



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Entre Impunidad y Resistencia – Die gegenwärtige
Rezeption der Zwangssterilisierungen in Peru”

verfasst von / submitted by

Magdalena Andrea Kraus BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2017/ Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Maria Dabringer



Bildquelle¹ und -beschreibung:

Das Bild zeigt möglicherweise eine Frau aus Piura – *norteña* – und ist Teil des Werkes (*Reforma Agraria*, 1968–1973) des peruanischen Künstlers Jesús Ruiz Durand (geb. 1940, Huancavelica), der den Prozess der Agrarreform auf seine Weise begleitete: „[S]implemente se trataba de pensar que eran afiches para la calle, rústicos, de gran tiraje. ¿Por qué no usar la técnica de la historieta?, me dije entonces, ¿quién no conoce ese lenguaje? Así fue que recurrí a imágenes de colores planos, capaces de comunicar a pesar de la agresión del clima; capaces de ser impresas con la tecnología más precaria. Pero había algo aún más importante. Dicha técnica me permitía utilizar imágenes documentadas en el campo: todos los afiches fueron basados en fotos que yo tomaba de los campesinos en su propio contexto, redibujadas luego a mano como si fueran historietas” (Jesús Ruiz Durand zit. nach Otero 2007).

1 Die Bild ist online abrufbar: Fundación Costantini – Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (o.J.)

Danksagung

Ich möchte mich bei all jenen bedanken, die mich bei der Entstehung dieser Arbeit unterstützt haben, sei es in Wien, Regensburg, Piura oder an anderen Orten.

Danke an alle Gesprächspartner_innen und Freund_innen hier und dort, die auf ihre Art und Weise mitgewirkt haben. Ich bin der Überzeugung, dass man nie „alleine“ schreibt, sondern das die vorliegende Arbeit das Ergebnis eines Prozesses von Begegnungen, Gesprächen, Diskussionen und schließlich Ausdruck des Erlebten ist.

Gracias a Yuliana, Jonathan, Cristhiam, Keyla y Jackson por las conversaciones y su amistad.

Gracias a Gabi, Auri, Ines, Ericka, Yanina por ser compañeras en la vida y enseñarme a luchar.

Gracias a los pequeños y grandes filósofos de la Tortuga.

Gracias a Angelica por compartir la casa conmigo.

Gracias al equipo del CIPCA por acompañarme y acogerme en el CEDIR.

Gracias a tod@s l@s participantes en las entrevistas y diálogos, sin ustedes no hubiera sido posible este trabajo.

Ein großer Dank gilt meiner Betreuerin Maria Dabringer, die mich im wahrsten Sinne des Wortes im Prozess betreut und begleitet hat.

Wir haben zu wählen [...] zwischen *Gerechtigkeit* und *Unterdrückung*. Grundlegende Aufgabe jedes Menschen ist [...] die Humanisierung der Wirklichkeit [...]. Und diese erfüllt man im Gehorsam [...] gegenüber der ‚Autorität der Leidenden‘. (Sobrinó 2007: 99 f.)

Vivir nuestro voto de obediencia bajo la autoridad de los que sufren es un proceso complejo con múltiples dimensiones: personales y comunitarias, místicas y políticas. Sin embargo todo comienza con algo sencillo y elemental: despertar de nuestro narcisismo y nuestro mundo autorreferencial – y abrir los ojos y el corazón al sufrimiento del otro ser humano. (Zechmeister 2013: 7)

