vorstellung von Wachstum und Entwicklung basiert auf diesen Ideen der Moderne, ihrem Anspruch auf Rationalisierung und dem Ausschluss all dessen, was als «primitiv» oder «wild» eingestuft wird.

Aus dem bisher Gesagten ist deutlich geworden, dass das *Buen Vivir* mit einer grundlegenden Kritik des Wachstums- und Entwicklungsgedankens einhergeht und damit zentrale Konzepte der Moderne infrage stellt. Die Perspektive des *Buen Vivir* kann sich nicht mit einer «Anpassung» oder «Reform» klassischer Konzepte begnügen, sondern impliziert die Erarbeitung neuer Ideen, Diskurse und Praktiken. Deshalb sind die unterschiedlichen Formen des indigenen Wissens dabei so zentral, weil sie au-

⁵ Komplementarität ist eines der Grundprinzipien andiner Weltanschauung. Sie basiert auf einer Reihe sich gegenseitig ergänzender, jedoch gleichwertiger Prinzipien, wie zum Beispiel «weiblich» und «männlich» oder «Sonne» und «Mond» (Anmerkung der Übersetzung).

ßerhalb der Moderne stehen und somit Möglichkeiten aufzeigen können, einen Weg aus der Moderne herauszufinden, auch wenn es, wie bereits ausgeführt, auch innerhalb des westlichen Denkens eine alternative Tradition gibt, die kritische Impulse liefert und dieses Anliegen unterstützt.

Es lohnt sich, das Ineinandergreifen dieser beiden Ansatzpunkte etwas genauer zu untersuchen. Einige tendieren zu der extremen Position, dass das *Buen Vivir* nur ein indigenes Konzept sein kann. Wenn das aber so wäre, sollte dann die Position einer bestimmten indigenen Gruppe privilegiert werden? Welche? Wie sollte die Wahl getroffen werden? Wie wir gesehen haben, gibt es unterschiedliche Beschreibungen des *Buen Vivir*, ja selbst innerhalb einzelner Kulturen variieren die Meinungen über die richtige Definition. Auch wenn in einem Großteil der heutigen Theorien vom *suma qamaña* der Aymara die Rede ist, so kann diese Vorstellung des *Buen Vivir* beispielsweise nicht auf die *Shuar* des Amazonasgebiets übertragen werden. Auch kann man nicht ohne Weiteres behaupten, dass das *Buen Vivir* seinen Ausdruck in einem «reinen» indigenen Wissen findet, da eben diese Reinheit in Frage zu stellen ist.

Auch andere Fragen drängen sich auf. Zum Beispiel, welche Rolle andere kulturelle Traditionen spielen sollen. So existiert der Begriff des *Buen Vivir* beispielsweise auch bei den afrostämmigen Gemeinschaften an der Pazifikküste Kolumbiens oder bei den *Seringueiros* oder *Castañeros* des Amazonasgebiets. Letztere leben im Urwald, sind aber weder indigen noch afrostämmig und ihre Kultur ist Ausdruck einer intensiven Vermischung, die etwas Eigenes

hervorgebracht hat, nämlich einen eigenen Lebensstil, der von der Integrität bestimmter Ökosysteme abhängt ist. Doch damit nicht genug. Die Debatte über das *Buen Vivir* muss auch in anderen Kontexten und mit anderen Akteuren weitergeführt werden. Wie sieht beispielsweise das *Buen Vivir* aus, das die Bewohner der brasilianischen Slums anstreben?

Diese kurze Diskussion zeigt, wie wichtig es ist, Begegnungen und Dialoge anzuregen, die einen Austausch zwischen den verschiedenen Positionen ermöglichen: zwischen den verschiedenen indigenen Vorstellungen, aber auch zwischen den Ideen, die die Mestizen überall auf dem Kontinent entwickelt haben, ohne dabei alternative oder marginalisierte Ansätze aus dem Westen zu vergessen. Verschiedene Wissenschaftler, wie beispielweise Alberto Acosta in Ecuador und Javier Medina in Bolivien, zeigen eine große Offenheit und Sensibilität für die Begegnung zwischen diesen unterschiedlichen Welten.

Abschließend sei noch vor einer anderen Gefahr gewarnt: der «Modernisierung» des *Buen Vivir*, seiner Umwandlung in eine für das moderne westliche Repertoire akzeptable Form (so zum Beispiel in eine südamerikanische Spielart einer «Entwicklung mit einem menschlichen Gesicht»). Die Idee des *Buen Vivir* sollte nicht, wie Walsh (2010) warnt, von konventionellen Sichtweisen «vereinnahmt» oder kooptiert werden.

Interkulturelle Begegnungen

Sowohl die westlichen Protestbewegungen als auch das traditionelle Wissen müssen sich mit der Hegemonie der zeitgenössischen Kultur auseinandersetzen, weil es diese Kultur ist, in der die Denk-

weisen, die das konventionelle Konzept von Entwicklung stützen, entstehen und sich permanent reproduzieren. Mit anderen Worten: Das Konzept des *Buen Vivir* kann dazu dienen, verschiedene Positionen zusammenzubringen, die zwar jeweils ihre eigenen Besonderheiten haben, deren Gemeinsamkeit jedoch darin besteht, das derzeitige Entwicklungsmodell infrage zu stellen und die Beziehung zwischen Mensch und Natur grundlegend zu verändern. In diesem Sinne stellt das *Buen Vivir* ein plurales Konzept dar, in dessen Rahmen die einen beispielsweise das *sumak kawsay* verteidigen und die anderen für einen Ökosozialismus eintreten. Gemeinsamer Nenner ist die Kritik am gegenwärtigen Entwicklungsmodell, die Verteidigung einer anderen Ethik, das Engagement für bestimmte soziale Akteure und das Streben nach einer Veränderung der Welt, die sich nicht am Rahmen des Gegebenen orientiert, sondern die die Utopie mitdenkt.

Aber in welchem Verhältnis stehen diese unterschiedlichen Ansätze wirklich zueinander? Stellt das *Buen Vivir* eine neue «Hybridisierung» dar, eine Vermischung unterschiedlicher kultureller Positionen, die dem herrschenden Entwicklungs- und Wachstumskonzept kritisch gegenüberstehen? Der Begriff der «Hybridisierung» weckt Assoziationen zu den Analysen des Anthropologen Nestor García Canclini zur «kulturellen Hybridität» («culturas híbridadas»). Canclini zufolge führt die Vermischung zu neuen «hybriden» Formen, in denen der Unterschied zwischen der Tradition und der Moderne verschwimmt und sich das Lokale und das Globale durchmischen. Zentrale Aspekte des *Buen Vivir* unterscheiden sich allerdings deutlich von der

Perspektive Canclinis. Ein wichtiger konzeptioneller Bestandteil des *Buen Vivir* besteht ja gerade in dem Bruch mit der Moderne und bei vielen Ansätzen steht die Berücksichtigung und Wiederbelebung traditionellen Wissens im Vordergrund. Auch die Deterritorialisierung, also die Loslösung der symbolischen Prozesse und politischen Kämpfe von konkreten Orten oder die Auflösung ihrer Bindung an bestimmte Regionen, die Canclini in einigen Punkten begrüßt, lässt sich nicht ohne Weiteres auf die heutige Situation übertragen. Viele Konzeptualisierungen und Aktionen des *Buen Vivir* kämpfen vielmehr darum, dem Territorium seine Bedeutung zurückzugeben und die Kontrolle darüber wiederzugewinnen. Hierbei geht es also gerade darum, den Prozess, der als Invasion und als Missbrauch nicht nur von natürlichen Ressourcen, sondern auch von Lebensweisen empfunden wird, zu stoppen und den geografischen Räumen, der Natur selbst, aber auch bestimmten Gegenden oder Landstrichen wieder eine eigene Bedeutung zu geben.

