

Kolonialismus und körperliche De-Kolonisierung.
Über das Potenzial der Körper als Mittel zur
gesellschaftlichen Transformation

von Thomas Guthmann, Coral Salazar Tórrez und Iván
Nogales Bazán

In: Claus Melter (Hrsg.)
Diskriminierungs- und rassismuskritische Soziale Arbeit
und Bildung. Praktische Herausforderungen, Rahmungen und
Reflexionen

Beltz-Verlag 2015

Kolonialismus und körperliche De-Kolonisierung. Über das Potenzial der Körper als Mittel zur gesellschaftlichen Transformation

Thomas Guthmann, Coral Salazar Tórrez und Iván Nogales Bazán

Einleitung

Die Betrachtung der eigenen Körperlichkeit wird in der politischen und sozialen pädagogischen Arbeit zu oft vernachlässigt. Der Umstand, dass Ratio, der Verstand, im Fokus von Bildungsmaßnahmen steht, entspringt einer Tradition, die den Geist und den Intellekt als zentralen Ort der menschlichen Erkenntnis und des Seins begreift.

COMPÁ (Comunidad de Productores en Arte, die Gemeinschaft der Kunstschaffenden) ist in Bolivien aus Erfahrungen entstanden, das nicht nur der Geist, sondern auch der Körper bei (politischen) Lernprozessen eine wichtige Rolle spielt. Die Auswirkungen kolonialer Beziehungen haben die Körper mitgeformt und geprägt. Sie sind ein Resultat der Geschichte des Kolonialismus, einer Geschichte, die vor über 500 Jahren begann und die Welt tendenziell in eine geschlossene Einheit verwandelte, ein globales System schuf, indem ungleiche Beziehungen und Privilegien vorherrschen. Körperliche De-Kolonisierung begreift COMPÁ als pädagogische Philosophie, die diese koloniale Welt infrage stellt und nach neuen Formen der Kommunikation und Begegnung sucht. Die Arbeit von COMPÁ beginnt bei den Körpern, die ein Produkt dieses Systems und zugleich der Ort der Sehnsucht sind. Die Prinzipien und der Kontext der Methode der körperlichen De-Kolonisierung ist Gegenstand dieses Artikels.

1. Der koloniale Zusammenhang

In der bolivianischen Gesellschaft, in der COMPÁ entstanden ist, ist der Einfluss der SpanierInnen und ihre koloniale Herrschaft bis heute spürbar; spürbarer und präsenter als in manch anderen Regionen der gegenwärtigen postkolonialen Welt. Die Herrschaft der Spanier_innen wurde im 16. Jahrhundert etabliert, nachdem Francisco Pizarro das Inkareich zerstörte. Die Europäer_innen errichteten in den folgenden Jahrhunderten ein Apartheid-Regime, das die indigene Bevölkerung ihrer Rechte beraubte und sie an den Rand drängte. Das zentrale Interesse der Kolonialherren war die Ausbeutung des reichlich vorhandenen Golds und Silbers. Über die Jahrhunderte wurden unzählige Tonnen von Silber und anderen Edelmetallen wie Gold, Zink und Zinn aus der Erde von indigenen Zwangsarbeiter_innen gerissen. Man darf annehmen, dass Boliviens Überfluss an Rohstoffen einer der Faktoren war, der die primäre Kapitalakkumulation in

Europa und damit den Kapitalismus erst möglich machte. Über drei Jahrhunderte wurde im Cerro Rico (dem „reichen Berg“) in der Region von Potosí Silber im großen Stil abgebaut. Die lokale Bevölkerung zahlte für diesen Abbau einen hohen Preis. Ihre bisherigen Lebensgrundlagen wurden zerstört, und sie wurden gezwungen in den Bergwerken der kolonialen Herren zu schuften. Schätzungsweise acht Millionen indigene Minenarbeiter_innen verloren in den spanischen Minen ihr Leben. Eduardo Galeano beschreibt in seinem Buch „die offenen Adern Lateinamerikas“ den Cerro Rico als schicksalhaften Berg, von dem es keine Wiederkehr gab.

„Die Indianer wurden aus ihren Dorfgemeinden losgerissen und mit ihren Frauen und Kindern zum Cerro getrieben. Von je zehn, die in die hochgelegene, eiskalte Öde mussten, kehrten sieben niemals zurück“ (Galeano 2002: 92).

