

Е.Б.Павлова, С.В.Мазаник

Постколониальный взгляд на локальное знание: *Buen Vivir* vs стрессоустойчивость

Концепции *Buen Vivir* и стрессоустойчивости, сформировавшиеся в ходе глобальных дебатов об альтернативных путях развития и преодоления новых вызовов, построены на принципе важности локальных знаний и опыта как ресурсов для построения таких альтернатив. Однако современная система международных отношений и система знания во многом остаются евроцентричными, что осложняет реализацию вышеназванных концепций. В данной статье выявляется специфика применения концепции *Buen Vivir*, артикулируемой как проявление локального знания, для формирования новых ресурсов стрессоустойчивости, альтернативных современному нелиберальному консенсусу. Данная цель достигается при помощи постколониального аналитического аппарата, особенности которого прояснены в первой части. Затем авторы исследуют логику стрессоустойчивости в рамках глобального дискурса о локальном знании, а также прослеживают тенденции переосмысления *Buen Vivir* в академическом дискурсе. В заключение сделан вывод о проблемности восприятия и переработки локального знания, в частности *Buen Vivir*, как альтернативного пути развития и преодоления вызовов нелиберальной системы.

Ключевые слова: *Buen Vivir*, стрессоустойчивость, локальное знание, постколониальный подход, евроцентризм, альтернативные пути развития.

DOI: 10.31857/S0044748X0014089-6

Статья получена в редакции 25.01.2021.

Во второй половине XX в. проблема деградации окружающей среды и протекающей отсюда угрозы жизни человеку как биологическому виду стала знаковой темой на уровне глобального управления. Причем было уже очевидно, что современная нелиберальная система управления не в состо-

Елена Борисовна Павлова — кандидат политических наук, доцент СПбГУ (РФ, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9), старший научный сотрудник Тартуского университета (Ülikooli 18, 50090 Tartu, ESTONIA, elena.pavlova@ut.ee); Сергей Владимирович Мазаник — магистрант Санкт-Петербургского государственного университета (РФ, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9, sergeymazanik97@gmail.com).

янии справиться с новыми вызовами, а следовательно, нужен альтернативный путь развития как мирового сообщества, так и отдельных государств и обществ. И если рассуждения об альтернативах в масштабах мировой системы в основном были представлены как часть анти- и альтерглобалистских концепций, то в рамках дебатов о преодолении вызовов на уровне государств внимание было сосредоточено на попытках нового прочтения условно локального знания. Для этого были разработаны и теоретические, и практические рецепты артикуляции и применения данного знания. Так, одной из самых распространенных теоретических установок стала идея стрессоустойчивости, предполагающая, что любая система обладает необходимыми внутренними ресурсами для преодоления вызовов. И хотя в дальнейшем концепция стрессоустойчивости начала применяться, скорее, как принцип политического управления, возникла она в рамках экологических исследований. С практической же точки зрения одной из наиболее активно обсуждаемых стратегий стала концепция *Buen Vivir* и *Vivir Bien*, инкорпорированная в конституции и законодательство Эквадора и Боливии во второй половине 2000-х годов социалистическими правительствами Рафаэля Корреа (2007—2017 гг.) и Эво Моралеса (2006—2019 гг.). Различные интерпретации этой концепции существуют как в экспертной среде, так и на официальном уровне [1]. Однако ее основное ядро состоит в следующем: жизнь в гармонии с самим собой (вопрос идентичности, в частности возрождения и поддержки идентичности коренных народов), с обществом (вопрос равенства, в том числе применительно к «небелому» населению Эквадора и Боливии) и окружающей средой (вопрос наделения природы правами, а коренных народов — возможностью препятствовать разрушению своей среды обитания от добычи природных ресурсов или строительства) [2]. В основном концепция базировалась на повседневных практиках и навыках выживания, наблюдаемых у коренного населения Латинской Америки. Однако воспринималось это уже как свидетельство безусловной стрессоустойчивости коренных народов и потенциально как ресурс поддержания и развития стрессоустойчивости человеческих обществ (в том числе не относящихся к коренным народам) во всем мире.

Обе концепции получили широкое распространение в научном мире. Более того, уже существуют проекты, объединяющие эти две линии построения нового мира [3]. Однако если на первых порах *Buen Vivir* считалась важным примером применения локального знания как базы для обеспечения успешного будущего человечества и создания новых альтернативных путей развития общества, то сейчас энтузиазм ученых в отношении *Buen Vivir* сменился разочарованием. Стало очевидно, что, несмотря на кажущуюся оригинальность концепции, существует целый ряд онтологических и гносеологических проблем, преодолеть которые современное знание не в состоянии. Те же проблемы связаны и с логикой применения стрессоустойчивости. Евроцентричность современной системы международных отношений и системы знаний продолжает воспроизводиться, а разрыва с характерным для периода европейского колониализма подходом, согласно которому все локальное провозглашалось отсталым и находящимся в подчиненном положении по отношению ко всему западному, будь то знания, общественное устройство или экономические отношения, не

происходит. В данной статье, опираясь на постколониальный подход к изучению политического, мы постараемся прояснить эту проблему. Следовательно, цель данной статьи — продемонстрировать, в чем состоит проблемность применения концепции *Buen Vivir*, артикулируемой как проявление локального знания, для формирования новых ресурсов стрессоустойчивости, альтернативных современному неолиберальному консенсусу.

В теории мы будем опираться на аналитический аппарат, разработанный в рамках постколониальных исследований, который будет подробно представлен в следующей части работы. Теоретический характер данной статьи предусматривает, что вначале мы кратко изложим логику применения постколониального подхода, что позволит нам объяснить, что такое локальное знание вообще и как оно формируется. Далее будут приведены основные положения концепции стрессоустойчивости и ее роль в глобальном дискурсе о локальном знании (т.е. о знании коренных народов). Затем при помощи дискурс-анализа мы продемонстрируем, каким образом в академическом сообществе рассматривалась концепция *Buen Vivir*, где фокус постепенно смещался с самих идей, ее составляющих, на западный инструментарий и систему знаний, в рамках которых она формируется. В заключение мы представим выводы о проблемах имплементации локального знания, в частности *Buen Vivir*, как альтернативного пути развития и потенциального источника стрессоустойчивости отдельных обществ.

ЛОКАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ В РАМКАХ ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

«Постколониальная теория, — писал Джулиан Го, — это не теория в чистом виде, а «особый способ увидеть социальный мир», сродни марксизму, но с заменой капитализма на колониальные отношения и имперское наследие, то есть речь идет о системе знаний, исходящей из культуры имперскости, где вся система гуманизма отражает допущения и исключения» [4, с. 186]. Таким образом, в фокусе исследований — система знаний, не просто унаследованная от колониального периода взаимоотношений, а сохраняющая все ту же логику взаимодействия.