Auch die Verwendungsweise und Funktion des Begriffs der Hybridisierung unterscheidet sich vom Begriff des *Buen Vivir*, insbesondere dort, wo Hybridisierung etwas beschreibt, das keine Identität hat oder sich im «Grenzbereich» zwischen den Kulturen abspielt. Im Gegensatz dazu ermöglicht der Bezug auf das *Buen Vivir* gerade die Stärkung der kulturellen Identitäten. Der Kampf vieler Kulturen spielt sich nicht an ihren Grenzen oder in ihren «Randbereichen» ab, für sie steht vielmehr ihre Essenz auf dem Spiel.

Nicht zuletzt versteht Garcia Canclini hybride Kulturen auch als eine Möglichkeit, in die Moderne «ein- und wieder

aus ihr herauszutreten». Das *Buen Vivir* hingegen will das Projekt der europäischen Moderne eindeutig verlassen. Andere verwenden das Bild einer kulturellen «Collage», um das *Buen Vivir* zu beschreiben. Doch auch dies trifft nicht ganz zu, denn das *Buen Vivir* setzt sich nicht aus kleinen Einzelteilen zusammen, die auf einer planen Fläche aneinandermontiert werden, vielmehr geht es um verschiedene «Ebenen» und um sehr viel mehr als um die Aneinanderreihung verschiedener Elemente.

In Anlehnung an dieses Bild könnte man an die Form der Juxtaposition, ein Nebeneinander ohne Vermischungen, denken, denn es ist ja so, dass die einzelnen Kulturen nicht miteinander verschmelzen, sondern einander ergänzen oder in Opposition zueinander stehen. Dieses Bild wird von Silvia Rivera Cusicanqui (eine bolivianische Intellektuelle, die sich selbst als aymara-europäisch definiert) verwendet. Sie greift dabei auf das Aymara-Wort *ch'ixi* zurück. (*Ch'ixi* beschreibt eine Farbe, die sich aus dem Nebeneinander zweier Komplementärfarben ergibt, also eine Farbe, die gleichzeitig ist und nicht ist.) Kann man das *Buen Vivir* als *ch'ixi* beschreiben, also als ein Nebeneinander von indigener, mestizischer oder westlicher Kritik an der Moderne, bei dem jede Kritik ihren eigenen Kern behält, alle Ansatzpunkte sich aber darin ergänzen, dass sie das herrschende Entwicklungs- und Wachstumsparadigma hinterfragen? Zum Teil trifft dies zu, doch kommt es neben den Ergänzungen auch zu Mischungen und Verschmelzungen (wie bei der Rekonzeptualisierung der «Umwelt» oder bei feministischen Ansätzen). Insofern beschreibt auch dieses Bild die Situation nicht zutreffend, weil das Konzept des

Buen Vivir ein plurales ist, das im Entstehen begriffen ist und dabei von vielen Positionen und Perspektiven profitiert. Bei dem Versuch, die Überschneidungen und Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Ansätzen innerhalb des *Buen Vivir* zu konzeptualisieren, wird häufig auch auf die Ideen des Multikulturalismus, der Plurikulturalität und der Interkulturalität zurückgegriffen. Auch wenn das *Buen Vivir* ein plurales Konzept ist, bieten Multikulturalismus oder Plurikulturalität jedoch möglicherweise nicht den geeigneten Rahmen, um diese Ansätze voranzutreiben. Unter dem Stichwort Multikulturalismus kann das *Buen Vivir* zum Beispiel dahingehend reduziert werden, dass an dem herrschenden Entwicklungsmodell festgehalten wird, während an einigen bestimmten Orten, wie beispielsweise in einem Indigenenreservat, alternative Strategien zur Nutzung der natürlichen Ressourcen toleriert werden. Im Multikulturalismus, so argumentiert der Quechua-Intellektuelle Victor Hugo Quintanilla, bleiben trotz guter Absichten die herrschenden Vorstellungen und Paradigmen, die den Rahmen und die Struktur für das Verständnis von Entwicklung vorgeben, unberührt. Andere Kulturen werden dabei als Minderheiten akzeptiert und sogar geschützt, als wären sie vom Aussterben bedroht, ohne dass dabei jemals die Idee der eigenen Überlegenheit infrage gestellt wird.

Der Plurikulturalismus geht davon aus, dass alle Kulturen gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Im Fall Lateinamerikas trifft dies praktisch nicht zu und ist daher nur von geringem Nutzen. Sowohl im Pluri- als auch im Multikulturalismus können also kulturelle Nischen entstehen – möglicherweise abgeschot-

tet und als Zeugnisse für eine bestimmte Lebensweise (wie zum Beispiel die bäuerliche Agroökologie, der Ökotourismus usw.) – diese Nischen sind aber politisch mehr oder weniger machtlos.

Es ist deshalb entscheidend, dass das *Buen Vivir* konzeptionell auf zwei parallel verlaufenden Prozessen aufbaut: Zum einen muss das «Wissen» dekolonialisiert werden, um die Überlegenheit des Westens zu beenden, zum anderen muss die Vielfalt der Kulturen respektiert werden, ohne dass diese hierarchisiert werden. Dies ist eher mit einem Ansatz der Interkulturalität vereinbar, der darauf abzielt, die «Fundamente abzubauen, mit denen die Überlegenheit eines Subjekts oder einer Kultur gegenüber anderen Subjekten und Kulturen gerechtfertigt wird» (zum Beispiel im Sinne Quintanillas). Gleichzeitig sollte eine solche Konzeptualisierung aber auch eine kritische Position zum Ausdruck bringen, die auf Befreiung ausgerichtet ist (eine Perspektive, die neben anderen von Estermann, 2009, vertreten und entfaltet wird).

Aber das, was dieser Blick aufs Kulturelle in jedem Fall deutlich macht, ist, dass es kein «indigenes» *Buen Vivir* gibt, weil die Kategorie «indigen» selbst ein künstliches Konstrukt ist, das lediglich dazu dient, sehr unterschiedliche Bevölkerungsgruppen und Nationalitäten, die jeweils ihre ganz eigene Vorstellung vom *Buen Vivir* haben – oder haben könnten – zu homogenisieren.

Damit kommen wir zu einer weiteren zentralen Frage. Zwar bedeuten sowohl *suma qamaña* als auch *ñande reko Buen Vivir*, das heißt jedoch nicht, dass es sich bei beidem um dasselbe handelt. Auch das *sumak kawsay* bedeutet *Buen Vivir* und dasselbe kann man teilweise auch von der Tiefenökologie sagen – Synonyme sind

sie damit dennoch nicht. All diese Konzepte, das *suma qamaña*, *ñanade reko*, *sumak kawsay*, die Tiefenökologie und einige andere, ergänzen einander, weisen Äquivalenzen und ähnliche Sensibilitäten auf und stecken damit den Rahmen ab, in dem sich das *Buen Vivir* entfalten kann.