Während die ‚Indianer‘ in den Minen starben, wurde die Stadt am Fuße des Cerro Rico zu einer wohlhabenden Metropole. 1650 lebten 160.000 Menschen in der Stadt. Damit war sie größer als Paris zu der Zeit. Das Altiplano, die Gegend um Potosí, war damals eine technisch *hochentwickelte*¹ Region und in die entstehende kapitalistische Weltgesellschaft integriert. Die Gewinne, die der Bergbau abwarf, wurden von den Europäer_innen in die damaligen Metropolen Madrid, Sevilla, Genua oder Augsburg gebracht. Die Menschen, die dem Berg die Reichtümer entrissen, mussten dagegen an den Rändern der Stadt leben.

Die Ausbeutung der Rohstoffe und ihren Abtransport wurde auch von deutschen Bankiers finanziert. Die Fugger unterstützten die Unternehmungen von Karl V., Kaiser des deutschen Reiches und König von Spanien, mit Krediten (vgl. Walter 2001). Die Kolonisierung Amerikas war bereits im 16. Jahrhundert keine exklusive Angelegenheit der Könige von Spanien und Portugal, sondern eine paneuropäische Unternehmung. Für Immanuel Wallerstein entwickelt sich das moderne Weltsystem mit der Kolonisierung Amerikas und anderer Teile der Welt (vgl. Wallerstein 2011). Die ökonomische Geografie, die bis heute gilt, entsteht vom 16. Jahrhundert an. In dieser Geografie wird Europa zum Zentrum, während andere Teile der Welt zur Peripherie deklariert werden. Die Stadt Potosí war in dieser Geografie zwar ein peripherer Standort, aber dort ein Zentrum der frühen kapitalistischen Bergbauindustrie, die vollständig in die damalige kapitalistische Weltökonomie integriert war.

¹ Am Beispiel von Potosí wird die ideologische Beschaffenheit des Begriffs ‚Entwicklung‘ im Zusammenhang mit den Beziehungen zwischen Norden und Süden deutlich.

Um ungleiche Handelsbedingungen, ungleiche Besitzverhältnisse und ungleiche Arbeitsbedingungen zu rechtfertigen, wurde die kolonisierten Völker für minderwertig erklärt. Rassismus entstand auch als Ideologie zur Begründung der weltweiten Organisation von Produktion und Arbeitsteilung. Mit der Differenzierung der Menschheit in hierarchisch eingeteilte „Rassen“ ließen sich verschiedene Modelle der Arbeit, so die Sklav_innenhaltung auf den Plantagen in den Südstaaten der USA und die Zwangsarbeit der Indigenas in Bolivien, rechtfertigen. Sie lieferte die Rechtfertigung für die Kontrolle der Reichtümer durch die *Weiß*en. In der Stadt Potosí lebten die *Weiß*en, sie besaßen die Bergwerke und prägten die Stadt. Die indigene Bevölkerung musste dagegen in Elendsquartieren am Rande der Stadt wohnen. Hier fristeten sie das Dasein des Lumpenproletariats ohne politische oder kulturelle Rechte.

2. Zur Produktion kolonialer Körper

Mit dem Entstehen der neuen globalen ökonomischen Geografie etablierte sich eine kulturelle Ordnung, die wir heute als westliche Zivilisation benennen². Die indigenen Bevölkerungen Lateinamerikas litten als erste unter den Konsequenzen dieser neuen kulturellen Ordnung, die den ökonomischen Umbruchprozess begleitete. Eine der gravierenden Folgen war die Zerstörung der kommunalen Form der Organisation (vgl. Mignolo 2009:30). Die Unterwerfung der indigenen Bevölkerung unter die neue kulturelle Ordnung war verbunden mit der Zerstörung der bisherigen lokalen Kulturen und für die Menschen Lateinamerikas eine schwer traumatisierende Erfahrung. Mit dem Ende des Inkaimperiums verschwanden kulturelle Errungenschaften, wie z. B. das Quipu, eine im dezimalen Stellenwertsystem aufgebaute Knotenschrift. Die Vernichtung der Kulturgüter hatte zur Folge, dass die Bevölkerung von ihren bisherigen kulturellen Bezügen abgeschnitten wurde.³ Die Spanier_innen verboten zudem die immateriellen kulturellen Praktiken. Die Menschen wurden so nach und nach zu Menschen ohne Kultur. Die Eroberung durch die SpanierInnen war ein aggressiver Akt, der von Anfang an darauf abzielte, die Identität der Menschen zu zerstören. Grundlage der Zerstörung war die Idee, dass die Spanier_innen einem „höherwertigen

² Stuart Hall bezeichnet die Idee des ‚Westens‘ als eine Vorstellung, die „durch Europas Kontakt und seinen Selbstvergleich mit anderen, nichteuropäischen Gesellschaften (dem Rest) hergestellt“ (Hall 1994: 140) wird und zu einer bestimmten Perspektive der kulturellen Differenz führt. Der Westen (Europa) wird zum Zentrum und der Rest zur Peripherie deklariert. Aus dieser Perspektive gilt das Zentrum als zivilisiert und entwickelt und der Rest als defizitär und unterentwickelt.