Итак, зародившиеся в Европе идеи рационального мышления и Просвещения, а также концепции модернизации и прогресса как правильных сценариев развития общественных систем предопределяли взгляд колонизаторов на положение дел в колониях. Местное население воспринималось как отсталое, а его мировоззрения, знания и опыт — как иррациональные заблуждения [5, сс. 16, 320-321]. Это закрепляло подчиненность колонизированных по отношению к колонизаторам и приводило европейцев к миссионерской мысли об оправданности и необходимости распространения среди завоеванных народов европейских идей и ценностей, своих систем знания, мыслимых как истинные [6], [7, с. 260]. В этом контексте мы можем выделить два важных тезиса. Первый: европейские концепции и ценности, основанные на рациональности, научности и универсальности прогресса, будучи до начала колониального передела мира тоже своего рода локальным знанием, благодаря расширению колониальных, а в дальнейшем — и неоколониальных отношений на всем земном шаре приобрели

глобальный характер и стали доминирующей системой знания в мире. Второй: на фоне цивилизаторской миссии колонизаторов, распространявших европейское мировоззрение среди колонизированных, последние, подвергаясь экономической эксплуатации, утрачивали возможность заявить о своих правах и проблемах, не используя язык и категории, понятные колонизаторам, и становились субалтернами, т.е. угнетенными, лишенными голоса. Это означает, что, когда угнетенный пытается отстаивать свои права, он неизбежно пользуется нормативными установками и логикой рассуждения, которые задаются колонизатором, и, соответственно, остается в пределах той же колониальной системы в качестве зависимого субъекта [8, с. 167]. В результате угнетение воплощается не только в сфере материальных отношений, но и в системе знания, через которую и осуществляется власть.

Однако с самого начала в постколониальных исследованиях отмечалось, что колониальные отношения предполагают не одностороннее воздействие колонизаторов на колонизированных [9]: последние также влияют на идентичность, политику и поведение первых. Вместе с тем это обоюдное влияние не способствует извлечению угнетенных от своего статуса в рамках имеющейся колониальной иерархии. Требования колонизированных могут привести к формулированию их потенциальной субъектности. Однако их заявления о своем освобождении, сделанные в пределах нормативной и ценностной системы колонизаторов, на их языке, будут и дальше фиксировать подчиненное положение колонизированных. Соответственно, обращаясь к локальному опыту, Запад тем самым, на первый взгляд, его легитимирует и, как может показаться, приравнивает к западным стандартам развития и усиления стрессоустойчивости, однако в действительности это не совсем так.

В ситуации колониальных и постколониальных отношений западные нормы творчески переосмысливаются, встраиваясь в локальные системы знания и меняя их [10]. В результате этого, согласно постколониальной теории Хоми Бабе, формируются гибриды [11, с. 162]. Рассуждая о природе гибридности, Х.Баба делает два вывода. Во-первых, эссенциалистское восприятие культур как изолированных друг от друга, не изменяющихся во времени систем неверно. (Это справедливо и в отношении локальных культур, культур коренных народов.) Во-вторых, после встречи локальной культуры с культурой колонизаторов локальное, стремясь сохраниться в новых условиях, пытается адаптироваться, мимикрируя под колонизатора [11]. Однако мимикрия всегда двойственна: стремясь максимально приблизить колонизированного к колонизатору, она тем не менее «непрерывно создает эффекты смещения, избыточности, различия», а ее результатом становится «почти полное, но неполное сходство» [12].

Таким образом, все попытки создания локальных альтернативных проектов развития, основанных на критическом отношении к глобальному неолиберальному мейнстриму, тесно связаны с колониальным опытом и колониальной историей конкретных обществ [13, с. 300]. Именно поэтому альтернативные концепции развития (или даже развитию), конструируемые на основе «локальных» знаний и практик, неизбежно содержат в себе на уровне инструментария западную мысль. Иными словами, восхваление «локальных» знаний и практик западным сообществом как ресурсов бес-

печения стрессоустойчивости — это отчасти восхваление самого себя, вернее, того отражения себя, своей системы знаний, принципов мышления и деятельности, которые обнаруживаются в антимодернистских и антидевелопменталистских изысканиях — как в теории, так и на практике — в постколониальных обществах. При этом в борьбе с дискурсивной гегемонией Запада происходит важная трансформация постколониальной гибридной субъектности. Суть этой трансформации состоит не в выдвигании повестки, диаметрально противоположной неолиберальным концепциям развития, а в укоренении своих идей в уже существующих в рамках господствующего глобального дискурса нормах [14, сс. 381-382]. Эта ограниченность свободы действий в отношении генерирования альтернативных путей развития и критики неолиберального мирового порядка, в свою очередь, составляет основу стрессоустойчивости системы глобального неолиберализма [15, сс. 209-212].

ЛОКАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ КАК РЕСУРС СТРЕССОУСТОЙЧИВОСТИ

Проблема координации экономического развития с состоянием окружающей среды стоит на повестке дня мирового сообщества уже не одно десятилетие: традиционно начало обсуждения этой проблематики соотносят с докладом «Римского клуба» [16] и Конференцией ООН по проблемам окружающей среды [17] 1972 г. На фоне этих дискуссий постепенно сформировалась концепция устойчивого развития, инкорпорированная ныне в 17 Целей устойчивого развития, принятых ООН в 2015 г., и предполагающая реализацию на глобальном уровне мер по достижению социального благополучия и равенства в контексте всеобщей работы, связанной с изменениями климата, и адаптации к ним [18]. Однако осмысление проблематики связи экономического развития и окружающей среды, выраженной в тезисе о том, что «бесконечный [экономический] рост на конечной планете невозможен» [18], и путей подготовки обществ к различным вызовам, в том числе связанных с их средой обитания, требовало наличия некоей концептуальной и теоретической основы. Таковой стала концепция стрессоустойчивости.

