

Das Gute Leben als Alternative zum Wachstum? Der Fall Ecuador

Altmann, Philipp

Postprint / Postprint

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Altmann, P. (2013). Das Gute Leben als Alternative zum Wachstum? Der Fall Ecuador. *Sozialwissenschaften und Berufspraxis*, 36(1), 101-111. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-406442>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Das *Gute Leben* als Alternative zum Wachstum?

Der Fall Ecuador

Philipp Altmann

Einleitung

Die Verfassungsgebenden Versammlungen von Bolivien (2006-2009) und Ecuador (2007-2008) wurden als Neugründungen des Staates unter breiter Beteiligung des Volkes und sozialer Bewegungen konzipiert. Auf diese Weise wurden neue Werte und Normen in die jeweiligen Verfassungen eingebracht, die den Staat neu konfigurieren und gegenüber anderen Vorstellungen öffnen sollten. Insbesondere bislang vernachlässigte Gruppen, vor allem die Indigenen, sollten so eine bessere Repräsentation erlangen können.

Unter den verschiedenen neu aufgenommenen Begriffen wie Plurinationalität oder Interkulturalität konnte einer eine besondere Wirkung entfalten und auch in die internationale Diskussion ausstrahlen: der des *Guten Lebens*. Dieser wurde in beiden Verfassungen als grundlegendes Prinzip des Staates festgelegt und als Alternative zu bisherigen Wachstumsvorstellungen konzipiert. Er steht in enger Beziehung zum älteren Begriff der Nachhaltigkeit, geht aber über bisherige Vorstellungen von Entwicklung hinaus. Das *Suma Kawsay* oder *Buen Vivir* (Ecuador) und das *Suma Qamaña* oder *Vivir Bien* (Bolivien) wurde in diesem Zusammenhang von Wissenschaftlern und Politikern aufgegriffen und weiterentwickelt. Zuerst taten dies lateinamerikanische Autoren wie Hernández (2009), Huancuni (2010) oder Ramírez (2010 und 2010a), die oft in enger Beziehung zu den jeweiligen Regierungen stehen; in jüngster Zeit wird auch in Deutschland auf diese Ereignisse verwiesen, so in den Publikationen von Fatheuer (2011) und der deutschen Übersetzung von Gudynas (2012). In diesen Beiträgen und Diskussionen werden verschiedene Aspekte des *Guten Lebens* angesprochen und Querverweise aufgezeigt. Doch der Ursprung und die Bedeutung des *Guten Lebens* bleibt in den meisten Texten unklar.

Der vorliegende Artikel will deshalb das Entstehen und die Entwicklung des neuen Begriffs *Gutes Leben* nachzeichnen und mit Hilfe seiner Begriffsgeschichte und einer Diskursanalyse die verschiedenen Interpretationslinien und dahinterstehenden Interessenlagen nachzeichnen. Ein zentraler Akteur in der Verbreitung des Begriffs des *Guten Lebens* ist die Indigenenbewegung, die als soziale Bewegung bestimmten Mechanismen und diskursiven Zwängen folgt (Zald 1979). Die Entwicklung des Begriffs des *Guten Lebens* lässt sich in Ecuador besonders gut nachvollziehen, da die meisten der vorliegenden Publikationen von dort stammen und sich relativ eindeutig in bestimmte Kontexte einordnen lassen.

Suma qamaña oder wie der Begriff des *Guten Lebens* entsteht

Der Begriff des *Guten Lebens* ist nach Ansicht von Anthropologen (etwa Uzeda o.J., S. 20; Spedding 2010) kein Bestandteil der traditionellen Weltsicht der indigenen Völker des Andenraumes. Vielmehr tauchte er in Bolivien im Jahr 2000 im Rahmen einiger Veranstaltungen unter dem Titel *Diálogo Nacional 2000* (Nationaler Dialog 2000) auf. Diese Veranstaltungsreihe sollte der Untersuchung und Diskussion qualitativer und kultureller Elemente von Entwicklung und der Bekämpfung von Armut dienen.

Die deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) nahm an diesen Veranstaltungen teil und organisierte von da an einen Bestandteil ihrer Entwicklungsarbeit unter dem Titel *Suma Qamaña*. In diesem Zusammenhang veröffentlichte sie mit der bolivianischen Federación de Asociaciones Municipales (FAM, Föderation städtischer Assoziationen) eine Reihe von Texten über das *Gute Leben* und verbreitete den neuen Begriff so im Land (Medina 2011). An diesem Prozess waren Teile der „intellektuellen Aymara-Elite“ (Uzeda o.J., S. 2) mit akademischem, insbesondere anthropologischem Hintergrund beteiligt, allen voran Simón Yampara (Spedding, in: Uzeda o. J, S. 1 f.) und Javier Medina. Letzterer sollte 2001 einen von der GTZ publizierten Sammelband unter dem Titel *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida* („Das indigene Verständnis des Guten Lebens“) herausgeben (Medina 2001): die erste nachweisbare Publikation über den Begriff des *Guten Lebens*. Schon 2002 organisierte die GTZ ein Seminar in Panama, in dem das *Gute Leben* ein zentraler Programmpunkt war. Dort wurde das westliche Denken und die westliche Vorstellung von einem *guten Leben* den indigenen Alternativen gegenübergestellt (GTZ 2002, S. 22 f.) und eine „provisorische Definition [des Guten Lebens entwickelt, P.A.]: bescheiden in Harmonie und Gleichgewicht mit sich selbst, mit der Gemeinschaft und mit dem Kosmos leben“ (GTZ 2002, S. 24).