³ Die Kolonisatoren zerstörten den Templo Mayor in Tenochtitlan (Mexico Stadt) und bauten ihre Kathedrale darauf. Sie zerstörten den Palast der Inkas in Cusco und bauten den Palast des Vizekönigs von Peru darauf. Es waren symbolische Aktionen, die der Bevölkerung wesentliche kulturelle Bezüge nahmen.

Menschentypus“ angehören würden. Im 16. Jahrhundert wurde die Differenz zunächst noch religiös begründet, wie Todorov anhand des Disputs zwischen Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de Las Casas aufzeigt (vgl. Todorov 1985: 185 ff.)⁴ Da in Amerika aus Perspektive der Konquistadoren nur Heiden wohnten, besaßen sie das Recht, die Ländereien in Besitz zu nehmen. Abgesichert war dieser Akt durch die päpstliche Bulle *Unam Sanctam*, in der die katholische Kirche die Universalherrschaft über das Diesseits beanspruchte, und der Bulle *Inter Caetera Divinae*, in der 1493 die Welt zwischen Portugal und Spanien aufgeteilt wurde. Die Inbesitznahme des Lands wurde später im Vertrag von Tordesillas (1494) zwischen Portugal und Spanien endgültig festgelegt. Vollzogen wurde die Landnahme durch das Verlesen des *Requerimientos*. Es war die Aufforderung zur bedingungslosen Kapitulation und Unterwerfung, die den Indigenas bei der Ankunft durch die Konquistadoren vorgelesen wurde, ein Rechtsakt, der zugleich die Zerstörung der Kultur, die Enteignung und die Versklavung rechtfertigte. Das *Requerimiento* konnte aus Sicht der SpanierInnen nicht abgelehnt werden, da in ihm Gottes Wille offenbart wurde (vgl. Alcántara Granados 2014: 77). Wer Unterwerfung und Missionierung zurückwies, wurde für vogelfrei erklärt und konnte jederzeit getötet werden. Grundlage des *Requerimiento* war die Idee der Ungleichheit, der sich im mangelhaften Intellekt (a.a.O.: 146) der lokalen Bevölkerung offenbarte. Die Idee des mangelhaften Intellekts verdichtete sich über die Zeit hinweg und führte zur weitverbreiteten Vorstellung, dass die „Indianer ein geringes Talent“ hätten, wie es Immanuel Kant in seiner Lehre „über die verschiedenen Rassen der Menschen“ 1775 formulierte (vgl. Hauck/Melber 1989: 9).

Der Begriff „Indio“ wurde zur zentralen semantischen Referenz, um Personen zu stigmatisieren und einen Status am unteren Ende der Gesellschaft zuzuweisen. ‚Indio‘ verweist auf in Bolivien auf einen doppelten inferioren Status. Ein/e ‚Indio‘ gehört zur Unterklasse und zu einer minderwertigen ‚Rasse‘. Der Begriff ‚Indio‘ ist damit weniger eine konkrete ethnische Bezeichnung, sondern ist als eine generalisierende ethnisch-klassistische Zuschreibung zu verstehen, die für denjenigen Teil der Bevölkerung gilt, der vom Zugang zum gesellschaftlichen Reichtum ausgeschlossen zu sein hat. Die Zuschreibung ‚Indio‘ ist askriptiv und führte zu einer inferioren Identität. Nicht wenige

⁴ Im Disput von Valladolid stritten 1550 die katholischen Gelehrten, ob die indigene Bevölkerung Amerikas gleichen oder anderen Ursprungs als die Europäer_innen seien. De las Casas vertrat die Position, dass die ‚Indianer‘ ebenfalls Menschen seien, aber sich aufgrund mangelnder Zivilisation in einem unterentwickelten Stadium befänden. Sepúlveda dagegen vertrat die Einstellung, die indigene Bevölkerung sei von einem anderen Ursprung und sah damit auch eine biologische Differenz zwischen Europäer_innen und Amerikaner_innen.