Eine Plattform, die die Welt auf andere Füße stellt

Wie wir gesehen haben, ist die Idee des *Buen Vivir* Ausdruck unterschiedlicher Denkrichtungen und sogar Kulturen, die in einer kritischen Distanz zur Moderne stehen. Diese Infragestellung der Moderne und der ihr inhärenten Entwicklungs- und Wachstumsvorstellungen wirft komplexe Fragen auf, die, so argumentieren einige Kritiker, weit über den Bereich der Kultur hinausreichen. Auch wenn das Wort Kultur sehr weit gefasst werden kann, wird es doch meist auf den Bereich der Interaktionen zwischen Menschen bezogen, sodass unterschiedliche Naturverständnisse als etwas diesem Bereich Äußerliches erscheinen. Das Konzept des *Buen Vivir* stellt eben diesen Dualismus der Moderne infrage, der Gesellschaft und Natur voneinander trennt und letztere in ein Objekt oder eine Gesamtheit von Objekten verwandelt, die beherrscht, manipuliert und angeeignet werden können. Darüber hinaus versucht das *Buen Vivir*, andere Formen der Bezugnahme auf Natur und Umwelt aufzuzeigen.

Dies erklärt, warum in vielen Analysen zum *Buen Vivir* von «Weltanschauungen», «Dasein in der Welt», «Ontologien» oder dem «kosmischen andinen Haus» (Yampara, 2002) die Rede ist. Dabei geht es aber nicht allein um den Gebrauch von Begriffen und Wörtern, sondern um unser Selbstverständnis als Menschen,

um die Form unserer Interaktion mit dem, was uns umgibt, um Werte und ethische Rahmenbedingungen und um das Verständnis des historischen Gewordenseins. Zunehmend wird in Zusammenhang mit diesen Themen der Begriff Ontologie verwendet. Auch wenn das Wort Ontologie möglicherweise die Befürchtung einer endlosen philosophischen Debatte wecken könnte, soll hier eine Arbeitsdefinition in Anlehnung an den argentinischen Anthropologen Mario Blaser (2010) formuliert werden, um die grundlegende Idee, um die es hier geht, zu verdeutlichen.

Ontologie ist die Form, in der die Welt verstanden und gedeutet wird. Sie baut auf einer Reihe von Annahmen auf, über das Existierende und das Nicht-Existierende, die Verbindungen zwischen diesen Dingen usw. Ontologie ist nichts Vorherbestimmtes, nichts, was uns, den Menschen oder der Welt, vorausgeht. Vielmehr stützt sie sich auf Erfahrungen und Interaktionen, die sowohl das Verhältnis der Menschen untereinander als auch das Verhältnis zur nicht-menschlichen Umgebung betreffen. Dabei entstehen Geschichten, Praktiken, Mythen und religiöse Überzeugungen, die als «Erzählungen» verstanden werden können, die unsere Erfahrungen und Aktionen greifbar und verständlich machen. Insofern kann Ontologie, so schlussfolgert Blaser, als das verstanden werden, was die Gesamtheit der diskursiven oder nicht diskursiven Repräsentationen unserer Welten bestimmt.

Der Verweis auf Blaser ist an dieser Stelle keineswegs willkürlich, denn er beschäftigt sich in seiner Arbeit mit der indigenen Bevölkerung im Gran Chaco in Paraguay, die er mit anderen Kulturen vergleicht. In seinen Untersuchungen

spricht er immer dann von ontologischen Konflikten, wenn es um Fragen der Objektivität oder Gültigkeit von bestimmten Erkenntnissen geht oder, auf einer konkreteren Ebene, um die Angemessenheit von bestimmten Umgangsweisen, die sich aus eben diesen Erkenntnissen ergeben. Genau diese Fragen sind es, an die auch das *Buen Vivir* anknüpft und die in verschiedenen Ansätzen thematisiert werden. Zum Beispiel wird von einigen die «Objektivität», die die Natur von der Gesellschaft trennt, infrage gestellt, während andere dafür argumentieren, dass – neben den Menschen – auch Bäume und Geister zur «politischen Gemeinschaft» dazugehören. Die Art und Weise, wie Probleme und Themen in Erscheinung treten, der Unterschied zwischen richtig/falsch oder korrekt/inkorrekt gefasst wird oder wie Fragen nach dem Wert des Subjekts/Wert des Objekts beziehungsweise nach dem Subjekt des Wertes und dem Objekt des Wertes gestellt werden und gestellt werden können, richtet sich nach den jeweiligen ontologischen Vorstellungen. Sie sind der Boden, auf dem die Kulturen oder die kulturellen Rahmungen, die weiter oben diskutiert worden sind, entstehen und sich reproduzieren.

Das konventionelle Verständnis von Entwicklung entspricht den ontologischen Überzeugungen der europäischen Moderne. Die Hauptmerkmale dieser Ontologie, die in dem vorliegenden Zusammenhang entscheidend sind, stellen die Trennung der Gesellschaft von der Natur (Dualität), die Idee einer linearen historischen Entwicklung, das Streben nach Kontrolle und Manipulation, der Fortschrittsglaube, das Beharren auf einer Trennung zwischen «Zivilisiertem» und «Wildem» usw. dar. Mit dem Verweis auf

Expertenwissen, das darüber entscheidet, welches die besten Methoden und Strategien im Umgang mit Mensch und Natur sind, diktieren diese Grundsätze eine bestimmte Vorstellung von Lebensqualität, die für alle Nationen gelten soll. Die Forderungen lokaler Gruppen oder indigener Gemeinschaften müssen erst in ein technokratisches Wissen «übersetzt» werden oder ihre wirtschaftliche Relevanz beweisen, um den Gang der Dinge überhaupt beeinflussen zu können. Nehmen wir das Beispiel einer kleinen Gruppe, die die Ansicht vertritt, dass der Bergbau einen Berg, der Teil ihrer «Lebensgemeinschaft» ist, «tötet». Diese Ansicht muss erst in eine «moderne» Liste von Umweltschäden «übersetzt» werden, damit sie überhaupt Einfluss auf die Entscheidungen eines Unternehmens haben kann, während das Unternehmen selbst seine Legitimation allein dadurch erhält, dass es Ausdruck einer bestimmten Vorstellung von Lebensqualität, Entwicklung und Wachstum ist.

In Fällen wie dem genannten werden die Diskurse, Praktiken und Institutionen eines Entwicklungs- und Wachstumsparadigmas infrage gestellt, das ein Erbe der Moderne ist. Der vermeintlich «kulturelle Konflikt» mit den Vorstellungen des *Buen Vivir* macht aber deutlich, dass es hier nicht um Kulturen, sondern um etwas Grundlegenderes, nämlich um ontologische Vorstellungen geht. Die Interventionen des *Buen Vivir* demonstrieren, dass es «andere» Ontologien gibt, die anderen Regeln und Gesetzmäßigkeiten folgen, um Gültigkeit und Gewissheit herzustellen, und mit denen die Welt anders verstanden, bewertet und geachtet wird. In diesem Sinne handelt es sich hier um «ontologische Konflikte», weil die Ontologien der

einzelnen indigenen Völker in Erscheinung treten. Mittlerweile gibt es auch unter denen, die aus einer westlichen Tradition des Denkens kommen, einige, die «verstehen» oder «fühlen», dass das Projekt der Moderne seine Grenzen erreicht hat und an einem kritischen Punkt angelangt ist, der es ermöglicht, diese anderen «Ontologien» wahrzunehmen. Das heißt zwar nicht unbedingt, dass wir sie in ihrer ganzen Komplexität verstehen, doch zumindest können wir ihre Ausdrucksformen beobachten, sie als gültige und ernst zu nehmende Alternativen anerkennen, uns von ihnen inspirieren lassen und sie uns aneignen, um unsere eigenen Vorstellungen von der Welt zu verändern.