Auch wenn das *Gute Leben* ein neuer Begriff ist, der in einem internationalen –und keinesfalls rein indigenen – Kontext entstanden ist, so ist diese „postmoderne Erfindung der Aymara-Intellektuellen des 21. Jahrhunderts (die deswegen nicht aufhören, Indigene zu sein)“ (Uzeda o. J.: 20) ein Konzept, das vor allem von Indigenen hervorgebracht wurde und sich auf indigene Inhalte bezieht. So ist *Suma qamaña* eine kulturelle Innovation im Sinne Uzedeas (o. J., S. 20), die durch ihre Neuheit nicht weniger indigen ist, sondern ein Zeichen kultureller Entwicklung darstellt.

Sumak Kawsay oder das *Gute Leben* in Ecuador

Zwischen 2000 und 2002 forschte der ecuadorianische Journalist und Kichwa des Amazonasgebietes Carlos Viteri Gualinga im Rahmen eines Forschungsprojektes des Lateinamerikanischen Instituts für soziale Forschungen (ILDIS, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales) zum Entwicklungsverständnis der Indigenen des Amazonasgebietes. Seine Ergebnisse zirkulierten intern seit 2000 und wurden 2002 endgültig veröffentlicht. In diesem Text wird in Ecuador zum ersten Mal die Vorstellung des *Guten Lebens* beschrieben. So stellt Viteri heraus, dass die Indigenen des Amazonasgebietes keine explizite Vorstellung von Entwicklung haben:

„Es gibt eher eine holistische Vision darüber, was das Ziel oder die Aufgabe jeder menschlichen Anstrengung sein soll, das darin besteht, die materiellen und spirituellen Bedingungen zu suchen und zu schaffen, um das ‚Gute Leben‘ aufzubauen und zu erhalten, das auch als ‚harmonisches Leben‘ definiert ist, das in Sprachen wie dem *runa shimi* (Kichwa) als das ‚*alli káusai*‘ oder ‚*súmac káusai*‘ definiert ist.“ (Viteri 2002, S. 1)

Diese Vision des *Guten Lebens* umfasst Wissen und Verhaltensnormen und ist somit „eine zentrale Kategorie der Lebensphilosophie der indigenen Gesellschaften“ (Viteri 2002, S. 1), die sich in ständigem Fluss befindet. Das *Gute Leben* geht weit über die Befriedigung von konkreten Bedürfnissen hinaus und „kann nicht als analoger Begriff zur Entwicklung verstanden werden“ (Viteri 2002, S. 1 f.). Diese Vision stellt vielmehr den Versuch dar, über Wissen die „Verwaltung der lokalen ökologischen und spirituellen Grundlagen des Lebensunterhalts und die autonome Lösung der Notwendigkeiten“ (Viteri 2002, S. 1) vor Ort in Beziehung zur Umgebung zu erreichen. Die Umwelt spielt eine wichtige Rolle beim Aufbau des *Guten Lebens*.

„[D]er Wald und die Erde sind Schichten, die die physischen Räume mit dem Unberührbaren vereinen, das Materielle mit dem Spirituellen, dessen Vermittler die weise Person ist (*yachac in runa shimi*).“ (Viteri 2002, S. 3)

Bereits Viteri macht somit darauf aufmerksam, dass das *Gute Leben* die Wiederbelebung eigener Begriffe und die Aneignung und Anpassung fremder Konzepte und Ideen beinhaltet, dabei aber immer auf die lokalen Grundlagen der jeweiligen Bevölkerung gerichtet ist (Viteri 2002; S. 5). Der Begriff des *Guten Lebens* ist also von Beginn an als ein Kristallisationspunkt verschiedener Ideen gedacht, die im Sinne der Indigenen vor Ort verbunden werden können, ohne dadurch das Lokale aus dem Blick zu verlieren, wie es bei früheren Konzepten oft der Fall war.

Nur wenige Monate später griff der Wirtschaftswissenschaftler Alberto Acosta, der wie Viteri an dem Projekt des ILDIS beteiligt war, in einem Artikel den Begriff mit Verweis auf den Text Viteris auf und verwendete ihn, um das westliche Verständnis von wirtschaftlicher Entwicklung zu kritisieren (Acosta 2002, S. 46). Er entwarf – noch wenig konkret – eine alternative Vision von Entwicklung, in der wirtschaftliches Wachstum zweitrangig ist. Mit diesem Text wurde Acosta zu einem Verteidiger des Konzepts des *Guten Lebens*, das einige Jahre später eine große Bedeutung entfaltete.