Menschen schämen sich bis in die heutige Gegenwart für ihre indigenen Wurzeln in Bolivien. Die Identifikation damit bedeutete, in der Öffentlichkeit als Mensch mit ‚mangelhaften Intellekt‘ angesehen zu werden. Sprachen wie Aymara, Quechua oder Guaraní wurden über die Jahrhunderte immer weniger gesprochen, weil sie als minderwertig und vormodern galten. Man schämte sich in Bolivien für die Eltern, die auf dem Land als Kleinbauern arbeiteten, ungebildet waren, und kaum Spanisch konnten. Kurz: Man hatte Angst davor, als ‚Indio‘ identifiziert zu werden.

Dieses Gefühl der Scham, die Zuschreibung eines ‚mangelhaften Intellekts‘ blieb über die Zeit nicht ohne Konsequenzen für die indigene Bevölkerung. Es führte zu einem Selbstbild der Minderwertigkeit. Den kolonialen Körper begreift COMPA aus diesem Grund als Leib, der gefangen ist in einem Gefühl von Angst und Scham, weil der Leib ein durch den Kolonialismus beeinflusster ‚Indio‘-Körper ist. Diese Gefühle sind fest verankert im Körper, sedimentiert als lange Erfahrungen über die Zeit hinweg. Die Produktion der kolonialen Körper ist ein Resultat einer Geschichte, in der indigene Menschen als minderwertig dargestellt wurden. Die Positionierung ihrer Körper als ‚Indios‘ verdammt die Menschen zu einer sozialen Existenz innerhalb der kolonialen Gesellschaft. Der kolonisierte Körper des/der ‚Indio‘ wird getragen von der gesellschaftlichen Vorstellung, dass es sich hier um einen Leib handelt, der zur Unterklasse gehört. Diese Platzierung ist nicht nur eine Zuschreibung, sondern prägt den Körper selbst, das eigene Empfinden und das Fühlen⁵.

3. De-Kolonisierung des Körpers

John Holloway hat die Situation der Unterdrückten und Unzufriedenen einmal mit der einer Fliege verglichen, die sich in einem Spinnennetz verheddert hat (vgl. Holloway 2002). Das Netz stellt die Bedingungen der Existenz dar, die Spinne knüpft dieses Netz. Die Spinne bestimmt, wie weit sich die Fliege noch bewegen kann, und wenn sie will, dann quetscht sie uns aus, bis auf den letzten Tropfen Blut. Der Kolonialismus hat in Bolivien dazu geführt, dass über die Bevölkerung ein Netz gelegt wurde, das sie in ihren Ausdrucksmöglichkeiten einschränkte. Es schloss sie aus der politischen Mitbestimmung aus, zwang sie auf die Ausübung ihrer Kultur zu verzichten und schränkte ihre Körper ein.

⁵ Judith Butler weist darauf hin, dass ein Körper durch sprachliche Definition getragen wird und erst im sozialen Zusammenhang als Körper von irgendwas erkennbar ist und zu einem sozialen Status gelangt (vgl. Butler 1997).

COMPAs begreift diesen Zustand als Zustand des verlorenen Ajayu (vgl. Nogaes 2013). Das Ajayu ist eine Art Seele, die jeden Menschen begleitet. Anders als in der christlichen Vorstellung der Seele, ist das Ajayu ein Begleiter des einzelnen Menschen in seinem Leben, um die Erfüllung des Gleichgewichts zu ermöglichen⁶. Passiert etwas Traumatisches, so geht das Ajayu verloren und die Welt gerät aus dem Gleichgewicht. Das Spinnennetz ist der koloniale Rahmen, in dem die indigene Bevölkerung seinen Ajayu verloren hat. Der Verlust ermöglichte es, die Menschen zu ‚Indios‘ zu machen, zu unterwürfigen Wesen, die keine Kultur besitzen und sich durch mangelhaften Intellekt auszeichnen. Die Bevölkerung wurde dadurch zu Menschen ohne eigenen kulturellen Bezug.