Inhaltsverzeichnis

Prolog.....	3
1. Einleitung.....	5
Anmerkungen: Begriffe und Sprache.....	8
2. Methodologischer Rahmen.....	11
2.1 Grounded Theory	11
2.2 Qualitative Interviews.....	15
2.3 Durchführung der Forschung.....	16
3. Theoretischer Ausgangspunkt	21
3.1 Dekoloniale Theoriebildung	21
3.2 Feministisch-dekoloniale Epistemologien.....	25
4. Zwangssterilisierungen im soziohistorischen Kontext.....	31
4.1 Politisch-historischer Kontext: Die 1990er Jahre	31
4.2 Geschlechtsspezifische Gewalt in der peruanischen Gesellschaft.....	37
4.3 Kontext der Zwangssterilisierungen (1995/96–2000/01).....	39
4.4 Gegenwärtige Prozesse und Aushandlungen auf nationaler Ebene	44
4.5 Lokaler Kontext Piuras.....	47
5. Rezeptionen der Zwangssterilisierungen in Piura:	
„Si el cuerpo del hombre es libre ¿Porque legislar sobre el cuerpo de la mujer?“.....	49
5.1 Konzepte des weiblichen Körpers und ‚lo femenino‘	50
5.1.1 Körper(lichkeit) – corporalidad y cuerpo.....	50
Reglementierung von Körpern	51
Tabuisierte Sexualität	55
Kolonialität und Körper	57
5.1.2 ‚Ser mujer‘ in Piura	58
‚Natürliches‘ Frau-Sein.....	59
Frau-Sein als revolutionärer Akt	60
Differenz im Frau-Sein.....	62
5.1.3 Dimensionen geschlechtsspezifischer Gewalt:	
„Has visto que terrible es esta sociedad?“	63
Legitimation sexueller Gewalt	63
‚Machismo‘ in Piura.....	65
Reproduktive Rechte und Gewalterfahrungen.....	67
5.2 Erklärungsversuche für Gewalt und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen:	
„Tu no puedes defender lo indefendible“.....	69
5.2.1 Intersektionelle Betroffenheit der ‚afectadas de esterilizaciones forzadas‘ ..	69
Soziale Exklusion und Rassismus.....	71
Vom (Un-)Verständnis des Diskurses.....	72
5.2.2 Umkämpfte Staats_Bürger_innenschaft.....	74

Staatsbürger_innenschaft im 21. Jahrhundert.....	74
„Violencia política“ und ihre Auswirkungen	76
Koloniales Fortwirken im 20. und 21. Jahrhundert.....	78
5.2.3 Kontrolle von Sexualität und Reproduktion – Controlando al pueblo.....	80
Kontrollierende religiöse Diskurse.....	81
Kontrolle unter Fujimori – Gewalt und Neoliberalisierung.....	82
Bevölkerungspolitik seit dem 19. Jahrhundert	84
5.3 Öffentlicher Diskurs und gegenwärtige Auseinandersetzungen mit den Zwangssterilisierungen der 1990er Jahre in Piura.....	86
5.3.1 Impunidad.....	87
Zwangssterilisierungen.....	87
Geschlechtsspezifische Gewalt.....	90
Norm_alisierung von Gewalt	91
5.3.2 Luchas sociales y resistencias	93
Widerstand: Organisation und Solidarität.....	93
Subversive religiös-katholische Praxis.....	95
„Encarnación“ des feministischen Widerstands.....	97
Charakteristika und Herausforderungen des „movimiento feminista peruana“	98
6. Conclusio.....	103
7. Interviewpartner_innen und Interviews.....	111
8. Quellenverzeichnis	117
8.1 Literaturverzeichnis.....	117
8.2 Online-Ressourcen.....	125
8.2.1 Artikel und Beiträge.....	125
8.2.2 Zeitungsartikel.....	129
8.2.3 Berichte/Dokumente öffentlicher und privater Institutionen.....	130
9. Anhang.....	133
9.1 Screenshot: Beitrag auf Twitter	133
9.2 Screenshot: Diskussion zu La República (2017, online).....	134
9.3 Abstract (deutsch).....	135
9.4 Abstract (english).....	136

Prolog

„Ich will, dass akademisches Wissen und Diskurs subjektiver und persönlicher wird. Theorie hat mit Biographie zu tun und Biographie mit Theorie. Wissenschaft wird von einer Person produziert, von einer Person geschrieben. Diese Person hat eine Biographie, eine Fragestellung, Emotionen.“¹ Klassische, koloniale Wissensproduktion macht es genau umgekehrt. Sie erschafft ein Objekt, hält Distanz. [...] Sie hat kein Bewusstsein für koloniale Strukturen und erschafft Objekte, klassifiziert sie, gibt Ihnen Namen, beobachtet und beschreibt das ‚Andere‘. Als Wissenschaftler*in, darfst du dich nie selbst positionieren, du bist ja objektiv. ‚Decolonizing Knowledge‘ aber beginnt, wenn du Wissen aus deiner Biographie und deiner Geschichte heraus produzierst. Und reflektiert: Warum ist meine Fragestellung meine Fragestellung? Warum ist ein Thema wichtig für mich?“ (Kilomba 2016, online)

Mit der Aufforderung und Frage von Grada Kilomba habe ich mich während der Entstehung der vorliegenden Arbeit immer wieder beschäftigt. Warum ist das Thema der Arbeit wichtig für mich? Die Realität in Peru im Allgemeinen, und in Piura im Speziellen beschäftigt und bewegt mich, sie hat mit mir zu tun – oder ich mit ihr? Seit neun Jahren bin ich nun eingebunden in die Geschichte und Realität Piuras, habe mich einbinden lassen durch persönliche und akademische Beziehungen, durch die Beschäftigung mit Literatur und Theorie, durch gemeinsame Pläne und durch mein Da-Sein. Weil ich aufgrund meiner privilegierten Positionierung in der Welt die Möglichkeit habe, schreibe ich. Dabei motivieren mich die Kämpfe, Geschichten und Biographien meiner Kolleg_innen aus Piura, und der Austausch und Dialog mit ihnen. Ich habe in gewisser Weise durch Auseinandersetzung und Dialog eine Beziehung geschaffen und mich in die ‚Bewegung der Erinnerung‘ Piuras hineinversetzt¹.