Im Oktober 2003 wurde der neue Begriff *Gutes Leben* durch eine Publikation einer Organisation der Indigenenbewegung zum ersten Mal in den Diskurs dieser Bewegung in Ecuador integriert. Die lokale Organisation *Autonomes Territorium der Ureinwohnernation des Kichwa-Volkes von Sarayaku* („Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku“), eine Filiale der größten nationalen Indigenenorganisation CONAIE im Amazonasgebiet, veröffentlichte ein Manifest unter dem Titel *Das Buch des Lebens von Sarayaku, um unsere Zukunft zu verteidigen* („Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka/El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro“). Dieser Text widmet sich vor allem der Abwehr der Erdölförderung in der Region und fordert wirtschaftliche und rechtliche Autonomie im Rahmen der bereits bekannten Forderungen der Mutterorganisation CONAIE (Sarayaku 2003, S. 1). Dazu beruft er sich auf den neuen Begriff des *Guten Lebens* oder „Sumak Kawsay, das Leben in Fülle“ (Sarayaku 2003, S. 10) bzw. „Sumak Kawsay (das Leben in Harmonie)“ (Sarayaku 2003, S. 26 f.) und andere lokale indigene Traditionen.

„Unsere Hauptgottheiten, *Amazanga y Nunguli*, erinnern uns daran, dass wir nur das Notwendige aus dem Urwald nutzen sollen, wenn wir eine Zukunft haben wollen. Sie haben nie akzeptiert, dass wir mehr als das Erlaubte jagen oder dass wir sähen, ohne die Regeln des *Ukupacha* und des *Kaypacha* zu respektieren. Ihr Zorn, Wohlgefallen und Weisheit wurden uns durch unsere Weisen und Frauen enthüllt, die uns die Geheimnisse beigebracht haben, um die Harmonie mit sich selbst und der Natur zu erlangen, unser Grundsatz des *Sumak Kawsay*. So musste man der Natur eine Regenerationszeit geben, um unser eigenes Leben erneuern zu können. Wir sind in ständiger Bewegung gewesen und erlauben uns und anderen Lebensformen so, ihren Kreislauf weiterzugehen. *Mushuk Allpa*, die Erde in ständiger Erneuerung, war ein Grundsatz des *Sumak Kawsay*. [...] Dieses Zusammenleben und Harmonie haben uns gelehrt, die vielen Dimensionen zu verstehen, aus denen die *Sumak Allpa* besteht. Der *muskuy* (Wissen und Verständnis) hat uns erlaubt, uns angemessen an die Lebensbedingungen im Dschungel anzupassen und unsere Anwesenheit in diesen Territorien seit hunderten von Jahren, seit unseren Vorfahren *Tayak Runa*, zu definieren. Über diese Zeit hinweg war das unsere Nation, das Territorium, das wir von unseren Vorfahren geerbt haben, wo wir unser Leben selbst bestimmen.“ (Sarayaku 2003, S. 3)

Daher fordert die Organisation aus Sarayaku, dass ihr Territorium zu einer „Zone von biologischem, kulturellem und historischem Interesse für das Land und die Menschheit“ (Sarayaku 2003, S. 26 f.) erklärt wird und als solche besonderen Schutz und Förderung erhält. Das *Gute Leben* verweist hier also auf indigene Traditionen, die die Abkehr von einer auf Wachstum fixierten Idee von Entwicklung erlauben könnten, bewegt sich aber weiterhin im Rahmen des Diskurses der CONAIE, die einen „Plurinationalen Staat“ (Sarayaku 2003, S. 1) mit territorialen Autonomien für die indigenen Völker und Nationalitäten aufbauen wollte.

In selben Jahr wurde der Strategische Plan der CODENPE, einer staatlichen Entwicklungsagentur unter Kontrolle der Indigenenbewegung, vorgestellt, der eine Entwicklung vorschlägt, die alle sozialen, wirtschaftlichen und Umweltaspekte umfasst:

„Sie schließt die Nachhaltigkeit in Bezug auf eine produktive Beziehung in Übereinstimmung mit der Bewahrung eines andauernden Prozesses der Suche nach dem Guten Leben oder persönlichen, familiären, gemeinschaftlichen und kollektiven Wohlergehen ein.“ (CODENPE 2003, in: Maldonado 2006, S. 114)

Der Begriff des *Guten Lebens* wird so aus dem Kontext der Indigenenbewegung auf der einen Seite und der indigenen Mythologie auf der anderen gelöst und über die Verwendung bestimmter Zuschreibungen als möglicher Hintergrund einer nachhaltigen Entwicklung vorgeschlagen. Allerdings endet die Einordnung des *Guten Lebens* als anwendungsorientierte Alternative zur kapitalistischen Entwicklung vorläufig hier.