Seitdem befinden sich die Bolivianer_innen gefangen im Netz. Die Spinne sitzt im Zentrum und erzählt, dass es zwecklos sei, sich dagegen zu wehren und das sich nichts ändern lässt. Es sei das Schicksal, in das man sich zu ergeben hätte. Zunächst brachte die Spinne religiöse Argumente. Da es nur einen wahren katholischen Gott gäbe und man sich diesem bedingungslos zu unterwerfen hätte, wäre es unmöglich, andere religiöse Riten zu praktizieren (etwa die Verehrung von Pachamama – Mutter Erde). Die Spanier_innen zwangen die Indígenas den katholischen Glauben anzunehmen und versprachen die Erlösung. Später änderte sich die Argumentation der Spinne. Im Zuge der Aufklärung in Europa verschwand die religiöse Begründung der Unterwerfung. Jetzt meinte die Spinne, Bolivien sei ein *unterentwickeltes* Land, die Gesellschaft unfähig und korrupt, es fehle an Bildung und Kultur und zudem würden illegale Drogen produziert. Deswegen sei es richtig, dass *Entwicklungsagenturen* ins Land kommen, um den Menschen zu helfen. Den Menschen wurde versprochen, dass mithilfe der *Entwicklungspolitik* sich Bolivien entwickeln würde. Jedoch kam es weder zur Erlösung noch zur *Entwicklung*.

In der ganzen Zeit gab es jedoch immer den – oftmals stummen – Schrei der Unterdrückten, die Rastlosigkeit, die Unzufriedenheit. Der Schrei der Unzufriedenheit war ein Ausdruck der Menschlichkeit, die Sehnsucht, aus der Verfangenheit im Spinnennetz zu entkommen, den Körper wieder richtig bewegen zu können, einen Körper zu fühlen, der sich nicht Scham beladen und wertlos anfühlt. Der Schrei ist die Sehnsucht, und er zeigt, dass die Spinne nicht alles kontrollieren kann, selbst wenn sie

⁶ Mehr Informationen zum Konzept des Ajayu in der Andinen Kosmvision findet sich auf <http://www.katari.org/> (letzter Zugriff: 07.03.15).

ihre Spinnenfäden fest um den Körper gelegt hat. Anders formuliert: Die Kolonisierung konnte zwar die Körper in Fesseln legen und sie im Netz als ‚Indios‘ am unteren Ende der Gesellschaft platzieren, die die Kontrolle über den Körper bedeutete; die Kontrolle über die Sehnsüchte und Fantasien erreichten die Europäer_innen aber nie⁷.

Der Körper ist zentrales Moment der Philosophie von COMPA. Er ist nicht nur Ort sozialer Zuschreibungen, in dem Kategorien wie ‚Indio‘, Geschlecht und/oder „Hartz IV“-Empfänger_innen eingeschrieben sind. Der Körper ist zugleich der Ort, der sich all diesen Zuschreibungen in seiner ureigensten Existenz entzieht. Er ist damit unser Ort, von dem aus wir die Welt erkunden können. Aus diesem Grund sehen wir den Körper als zentralen Moment in der Veränderung der Gesellschaft und seine Befreiung als grundlegende Bedingung an.

Die De-Kolonisierung des Körpers denken wir in fünf Ebenen.

1) Die Restauration des Ajayu:

Zunächst geht es darum, den Ajayu zu restaurieren. Die Kolonialzeit hat dazu geführt, dass der Ajayu verloren gegangen ist. Die Seele, die Würde wurde verletzt und geraubt. Die Abwesenheit des Ajayus hat die Menschen zu Wesen ohne Kreativität, Antrieb, Willen, Lebens- und Entscheidungsfreude gemacht. Sie hat die Welt gewissermaßen aus dem Gleichgewicht gebracht. Die Suche nach dem Ajayu ist eine kollektive Angelegenheit. Sie ist notwendig, um sowohl das individuelle Wohlbefinden als auch das gemeinsame, kollektive Wohlbefinden herzustellen. Das kollektive Wohlbefinden wird erreicht durch die Kreation des Gleichgewichts. Die Herstellung eines Gleichgewichts innerhalb der Gemeinschaft und damit die Wiedererlangung des Ajayus ist die erste Ebene der körperlichen De-Kolonisierung.

2) Die Suche und das Finden des/der Anderen

Das Leben in der Gemeinschaft ist eine grundlegende Eigenschaft menschlicher Existenz. Wir brauchen die_den Anderen, um zu leben. Das Leben befindet sich im Dialog mit den Anderen, und wir sind komplementär zum_zur Anderen. Der kollektive

⁷ An dieser Stelle müssen wir nochmals auf Butler zurückkommen, die darlegt, dass Körper zwar durch Benennung gesellschaftlich sichtbar wird, aber darauf hinweist, dass Körper und Sprache nicht zusammenfallen, sondern, in Beziehung, getrennt bleiben (vgl. Butler 1997: 10). Das bedeutet, dass alle Formen der Zuschreibung ihre Grenze dort haben, wo sie durch den Akt der Zuschreibung nicht erreicht werden.