Понятие «стрессоустойчивость» было сформулировано в 1973 г. канадским экологом Кроуфордом Холлингом, который определил стрессоустойчивость как «меру стойкости систем и их способности поглощать изменения и нарушения и тем не менее поддерживать прежние связи между популяциями или переменными состояниями» [19]. В дальнейшем акцент в исследовании стрессоустойчивости сместился с экологической повестки на человеческие общества как системы, причем их стрессоустойчивость понималась в сходном ключе, т.е. как имманентное качество социальной системы, которое позволяет ей абсорбировать шоки и сохранять свою функциональность. Соответственно, разумной тактикой становится не борьба с вызовами и угрозами среде или их предупреждение, а способность приспосабливаться к ним. В рамках же мировой неолиберальной системы это означает, что защита деградирующей среды обитания человека и остальных живых существ от неконтролируемого экономического роста и потребления гарантируется продвижением стрессоустойчивых практик, основанных на экономическом мышлении и прин-

ципах рыночной экономики (как, например, необходимость в конкуренции), в человеческих обществах во всем мире.

Однако вопрос, какие именно практики могут стать новым ресурсом стрессоустойчивости, оставался открытым. Глубокое разочарование от повторяющихся кризисов, порождаемых внутри системы глобального капитализма, увеличивающегося социального неравенства и неравенства доходов, а также повсеместно наблюдаемых признаков деградации среды обитания человека привело к новому витку дискуссии о потенциальных альтернативах. Как институты глобального управления, так и западные страны постепенно стали обращать внимание на местные практики и локальное знание, носителями которых признается коренное население в разных частях света. Эта тенденция уходит своими корнями по меньшей мере в 1990-е годы, когда на уровне ООН и Всемирного банка (ВБ) впервые в глобальном контексте прозвучали призывы защищать и продвигать знание коренных народов [20], [21, с. iv]. На современном же этапе наиболее красноречиво этот интерес к локальному выражен в подготовленном в 2017 г. под эгидой ЮНЕСКО докладе «Местные знания, глобальные цели», где знания коренных народов провозглашаются важным источником стабильности и стрессоустойчивости [22]. Иными словами, коренное население мыслится как неизменно стрессоустойчивое, «способное жить в состоянии постоянного кризиса» [7]. Именно поэтому интерес к локальному знанию и практикам по поддержанию стрессоустойчивости коренного населения объясняется двумя обстоятельствами. С одной стороны, потребность в локальных рецептах повышения уровня подготовленности к новым вызовам и угрозам предполагает возможность экстраполяции локального опыта либо в другие регионы, либо его продвижения в глобальном масштабе. С другой стороны, само коренное население также страдает от климатических изменений и вызываемых ими угроз жизни человеческих обществ, поэтому важными задачами институтов глобального управления становятся аккумуляция локального опыта и обучение на его основе стрессоустойчивости самих же локальных сообществ [23].

Призывы применять локальный опыт и знание для предупреждения и преодоления кризисных ситуаций и, как следствие, повышения стрессоустойчивости в разных уголках мира зазвучали со многих международных трибун. Так, Организация экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) разработала систему усиления и оценки стрессоустойчивости (в том числе на индивидуальном и локальном уровнях) как элемента своих гуманитарных программ в третьих странах [24, сс. 64-65]. В контексте же гуманитарной помощи и программ развития стрессоустойчивость изучали и в Евросоюзе [25]. Акцент при этом делался на локальные структуры и практики как ресурс усиления стрессоустойчивости местных сообществ (стрессоустойчивость виделась присущей им).

Однако такой подход к локальной стрессоустойчивости вызвал серьезную критику, причем формулируемую именно с постколониальных позиций. Основная претензия состояла в том, что восприятие коренного населения как априори стрессоустойчивого формировало убеждение, что «коренные народы обязаны приспособляться» [23]. При этом сами проблемы местных сообществ предполагалось осмыслять и разрешать при помо-

щи неолиберального инструментария, не способного в полной степени учитывать потребности местного населения [26]. Кроме того отмечалось, что суть программ международных организаций по усилению местной стрессоустойчивости — культивирование среди людей подготовленности к будущему, безальтернативно осознаваемому как «цикл катастроф и восстановлений после них». Тем самым происходила «колонизация воображения» и маргинализация других видений будущего, а местные сообщества, культивируя у себя такое восприятие стрессоустойчивости, смирялись с тем, что мировая неолиберальная экономическая система будет продолжать их эксплуатировать [27]. Таким образом, неолиберальное представление о стрессоустойчивости и ее ресурсах, продвигаемое западными акторами в не-западных обществах, оказалось, по справедливому замечанию Джулиана Рейда, «причастно к колониальной власти и неолиберальной эксплуатации» местного населения [7].

В результате инструментализация локального опыта и знаний в качестве новых ресурсов стрессоустойчивости оказалась трудноосуществимой. С одной стороны, прочтение и интерпретация локального знания осуществлялись сквозь призму логики стрессоустойчивости, которая является порождением западной интеллектуальной мысли. С другой — включение этого локального знания происходило в рамках все той же неолиберальной линии управления. Очевидным стало и то, что любые местные практики, эффективные для преодоления вызовов локальной системы, не подходят для разрешения проблем, возникающих в рамках других систем, а значит, не ведут к построению альтернативного неолиберализму пути.

АКАДЕМИЧЕСКИЙ ДИСКУРС О *BUEN VIVIR*: ОТ ВОСТОРГА К РАЗОЧАРОВАНИЮ

Сложности развития стран Латинской Америки в XX и начале XXI вв., состоявшие в социальном и экономическом расслоении и системной маргинализации «небелого» коренного населения, экстрактивистском характере экономики и разрушении окружающей среды [28], а также в неудачном опыте рыночных реформ в духе «Вашингтонского консенсуса» [29, сс. 121-142], стали благотворной почвой для попыток сформировать и воплотить в жизнь альтернативные концепции развития местных обществ. Связанные с этим дискуссии латиноамериканских интеллектуалов вращались вокруг необходимости обратиться к локальным знаниям и практикам автохтонного («индейского») населения и использовать их для построения модели общественного устройства, альтернативной продвигаемой западными и глобальными институтами идеологии девелопментализма. Концентрированным выражением этих дебатов стала концепция *Buen vivir*. Основой для нее послужили различные этнографические и антропологические исследования среди народов кечуа и аймара, раскрывавшие как космогонические представления андских народов, так и повседневные практики сельской общины [30], в рамках которых утверждалось, что человеческие сообщества должны выстраивать свою жизнь, исходя из природных циклов воспроизводства и регенерации [31].

Инструментализация концепции *Buen Vivir* левыми правительствами Эквадора и Боливии вызвала большой интерес академического сообщества.