Die Begegnungen lehren mich – menschlich und akademisch – als Ganzes, dass es nicht nur notwendig ist, in der Wirklichkeit zu stehen, sondern sich zur Humanisierung dieser

1 Dies ist laut Raúl Fornet-Betancourt die Antwort auf die Frage, wer lateinamerikanische Philosophie betreiben dürfe und solle. (Eigene Mitschrift vom Vortrag „Zur kulturellen Funktion der Philosophie in Zeiten der Krise. Eine lateinamerikanische Perspektive“ am 12.10.2015 im Rahmen der Vortragsreihe „Das lateinamerikanische Denken. *El pensamiento latinoamericano*. Interkulturelles Philosophieren: Theorie und Praxis“ der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie am Institut für Wissenschaft und Kunst in Wien.)

kompromisslos in sie hinabzugeben (vgl. Sobrino 2007: 99). In meinem Fall sind es die Begegnungen mit der Realität Piuras und seinen Menschen, die mich immer wieder aufs Neue in Frage stellen und humanisieren, um in (erkenntnistheoretischer) Bescheidenheit und ‚Demut‘ weiterzugehen – mit den Worten meiner Freundin Gabriela: „Para que sirve la utopía [...] para avanzar.“

1. Einleitung

Im April 2017 veröffentlichte die peruanische Journalistin und Dichterin Rocío Silva Santisteban in ihrer Kolumne in der Zeitung *La República* einen Beitrag mit dem Titel *Cuerpos que no importan* (Silva Santisteban 2017, online). Dort thematisiert sie die systematischen (Gruppen-)Vergewaltigungen durch Soldaten – und deren gegenwärtige juristische Aufarbeitung – in den 1980er und 1990er Jahren, als der peruanische Staat einen internen Konflikt gegen subversive Gruppen austrug. Die Soldaten, die auf Militärstützpunkten in den Anden stationiert waren um die lokale Bevölkerung zu schützen und zu verteidigen, terrorisierten die dort lebenden Frauen über mehrere Jahre hinweg. Es entwickelte sich die routinierte Anwendung dieser Menschenrechtsverletzung, für welche in Hualga sogar ein eigener Begriff geschaffen wurde: *pichanear* (ebd.).

Ab Mitte der 1990er Jahre, noch im Kontext des internen Konfliktes, kommt es unter dem autoritären Regime von Alberto Fujimori im Rahmen eines staatlichen Familienplanungsprogramms innerhalb von ca. 5 Jahren zu Sterilisierungen von ca. 270 000 Frauen und 22 000 Männern (Ballón 2014a: 2). Ein großer Teil der Betroffenen ist Teil der marginalisierten, ruralen Bevölkerung des Landes (in *sierra* und *selva*). Deren Diskriminierung und Exklusion weist eine gewisse historische Kontinuität auf – seit Beginn der kolonialen Fremdherrschaft (16. Jahrhundert) über die Gründung der Republik (im 19. Jahrhundert) bis hin zur Gegenwart. Bereits 1996, im gleichen Jahr der Implementierung des ‚Nationalen Programmes für reproduktive Gesundheit und Familienplanung‘ werden Informationen über angeordnete Sterilisierungsquoten veröffentlicht (vgl. Tamayo 1999: 50). Betroffene und NGOs stellen Unregelmäßigkeiten und Menschenrechtsverletzungen in der Anwendung der *Anticoncepción quirúrgica voluntaria* (AQV) fest – diese Berichte öffentlicher und privater Institutionen werden im Laufe der Jahre immer wieder bestätigt (vgl. u.a. Tamayo 1999; Zauzich 2000). So liegen inzwischen mindestens 2074 Anzeigen von betroffenen Frauen vor, die angeben zwischen 1995/96 und 2000/01 unter Zwang bzw. ohne ihr Wissen sterilisiert worden zu sein, 18 Frauen starben an den Folgen der Sterilisierungen (vgl. GREF² o.J., online). Seit Ende der 1990er Jahre kämpfen zivilgesellschaftliche Organisationen und Vereinigungen von Betroffenen für eine strafrechtliche Verfolgung der verantwortlichen Politiker_innen (u.a. Alberto Fujimori)

2 Grupo de Seguimiento a las Reparaciones a Víctimas de Esterilizaciones Forzadas

und Beamt_innen, sowie für ausstehende Reparationsleistungen. Trotz kleinerer Erfolge, ist eine umfassende Aufarbeitung der Geschehnisse auch in diesem Fall bis heute ausständig.