2004 wird die Interkulturelle Universität Amawtay Wasi (Universidad Intercultural Amawtay Wasi, UIAW) von der CONAIE und einem ihr angehörendes Forschungsinstitut gegründet. Die UIAW versucht, die Begriffe und Ideen der Indigenenbewegung auf ihr Unterrichtskonzept zu übertragen und zählt zu diesen Begriffen auch das *Gute Leben*. So will sie über eine interkulturelle und partizipative Erziehung „ein angemessenes ‚Gutes Leben‘ für die heutigen und zukünftigen Generationen erreichen“ (UIAW 2004, S. 168). Gerade die Verbindung zwischen verschiedenen Kulturen und Weltansichten soll zu einer Veränderung der Gesellschaft beitragen:

„Die Erziehung in dieser Sichtweise ist als Lernen gedacht, um die Relationalität, das symbolisierte Erleben, die symbolische Sprache zu erreichen, als eine Weise unter anderen, zur Weisheit zu gehen, sich dem Verständnis des ‚Guten Lebens‘ anzunähern.“ (UIAW 2004, S. 172 f.)

Bis 2004 wurde das *Gute Leben* in drei verschiedenen Sinnzusammenhängen erschlossen: im Diskurs der Indigenenbewegung, der auf die Verteidigung indigener Territorien und die Umgestaltung der ecuadorianischen Gesellschaft angelegt ist, in den Alternativen zum bestehenden Paradigma von Wachstum und im Bereich der interkulturellen und pluralistischen Erziehung. Erst ab 2006 wird sich der Begriff in den verschiedenen Diskursströmungen weiterentwickeln.

Diskursives Umfeld des Konzepts *Gutes Leben* in Ecuador

Auch wenn der Begriff des *Guten Lebens* in Ecuador relativ spät auftaucht, greift er Inhalte auf, die im Diskurs der Indigenenbewegung schon länger präsent waren. So gab es zwischen Mitte der 1970er und Anfang der 1980er Jahre einen diskursiven Wandel in der Indigenenbewegung, der die bisher zentralen gewerkschaftlichen Inhalte zugunsten ethnischer Themen zurückdrängte. Nina Pacari war die erste organisierte Indigene, die in einem Text von 1984 den neuen Diskurs darstellte. In ihren Augen ist der Kampf der Indigenenbewegung ein Kampf für die Verteidigung der Rechte und „*der Selbstbestimmung unseren Volkes, unserer Kultur*“ (S. 115). Diese Selbstbestimmung ergibt sich daraus, dass „*die Quichua-Nationalität, Ergebnis eines langen historischen Werdeganges, als Resultat des Auftauchens staatlicher Elemente brachte*“ (S. 115 f.): eine Entwicklung, die nur von der spanischen Invasion unterbrochen wurde. Die gesellschaftlichen Strukturen sind dennoch als nicht-staatliche bestehen geblieben. Somit ergeben sich vier verschiedene und miteinander verbundene Strukturprinzipien, die auf verschiedenen Feldern wirken: Die politische Struktur selbst drückt sich in der Begriffsreihe *Ayllu – Llacta Ayllu – Mama Ayllu* („Familie – erweiterte Gemeinschaft – Volk“) aus, wobei die Kichwa als Volk oder Mama Ayllu über eine gemeinsame Sprache, eine gemeinsame Kultur, ein gemeinsames Territorium und geteilte wirtschaftliche Verbindungen charakterisiert sind (S. 115). Parallel zu dieser politischen Struktur besteht eine weltanschauliche Struktur, die auf die harmonische Beziehung zwischen *Pachamama – Allpamama – Runa* („Universum – Erde – Mensch“) ausgerichtet ist. Diese wird durch eine legislative Struktur, *Ayllu Camachic – Llacta Camachic – Mama Camachic* („familiäre Normen – soziale Normen – rechtliche Normen des ganzen Volkes“), und durch die moralischen Prinzipien *Ama Quilla, Ama Llulla, Ama Shua* („Sei nicht faul, lüge nicht, stehle nicht“) als allgemeine und anerkannte Verhaltensnormen (S. 115) ergänzt.

Pacari – und mit ihr die Indigenenbewegung – leitet aus diesen Strukturen das Recht auf Selbstbestimmung der indigenen Völker ab, die sie als „*politisch und kulturell beherrscht [und als] unterdrückte Nationalitäten*“ (S. 118 f.) beschreibt. Von dieser Situation ausgehend, fordert sie die Anerkennung der indigenen Nationalitäten im Rahmen eines multinationalen und plurikulturellen Staates, „*in dem jede Nationalität das Recht zur Selbstbestimmung und zur freien Wahl von sozialen, politischen und kulturellen Alternativen hat*“ (S. 119). In diesem System soll „*jedes Volk seine eigene Kultur erhalten*“ (S. 19), wodurch dieses Konzept den bisherigen Versuchen der Integration der Indigenen entgegengesetzt ist. Ein zentraler

Bestandteil dieses tiefgreifenden sozialen Wandels (S. 121) ist das Territorium der indigenen Völker:

„Jeder der Nationalitäten soll der Besitz ihres Territoriums anerkannt und garantiert werden, es soll ordnungsgemäß registriert werden und kollektiv, unveräußerlich und ausreichend groß sein, um sein demographisches Wachstum und seine kulturelle Entwicklung abzusichern.“ (S. 122)

Aber das Territorium ist mehr als nur ein Mittel zum Erhalt eines Volkes. Wenige Jahre nach dem Text von Pacari – um das Jahr 1986 – veröffentlicht die kleine Organisation UNAE, die Indigene im Amazonasgebiet vertritt, einen Text, der ihre Situation und Forderungen wiedergibt. Hier wird der Begriff der Nationalität, die ihr Territorium innerhalb eines multiethnischen Staates autonom verwalten kann (UNAE o.J, S. 43), aufgegriffen, die Begriffe des Landes und Territoriums allerdings erweitert:

„Das Land bedeutet für den Eingeborenen nicht das Gebiet, das das Gesetz ihm zuschreiben kann oder das Familienerbe. [...] Das Land meint einen bestimmten Ort, wo er lebt und wo er den Sinn seiner Existenz findet. Sein Begriff von Land ist der eines Territoriums, eines umfassenden Vaterlandes, in dem er sich frei in Beziehung mit den anderen Mitgliedern der Gruppe bewegen kann, ein Territorium, das vor allem der Wald (sacha pacha) ist. Im sacha pacha (Wald) ist alles, einschließlich, als ein weiteres Element, die Erde (allpa). Der sacha pacha (der Wald) ist ein ausgedehntes Territorium, das sich erhalten hat, das für die Gruppe verteidigt wurde, und in dem man, frei und in seiner ganzen Ausdehnung herumziehend, mehr als die Asche und Knochen ihrer Vorfahren, ihre Seelen, die Kräfte und Geister, die ihr Leben und ihr Schicksal steuern, finden kann.“ (S. 34)

Das Territorium der indigenen Völker und Nationalitäten ist also mehr als ein Medium der wirtschaftlichen und kulturellen Reproduktion. Gerade im Amazonasgebiet – wie auch Sarayaku (2003) zeigt – wird es mit spirituellen Inhalten aufgeladen, die eine Verschiebung des Territoriums oder eine Umsiedlung der dort lebenden Indigenen unmöglich machen.

Diese Begriffe und Ideen waren die Grundlage für die Ausarbeitung weitergehender Forderungen durch die nationalen Organisationen. So beschreibt die CONAIE in ihrem ersten politischen Projekt von 1994 die oben erläuterte Weltsicht als Humanismus:

„Der Humanismus, den die indigenen Völker und Nationalitäten praktizieren, ist ein Integraler Humanismus, in dem der Mensch und die Natur in enger und harmonischer Beziehung das Leben garantieren.“ (S. 11)

Integralen Humanismus definiert die CONAIE auch als „Beziehung zwischen Mensch, Natur und Gesellschaft“ (S. 11). Daher ist es nicht verwunderlich, wenn diese Organisation in ihrem bislang letzten Politischen Projekt von 2001 – also kurz vor dem Auftauchen des *Guten Lebens* in ihren Diskurs – ihre Vision wie folgt zusammenfasst:

„In der Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart erhalten wir das Prinzip der Integralen Philosophie in der Beziehung und Gegenseitigkeit zwischen Kosmos, Mensch, Natur und Gesellschaft; um bessere individuelle und kollektive Lebensbedingungen zu erhalten, verteidigen wir dafür den Aufbau der neuen plurinationalen, kommunitären, kollektiven, egalitären, vielsprachigen und interkulturellen gerechten Gesellschaft, die auch der Vision der nachhaltigen Entwicklung verpflichtet ist.“ (S. 3 f.)

Das *Gute Leben* zwischen Indigenenbewegung und Staat

Ende 2006 gewann Rafael Correa die Präsidentschaftswahlen in Ecuador. Im Regierungsprogramm seiner Partei Alianza PAÍS für die Jahre 2007-2011 wurde das *Gute Leben* in einem Kapitel diskutiert. „*Ein gutes Leben in Harmonie mit der Natur, unter einem uneingeschränkten Respekt der Menschenrechte*“ (Alianza PAÍS 2006, S. 10) wird so zu einem Bestandteil der Regierungspolitik. Alberto Acosta – der schon 2002 das *Gute Leben* als Alternative zur traditionellen Entwicklung etablieren wollte – hatte zentrale Positionen in der Partei inne, war 2007 Energieminister und 2007 bis 2008 Vorsitzender der Verfassungskgebenden Versammlung. Kurz vor deren Abschluss trat er allerdings von diesem Posten zurück und beendete vorerst sein parteipolitisches Engagement. Dennoch wurde das *Gute Leben* als Staatsziel in die Verfassung übernommen und in 99 Artikeln detailliert (Acosta 2010, S. 6). Ebenso wurde es Teil der politischen Richtlinien einiger staatlicher Agenturen wie des Nationalen Sekretariats für Planung und Entwicklung SENPLADES, die einen „Nationalen Plan für das erfüllte Leben 2009-2013“ (SENPLADES 2009) ausarbeitet hat, der sich eng an der Verfassung orientiert – inhaltlich also wenig innovativ ist.