Объяснялось это, в первую очередь, восприятием происходящего в качестве начала действительной деколонизации внутри стран и пути к улучшению положения коренного населения [32]. Убежденность в конечном успехе этих процессов подпитывалась идеей связи *Buen Vivir* с мировоззренческими концепциями и принципами жизни местных народов, по определению не придерживающихся европейских представлений о прогрессе вообще [33], а также характерных для западной онтологии субъект-объектных отношений, будь то дихотомии природа — общество или угнетенные — угнетатели [34]. Таким образом, принципиальное значение придавалось переходу от антропоцентризма к биоцентризму [35], что должно было найти воплощение в позиционировании человеческих обществ как неотъемлемой части окружающей среды. При этом природа и коренные народы в рамках политики *Buen Vivir* были представлены как части одного целого, систематически подвергавшегося эксплуатации и угнетению, а значит, деколонизация должна была в равной степени охватывать оба этих элемента [36]. Отмечалась и уникальность мировоззрения андских народов, состоящая в том, что эти народы исторически «не были полностью поглощены капиталистической современностью или решили держаться на ее окраине» [37]. При этом признавалось, что локальные практики и знания «долгое время были скрыты и порабощены» [38], соответственно, задача государства — восстановить и вновь сделать их видимыми.

Однако зададимся вопросом: в какой мере концепция *Buen Vivir* опиралась исключительно на локальные системы знания? С одной стороны, отмечалась прямая преемственность между *Buen Vivir* и знаниями коренных народов [38], благодаря чему она порывала с гегемонистским западным дискурсом. С другой — отрицалось, что данная концепция представляет собой чистое знание предков [39] и намерение «возврата в прошлое или к исконному мистицизму» [38]. Напротив, *Buen Vivir* рассматривалась в качестве площадки для конструктивного диалога между знанием предков андских народов и «наиболее передовой универсальной мыслью» [40], среди элементов которой назывались идеи из марксизма, феминизма, экологизма (например, концепции *deep ecology u degrowth*) и прочих по определению западных концепций [33], [41], [42]. Некоторая универсальность виделась и в том, что концепция *sumak kawsay*, лежащая в основе *Buen Vivir*, в том или ином виде осознавалась и практиковалась многими коренными народами в разные периоды в разных частях света [34]. Это указывает еще на одну черту *Buen Vivir*, позитивно оцененную в исследовательской среде, — уважение культурного многообразия [43].

Тем самым *Buen Vivir* позиционировалась как своего рода рамочный проект, который должен вобрать в себя лучшие идеи по созданию альтернатив господствующему западному неолиберальному порядку. В этом контексте любопытным представляется восприятие капитализма и неолиберализма. Признавая готовность инкорпорировать в *Buen Vivir* достижения модернизации и технологии, разработанные в рамках капиталистического производства, эксперты предлагали стремиться к многоукладной экономике [44, сс. 130-132] и бороться с сопутствующей неолиберализму демократизацией [40]. Последняя проявляется в замене коллективного, справедливого процесса принятия решений, в рамках которого учитывается

весь спектр мнений и чаяний, техническими процедурами, когда о правильности того или иного решения судят, исходя из логики эконометрических, рыночных показателей, действуя императивно и игнорируя личностные аспекты восприятия этих решений людьми на низовом уровне. Ответом на это в контексте *Buen Vivir* становилось создание механизмов управления, которые не формируют, не контролируют и не дисциплинируют общество, а отражают естественные, объективно существующие формы организации жизни [44, с. 127]. В связи с этим эксперты приветствовали расширительную трактовку народовластия в Конституции Боливии 2009 г. в духе *Buen Vivir* [45]. Представительная демократия дополнялась концепциями партисипаторной и общинной демократии, способными увеличить политический вес коренных народов, предоставив им возможность самим решать ряд вопросов на общинном уровне и стать более активными на уровне национальном.

Таким образом, в рамках изначально весьма позитивного восприятия *Buen Vivir*, разделяемого исследователями не только из Латинской Америки, но и других частей света, выделялось несколько сильных сторон данной концепции. Основным аргумент заключался в том, что *Buen Vivir* — это проект, способный осуществить подлинную деколонизацию знания, а вслед за этим — и политических, и экономических отношений в Эквадоре и Боливии, а также, что немаловажно, способов управления. В качестве главной цели этого процесса рассматривалась эмансипация коренного населения данных стран, их включение в общественно-политическую жизнь на равных с креольским и метисизированным населением. Источниками деколонизационного потенциала *Buen Vivir* виделись опора на коммунитарные принципы жизни и традиции андских коренных народов, не затронутые вовсе или минимально затронутые европейским колониализмом и глобальным капитализмом, а также способность этой концепции вбирать в себя знания и практики из любых других прогрессивных антигегемонистских концепций, пусть даже и западных. Тем не менее сложности и непоследовательность практической реализации политики *Buen Vivir* постепенно заставили академическое сообщество выработать критическое отношение к данной концепции. Примечательно здесь и то, что, если среди апологетов *Buen Vivir* мы видим экспертов — представителей «белой» элиты латиноамериканских стран, то ряды критиков включают в себя исследователей — выходцев из среды коренных андских народов, а также западных ученых.

Главный критический посыл заключается в том, что *Buen Vivir* на самом деле не способна запустить процесс деколонизации и улучшить жизнь местных народов в эквадорском и боливийском обществах [46]. Причина этого — обобщенное и упрощенное восприятие коренных народов, в рамках которого упускаются из виду как различия в их мировоззрениях и социально-экономическом положении, так и властная иерархия, существующая между ними. Формирование последней, как продемонстрировал английский антрополог Эндрю Канесса на примере Боливии в период правления Эво Моралеса, становится неизбежным в условиях, когда государство использует концепцию коренного происхождения, индигенности (*indigeneity*) в качестве основы для построения национальной идеологии и нового типа гражданства [47], которые должны охватить как можно большее число жителей страны [48]. Такая политика сводится не к учету всего

разнообразия «форм организации жизни», в том числе общественной, а к искусственно создаваемому и навязываемому правительственными органами образу того, что значит быть представителем коренного народа. Важно отметить, что речь идет не только о вопросах самоидентификации и предвзятости восприятия одними коренными группами других, но также и об имущественных и политических правах и привилегиях, которые дает государственная политика поддержки индигенности [48]. Соответственно, против того, кто по каким-то причинам не попадает в эти искусственные рамки индигенности или не может к ним апеллировать ради защиты своих интересов, действуют колониальные механизмы социального исключения и маргинализации.