Raum des Gemeinsamen ist in der Arbeit der körperlichen De-Kolonisierung der Theaterworkshop. Hier treffen sich die Körper, um gemeinsam zu schreiben. Im Theaterworkshop öffnet sich der Raum, um einen kollektiven Diskurs mit den Leibern anzustoßen. Hier kann Kreativität und Ideenreichtum wiederentdeckt und entfaltet werden. Im Workshop besteht die Möglichkeit, gemeinsame Kompositionen zu entwickeln, durch den die Isolation und Sprachlosigkeit überwunden werden kann. Je mehr Vielfalt es gibt, umso reicher kann das Theaterstück werden.

3) *Wandern in die Mitte*

In der postkolonialen Welt sind die Zentren klar definiert. Die politische Macht liegt in Washington, Berlin oder Moskau, die Finanzzentren sind London oder New York. Die Stätten, in denen kulturelle Begehrlichkeiten hergestellt werden, sind in Hollywood oder Paris. Die Zentren leben davon, dass viele Menschen zu ihnen kommen wollen, sie als attraktiv gelten. Mit oder ohne Visa werden die Migrant_innen von diesen Zentren verschluckt, ihre Kreativität und Schaffenskraft absorbiert. Das macht die Zentren noch stärker. Die Ränder bluten dagegen aus. An den Rändern gibt es scheinbar keine Mitte, die die Menschen anzieht. Körperliche De-Kolonisierung stellt die Idee von Zentrum und Peripherie infrage. COMPA hat seinen Hauptsitz in El Alto, einer Stadt am Rande, ein Ort der *Vergessenen*, der *Unattraktiven*, der *Ausgeschlossenen*. Ein guter Ort, um von hier aus in die Mitte zu wandern. Der Weg, den wir vorschlagen, ist aber nicht die Wanderung in die Zentren, die die aktuelle Machtarchitektur hervorgebracht hat, sondern die Schaffung eigener Zentren. Zentren, die niemanden verschlucken, sondern einen Ort des Wohlbefindens darstellen. Ausgangspunkt der Wanderung zur Mitte ist der Körper. Körperliche De-Kolonisierung bedeutet Zentrierung des Selbst.

4) *Wiederkehr der Ganzheit*

Gegenwärtig ist Zentrum und Peripherie in einem hierarchischen Modell gedacht. Unser Wandern zur Mitte hebt diese Hierarchie auf. Die Idee der Hierarchie findet auch im Körper seine Entsprechung. Der Kopf ist der Ort an dem der Geist, das Gedächtnis, die Gedanken sind. Der Körper ist als Akteur dem Kopf und seiner Ratio untergeordnet. Aus der Perspektive der körperlichen De-Kolonisierung muss diese Hierarchie aufgehoben werden. Kopf/Geist und Körper müssen in Einklang gebracht werden. Körperliche De-Kolonisierung sieht die Notwendigkeit, die Dominanz der Rationalität zurückzunehmen. Was für das Verhältnis zwischen Ratio und Leib gilt, gilt auch in

anderen Bereichen. Die Rückkehr zur Ganzheit ist ein Prozess der Wiedererlangung von Demut und Respekt der Menschen gegenüber Pachamama, Mutter Erde, in deren Schoß wir existieren.

5) Räume des kollektiven Wohlfühls

Den Körper betrachten wir – trotz der Kolonisierung – als Bastion des Widerstands. Als Ort, an dem die Sehnsucht selbst in dunkelster Zeit Zuflucht finden kann. Körper sind Widerstandsnester. Zentrale Aufgabe körperlicher De-Kolonisierung ist es, ihnen einen Raum zu geben, in dem sie ihre Taktiken und Strategien erweitern können. COMPA betrachtet die Workshops als die Orte des körperlichen Wohlfühls. Sie sind wie temporär befreite Zonen, ein erster Flecken befreiten Terrains. Sie sind Ausgangspunkt weiterer Eroberungen, im Stadtteil, im Bezirk, in der Stadt oder der Gemeinde.