Sowohl die zu Beginn erwähnten systematischen Vergewaltigungen durch Mitglieder des Militärs, als auch die Zwangssterilisierungen stellen gravierende Menschenrechtsverletzungen und die Instrumentalisierung von Frauen durch staatliche Akteure dar. In vielen Fällen sind die Gewaltverbrechen ungestraft geblieben bzw. mit einem Schweigen von offizieller, staatlicher Seite belegt: „El silencio, a saber, es la prolongación de la injusticia“ (Tamayo 1999: 15). Bei den Zwangssterilisierungen gilt es hervorzuheben, dass es sich nicht um ‚Exzesse‘ von Einzelpersonen handelte. Daher gilt es die Menschenrechtsverletzungen eingebettet im historischen Entstehungskontext der peruanischen Gesellschaft zu betrachten; in dieser ist die historische Erfahrung der jahrhundertelangen kolonialen Fremdherrschaft und das daraus resultierende Zusammenwirken der verwobenen Herrschaftskategorien *raza*, *género* und *clase* zentral.

Um diesen Kontext bei der Thematisierung der Zwangssterilisierungen zu erfassen, stellen kritische Perspektiven dekolonialer und feministischer Theorie (vgl. u.a. Quijano 2000; Maldonado-Torres 2007; Lugones 2010) meinen theoretischen Ausgangspunkt dar. Sie beschreiben die koloniale Tiefenstruktur (vgl. Kaltmeier 2012: 41) der peruanischen Gesellschaft im Fortwirken von kolonialen Mechanismen und der Abwertung nicht-,weißer‘, ‚indigener‘ Bevölkerung. Dekolonial-feministische Epistemologien (vgl. Segato 2015) ermöglichen dabei die differenzierte Betrachtung der Zwangssterilisierungen als geschlechtsspezifische Gewalt. Gleichzeitig ermöglichen diese Perspektiven die Thematisierung von Widerstand gegen unterdrückende Strukturen, der ebenso fundamentaler Bestandteil der historischen Erfahrung der peruanischen Gesellschaft ist und den Carlos Iván Degregori (1993: 30) beschreibt: „Desde entonces [seit 1532], las poblaciones conquistados fluctuaron entre la resignación y rebeldía [...] que [...] se presentan entremezclados contradictoriamente“ (ebd.). Mit der Einbettung der Zwangssterilisierungen als ‚Spätfolge‘ der modernen/kolonialen Ordnung und Logik, die im 16. Jahrhundert beginnt und bis heute fort dauert, möchte ich einen Beitrag aus dekolonialer, feministischer Perspektive leisten, der zu einem Verstehen abseits von vorschnellen Verallgemeinerungen einlädt. Dabei ist es mir ein Anliegen, auch der Widersprüchlichkeit in der fragmentierten, peruanischen Gesellschaft gerecht zu werden, die sich beispielsweise in der

Gleichzeitigkeit der massiven (Zwangs-)Sterilisierungen und einem absoluten Verbot von Abtreibungen zeigt. Besonders aufmerksam wurde ich auf das Thema der Zwangssterilisierungen aufgrund der Tatsache, dass es Ende des 20. Jahrhunderts – einmal mehr gegenüber marginalisierten Frauen – zu derartigen Verbrechen gegen die Menschlichkeit gekommen ist; auch der naheliegende Tatbestand des Genozids stand im Raum (vgl. Burneo Labrín 2008: 8 f.).