Unter den neuen Ontologien, die sich von der Tradition der westlichen Moderne unterscheiden und heute in Erscheinung treten, sind besonders jene interessant, die «relational» gedacht sind, die also unter «Beziehung» etwas verstehen, das über den Bereich des Menschlichen hinausgeht. Während die ontologischen Vorstellungen der westlichen Moderne auf dem Dualismus zwischen Natur und Kultur aufbauen, gibt es diese Unterscheidung in den Ontologien verschiedener indigener Völker nicht. Sie denken «relational», weil ihre Vorstellung von «menschlicher Gemeinschaft» auch andere lebendige oder nicht lebendige Wesen ebenso wie Geister mit einschließt. Eine ähnliche Einstellung finden wir bei einigen Vertretern der Tiefenökologie.

Mein oben beschriebener Versuch zu zeigen, wie sich die unterschiedlichen Ansätze des *Buen Vivir* ergänzen, hat seine Grenzen in den ontologischen Grundannahmen der Ansätze, die sich nicht miteinander vergleichen lassen.

Überwindung von Widerständen und Hindernissen

Die Konzeptualisierung des *Buen Vivir* ist mit einer Reihe von Problemen konfrontiert, auf die im Folgenden eingegangen werden soll. Eine der Schwierigkeit liegt in der Banalisierung des Konzepts. Sie ist zum Teil von konservativer, manchmal auch von neoliberaler Seite zu hören und reduziert das *Buen Vivir* auf eine rein indigene Forderung, die auf Faulenzerei und wirtschaftliche Rückständigkeit hinauslaufe. Gleichzeitig gibt es viele, vor allem in akademischen Kreisen, insbesondere in den Wirtschaftswissenschaften, die die Frage nach dem «guten Leben» schlicht für unseriös, nicht ernst zu nehmend, unrealistisch und weit entfernt von ihren Forschungen halten. Und zu guter Letzt fehlen auch die fortschrittlichen Kollegen nicht, die der Ansicht sind, dass das *Buen Vivir* nichts anderes sei als wirtschaftliche Hilfe für die Ärmsten.

Eine andere Gruppe von Problemen betrifft das Verhältnis zwischen Zivilgesellschaft und Staat. Einige kritisieren, dass die Regierung, wenn sie die Förderung des *Buen Vivir* zu ihrer Aufgabe mache, letztlich alle Prozesse kontrolliere und damit eine tatsächliche, freie Partizipation der Bürgerorganisationen einschränke. In anderen Fällen wird genau das Gegenteil behauptet, dass sich nämlich die Zivilgesellschaft selbst wegen Meinungsverschiedenheiten mit der Regierung aus der Debatte zurückgezogen habe. Sicher gibt es hierbei mehrere Schuldige. Zutreffend ist, dass es nicht an Regierungsakteuren mangelt, die alles zu wissen meinen, keine Kritik zulassen und den Dialog mit den Bürgern dadurch ersticken, dass sie einer

Die indigenen Ontologien des Hochlands können weder auf die des tropischen Regenwalds noch auf die der westlichen Moderne übertragen, geschweige denn reduziert werden. Sie finden ihren Ausdruck in unterschiedlichen Sprachen, Kulturen, Geografien und Geschichten. Medina (2011) betont zu Recht immer wieder, dass das *suma qamaña* der Aymara ein Teil der amerindischen Kosmvision ist, die auf ontologischen Grundannahmen – nämlich den Prinzipien der Komplementarität und Reziprozität – basiert, die nicht auf den Cartesianismus der Europäer beschränkt, in ihn verwandelt oder an ihn angepasst werden kann.

Berücksichtigt man diese Besonderheiten, ist festzuhalten, dass das *Buen*

Vivir als eine Plattform verstanden werden kann, auf der unterschiedliche ontologische Vorstellungen zusammen treffen. Die Überschneidungs- und Berührungspunkte, die sich hier ergeben, entspringen verschiedenen ontologischen Grundannahmen und kulturellen Unterschieden. Deshalb sollte diese gemeinsame Plattform aus einer Praxis der Interkulturalität heraus entstehen, die auf die Zukunft ausgerichtet ist, um Entwicklungsalternativen sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht aufzuzeigen und zu gestalten.

Diese Plattform, die die Welt auf andere Füße stellt, dreht sich um ein gemeinsames Zentrum, das die kulturkritischen Ansätze – oder, auf einer grundsätzlicheren Ebene, auch die einzelnen onto-

Zusammenarbeit bei der Gestaltung und dem Aufbau des *Buen Vivir* keine Chance geben. Zutreffend ist aber auch, dass die Zivilgesellschaft bei der Debatte um das *Buen Vivir* aktiv bleiben und akzeptieren muss, dass es unterschiedliche Positionen gibt und sich alles noch im Entstehungsprozess befindet. Wenn die Zivilgesellschaft sich aber aus der Debatte ausklinkt, wird sich nichts vorwärtsbewegen.

Wieder einmal stoßen wir auf Extreme, die ein Weiterkommen bei der Ausgestaltung des *Buen Vivir* verhindern. Ob man will oder nicht, der Staat nimmt eine Schlüsselposition bei dem Aufbau und der Umsetzung dieses Konzepts ein. Man muss also von innen auf ihn einwirken, mit den Programmverantwortlichen zusammenarbeiten und aktiv teilnehmen. Gleichzeitig müssen die Regierungsbeamten erkennen, dass eine Marginalisierung der Zivilgesellschaft nur zur Verarmung der Ideen führen und die soziale Legitimität des Konzepts schwächen kann.

Die hier genannten Probleme, sei es die Banalisierung des *Buen Vivir* oder die Auflösung der kollektiven Räume, in denen es entstehen soll, machen ein entschiedenes Handeln erforderlich. Es ist an der Zeit, sich die Diskussionen über das *Buen Vivir* wieder anzueignen und ihnen neuen Schwung zu verleihen. Dies ist eine unumgängliche Aufgabe, der sich sowohl die Zivilgesellschaft als auch der Staat annehmen müssen, weil sie sich gegenseitig brauchen. Denn es geht hier um eine Idee, die niemandem gehört und zu der alle etwas beitragen können, und um eine Aufgabe, die in vielerlei Hinsicht immer dringlicher wird.

logischen Vorstellungen – miteinander verbindet: das gute Leben – das *Buen Vivir*. Zu den wichtigsten Komponenten, die den unterschiedlichen Ansätzen des *Buen Vivir* gemeinsam sind, gehören folgende:

Eine andere Ethik der Anerkennung und Zuerkennung von Werten. Wenn die Natur als Subjekt anerkannt wird, das nicht nur einen Wert besitzt, sondern auch Wert zusprechen kann, stellt dies eine radikale Veränderung gegenüber der vorherrschenden westlichen Ethik dar, in der alles, was uns umgibt, als Objekt betrachtet wird, dem einzig und allein der Mensch, als Lebewesen mit Bewusstsein, einen bestimmten Wert zuschreiben oder absprechen kann. Auch verabschieden wir uns von den derzei-

tigen Bewertungsformen und -maßstäben, wenn wir sagen, dass wir darauf verzichten, alles, was uns umgibt, in Waren mit einem Gebrauchs- oder Tauschwert zu verwandeln.