Im Jahr 2008 verliert die Regierung mit Acosta und Mónica Chuji die prominentesten Verteidiger des *Guten Lebens*. Im gleichen Jahr wird Marlon Santi, 2003 Präsident der Organisation in Sarayaku und Mitautor des Manifests von 2003 (Sarayaku 2003), zum Präsidenten der CONAIE gewählt (CONAIE 2011). Damit konnte sich der Begriff *des Guten Lebens* endgültig im Diskurs der größten nationalen Indigenenorganisation etablieren. Diese Entwicklung führt aber auch zu einer diskursiven Verschiebung. Die Indigenenbewegung übernimmt als Ganze den neuen Begriff und wendet ihn gegen die Regierung, die ihrerseits immer offensichtlichere Verstöße gegen das *Gute Leben* unternimmt. Besonders das Bergbaugesetz und das Wassergesetz (CONAIE 2011, S. 25), die seit 2008 diskutiert und in Teilen umgesetzt wurden, werden als unvereinbar mit dem *Guten Leben* gesehen.

Seit Februar 2010 steht in CONAIE in offener Opposition zur Regierung – und begründet diesen Schritt in erster Linie mit dem Guten Leben, dessen Prinzipien die Regierung Correa nicht entspreche (S. 1). Die Indigenenbewegung wendet das *Gute Leben* gegen die Regierung, die denselben Begriff für sich in Anspruch nimmt, und versucht so, die Deutungshoheit wiederzugewinnen:

„*Wir erklären, dass die Regierung von Rafael Correa ein falscher Sozialist, Verräter, Populist, Völkermörder, Faschist der Prinzipien des Sumak Kawsay (Guten Lebens) ist, außerdem verschleiert sie den Kolonialismus des 21. Jahrhunderts.*“ (S. 2)

Die Strategie der Indigenenbewegung ist es jetzt, über den Aufbau einer „Theologie der Erde“ (Tenesaca 2010, S. 108 f.), die in Teilen in der Verfassung festgeschrieben ist, für die Umsetzung ihrer Forderungen zu kämpfen. So soll gleichzeitig eine Legitimität für diese Forderungen geschaffen und ihre Relevanz für die gesamte Bevölkerung herausgestellt werden. Einige der Organisationen der Indigenenbewegung beziehen sich dabei auf den Begriff des Sozialismus, den auch die Regierung verwendet. Beispielhaft heißt es:

„[...] *die Pachamama ist die Mutter, die ihre Kinder säugt; wenn diese Mutter, die säugt, nicht vergiftet, nicht ausgeplündert und nicht verseucht wird, ist es möglich, dass es wirklich, einen Sozialismus gibt.*“ (Tenesaca 2010, S. 109)

Dazu wird innerhalb der Indigenenbewegung der Aufbau des *Guten Lebens* im Kontext ihrer anderen Vorstellungen und Forderungen diskutiert, mit dem Ziel, das politische Pro-

gramm zu erweitern, zu schärfen und so eine echte Alternative zum bestehenden System anzubieten (CONAIE 2011, S. 28). In diesem Sinne wird das *Gute Leben* als explizit wirtschaftliche Idee verstanden. Die CONAIE will daher „mit einem Wirtschaftsmodell des Lebens zählen, das auf dem *Sumak Kawsay* (Guten Leben) aufbaut“ (2011, S. 7).

Gleichzeitig mit diesem Versuch, das *Gute Leben* konkret zu fassen und es gewissermaßen diskursiv zu schließen, entsteht ein neuer wissenschaftlicher Diskurs, der ausschließlich von Nicht-Indigenen geführt wird. In ihm wird der Versuch unternommen, das *Gute Leben* erneut diskursiv zu öffnen, um es an andere kulturelle Hintergründe angeschlossen zu machen. Beide Diskursströmungen wollen den Begriff zu einer Alternative für die gesamte Gesellschaft machen, verfolgen dabei aber verschiedene Strategien. Die bereits eingangs zitierten Autoren stimmen mit den Indigenenorganisationen überein, dass das *Gute Leben* „den westlichen Begriff des Wohlstands hinterfragt“ (Acosta 2010, S. 13). Sie versuchen allerdings weitere, auch westliche Grundlagen für diesen neuen Begriff herauszuarbeiten:

„Der Begriff des Guten Lebens hat nicht nur eine Verankerung in der indigenen Welt, es stützt sich auch auf einige universelle philosophische Prinzipien: aristotelische, marxistische, ökologische, feministische, kooperative, humanistische.“ (Acosta 2010, S. 13)

Auf diese Weise kommen einige nicht-indigene Verteidiger des *Guten Lebens* zu Auslegungen, die sich in anderen Diskursen als dem der Indigenenbewegung verorten lassen. Ramírez etwa spricht vom „Sozialismus des *Sumak Kawsay* (Guten Lebens) oder republikanischem Bio-Sozialismus, [der] eine biozentrische Ethik des Zusammenlebens wiedergewinnt“ (2010a, S. 73). So imaginieren diese Intellektuellen eine „biozentrische Wende“ (Hernández 2009, S. 62), die allerdings im Denken der Indigenenbewegung nur in Verbindung mit dem Verständnis von indigener Nationalität und Territorialität Sinn ergibt. Diese Suche nach weiteren, nicht-indigenen Quellen des *Guten Lebens* soll es auch anderen Ländern und Gesellschaften erlauben, ihre Varianten des *Guten Lebens* zu entwickeln.