Сами же коренные народы продолжают играть символическую роль, а главенствующую позицию во власти и управлении по-прежнему занимают «белые» элиты, которые и объясняют коренному населению, что значит быть коренным населением [49], [50]. Данные обстоятельства являются причиной низкого уровня понимания и поддержки идеологии *Buen Vivir* со стороны коренных групп, которым с бытовой точки зрения чужды правительственные конструкты о принципах жизни в гармонии с природой и обществом [51], [52]. Однако желание получить выгоду для себя подталкивает людей мимикрировать под искусственно созданный образ коренного населения, что соответствует колониальной модели управления. При этом становится все очевиднее, что любые попытки перенести практики *Buen Vivir* в систему городской современной жизни неизменно терпят крах [53]. Логика сосуществования бедных общин в сельской местности по определению не может стать основой жизни людей в городах [54].

Кроме того, на практике политика в духе *Buen Vivir* и в Боливии, и в Эквадоре осуществляется, как утверждает антрополог Йоханнес Вальдмюллер, в «централизованном, иерархическом и технократическом» духе [55], что, в свою очередь, не увеличивает степень демократичности управления. Признание и законодательная поддержка общинной демократии и правосудия на практике оборачиваются ограничением полномочий институтов общинного правосудия и их подчинением государственной власти, что усугубляет неповоротливость государственной системы и снижает полезность этих институтов для людей [56]. Как показала Кэтрин Уолш на примере Эквадора, Национальный план по реализации *Buen Vivir* за 2009—2013 гг. содержит много параллелей с программами устойчивого развития как с точки зрения тематических блоков, так и с точки зрения эконометрических критериев оценки реализации плана [57]. Иными словами, рамочный характер концепции, вобравшей в себя как на уровне теоретических дебатов, так и в контексте управления идеи и инструменты господствующего неолиберального дискурса, предопределил, что *Buen Vivir* — это, конечно же, не чистое локальное знание, а гибрид.

Таким образом, положительные отзывы в академическом сообществе о *Buen Vivir* постепенно сменились критическими оценками и разочарованием, причем не только в Латинской Америке, но и на Западе. Такая реакция была вызвана тем, что *Buen Vivir*, вопреки изначальным планам, не работал как проект по деколонизации, дерегулированию и улучшению положения коренных народов. Формируемая в рамках западного инструментария по-

литика *Buen Vivir*, скорее, воспроизводит постколониальное восприятие коренного населения как носителя воображаемой мудрости предков и колониальные же модели управления и подчинения. При этом, несмотря на падение энтузиазма в отношении данной концепции в академическом сообществе, *Buen Vivir* сохраняется в качестве политической категории и инструмента управления.

ЛОКАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ — НОВЫЕ РЕСУРСЫ СТРЕССОУСТОЙЧИВОСТИ?

В период колониализма для европейского и западного восприятия коренных народов был характерен воспетый Жан-Жаком Руссо образ *noble savage* («благородного дикаря»), хранителя потаенного знания предков, который сопротивляется современной развращающей цивилизации. Будучи концентрированным выражением культурного эссенциализма и колониального восприятия других народов, этот образ, несмотря на критические оценки в антропологии и социальных науках вообще, дожил до сегодняшнего дня. Известный американский антрополог Орин Старн в начале 1990-х годов, говоря о феномене андеанизма в среде специалистов по народам Южной Америки, подчеркивал: профессиональные антропологи продолжали культивировать романтизированное и потому имеющее мало общего с действительностью представление об андских коренных народах, которые, дескать, благодаря своей географической изолированности в неизменном виде с доколумбовых времен сохраняли концепции и практики своих предков [58]. Эта критическая мысль была сформулирована задолго до того, как *Buen Vivir* стала частью внутривнутриполитической дискуссии и политическим инструментом в Эквадоре и Боливии; однако в ходе артикуляции и развития этой концепции обнаруживается та же самая закономерность, которую отметил О. Старн: создатели *Buen Vivir* ищут оригинальные сценарии развития в локальных знаниях и практиках «благородных дикарей», или, точнее говоря, в собственном восприятии коренного населения. И если о механизме такой интерпретации в целом было известно давно, то апробированный нами постколониальный взгляд на эту проблематику позволил получить наиболее полную картину того, как сформулированное в западных традициях локальное знание андских народов становится политическим инструментом и в этом качестве способствует не деколонизации управления и восприятия, а, напротив, приводит к закреплению колониальных моделей управления и паттернов мышления.

Итак, наше исследование обозначило серьезную проблему в выявлении локального знания вообще. Постколониальные исследования доказывают, что чистого локального, неевропейского знания на сегодняшний день не может существовать. Все «локальные» практики стрессоустойчивости, о существовании которых говорит Запад (в том числе и *Buen Vivir*), есть не что иное, как гибриды, т.е. результат контакта западных и не-западных культур в прошлом и в настоящем. Проблема в том, что, с одной стороны, локальное традиционное знание андских коренных народов воспринимается эссенциалистски, т.е. как нечто косное и дошедшее до наших дней неизменном виде, что само по себе ставится под сомнение. С другой — сам

процесс артикуляции этого знания как в академическом, так и в политическом дискурсе происходит в рамках западной системы знания и управления. Такая ситуация пока неизбежна. Как отмечают исследователи колониализма Джон Бриггс и Джоан Шарп, «жизнь угнетенных [чтобы быть понятой на Западе] должна быть переведена на язык науки, развития и философии, в которых доминируют западные концепции и языки» [59, с. 665]. А это означает, что *Buen Vivir* как политическую концепцию мы можем рассматривать лишь как гибрид, вобравший в себя не просто заимствования примерно из 30 других концепций развития [1], но и формирующийся в результате постоянного взаимодействия условных колонизаторов и колонизированных. Недаром многие ученые стали говорить об этой концепции как о площадке для конструктивного диалога, как было указано выше. Однако проблема в том, что в таком виде *Buen Vivir* не столько альтернатива, сколько просто одна из вариаций внутри все того же неолиберализма, где производство свобод — важная часть развития. Дискуссия о поиске стрессоустойчивости через локальное знание здесь является одним из путей инкорпорирования *Buen Vivir* и подобных ей концепций в неолиберальный гегемонистский дискурс и поддержки все тех же институтов глобального управления.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