Dekolonialisierung von Wissen. Hier geht es darum, die Vielfalt verschiedener Wissensformen anzuerkennen, zu respektieren und zu nutzen. Es wird mit den herrschenden Machtverhältnissen gebrochen (oder zu brechen versucht) und der Anspruch eines bestimmten privilegierten Wissens abgelehnt, den Austausch zwischen den Kulturen und Wissensformen zu beherrschen und in eine bestimmte Richtung zu lenken. Dies ist mehr als ein epistemologischer Relativismus, hier geht es um die Dekolonialisierung von Erkenntnis. Durch die

Legitimation anderer Wissensformen muss sich auch die politische Dynamik der Auseinandersetzung mit diesen anderen Wissensformen grundlegend verändern.

Abkehr von einer Manipulations- und Instrumentalisierungslogik. Das *Buen Vivir* bietet einen Raum, in dem der Anspruch der Moderne, alles, was uns umgibt – seien es Menschen oder die Natur –, zu beherrschen und zu manipulieren und als Mittel für unsere Zwecke zu betrachten, aufgegeben wird.

Begegnung, Dialog und Interaktion zwischen verschiedenen Wissensformen. Die hier aufgeführten Aspekte verhindern, dass das *Buen Vivir* zu einem reduktionistischen Ansatz wird, bei dem eine Version einen hegemonialen Anspruch erhebt und die anderen verdrängt. Die Wechselwirkung und der Austausch zwischen den unterschiedlichen Positionen sollen sich sowohl auf der interkulturellen Ebene zeigen als auch darin, dass kritische Positionen innerhalb der westlichen Moderne nutzbar gemacht werden.

Ein anderes Naturverständnis. Dies ist ein keineswegs unbedeutendes Thema und sollte nicht als Folklore abgetan werden. Das konventionelle Entwicklungs- und Wachstumsparadigma impliziert ein bestimmtes Naturverständnis, das wiederum bestimmte Formen von «Wachstum» und «Entwicklung» ermöglicht. Deshalb muss jedes alternative Entwicklungskonzept auch die Natur «neu denken», um dem westlichen Naturverständnis, das die Natur als etwas uns Äußerliches beschreibt und sie in einzelne Objekte zerlegt, die manipuliert und als Ressourcen angeeignet werden können, seine Wirkungsmacht zu rauben. Das *Buen Vivir* umfasst verschie-

dene Ansätze, um die Dualität, die Natur und Kultur voneinander trennt, aufzuheben und den Menschen als Teil des Lebensgeflechts neu zu verstehen.

Erweiterte Gemeinschaften. Die politischen Gemeinschaften (im Sinne von Gemeinschaften von Akteuren, die sich politisch ausdrücken) beschränken sich nicht allein auf die Menschen, sondern lassen auch Raum für das Nichtmenschliche (das können auch andere Wesen oder Elemente der Umwelt – Geister eingeschlossen – sein).

Ein Ort für Erfahrungen und Gefühle. Das *Buen Vivir* kann eine materielle Grundlage haben, es ist aber nicht auf diese beschränkt, denn es drückt sich auch klar in Zuneigung, im Erleben von Freude und Traurigkeit, Rebellion oder Mitleid aus. Das Materielle allein ist für das *Buen Vivir* nicht ausreichend.

Übergänge zum Buen Vivir

In dem Maße, in dem die Diskussion um das *Buen Vivir* voranschreitet, werden auch die Forderungen nach konkreten Veränderungen auf der Grundlage des bisher erreichten Konsenses lauter. Viele Kritiker des *Buen Vivir* erheben den Vorwurf, dass es sich bei diesen konkreten Vorschlägen um obskure, von Jäger- und Sammlergesellschaften aus dem Urwald aufgezwungene Maßnahmen handelt. Dies trifft jedoch in keinster Weise zu, das *Buen Vivir* ist nicht einmal eine technologiefeindliche Haltung.

Ganz im Gegenteil können die wissenschaftlich-technischen Entwicklungen auch weiterhin genutzt werden, sicherlich jedoch auf eine andere Art und Weise, nämlich ohne dabei andere Wissensquellen auszuschließen und stets auf der Grundlage der Prävention. Ein Beispiel zur Veranschaulichung: Auch

unter dem Gesichtspunkt des *Buen Vivir* müssen Brücken und Straßen gebaut werden, diese könnten aber möglicherweise anders gestaltet sein, sich an anderen Stellen befinden und anderen Zwecken als den heutigen dienen.

Angesichts dieser Veränderungen stellt sich die Frage nach der Rolle, die der Staat dabei spielen soll. Das ist vor allem in Ländern wie Peru oder Kolumbien, die in Marktreflexionen feststecken, wichtig. In Ländern mit progressiven Regierungen ist man hier schon weiter und die Bedingungen, um Veränderungen hin zum *Buen Vivir* voranzutreiben, haben sich verbessert. Es gibt sogar Positionen, wie Raúl Prada (2010) sie vertritt, die dem Staat eine entscheidende Rolle bei dem Aufbau «eines sozialen und an gemeinschaftlichen Interessen orientierten Wirtschaftssystems» zuweisen. Diese Haltung ist als Reaktion auf die lang andauernden und tief greifenden neoliberalen Reformen der letzten Jahrzehnte, in denen der Markt das Sagen hatte, verständlich, auch wenn man einräumen muss, dass sich die Situation in den progressiv regierten Ländern mittlerweile verändert hat. Angesichts der Versuchung, das *Buen Vivir* per Regierungsdekret zu verordnen, ist allerdings etwas Vorsicht angebracht, zumal es nach wie vor die Vorstellung gibt, dass der Staat allwissend ist und allein die Interessen der Bürgerinnen und Bürger vertritt. Dies ist besonders dann kompliziert, wenn der Staat selbst zu einer konventionellen Entwicklungspolitik mit starken Auswirkungen auf die Gesellschaft und die Umwelt zurückkehrt und sich damit von der Idee des *Buen Vivir* abwendet.

Stellen die neuen, von einigen progressiven Regierungen umgesetzten Ent-

wicklungsprogramme Beispiele für das *Buen Vivir* dar? Die konzeptuellen Grundlagen dieser neuen Strategien verdienen es, analysiert zu werden. Sie basieren für gewöhnlich auf der Stärkung des Staates, der Neuausrichtung der Entwicklungsziele und -konzepte an den Forderungen der Bevölkerung und vor allem auf Armutsbekämpfungsprogrammen (vor allem in Form von Geldtransfer). Fraglos haben diese sozialen Hilfsprogramme sehr zur Verringerung von Obdachlosigkeit und Armut beigetragen.