4) Somos Hijos de la Mina – wir sind Kinder der Mine

Ein Beispiel soll die Idee der pädagogischen Arbeit von COMPA zur De-Kolonisierung des Körpers konkretisieren. Im Kulturzentrum des COMPA von El Alto gibt es in den Kellerräumen eine nachgebaute Mine. Bolivien im Allgemeinen und El Alto im Besonderen hat eine lange Tradition des Bergbaus. Die Bergarbeiter_innen sind die tragischen Held_innen der Nation. Wenn man Kinder in El Alto fragt, wer ihre Idole sind, nennen sie vielleicht Justin Bieber, Shakira oder Superman. Kaum eine_r von ihnen kommt darauf, eine_n Bergarbeiter_in als Vorbild zu nehmen. Viele Minenarbeiter_innen leben in Armut, und wegen der schlechten und gefährlichen Arbeitsbedingungen ist die Lebenserwartung sehr kurz. So ist es kein Wunder, dass sich die Kids nicht mit diesen Held_innen identifizieren, obwohl die persönliche Geschichte der Kinder näher an der der BergarbeiterInnen ist als an der der unerreichbaren Hollywood Stars.

„Somos Hijos de la Mina“ („Wir sind die Kinder der Mine“) ist ein Projekt, das die Perspektive der Kinder auf ihre Geschichte ändert, indem sie im Spiel erlebt und interpretiert wird. *Wir sind die Kinder der Mine* ist eine Performance, in der die Geschichte Boliviens erzählt wird. Im Spiel wird durch die Kinder die Geschichte umgeschrieben⁸ bzw. neu interpretiert und hinterfragt.

⁸ Der kanadische Pädagoge Giroux begreift umschreiben als Möglichkeit, sich individuell in gesellschaftliche und politische Zusammenhänge neu hineinzudenken (vgl. Giroux 2000: 72).

Die Kinder betreten eine nachgebaute Mine, die sich im Untergeschoss des COMPA befindet und die zugleich Teil der Bühne des Community Theaters von COMPA darstellt. Bevor sie die Mine betreten, wird jedes Kind aufgefordert, das eigene Idol zu wählen. An der Wand im Vorraum zur Mine hängen Fotos von Stars, die jede/r aus dem Fernsehen und von Filmen kennt: Musiker und Filmstars, Actionidole und Modells. Daneben finden sich Figuren wie Domitila Chungara, eine berühmte Gewerkschaftsaktivistin der Minenarbeiter und die Held_innen des bolivianischen Befreiungskampfes, wie Tupac Katari oder Bartolina Sisa. Vor dem Eintritt in das Spiel wählt die Mehrheit der Kinder fast immer die Held_innen und Idole, die sie aus dem Internet und dem Fernsehen kennen.

Nachdem sie ein Idol ausgesucht haben, werden sie von SchauspielerInnen des COMPA in der Mine erwartet. Die Performance beginnt mit einem Ritual, das ein Schamane auf Aymara vorträgt, der Sprache vieler Einheimischer im Departement La Paz, im nord-westlichen Teil des Altiplanos, der Hochebene Boliviens. Das Spiel beginnt an einem normalen Tag. Es ist der Tag bevor Pizarro kommt, um Südamerika zu erobern. Es ist der Tag, bevor die Tragödie beginnt. Die Kinder stecken in traditioneller Kleidung und lauschen dem Schamanen, als ein Schauspieler in der Uniform eines spanischen Konquistadors eintritt. Er unterbricht die Versammlung mit einem Schwert in der Hand. Es beginnt die Geschichte der Unterjochung. Der Schauspieler erklärt dies in der Verlesung eines Dokumentes, dem Requerimiento. Die Kinder werden als ‚Indios‘ gezwungen in den Minen zu arbeiten.

Durch das Nachspielen werden auf eine Art der Prozess der Kolonisierung und die Geschichte der Minenarbeiter_innen im bolivianischen Hochland, unterstützt durch SchauspielerInnen des COMPA, nacherlebt. Als ‚Indios‘ werden die Kinder aufgefordert, im Bergwerk zu arbeiten. Dort werden sie schlecht bezahlt und müssen unter schlechten Bedingungen schuften. Von den Schauspieler_innen, die ebenfalls ‚Indios‘ spielen, werden sie ermuntert, sich in der Gewerkschaft zu organisieren und sich gegen die schlechten Arbeitsbedingungen zu wehren. Schließlich findet im Spiel ein Steinschlag statt, der zu einem Aufstand führt. Die Kinder befreien sich von der Unterdrückung und feiern ihren Sieg.

Wenn die Kinder danach wieder das Foyer betreten, werden sie erneut aufgefordert, sich die Stars und Persönlichkeiten, die an der Wand hängen, zu betrachten. Wen werden sie nun wählen? Die große Mehrheit entscheidet sich nun für bolivianische Figuren aus der

Gewerkschaftsbewegung wie Juan Minero oder indigene Widerstandskämpfer_innen wie Tupac Katari und Bartolina Sisa, legendäre Führungsfiguren im Kampf um Freiheit und die Rechte der Indigenas. Sie verlassen das Theater mit einem Lächeln auf den Lippen und erzählen über ihren heldenhaften Kampf und die Solidarität, die sie im Spiel erfahren und spielerisch erlebt haben.