1. Hidalgo-Capitán A. L., Cubillo-Guevara A. P., Deconstruction and genealogy of Latin American good living (Buen Vivir). The (triune) good living and its diverse intellectual well-springs. *Alternative pathways to sustainable development: Lessons from Latin America*, Brill Nijhoff, 2017, pp. 23-50.
2. Hidalgo-Capitán, A. L., A. P. Cubillo-Guevara. La Trinidad del Buen Vivir en Ecuador. 14.09.2015. Available at: <http://www.politicaexterior.com/latinoamerica-analisis/la-trinidad-del-buen-vivir-en-ecuador/> (accessed 10.01.2021).
3. Programa “Aumento de la resiliencia frente al cambio climático a través de la protección y el uso sostenible de ecosistemas frágiles – ProCamBío II. Factsheet. Available at: https://www.bivica.org/files/procambio-giz_Ecuador.pdf (accessed 10.01.2021).
Estrategias para la resiliencia local. Transiciones hacia la el decrecimiento y el Buen Vivir. Solidaridad Internacional Andalucía. Available at: <https://epd.caongd.org/wp-content/uploads/2018/09/estrategias-para-la-resiliencia-local-1.pdf> (accessed 10.01.2021).
4. Go J. Postcolonial thought and social theory. Oxford University Press, 2016, 249 p.
5. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции востока. СПб, Русский мир, 2016, 640 с. [E. Said. Orientalism. Zapadnye kontseptsii Vostoka [Orientalism. Western Concepts of the Orient]. Saint Petersburg, Russkiy mir, 2016, 640 p.
6. Jackson T. Postcolonialism and organizational knowledge in the wake of China’s presence in Africa: interrogating South-South relations. *Organization*, 2012, vol. 19, N 2, pp. 181-204. Available at: https://www.researchgate.net/publication/258173787_Postcolonialism_and_organizational_knowledge_in_the_wake_of_China's_presence_in_Africa_Interrogating_South-South_relations (accessed 01.12.2020).
7. Reid J. “We the resilient”: colonizing indigeneity in the era of Trump. *Resilience*, 2019, vol. 7, N 3, pp. 255-270. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21693293.2019.1605662> (accessed 28.11.2020); <https://doi.org/10.1080/21693293.2019.1605662>.
8. Spivak G. C. A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present. Harvard university press, 1999, 449 p. Available at: <https://doi.org/10.2307/j.ctvj5f541>.
9. Фанон Ф. Черная кожа, белые маски. *Новое литературное обозрение*, 2020, № 1. [Fanon F. Chernaya kozha, belye maski [Black skin, white masks]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2020, N 1. Available at: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21969/ (accessed 28.11.2020) (In Russ.).

10. Draude A. Translation in motion: a concept's journey towards norm diffusion studies. *Third World Thematics: A TWQ Journal*, 2017, vol. 2, N 5, pp. 588-605. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/23802014.2017.1436984?needAccess=true> (accessed 3.12.2020); <https://doi.org/10.1080/23802014.2017.1436984>.
11. Бхабха Х. Местонахождение культуры. *Перекрестки*, 2005, № 3-4, сс. 161-192. [Bhabha H. Mestonakhozhdenie kultury [The Location of Culture]. *Perekryostki*, N 3-4, pp. 161-192. Available at: https://ru.ehu.lt/wp-content/uploads/2017/10/CrossRoad_3-4_2005.pdf (accessed: 28.11.2020) (In Russ.).
12. Баба Х. Мимикрия и человек. Двойственность колониального дискурса. *Новое литературное обозрение*, 2020, № 1. [Bhabha H. Mimicriya i chelovek. Dvoistvennost' kolonial'nogo diskursa [Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2020, N 1. Available at: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21970/ (accessed: 23.11.2020).
13. Epstein C. The postcolonial perspective: an introduction. *IT*, 2014, vol. 6, pp. 294-311. doi:10.1017/S1752971914000219.
14. Jabri V. Disarming norms: postcolonial agency and the constitution of the international. *IT*, 2014, vol. 6, pp. 372-390. doi:10.1017/S1752971914000177.
15. Павлова Е. Б., Тулупов Д. С. Стрессоустойчивость неолиберального мирового порядка и БРИКС (на примере Бразилии). *Концепция стрессоустойчивости Европейского союза: артикуляция и ее последствия для России. Коллективная монография*. Под ред. Романовой Т. А. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2019, сс. 208-221. [Pavlova E.B., Tulupov D.S. Stressoustoychivost' neoliberal'nogo mirovogo poryadka i BRICS (na primere Brazili) [Resilience of the neoliberal world order and BRICS (an example of Brazil)]. *Kontseptsiya stressoustoychivosti Evropeyskogo soyuza: artikulatsiya i ee posledstviya dlya Rossii. Kollektivnaya monografiya* [The EU's resilience concept: articulation and its consequences for Russia]. Saint Petersburg, Saint Petersburg State University Publishing House, 2019, pp. 208-221.
16. Limits to Growth. Available at: https://collections.dartmouth.edu/teitexts/meadows/diplomatic/meadows_ltg-diplomatic.html#pg-17 (accessed 20.11.2020).
17. Декларация Конференции Организации Объединенных Наций по проблемам окружающей среды человека. Стокгольм, 1972 г. [Deklaratsiya Konferentsii Organizatsii Ob'edinennykh Natsiy po problemam okruzhayushchey sredy cheloveka [Declaration of the UN Conference on the Human Environment]. Stockholm, 1972. Available at: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declarathenv.shtml (accessed 20.11.2020) (In Russ.).
18. Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development. Available at: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/21252030%20Agenda%20for%20Sustainable%20Development%20web.pdf> (accessed 12.11.2020).
19. Holling C. S. Resilience and stability of ecological systems. *Annual review of ecology and systematics*, 1973, vol. 4, N 1, pp. 1-23. Available at: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.es.04.11.0173.000245> (accessed 30.09.2020); <https://doi.org/10.1146/annurev.es.04.110173.000245>.
20. Declaration on science and the use of scientific knowledge. Text adopted by the World Conference on Science 1 July 1999. Definitive version. Available at: http://www.unesco.org/science/wcs/eng/declaration_e.htm (accessed 05.12.2020).
21. Indigenous Knowledge for Development. A Framework for Action. World Bank, 1998. Available at: <http://documents1.worldbank.org/curated/en/388381468741607213/pdf/multi-page.pdf> (accessed 05.12.2020).
22. "Local Knowledges. Global Goals". UNESCO. Available at: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/pdf/ILK_ex_publication_E.pdf (accessed 12.11.2020).
23. Lindroth M., Sinevaara-Niskanen H. Colonialism invigorated? The manufacture of resilient indigeneity. *Resilience*, 2019, vol. 7, N 3, pp. 240-254. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/21693293.2019.1601860?needAccess=true> (accessed 02.12.2020); <https://doi.org/10.1080/21693293.2019.1601860>.
24. Трещенков Е. Ю. Стрессоустойчивость (resilience) в дискурсах Европейского союза и международных организаций. *Вестник международных организаций: образование, наука, новая экономика*, 2019, Т. 14, № 1, сс. 55-75. [Treshchenkov E. Yu. Stressoustoychivost' (resilience) v diskursakh Evropeyskogo soyuza i mezhdunarodnykh organizatsiy [Resilience in the discourses of the EU and international organizations]. *Vestnik mezhdunarodnykh organi-*

zatsiy: obrazovanie, nauka, novaya ekonomika, 2019, vol. 14, N 1, pp. 55-75. <http://doi.org/10.17323/1996-7845-2019-01-04> (In Russ.).