In früheren privaten und studienrelevanten Aufenthalten in Peru konnte ich die Stadt und Region Piura gut kennenlernen. Als Studierende der Geschichte für ein Semester an der *Universidad Nacional de Piura* (2014/15) fiel mir auf, dass selbst unter den Studierenden die Zeit des *Fujimorismo* (1990–2000) oftmals tabuisiert wird. Gleichzeitig werden die vom damaligen politischen Regime begangenen Menschenrechtsverbrechen stellenweise legitimiert und entschuldigt, so auch die massiven (Zwangs-)Sterilisierungen. In Rahmen einer Seminararbeit behandelte ich die Menschenrechtsverbrechen unter Fujimori und erfuhr somit von den Zwangssterilisierungen. Allerdings fand sich niemand, der mit mir gemeinsam an dem Thema arbeiten wollte, was mir die Lehrveranstaltungsleiterin mit bestehenden Ängsten und Unwohlsein der Studierenden bezüglich tradierter Erfahrungen des internen Konfliktes und des autoritären Regimes erklärte. Als ich in der Präsentation meiner Ergebnisse auf die Verantwortung von staatlichen Akteuren für eine Vielzahl an Menschenrechtsverbrechen hinwies, wurde ich gefragt, ob ich denn die Verbrechen der gegnerischen Partei im bewaffneten Konflikt verteidigen würde. Sie tragen ja die Verantwortung für den Konflikt. Die Diskussion und weitere Ereignisse im Umfeld der Universität bestärkten die Einschätzung der Lehrenden, dass es gegenwärtig weiterhin mit einem Unwohlsein verbunden ist, sich öffentlich gegen Fujimori und seine Politik zu positionieren, aus Angst verdächtig zu erscheinen. Somit kommt es häufig nicht zur Benennung der Verbrechen als solche. Dies bestätigte mir meine Interviewpartnerin Liz Meléndez in Lima: „Hubo lo que se llama un terrorismo del estado, y eso no podemos olvidar, porque el estado es el garante de nuestros derechos, o sea el estado no puede comportarse como otro grupo terrorista“ (Interview 2016, Z. 527–529).

Ausgehend von diesen persönlichen Erfahrungen und der Aktualität und Brisanz der Thematik in gesellschaftspolitischen Debatten, kristallisierten sich für den weiteren Verlauf Themenschwerpunkte dieser Diskurse heraus. Die Begrenzung auf den Raum Piura ermöglichte einen vereinfachten Zugang für mich als Forscherin durch bestehende Netzwerke und Kenntnisse vor Ort. Ich fragte mich, wie sich die Menschen in Piura die

Menschenrechtsverletzungen in Form der Zwangssterilisierungen erklären, ob sie darüber sprechen und was sie heute darüber denken. Klar ist, dass die Zwangssterilisierungen als Eingriffe in die körperliche Integrität in einem Kontext geschlechtsspezifischer Gewalt gesehen werden müssen und daher in Verbindung stehen mit gesellschaftlichen Vorstellungen vom weiblichen Körper. Die zahlreichen Widerstände gegen das Schweigen und die Straffreiheit bezüglich der Zwangssterilisierungen führten mich allgemeiner zu feministischen Kämpfen und zu der Frage, wie sich sozial und politisch engagierte Frauen gegenwärtigen organisieren und agieren. Es ergeben sich für die vorliegende Arbeit daher folgende Fragestellungen:

- Welche Vorstellungen, Ideen und Konzepte des weiblichen Körpers und *lo femenino* sind gegenwärtig in Piura vorherrschend?
- Wie erklären sich Einzelpersonen in Piura die vergangenen Ereignisse und die aktuelle gesellschaftliche, politische und juristische Auseinandersetzung mit den Zwangssterilisierungen unter Fujimori?
- Wie werden die Zwangssterilisierungen der 1990er Jahre derzeit in Piura gesellschaftlich verhandelt?

Die politischen Kämpfe um die Aufarbeitung und für die Entschädigung der zahlreichen von staatlichen Gewaltexzessen betroffenen Frauen in den 1980er und 1990er Jahren werden beharrlich fortgeführt, zahlreiche Betroffene haben das Schweigen gebrochen: „La narración [...] no sólo imprime un acta de acusación. Quien relata es incluye como sujeto, con sus logros y resistencias. Se presenta como parte interviniente en esa batalla por su propia humanidad“ (Tamayo 1999: 15). Silva Santisteban (2017, online) beschreibt sehr treffend die Notwendigkeit von Aufarbeitung und öffentlichen Entschuldigungen für die Menschenrechtsverletzungen von staatlicher Seite bei den betroffenen Frauen: „Solo a partir de ese gesto puede restituirse la integridad de ‚esos cuerpos que no importan‘ y convertirlos en lo que son: sujetos de derechos“ (ebd.).