„Somos Hijos de la Mina“ ist eine kollektive Katharsis, ein Prozess der Bewusstwerdung, des Empowerments und der Heilung. Die TeilnehmerInnen erleben ihre eigene Version der Geschichte. Die Kinder erleben spielerisch, dass es möglich ist, sich gegen Ungerechtigkeit zu wehren und dass ihre Vorfahren sich gegen die Unterdrückung gewehrt haben. Sie erleben sich als Handelnde, als diejenigen, die in der Gemeinschaft mit anderen Dinge bewegen können, sie erfahren Stärke, und sie erleben die Geschichte ihrer Mütter und Urgroßmütter. Indem sie spielerisch das Schicksal ihrer Vorfahren erleben, wird die Geschichte für sie plastisch. Das ermöglicht ihnen, der Geschichte eine neue Bedeutung zu geben.

5) Norden und Süden

Im kolonialen Zusammenhang gibt es die andere Seite: den Norden. COMPA bereist mit seiner Theatergruppe Teatro Trono seit 1998 Europa. Auch in die USA gab es bereits Reisen. Auch im globalen Norden sind die Körper durch die kolonialen Bedingungen geprägt, wenngleich auf eine andere Art und Weise. In den europäischen Ländern gelten andere körperliche Zuschreibungen. Allerdings ist zu beobachten, dass die Mechanismen ähnlich funktionieren. In den Zentren der postkolonialen Welt sind die Körper ebenfalls einem Regime unterworfen.

Manche Körper sind geformt durch Ausgrenzungserfahrungen wie Rassismus, soziale Benachteiligung oder sexualisierte Gewalt. Sie nehmen die Körper gefangen und sorgen dafür, dass sie den Alltag in den für sie vorgesehenen Routinen verrichten. Es sind Körper, die sich kleiner machen, wenn man sie als „Scheiß Kanaken“ beschimpft. Es sind gebeugte Leiber von Hilfesempänger_innen, die sich in die Schlangen vor die Ämter stellen und ihre Körper hassen, denen die erzwungene Armut auf den Leib geschrieben steht.

Aber es sind auch die Körper der *weißen* Mittelschicht, die sich als Konsument_innen gezwungen sehen, permanent zu konsumieren, um sich zu vergewissern, dass sie am gesellschaftlichen Leben ‚teilhaben‘ können. Wer sich nicht mehr als Konsument_in zeigen kann, keinen Erfolg vorweisen kann, wird schnell zu

einem Körper, dem man anhand seiner Erscheinung das Versagen ansehen kann. Die Idee der Individualisierung ist in Europa stärker verankert. Das Problem der Ausgrenzung wird weitgehend als individuelles Problem verstanden, gegen das sich der/die Einzelne durch Empowerment stärken muss, in dem frau_man individuelle Netzwerke knüpft oder individuell rechtlich dagegen vorgeht. Ein erfolgreicher Kampf gegen Unterdrückung zeigt sich anhand individueller Erfolgsbiografien.

Obwohl körperliche De-Kolonisierung die Inkorporierung von Unterdrückungsmechanismen in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung um Befreiung von Diskriminierung und Ausgrenzung stellt, müssen wir an dieser Stelle betonen, dass es hier nicht um individuelle Befreiung alleine geht, sondern um eine Transformation der Gesellschaft durch eine bewusste Auseinandersetzung mit den inkorporierten Unterdrückungsmechanismen. Die Transformation der Gesellschaft gelingt durch die Schaffung neuer Zentren des Wohlbefindens, die ein wesentlicher Teil der Prinzipien der körperlichen De-Kolonisierung sind. Die Reise zu diesen Zentren gilt als Einladung an alle, zu einer Entdeckungsreise, um neue Formen der Kommunikation zu erkunden, Formen der Kommunikation, die nicht exklusiv, sondern inklusiv sind. Körperliche De-Kolonisierung lässt sich nur dann erreichen, wenn es gelingt, sehr viele Menschen für die Suche nach einer anderen Welt zu gewinnen und wenn die Wanderung in die neuen Zentren zu einer globalen Massenbewegung wird. COMPA hat seine Emissär_innen in den Norden geschickt. Es ist das Angebot, gemeinsam zu kommunizieren und die Körper in den Mittelpunkt zu stellen.