Doch das Problem liegt heute darin, dass die Finanzierung all dieser Programme auf einem konventionellen Entwicklungsmodell beruht, das die Natur ausbeutet und an dem Muster des Exports natürlicher Ressourcen festhält. Mehr noch, in einigen Ländern haben die Erhöhung der Sozialausgaben und die Steigerung öffentlicher Baumaßnahmen dazu geführt, dass die Abhängigkeit der Regierungen vom Export von Mineralien, Erdöl- und Erdgasvorkommen und von der Förderung von Monokulturen sogar zugenommen hat. Man könnte meinen, dass diese Verbesserungen im Hinblick auf die Bekämpfung der Armut und die Unterstützung einiger Forderungen aus der Bevölkerung im Sinne des *Buen Vivir* sind. Die Ambivalenz dieser Politik bekommen jedoch vor allem die indigenen Bevölkerungsgruppen in den tropischen Regionen zu spüren, wo Bergbau- und Erdölgesellschaften immer weiter vorrücken. Die negativen Folgen und Veränderungen dieses Extraktivismus, also einer allein auf Ressourcenabbau für den Export auf den Weltmarkt ausgerichteten Politik, sind Grund und Auslöser für viele Forderungen und für den sozialen Protest in den betroffenen Ländern.

Einige heterodoxe Wirtschaftskonzepte⁶ können von sich behaupten, die beste praktische Umsetzung der Ziele des *Buen Vivir* zu sein. Zweifellos sind Ansätze wie die ökologische Ökonomie oder die Agroökologie unverzichtbar, doch sie allein schaffen noch keine Alternative zu konventionellen Wachstums- und Entwicklungskonzepten. Ebenso können einige in Südamerika umgesetzte Maßnahmen, wie der «Neo-Desarrollismo» in Brasilien, als der beste Weg zum *Buen Vivir* verstanden werden, weil der Staat hier eine große Rolle spielt, nationale Unternehmen geschützt und die Autonomie gegenüber dem Internationalen Währungsfonds verteidigt wird. Es trifft sicher zu, dass diese Ansätze einige positive Elemente beinhalten, doch sie allein stellen noch nicht die vom *Buen Vivir* geforderten Alternativen dar.

Sowohl in Bolivien als auch in Ecuador ist, wenn auch auf unterschiedliche Weise, versucht worden, das *Buen Vivir* zum Verfassungsauftrag zu machen. Im Fall Boliviens ergeben sich dabei einige Fragen hinsichtlich des Nationalen Entwicklungsplans («Plan Nacional de Desarrollo») (vgl. zum Beispiel Medina, 2011), während man in Ecuador mit dem Nationalplan für das *Buen Vivir* («Plan Nacional del Buen Vivir») einen anderen Weg eingeschlagen hat. Dabei zeichnet sich in beiden Fällen ab, dass im Extraktivismus ein konkreter Streitpunkt zwischen den Ideen des *Buen Vivir* und den konventionellen Entwicklungs- und Wachstumskonzepten liegt.

Es muss klar gesagt werden, dass eine engagierte Haltung in Bezug auf das *Buen Vivir* bedeutet, die Abbau- und Ausbeutungspolitik von Bodenschätzen zu beenden. Aufgrund ihrer negativen sozialen und ökologischen Folgen ist

diese Politik mit dem *Buen Vivir*, ganz unabhängig von seiner konkreten Verwirklichung, unvereinbar. Der ecuadorianische Plan erkennt dies an, indem hier die Überwindung des Extraktivismus, das heißt die Überwindung dieser Politik der Ausbeutung der Bodenschätze, als Ziel festgeschrieben ist und sofortige konkrete Maßnahmen gefordert werden.

Darüber hinaus sollten sich die unmittelbaren Forderungen des *Buen Vivir* auf zwei gleichermaßen relevante Ziele konzentrieren: null Armut und null Ausrottung einheimischer Arten. Die Abschaffung der Armut und die Beendigung der Umweltzerstörung sind dringende Maßnahmen und müssen Hand in Hand gehen.

Es gibt Stimmen, die radikale, konkrete, weitreichende und schnelle Veränderungsmaßnahmen fordern. Aber ist ein solcher revolutionärer oder radikaler Wandel, der in kürzester Zeit eine bestimmte Form des *Buen Vivir* verwirklicht, überhaupt möglich? Es erscheint schwierig, eine solche Position zu vertreten. Wie bereits deutlich wurde, ist das *Buen Vivir* ein pluraler Ansatz und ein im Entstehen befindliches Konzept. Insofern kann nicht ohne Weiteres behauptet werden, dass es ein Rezept oder einen Fahrplan mit konkreten Maßnahmen für etwas gibt, das sich gerade erst entwickelt. Zweifellos impliziert das *Buen Vivir* bereits in seiner Konzeption einen Bruch und eine tiefgreifende Veränderung der herrschenden Ordnung. Dennoch enthält das Konzept auch eine gewisse Relativität, die es ihm er-

⁶ Heterodoxe Ökonomie umschreibt die Ansätze und Schulen der ökonomischen Theorie, die außerhalb des ökonomischen Mainstream liegen, somit nicht als orthodoxe Ökonomie bezeichnet werden (Anmerkung der Redaktion).

möglichst, auf jeden bestimmten kulturellen und umweltbezogenen Kontext zu reagieren und sich den spezifischen Situationen anzupassen: Deshalb wird es auch in Zukunft kein «Rezept» geben, das sich auf jeden beliebigen Kontext anwenden lässt. Das *Buen Vivir* lässt sich, als plurales Konzept, nicht auf eine «Essenz» reduzieren und kann deshalb in diesem Sinne nicht «essenziellistisch» sein.

Die derzeitigen Forderungen nach Veränderung müssen, auf welchem Wege auch immer, zu einem Programm des «Übergangs» führen, das den Bruch und die Veränderung mit der Beständigkeit in Einklang bringt. Dieses Verfahren bietet auch die Chance, die Idee vom *Buen Vivir* weiter zu vertiefen, breitere Unterstützung in der Gesellschaft zu finden und konkrete Umsetzungsbeispiele zu liefern. Der Schlüssel liegt darin, aus dem Gleichgewicht zwischen Beständigkeit und Wandel eine Bewegung der tatsächlichen Veränderung entstehen zu lassen. Jeder neue Wandel muss den Weg für einen weiteren Schritt bereiten, Stagnation verhindern und eine nachhaltige Dynamik der Transformation schaffen.

Übergangsiniciativen, insbesondere solche, die auf den Post-Extraktivismus, also auf die Beendigung des massiven Rohstoffabbaus für den Export auf den Weltmarkt ausgerichtet sind, werden von verschiedenen südamerikanischen Organisationen bereits diskutiert. Das peruanische «Netzwerk für eine gerechte Globalisierung» («Red Peruana por una Globalización con Equidad») erforscht zum Beispiel Übergangslösungen, um die Abhängigkeit vom Ressourcenabbau im Energie- und Bergbausektor, im Fischfang und in der Landwirtschaft zu überwinden.

Schlussfolgerungen

Als abschließende Bilanz dieses kurzen Überblicks kann festgehalten werden, dass das *Buen Vivir* nicht nur ein Begriff ist, der die fundamentale Kritik am konventionellen Entwicklungs- und Wachstumsverständnis zusammenfasst, sondern zugleich eine Alternative präsentiert. Dabei verbindet das *Buen Vivir* sowohl Perspektiven indigenen Wissens, sogar ihrem Kern nach, als auch alternative westliche Strömungen. In diesem Zusammenhang sollte klar geworden sein, dass das *Buen Vivir* nicht als eine westliche Neuinterpretation einer bestimmten indigenen Lebensart zu verstehen ist. Genauso wenig stellt es einen Versuch dar, zu einer indigenen Weltanschauung zurückzukehren oder sie an die Stelle der konventionellen Vorstellung von Entwicklung zu setzen.