Anmerkungen: Begriffe und Sprache

Die vorliegende Masterarbeit thematisiert die Realität von und mit Frauen in Piura, Peru. Dabei ist mir ist die Fragilität der Kategorie ‚Frau‘ sehr wohl bewusst, und doch markiert und bestimmt jene die Lebensrealität von den Personen in Peru und Piura, mit denen ich zusammengearbeitet habe. Ebenso wie die Kategorien bzw. Bezeichnungen von *raza* (‚indigen‘, ‚weiß‘), verstehe ich auch jene geschlechtsbezeichnenden Kategorien nicht als biologistische, eindeutige Konzepte, sondern immer als umkämpfte

Kategorien, die im Rahmen von gesellschaftlichen Machtverhältnissen stehen und verhandelt werden.

Da Übersetzungen auch immer Interpretationen beinhalten, gibt es zahlreiche Wörter und Begriffe, die ich nicht übersetze, weil sich durch das Übersetzen vom Spanischen in die deutsche Sprache zu viel von der Bedeutung verändern würde. Dies ist beispielsweise bei den Begriffen *impunidad* und *pueblo* der Fall.

Die Verwendung des Begriffs der ‚Sterilisierung‘ im Zusammenhang mit den Menschenrechtsverletzungen bei der Durchführung der AQV wurde in Frage gestellt (vgl. Barrig 2002: 597), da dieser mitunter eine ‚ideologische‘ Ausrichtung implizieren könnte, die den betroffenen Frauen nicht zwangsläufig zu Gute käme (vgl. ebd.). Nichtsdestotrotz hat sich die Bezeichnung in feministischen Organisationen und Betroffenenvereinigungen durchgesetzt, da sie schließlich den gewaltvollen, invasiven Charakter der Eingriffe treffend beschreibt. Daher verwende ich kontextabhängig auch den Begriff der Zwangssterilisierungen bzw. der AQV.

2. Methodologischer Rahmen

Der Forschungsprozess der vorliegenden Arbeit beinhaltete eine vorbereitende Recherche in Wien, einen dreimonatigen Forschungsaufenthalt im Rahmen eines Forschungsstipendiums (KWA³) in Peru und die abschließende Auswertung und Verschriftlichung erneut in Wien. Wichtige Quellen zur Thematik der Zwangssterilisierungen und des soziohistorischen Kontexts stellten *informes* (Berichte) öffentlicher und privater Institutionen⁴ und die Literatur in den Bibliotheken des *Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán* in Lima und des *Centro de Documentación e Información Regional in Piura* in Piura dar. Der Forschungsprozess wurde im Sinne der *Grounded Theory* durchgeführt. Entsprechend meines wissenschaftstheoretischen Ansatzes beschreibe ich die *Grounded Theory* als methodologischen Rahmen für qualitative Forschung und einige Elementen ihres „Werkzeugkastens“ (Schultz 2014: 75) im Umgang mit Daten. Des weiteren gehe ich auf qualitative Interviews als Erhebungsmethode, auf die konkrete Durchführung des Projektes und die Auswertung der Daten ein.

2.1 Grounded Theory

Grounded Theory (GT) würde in der deutschen Übersetzung wohl am Besten mit „einem Forschungsstil zur Erarbeitung von in empirischen Daten gegründeten Theorien“ (Strübing 2011: 14) lauten. Kathy Charmaz, welche die Konstruktivistische *Grounded Theory* mitentwickelte, bezeichnet die *Grounded Theory* als ein Dach, unter dem möglichst vielseitig über Daten nachgedacht werden kann (vgl. Charmaz 2011: 182). In diesem Sinne verstehe ich die GT in meinem eigenen wissenschaftlichem Projekt als Handreichung zur Strukturierung des Forschungsprozesses durch ihre ‚Werkzeuge‘. Im Folgenden skizziere ich die Elemente, mit denen ich im Forschungsprozess gearbeitet habe, „grounded theorists can choose techniques to use in their reconstruction of participants’ stories into theory“ (Mills et. al. 2006: 6).

In der GT wird eine prinzipielle Erkenntnisoffenheit gefordert, mit der in den Forschungsprozess gegangen wird (vgl. Schultz 2014: 77). Dabei wird das ‚Vorwissen‘ nicht negiert: „There is a difference between an open mind and an empty head“ (Dey 1999: 251 zit. nach Charmaz 2006: 48). Jedoch besteht eine Notwendigkeit zur

3 „Kurzfristige wissenschaftliche Auslandsstipendien“ der Universität Wien

4 Die Beschreibung und Aufzählung derselben befindet sich in Kapitel ,4.3 Kontext der Zwangssterilisierungen (1995/96–2000/01)‘

Transparenz und theoretischen Sensibilität, die dazu aufruft, die eigene Befangenheit zu reflektieren (vgl. Schultz 2014: 90). Forschende interpretieren soziale Wirklichkeiten, dabei wird deren eigene Position nicht ausgeblendet, sondern bewusst wahrgenommen (vgl. Charmaz 2006: 131).