25. Communication from the European Commission to the European Parliament and the Council. The EU Approach to Resilience: Learning From Food Security Crises. Communication to the European Parliament and the Council. Brussels, 3 October 2012, COM(2012)586final. Available at: https://ec.europa.eu/echo/files/aid/countries/factsheets/thematic/resilience_africa_en.pdf (accessed 15.01.2021).

26. Thiede B. Resilience and development among ultra-poor households in rural Ethiopia. *Resilience*, 2016, vol. 4, N 1, pp. 1-13. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/21693293.2015.1094166?needAccess=true> (accessed 20.12.2020); <https://doi.org/10.1080/21693293.2015.1094166>.

27. Bracke S. Is the subaltern resilient? Notes on agency and neoliberal subjects. *Cultural Studies*, 2016, vol. 30, N 5, pp. 839-855. <https://doi.org/10.1080/09502386.2016.1168115>.

28. Шинкаренко А. А. Эквадор на пути к постэкстрактивистской реальности. *Латинская Америка*, 2019, № 3, сс. 38-49. [Shinkarenko A. A. Ekvador na puti k postekstraktivistskoy real'nosti [Ecuador on its way to the post-extractivist reality]. *Latinskaya Amerika*, 2019, N 3, pp. 39-49 (In Russ.).

29. Panizza F. Contemporary Latin America: development and democracy beyond the Washington consensus. Zed Books Ltd., 2013, 312 p.

30. Павлова Е. Б. Концепции «хорошей жизни» в Боливии и Эквадоре: расцвет и упадок нормативной силы. *Латинская Америка*, 2016, № 3, сс. 22-31. [Pavlova E. B. Kontseptsii 'khoroshey zhizni' v Bolivii i Ekvadore: rastsvet i upadok normativnoy sily [Concepts of Good Living in Bolivia and Ecuador: the Rise and Fall of the Normative Power]. *Latinskaya Amerika*, 2016, N 3, pp. 22-31. (In Russ.).

31. Ramírez-Cendrero J. M., García S., Santillán A. Sumak kawsay in Ecuador: The role of communitarian economy and the experience of the rural communities in Sarayaku (Ecuadorian Amazonia). *Journal of Rural Studies*, 2017, vol. 53, pp. 111-121. Available at: <https://daneshyari.com/article/preview/6459988.pdf> (accessed 15.01.2021).

32. Acosta A. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. *Revista Política y Sociedad*, 2015, vol. 52, N 2, pp. 299-330. Available at: https://www.researchgate.net/publication/281403295_El_Buen_Vivir_como_alternativa_al_desarrollo_Algunas_reflexiones_economicas_y_no_tan_economicas (accessed 8.01.2021); Воротникова Т. А. Кому в Эквадоре "жить хорошо"? Социальные реформы и Buen Vivir. *Международная жизнь*, 2019, № 1, сс. 119-132. [Vorotnikova T. A. Komu v Ekvadore 'zhit' khorosho'? Sotsial'nye reformy i Buen Vivir [Who is 'Living Well' in Ecuador? Social reforms and Buen Vivir]. *Mezhdunarodnaya zhizn'*, 2019, N 1, pp. 119-132. (In Russ.).

33. Acosta A. El Buen (con) Vivir, una utopía por (re)construir. *Revista de Ciencias Sociales*, 2011, vol. 6, N 1, pp. 35-67. Available at: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/18066/1/OBETS_06_01_03.pdf (accessed 10.01.2021).

34. Acosta A. Construir el buen vivir – sumak kawsay. *Lalineadefuego.info*, 08.01.2013. Available at: <https://lalineadefuego.info/2013/01/08/construir-el-buen-vivir-sumak-kawsay-por-alberto-acosta/> (accessed 7.01.2021).

35. Escobar A. Una minga para el posdesarrollo. *Signo y Pensamiento*, 2011, vol. XXX, núm. 58, pp. 306-312. Available at: <https://www.redalyc.org/pdf/860/86020038022.pdf> (accessed 7.01.2021).

36. Gudynas E. La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. *Revista de Estudios Sociales*, 2009, N 32. Available at: <https://journals.openedition.org/revestudsoc/16260> (accessed 12.12.2020).

37. Gudynas E. La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Obets*, 2009, N 4, pp. 49-53. Available at: <http://nossacasa.net/nossosriachos/agroecologia/wp-content/uploads/sites/9/2018/03/2009Gudynas-Buen-Vivir-Biocentrismo.pdf> (accessed 29.12.2020).

38. Gudynas E., Acosta A. La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 2011, N 53, pp. 71-83. Available at: <http://economiasur.com/wp-content/uploads/2016/03/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf> (accessed 13.01.2021).

39. Gudynas E. Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, 2011, N 462, pp. 1-20. Available at: <http://www.ecominga.uqam.ca/>

PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_Lecture_1/Gudynas-Buen-vivir-Germinando-alternativas.pdf (accessed 13.01.2021).

40. Acosta A. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. *Fundación Friedrich Ebert*, 2010. Available at: https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen_vivir/Buen_vivir_posdesarrollo_A_Acosta.pdf (accessed 29.12.2020).

41. Gudynas E. Buen Vivir: today's tomorrow. *Development*, 2011, vol. 54, N 4, pp. 441-447. Available at: https://www.researchgate.net/publication/241764771_Buen_Vivir_Today's_Tomorrow (accessed 4.12.2020).

42. Шинкаренко А. А. Между неоэкстрактивизмом и "зеленой" геополитикой. Особенности "эко-территориального сдвига" в Латинской Америке. *PolitBook*, 2018, № 4, сс. 103-116. [Shinkarenko A. A. Mezhdue neoekstraktivizmom i 'zelyonoy' geopolitikoy. Osobennosti 'eko-territorial'nogo sdviga' v Latinskoj Amerike [Between neo-extractivism and 'green' geopolitics. Peculiarities of the 'eco-territorial' shift in Latin America]. *PolitBook*, 2018, N 4, pp. 103-116. (In Russ.).

43. Kothari A., Demaria F., Acosta A. Buen Vivir, degrowth and ecological Swaraj: Alternatives to sustainable development and the green economy. *Development*, 2014, vol. 57, N 3-4, pp. 362-375. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1057/dev.2015.24> (accessed 19.01.2021).

44. Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio. La Paz, 2011, 463 p.

45. De Souza Santos B. Hablamos del socialismo del Buen Vivir. *ALAI, América en Movimiento*, 2010, N 452, pp. 4-7. Available at: <https://alfarcolectivo.files.wordpress.com/2011/07/hablamos-del-socialismo-del-buen-vivir.pdf> (accessed 18.01.2021); Костогрызов П. И. Общинное правосудие в странах Латинской Америки. М., Юрлитинформ, 2018, 248 с. [Kostogryzov P. I. Obshchinnoe pravosudie v stranakh Latinskoj Ameriki [Communitarian justice in Latin American countries]. Moscow, Yurilitinform, 2018, 248 p. (In Russ.).

46. Sánchez Parga J. Discursos retrovolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir*, 2011, N 84, pp. 31-50. Available at: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3515/1/RFLACSO-ED84-02-Sanchez.pdf> (accessed 20.12.2021).

47. Костогрызов П. И. Идеология сума каманья в политике ценностей левоиндигенистского режима Э. Моралеса. *Вестник Пермского университета. Серия: История*, 2019, № 4 (47). [Kostogryzov P. I. Ideologiya suma kamaña a v politike tsennostey levoindigenistskogo rezhima E. Moralesa [Ideology of suma kamaña in the values politics of the left indigenous regime of E. Morales]. *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya: Istoria*, 2019, N 4 (47). (In Russ.).

48. Canessa A. Conflict, claim and contradiction in the new 'indigenous' state of Bolivia. *Critique of Anthropology*, 2014, vol. 34, N 2, pp. 153-173. Available at: https://refubium.fub-berlin.de/bitstream/handle/fub188/20011/22_WP_Canessa_online.pdf;jsessionid=3B727480ECBDA25A9F3034A50E37E6EE?sequence=1 (accessed 3.01.2021).

49. Macusya C. ¿Cuándo se jodió la "descolonización a la boliviana"? Available at: <http://jichha.blogspot.com/2015/10/cuando-se-jodio-la-descolonizacion-la.html> (accessed 20.01.2021).

50. Из личной беседы с П. Португаль Молинедо. [Iz lichnoj besedy s P.Portugal Mollinedo] [Interview with P.Portugal Mollinedo].

51. Из личной беседы с К.Макусайей [Iz lichnoj besedy s C.Macusayei] [Interview with C.Macusaya].

52. Portugal Mollinedo P. Visión posmoderna y visión andina del desarrollo. *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, 2011, pp. 253-82. Available at: <https://ru.scribd.com/document/331620148/Vision-Posmoderna-y-Vision-Andina> (accessed 20.01.2021).

53. Tassi N., Medeiros C., Rodríguez Carmona A., Ferrufino G. Hacer plata sin plata. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia. La Paz, PIEB, 2013, 286 p.

54. Павлова Е. Б. Стрессоустойчивость неолиберализма: "индейская буржуазия" в Бразилии. *Латинская Америка*, 2017, № 11, сс. 39-48. [Pavlova E. B. Stressoustoychivost' neoliberalizma: 'indeyskaya burzhuaziya' v Bolivií [Resilience of neoliberalism: 'Indian bourgeoisie' in Bolivia]. *Latinskaya Amerika*, 2017, N 11, pp. 39-48. (In Russ.).

Елена Павлова, Сергей Мазаник

55. Waldmüller J. Buen Vivir, Sumak Kawsay, 'Good Living': An Introduction and Overview. *Alternautas*, 2014, vol. 1, pp. 17-28. Available at: <http://www.alternautas.net/blog/2014/5/14/buen-vivir-sumak-kawsay-good-living-an-introduction-and-overview#sdendnote7sym> (accessed 19.01.2021).
56. Из личной беседы с М. Фернандес Оско [Iz lichnoj besedy s M. Fernandez Osco] [Interview with M. Fernandez Osco].
57. Walsh C. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de) colonial entanglements. *Development*, 2010, vol. 53, N 1, pp. 15-21. Available at: <http://www.plataformabuenvivir.com/wp-content/uploads/2012/07/DevelopmentBuenVivirWalsh10.pdf> (accessed 3.01.2021).
58. Starn O. Missing the revolution: anthropologists and the war in Peru. *Cultural Anthropology*, 1991, vol. 6, N 1, pp. 63-91. Available at: <https://www.jstor.org/stable/656495> (accessed 21.01.2021).
59. Briggs J., Sharp J. Indigenous knowledges and development: a postcolonial caution. *Third World Quarterly*, 2004, vol. 25, N 4, pp. 661-676. Available at: <https://eprints.gla.ac.uk/1095/1/1095.pdf> (accessed 28.11.2020).

Elena B. Pavlova (elena.pavlova@ut.ee)
PhD in Political Science, Associate Professor at Saint Petersburg State University
Universitetskaya nab., 7–9, 199034 St. Petersburg, Russian Federation;
Senior Researcher at University of Tartu
Ülikooli 18, 50090 Tartu, Estonia

Sergei V. Mazanik (sergymazanik97@gmail.com).
Master Student at Saint Petersburg State University
Universitetskaya nab., 7–9, 199034 St. Petersburg, Russian Federation

The postcolonial perspective on the local knowledge: *Buen Vivir* vs resilience

Abstract. Shaped in the course of the global debates on development alternatives and alternative ways of addressing new challenges, the concepts of *Buen Vivir* and resilience proceed from the relevance of local knowledge and experience as resources to create such alternatives. However, both the contemporary international relations system and the knowledge system remain by and large Eurocentric, which complicates the implementation of the above-mentioned concepts. In order to clarify this issue, this article identifies specificities of applying the concept of *Buen Vivir*, articulated as a manifestation of local knowledge, to from new resilience resources alternative to the contemporary neoliberal consensus. This goal is achieved by means of postcolonial analytical framework, the peculiarities of which are elucidated in the first part. Then the authors resort to studying the resilience logic as part of the global discourse on local knowledge as well as discerning the trends of reconceptualizing *Buen Vivir* in the academic discourse. Finally, the conclusion is drawn about the problematic character of perceiving and converting local knowledge, in particular *Buen Vivir*, as a development alternative and an alternative way of addressing the neoliberal system's challenges.

Key words: *Buen Vivir*, resilience, local knowledge, postcolonial approach, Eurocentrism, development alternatives.

DOI: 10.31857/S0044748X0014089-6

Received 25.01.2021.