Vielmehr ist das *Buen Vivir* als Plattform zu verstehen, auf der sich unterschiedliche Elemente in einer gemeinsamen Perspektive auf die Zukunft treffen, die Veränderung nicht im Rahmen des Gegebenen, sondern mit Blick auf die Utopie denkt. Dieser Aspekt spielt auch in der zeitgenössischen andinen Perspektive eine Rolle. Sánchez Parga (2009) weist zum Beispiel darauf hin, dass das *sumak kawsay* in Ecuador «der jüngeren Vergangenheit, die nichts mit der Tradition zu tun hat, nicht fremd ist» und eher etwas mit den Menschen zu tun hat, die «ihr Leben gestalten möchten», anstatt es Faktoren zu überlassen, die ihnen fremd und feindlich gesinnt sind. In einem Kontext, in dem «das Moderne» bedeutet, dass Kulturen, Traditionen und eine kollektive Vergangenheit abgeschafft werden, ist eine solche Haltung mehr Zukunftsprojekt als traditionsbezogene Forderung.

Der Austausch und die Begegnung, die diese Plattform ermöglicht, finden nicht nur auf der Ebene der Kulturen statt, sondern auch auf der Ebene der Ontologien, die den Kulturen zugrunde liegen. Deshalb sind in der Pluralität des *Buen Vivir* mehrere Ontologien enthalten und dementsprechend ist es nicht möglich, einen für alle Kulturen und Orte identischen essentialistischen Ansatz zu formulieren. Da es sich um ein plurales Konzept handelt, könnte man streng genommen sagen, dass wir im Plural, also von «buenos vivires», sprechen, die den jeweiligen sozialen Bedingungen beziehungsweise Umweltbedingungen entsprechend unterschiedliche Ausdrucksformen annehmen.

Auch wenn sich die einzelnen konkreten Manifestationen des *Buen Vivir* nicht auf ein Konzept reduzieren lassen, ist es dennoch möglich, gemeinsame Elemente zu benennen, die sich auf diese gemeinsame heterogene Plattform beziehen. Die Ansätze zum *Buen Vivir* weisen einige Übereinstimmungen auf, die über die Ablehnung des konventionellen Entwicklungsmodells und die Verurteilung seiner negativen Folgen hinausgehen. Sehen wir uns einige dieser Übereinstimmungen noch einmal an:

- Das *Buen Vivir* verabschiedet sich von der Vorstellung, die Entwicklung und Fortschritt als einen linearen Prozess versteht, in dem bestimmte historisch vorgezeichnete Schritte durchlaufen beziehungsweise «wiederholt» werden müssen. Im Gegensatz dazu vertritt das *Buen Vivir* eine Perspektive, die in «Geschichte» weder einen linearen noch einen abgeschlossenen Prozess sieht.
- Zweitens tritt das *Buen Vivir* für eine andere Beziehung zur Natur ein, die

sie als Rechtssubjekt anerkennt und eine Kontinuität in der Beziehung zu Natur und Umwelt fordert, die sich in unterschiedlichen Formen und auf unterschiedlichen Ebenen manifestiert.

- Drittens werden soziale Beziehungen nicht zu reinen Wirtschaftsbeziehungen degradiert und nicht alle Dinge auf handelbare Güter oder Dienstleistungen reduziert.
- Viertens formuliert das *Buen Vivir* die Vorstellungen von Lebensqualität beziehungsweise Wohlstand neu und definiert beides nicht allein über den Besitz von materiellen Gütern oder über das Einkommensniveau. Daraus erklärt sich die große Bedeutung, die der Suche nach Glück und einem erfüllten geistigen Leben beigemessen wird.
- Deshalb kann, fünftens, das *Buen Vivir* nicht auf eine materialistische Haltung reduziert werden, weil es auch spirituelle Aspekte und Gefühle mit einbezieht.

Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Elementen, die es ermöglichen, Verbindungen zwischen den verschiedenen kulturellen und ontologischen Perspektiven herzustellen. Von all jenen, die in diesem Artikel untersucht worden sind, soll noch einmal die Bedeutung der Ethik hervorgehoben werden: Das *Buen Vivir* äußert sich in einer anderen Art und Weise, «Wert» zu verstehen und zuzuordnen. Das Erkennen und Anerkennen von Werten, die dem Nicht-Menschlichen innewohnen, ist eines der wichtigsten Elemente, das diese Haltung von der westlichen Moderne unterscheidet. Diese neue Sichtweise führt unmittelbar zu einer neuen Definition von «Gemeinschaft», die das Nicht-

Menschliche mit einbezieht, und zu einem anderen Verständnis der Natur. Hinzukommen weitere Aspekte wie die Dekolonialisierung des Wissens und die Abkehr von der Logik der Manipulation und Beherrschung.

Obwohl die Positionen, die sich unter der Idee des *Buen Vivir* versammeln, jeweils unterschiedliche Ausgangspunkte haben, verbindet fast alle diese Positionen, dass sie eine Alternative zum zeitgenössischen Verständnis von Wachstum und Entwicklung zum Ausdruck bringen.

Zweifellos geht es hier um eine neue Art von Vielfalt, die die Grundlage für die Entscheidungsfindung in einem demokratischen Prozess darstellen sollte (eine detaillierte Betrachtung dieser Mechanismen wäre Gegenstand eines weiteren Artikels). Viele der Spannungen werden sich nicht von selbst in Luft auflösen, ebenso wenig werden sich alle Forderungen der Bürgerinnen und Bürgern durchsetzen lassen.

Was aber mit dem *Buen Vivir* erreicht wird, ist eine radikale Veränderung jener Szenarien und Mechanismen, mit denen Möglichkeiten diskutiert, Werte zugewiesen, Abkommen erzielt und politische Projekte entworfen werden. Bestimmte Wissensformen und Erkenntnisse, die bislang ausgeschlossen oder zurückgewiesen worden sind, gewinnen aus der Perspektive des *Buen Vivir* an Legitimität. Indem das *Buen Vivir* die kulturelle Pluralität verteidigt, schafft es die Basis dafür, dass verschiedene Wissenstraditionen sich begegnen und in Dialog und Wechselbeziehung zueinander treten.

Das *Buen Vivir* ist ein lebendiges Konzept, so ist in vielen Andentälern zu vernehmen, aus dem neue Alternativen für das Leben entstehen.

Eduardo Gudynas ist Direktor des Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Montevideo, Uruguay
Übersetzung: Birte Pedersen und Miriam Lang