Die Technik des *Memoing* (vgl. Charmaz 2006: 72 ff.) soll zur kritischen Selbstreflexion der Forscher_in beitragen und nimmt im Forschungsprozess eine zentrale Rolle ein. Ich habe im Prozess das *Memoing* im Rahmen eines Forschungstagebuchs betrieben, in dem ich Daten, Beobachtungen, Gespräche in theoretischer Auseinandersetzung reflektierte (vgl. Corbin/Strauss 1990: 10). Im *Memoing* wird die Rekursivität als wichtiger Bestandteil der GT sichtbar, da Daten im Forschungsprozess theoretisch reflektiert werden und somit zu Veränderungen von Fokus, Fragestellung und bisherigen Interpretationen beitragen. Die Memos stellen somit eine Art Darlegung des Prozesses der Rückkopplung dar und begleiten den gesamten Forschungsprozess; so sollten die Memos beispielsweise erklären, warum Kategorien rückwirkend verändert wurden. Die drei Arbeitsschritte Datenerhebung, Datenanalyse und Theoriebildung sind nicht als linear, sondern als miteinander verschränkt und rekursiv zu betrachten (vgl. Kleemann et. al. 2013: 25; Strübing 2008: 14). Für den Forschungsprozess bedeutet dies eine relative Flexibilität, in der stets die Möglichkeit besteht, auf Veränderungen oder Unerwartetes zu reagieren: „Unexpected ideas emerge“ (Charmaz 2006: 59). Durch die Rekursivität der einzelnen Schritte und das begleitende *Memoing* können Forschende die Sensibilität für Lebensrealitäten der beteiligten Personen (und der eigenen) erhöhen. Somit wird im Rahmen der GT versucht, Erhebungs- und Interpretationsprozesse zu dynamisieren, weil sowohl die Lebensrealität der Forschenden, als auch jene der (Interview-)Partner_innen einer gewissen Dynamik unterworfen sind. Die theoretische Sensibilität erfordert es, von verschiedenen Blickwinkeln auf die Daten zu schauen, Vergleiche zu ziehen und Ideen auf- und auszubauen (vgl. Charmaz 2006: 135). Der Akt des Theoretisierens beinhaltet „*seeing possibilities, establishing connections, and asking questions* [...] The content of theorizing cuts to the core of studied life and poses new questions about it“ (ebd./ Hervorh. i. O.).

Fundamentaler Bestandteil der GT ist die Auswertungsmethode des Kodierens: „Coding is the pivotal link between collecting data and developing an emergent theory to explain these data. Through coding, you *define* what is happening in the data“ (Charmaz 2006: 46/ Hervorh. i. O.). Charmaz beschreibt mindestens zwei Phasen des Kodierens im

Forschungsprozess: Das *Initial Coding* und *Selective Coding* (vgl. ebd.). Das *Initial Coding* findet meist am Beginn des Forschungsprozesses und der Datenerhebung statt, indem mit Spontanität und möglichst großer Offenheit für ‚Unerwartetes‘ an Daten herangegangen wird: „The openness of initial coding should spark your thinking and allow new ideas to emerge“ (ebd.: 48). Die entstehenden Codes sind zunächst provisorisch, um sich nicht schon bereits zu Beginn in einer spezifischen Richtung ‚festzufahren‘. Im offenen Kodieren können Widersprüche aufgedeckt und herrschende Diskurse dekonstruiert werden (vgl. Schultz 2014: 90). Die zweite Phase des Kodierens ist das *Selective Coding*: „Focused coding means using the most significant and/or frequent earlier codes to sift through large amounts of data“ (ebd.: 57). Beim selektiven Kodieren werden Codes verglichen, in Beziehung zueinander gesetzt und diskutiert, entstehende Kategorien werden angereichert, oder auch verworfen. Die gesamte Phase des Kodierens wird dabei vom *Memoing* gerahmt und begleitet. Grundsätzlich bedeutet „Kodieren“ einen Abstraktionsprozess des Datenmaterials, das dieses in analytische Kategorien transformiert – wir stellen uns dabei die Frage *was* in den Daten passiert. Dabei ist von Bedeutung, dass in den Kodierphasen weder das Datenmaterial in eine verwissenschaftlichte Sprache übersetzt wird, noch dass man es in einen vorgefertigten theoretischen Rahmen ‚presst‘ (vgl. Charmaz 2006 : 45 ff.).