Im Hinblick auf das komplexe Zusammenspiel des Begriffsfeldes in der Indigenenbewegung, bei dem das *Gute Leben* mit anderen originären Begriffen verknüpft ist, werden gerade Letztere als austauschbar dargestellt. Dadurch kann die offene, nicht-indigene Diskursströmung zum *Guten Leben* den Anschein von Beliebigkeit erwecken und die Anliegen der indigenen Bevölkerung Ecuadors schwächen.

Fazit

Die Geschichte des Begriffs des *Guten Lebens* beginnt im Jahr 2000 und ist damit sehr kurz. Hierdurch eröffnet sich die Gelegenheit, nachzuvollziehen, wie sich ein Diskurs im Entstehen entwickelt, welche Akteure mit welchen Zielen versuchen, in ihn einzugreifen, und wie er sich verbreitet. Dabei ist von Vorteil, dass er anfangs nicht näher definiert ist und seine Bedeutung aus den Zuschreibungen gewinnt, die er im Laufe der Zeit erhält. Das *Gute Leben* erweist sich somit als ein ‚leerer‘ Begriff, der in die jeweilige indigene Sprache übersetzt und mit den besonderen Inhalten des jeweiligen Ortes gefüllt werden kann.

Der einzig konstante Inhalt scheint die Idee einer Harmonie zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur zu sein: eine Idee, die deutlich älter als der Begriff des *Guten Lebens* ist. So gewinnt die ecuadorianische Variante des *Guten Lebens* durch ihre Einbindung in

eine lange Diskursgeschichte und die so konstruierten Wechselbeziehungen zu Begriffen wie Territorium oder Nationalität eine größere Tiefe und Schwere.

Aus diesem Grund ist die Auseinandersetzung über die Definition des Begriffs *Gutes Leben* von zentraler Bedeutung für die Indigenenbewegung und ihr Weiterbestehen. Wie die Begriffe Plurinationalität oder Interkulturalität dient der Begriff des *Guten Lebens* der Indigenenbewegung nicht zur kondensierten Darstellung ihrer Forderungen, sondern spielt auch eine wichtige Rolle bei der Mobilisierung ihrer Mitglieder und externer Unterstützer. Er ist ein „Organisationswerkzeug“ (Becker 2008, S. 173), das – ähnlich wie die Vorstellung von indigenen Nationalitäten – nicht deshalb erfolgreich ist, weil es der Wirklichkeit entspricht, sondern „weil [die Indigenenorganisationen, P.A.] fähig waren, um diesen Diskurs herum zu mobilisieren“ (2008, S. 173). Daher ist die beschriebene diskursive Öffnung des *Guten Lebens* auch mit einer Schwächung der Mobilisierungsfähigkeit der Organisationen verbunden, die ihn verwenden. Die Aufweichung von „Schlüsselsymbolen“ (Zald 1979, S. 13 f.) mag nicht zur Vorherrschaft unter den sozialen Bewegungen reichen; sie trägt aber dazu bei, dass diese Symbole abgeschwächt werden – genauso wie die Organisationen, die mit ihnen Mobilisierung vorantreiben: Wer nicht genau weiß, wofür er protestieren soll, ist weniger bereit, tatsächlich auf die Straße zu gehen.

Trotz dieser Einschränkungen ist der Begriff des *Guten Lebens* eine Innovation, die es erlaubt, Nachhaltigkeit neu zu denken, ohne sich an Entwicklung orientieren zu müssen. Damit kann das *Gute Leben* in seiner bolivianischen und ecuadorianischen Ausprägung als Schritt hin zum Aufbau einer wirtschaftlichen und politischen Alternative zum bestehenden System gesehen werden (Spedding 2010, S. 19 f.). Allerdings ist es notwendig, eine klarere Konturierung des Begriffs zu gewinnen, um zu verhindern, dass er weitgehend beliebig wird und derart zur Bedeutungslosigkeit verkommt.