BIBLIOGRAFIE

- Acosta, A.:** El Buen Vivir, una oportunidad por construir. In: Ecuador Debate 75, Quito 2008, S. 33–47.
- Acosta, A./Martínez, E. (Hrsg.):** El buen vivir. Una vía para el desarrollo, Quito 2009.
- Albó, X.:** Suma qamaña = el buen convivir. In: Revista Obets 4, Alicante 2009, S. 25–40.
- Blaser, M.:** Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond, Durham 2010.
- Choque Q., M. E.:** La historia del movimiento indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien), International Expert Group Meeting on the millennium development goals, indigenous participation and good governance, United Nations, New York 2006.
- Choquehuanca C., D.:** Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. In: América Latina en Movimiento 452, ALAI (Agencia Latino Americana Informaciones), Quito 2010, S. 6–13.
- Descola, P.:** La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar, Quito 1996.
- Dávalos, P.:** Reflexiones sobre el *sumak kawsay* (buen vivir) y las teorías del desarrollo. ALAI (Agencia Latino Americana Informaciones), Quito, 5.8.2008. Siehe online unter: <http://alainet.org/active/25617>.
- Escobar, A.:** La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo, Bogotá 1996.
- Estermann, J.:** Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural. In: Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate. Convenio A. Bello, Instituto Internacional Integración, La Paz 2009.
- García Canclini, N.:** Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, México 1989.
- Gudynas, E.:** Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir. In: I. Farah H./L. Vasapollo (Hrsg.): Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?, La Paz 2010.
- Gudynas, E.:** Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. In: F. Wanderly (Hrsg.): El desarrollo en cuestión, La Paz 2011.
- Gudynas, E./A. Acosta:** El Buen Vivir más allá del desarrollo. Qué Hacer, DESCO, Lima, Februar/März 2011.
- Henkemans, A. B.:** Tranquilidad y sufrimiento en el bosque: los medios de vida y percepciones de los Cambas en el bosque de la Amazonia boliviana. Promab, Serie Científica 7, Riberalta 2003.
- Huanacuni Mamani, F.:** Vivir Bien/ Buen Vivir, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAO, La Paz 2010.
- Larrea, A. M.:** La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico. In: Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y *sumak kawsay*. SENPLADES, Quito 2010, S. 15–27.
- Medina, J.:** La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia. In: J. Medina (Hrsg.): Suma Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena, Serie Gestión Pública Intercultural, La Paz 2008, S. 31–36.
- Medina, J. (Hrsg.):** La comprensión indígena de la Buena Vida. GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz 2001.

Medina, J. (Hrsg.): Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena. GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz 2002.

Medina, J.: Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana. La Reciprocidad, 20. Januar 2011. Online unter: <http://lareciprocidad.blogspot.com/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vita-beata.html>.

Næss, A.: Ecology, community and lifestyle, Cambridge 1989.

Prada A., R.: Transición al Buen Vivir. 25.8.2010.

Quintanilla Coro, V. H.: La descolonización de la «subalternidad» indígena, como efecto de las «relaciones sociales», Quito, 18.10.2010. Online unter <http://alainet.org/active/41714&lang=es>.

Rivera Cusicanqui, S.: Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores, Buenos Aires 2010.

Ramírez G., R.: Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano. In: Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay, Quito 2010, S. 55–74.

Sánchez Parga, J.: Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua, Quito 2009.

SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación): Plan nacional para el Buen Vivir, 2009–2013, Quito 2009.

Torrez E., M.: Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña/espacio de bienestar. In: S. Yampara et al. (Hrsg.): Aymar ayllunakasan qamawipa. Los aymara: búsqueda de la qamaña del aully andino, La Paz 2001, S. 45–67.

Tortosa, J. M.: El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo global, Barcelona 2001.

Uzeda V., A.: Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo. In: Traspacios 1, CISO, UMSS, Cochabamba 2009, S. 33–51.

Walsh, C.: Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements. In: Development 53/1, 2010, S. 15–21.

Wray, N.: Los retos del régimen de desarrollo. El Buen Vivir en la Constitución. In: Acosta/Martínez (Hrsg.): El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo, Quito 2009, S. 51–62.

Yampara, S.: Viaje del Jaqi a la Qamaña, El hombre en el Vivir Bien. In: Medina, J. (Hrsg.): La comprensión indígena de la Buena Vida, GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz 2001, S. 45–50.

IMPRESSUM

Die Reihe ANALYSE wird herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung
V.i.S.d.P.: Sabine Nuss
Franz-Mehring-Platz 1, 10243 Berlin
Tel. 030 44310-434, Fax 030 44310-122,
nuss@rosalux.de, www.rosalux.de
Lektorat: Karolin Nedelmann
Layout und Satz: MediaService GmbH,
Druck und Kommunikation
Gedruckt auf: Circle Offset Premium White,
100% Recycling

ANKÜNDIGUNG



Erstmalig im
MÄRZ 2012
erschienen

STUDIEN

POLITISCHE ZIELKONFLIKTE

Bei der Umsetzung der Schuldenbremse auf Bundes- und Länderebene

Dieter Vesper

«Die Auseinandersetzung mit der sogenannten Schuldenbremse hat durch die jüngste Finanzmarktkrise Aktualität gewonnen. Viele sehen die Lösung der Krise darin, dass Europa das Modell der Schuldenbremse übernimmt. Doch wird die Implementierung dieser Bremse gravierende ökonomische wie politische Konsequenzen nach sich ziehen. Nicht die Existenz einer Schuldenbremse ist notwendige Voraussetzung für eine Konsolidierung der öffentlichen Haushalte, sondern ein Konjunkturaufschwung. Eine Austeritätspolitik höhlt indes die gesamtwirtschaftlichen Grundlagen aus und bewirkt im Zweifel das Gegenteil einer Konsolidierung.»

Dieter Vesper

Zu finden unter: www.rosalux.de/publikationen



ROSALUX 1/2012

EUROPA ALS BEUTE

Zum Thema «Politik in der Schuldenkrise»

Mit Beiträgen von Sahra Wagenknecht, Elmar Altvater, Margarita Tsomou, Lutz Brangsch u. a.

Viele Themen, die in der RosaLux behandelt werden, haben eine langfristige Bedeutung, aber nicht alle sind unbedingt tagespolitisch brisant. Deshalb werden Sie in diesem Heft zum Thema «Wulff und Gauck» nichts finden – vielleicht eine angenehme Abwechslung von der Berichterstattungsflut.

Das Thema «Europa», das ohne «Krise» derzeit kaum gedacht werden kann, ist beides: sehr aktuell und von grundlegender Bedeutung. Zunehmend ist die Europa- und Krisenfrage mit einer umfassenden Demokratithematik verbunden. In einem Wikipedia-Eintrag zum Stichwort «Postdemokratie» wird die Definition des britischen Politikwissenschaftlers Colin Crouch zitiert: «Ein Gemeinwesen, in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, dass sie zu einem reinen Spektakel verkommt, bei dem man nur über eine Reihe von Problemen diskutiert, die die Experten zuvor ausgewählt haben.»



LUXEMBURG 1/2012 «ENERGIEKÄMPFE»

Mit Beiträgen von Alberto Acosta, Tadzio Müller, Dieter Klein, Ewa Charkiewicz, Michael T. Klare u. a.

Die ausgerufene «Energiewende» setzt auf Grünen Kapitalismus. Wie die Dampf- und Webmaschinen für den Beginn der industriellen Revolution standen, wie Taylorisierung und Fließband die technische Basis für den Fordismus und die IT-Revolution für die Globalisierung bereitstellte, soll die globale Energiewende die Grundlage für einen ökologischen Umbau der Produktionsweise und neue Wertschöpfungsstrategien liefern. Nicht nur in der Bundesrepublik kämpfen dabei gerade jene um eine führende Rolle, die bislang eine Energiewende mit Macht blockiert haben: die fossilistischen Kapitalgruppen und die Oligopolisten der Stromversorgung. Favorisiert werden marktförmige Lösungen, die der Struktur und Macht der Konzerne entsprechen und das dezentralisierende Potenzial der neuen Technologien konterkarieren. (...)

www.zeitschrift-luxemburg.de

«Das Konzept des Buen Vivir umfasst eine Reihe von Ideen, die nicht nur eine Reaktion auf das herkömmliche Verständnis von Entwicklung und Wachstum sind, sondern auch eine Alternative dazu darstellen.»

EDUARDO GUDYNAS