Literatur

- Acosta, Alberto, 2002: En la encrucijada de la globalización: algunas reflexiones desde el ámbito local, nacional y global. In: Ecuador Debate 55, S. 37–55.
- Acosta, Alberto, 2010: El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. Policy Paper 9, Quito: FES-ILDIS.
- Alianza PAÍS, 2006: Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011, o.O.: o.V.
- Becker, Marc, 2008: Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indian Movements. Durham/London: Duke University Press.
- CONAIE, 1994: Proyecto Político de la CONAIE. Quito: CONAIE.
- CONAIE, 2001: Proyecto Político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. I i: <http://www.conaie.org/congresos-de-la-conaie/ii-congreso-ed-la-conaie/99-proyecto-politico-de-las-nacionalidades-y-pueblos-del-ecuador?format=pdf> [Stand 2013-04-21].
- CONAIE, 2010: Declaración al pie de taita Imbabura y mama. Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador frente a la Cumbre de los Presidentes del ALBA- TCP con 'autoridades indígenas y afrodecendientes'. <http://movimientos.org/imagen/CONAIE.pdf> [Stand 2013-04-21].
- CONAIE, 2011: Informe del Gobierno de los pueblos y nacionalidades al IV. Congreso de la CONAIE. Enero 2008-Marzo 2011. <http://www.movimientos.org/imagen/INFOR>

- ME%20DEL%20GOBIERNO%20DE%20LA%20CONAIE%202011%20final.pdf [Stand 2013-04-21].
- Fatheuer, Thomas, 2011: *Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.
- GTZ, 2002: *Cooperación con pueblo indígenas en América Latina*. Taller, 28 al 30 de abril del 2002. Boquete, Panamá, o. O.: GTZ.
- Gudynas, Eduardo, 2012: *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*. Rosa-Luxemburg-Stiftung, Analysen, http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Analysen/Analyse_buenvivir.pdf [Stand 2013-04-21].
- Hernández, Maribel, 2009: *Sumak kawsay y sumak qamaña, el reto de aprender del sur. Reflexiones en torno al Buen Vivir*. In: *Obets* 4, S. 55–65.
- Huanacuni, Fernando, 2010: *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI.
- Maldonado, Luis, 2006: *Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político*. Ibarra: ESGOPP.
- Medina, Javier (Hrsg.), 2001: *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ.
- Medina, Javier, 2011: *Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana*. <http://www.politicaparabolivia.com/?p=385> [Stand 2013-04-21].
- Pacari, Nina, 1984: *Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano*. In: *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*. Vol. VI, Nr. 18a, Januar-April 1984, S. 113–123.
- Ramírez, René, 2010: *Socialismo y sumak kawsay*. In: SENPLADES (Hrsg.): *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES, S. 5–6.
- Ramírez, René, 2010a: *Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano*. In: SENPLADES (Hrsg.): *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*, Quito: SENPLADES, S. 55–76.
- Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku), 2003: *Boletín de Prensa. Sarayacu propone un acuerdo integral sobre autodeterminación y manejo de sus territorios/Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*”/“El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”. <http://www.latautonomy.org/sarayaku.pdf> [Stand 2013-04-21].
- SENPLADES, 2009: *Nationaler Plan für das erfüllte Leben. Aufbau eines Plurinationalen Staates*. <http://plan2009.senplades.gob.ec/web/de> [Stand 2013-04-21].
- SENPLADES (Hrsg.), 2010: *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.
- Spedding, Alison, 2010: *‘Suma qamaña’ ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien’?)*. http://www.iseatbolivia.org/vivirbien/index.php/articulos-y-documentos/doc_download/3-articulo-alison-speddingsuma-qamana [Stand 2013-04-21].
- Tenesaca, Delfín, 2010: *Pueblos indígenas: exclusión histórica, aportes civilizatorios y nuevo contexto constitucional*. In: Lang, Miriam/Santilana, Alejandra (Hrsg.): *Democracia, Participación y Socialismo*. Bolivia, Ecuador, Venezuela, Quito: Rosa-Luxemburg-Stiftung, S. 107–110.

-
- UNAE, o. J. [ca. 1986]: Problemática indígena y colonización en el oriente ecuatoriano. Reflexiones nacidas al interior de la U.N.A.E. (Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana). o. O..
- UIAW (Universidad Intercultural Amawtay Wasi), 2004: Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir. Quito: UNESCO.
- Uzeda, Andrés, o. J.: Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo, <http://www.bibliocomunidad.com/web/libros/Suma%20Qama%F1a,%20visiones%20ind%EDgenas%20y%20desarrollo.pdf> [Stand 2013-04-21].
- Viteri, Carlos, 2002: Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. In: Polis, Revista de la Universidad Bolivariana. !. Jg., Heft 3, S. 1–6, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/html/305/30510310/30510310.html> [Stand 2013-04-21].
- Zald, Mayer, 1979: Macro Issues in the Theory of social movements. SMO Interaction, the Role of Counter-Movements and Cross-National Determinants of the Social Movement Sector. CRSO Working Paper Nr. 204, Center for Research on Social Organization, University of Michigan.
- Philipp Altmann hat mit einer Arbeit über den Diskurs der Indigenenbewegung in Ecuador am Lateinamerika-Institut der FU Berlin promoviert. Seine Forschungsschwerpunkte sind Lateinamerika, soziale Bewegungen, Indigene und Kulturosoziologie.