Das theoretische Sampling ermöglicht das Definieren, Differenzieren und Erweitern von Konzepten und Kategorien im laufenden Forschungsprozess (Kleemann et. al. 2009: 25). Um theoretisches Sampling durchführen zu können, müssen bereits Daten erhoben und erste Kategorien identifiziert sein (vgl. Charmaz 2006: 102): „Theoretical sampling involves starting with data, constructing tentative ideas about the data, and then examining these ideas through further empirical inquiry“ (ebd.). In der Durchführung habe ich auf die Methode der Diagramme (vgl. ebd.: 117 f.) bzw. der „Situational Map“, eine Anleihe aus der GT nach Adele E. Clarke, zurückgegriffen (vgl. Clarke 2005: 95), um Kategorien und ihre Interdependenzen sichtbar zu machen: „Theoretical sampling ensures that you construct full and robust categories and leads you to clarify relationships between categories“ (Charmaz 2006: 103).



Situational Map (Bild: © Magdalena Kraus, 2016)

Theoriegenerierend zu wirken ist zwar der grundsätzliche Anspruch der GT, allerdings nicht zwangsläufig ein Kriterium dafür, ob eine GT-Studie gescheitert ist oder nicht. Vielmehr sprechen sich diverse Autor_innen für die Verwendung der Begriffe Theorieskizze oder theoretische Hinlänglichkeit a u s (vgl. Andrade 2009: 48; Krüger/Meyer 2007: 24, online). Das vorliegende Forschungsprojekt orientiert sich an der Formulierung einer Theorieskizze, die im Zuge der GT-Diskussion mittlerweile als legitimes und vor allem erreichbares Forschungsziel anzusehen ist (vgl. Mey/Mruck 2011: 29). Insofern ist das Ziel der vorliegenden Masterarbeit das Entwerfen theoretisch hinlänglicher Kategorien, in dem das Theoretisieren als „reach down to fundamentals, up to abstractions, and probe into experience“ (Charmaz 2006: 135) verstanden wird. Die theoretische Ausarbeitung der Daten hängt dabei vom konkreten Forschenden und dessen Situierung in der Welt ab (vgl. ebd.: 130), die Analyse ist dabei immer kontextgebunden an „time, place, culture, and situation“ (ebd.: 131).

In Rahmen der *Grounded Theory* können sämtliche Daten verwendet werden: Interviews, Beobachtungen, Memos, Zeitungsartikel, Literatur etc. – „anything that may shed light on questions under study“ (Corbin/Strauss 1990: 5). Im folgenden Abschnitt gehe ich insbesondere auf die gewählte Interviewform ein.

2.2 Qualitative Interviews

Zur empirischen Datenerhebung arbeitete ich mit Expert_inneninterviews und offenen, leitfadengestützten Interviews. Als Expert_innen verstehen Przyborski und Wohlrab-Sahr (2008) „Personen, die über ein spezifisches Rollenwissen verfügen, solches zugeschrieben bekommen und eine darauf basierende besondere Kompetenz für sich selbst in Anspruch nehmen“ (ebd.: 133). Das Expert_inneninterview kann als Form eines leitfadengestützten Interviews verstanden werden, wobei ich mich bei den Expert_inneninterviews etwas mehr an eine ‚Themen-Mind-Map‘ gehalten habe, als bei den offenen Interviews. Die Perspektiven der von mir interviewten Expertinnen haben sowohl durch ihr Deutungswissen (vgl. ebd.: 134) als auch ihr Kontextwissen (ebd.) für die Forschung Relevanz. Bei den Interviewpartner_innen handelte es sich um drei Frauen, die in ihrer Lebens- und Arbeitswelt in die gesellschaftlichen feministischen Kämpfe in Peru und in die Thematik der Zwangssterilisierungen auf verschiedene Art und Weise involviert sind. Bei systematisierenden Expert_inneninterviews (vgl. Bogner/Menz 2005) geht es um das fachliche Sonderwissen, welches den Interviewpartner_innen Deutungsmacht (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2008: 132) zuschreibt. Bei der Durchführung der Expert_inneninterviews habe ich mich an dem Vorschlag von Przyborski und Wohlrab-Sahr (2008) orientiert, „der dem Anliegen Rechnung trägt, dass möglichst viel von der gewünschten Information durch den Interviewpartner [sic!] selbstläufig präsentiert wird“ (ebd.: 134) und von der üblichen Praxis etwas abweicht. Da die Expert_inneninterviews zu Beginn des Forschungsprozesses stattfanden, konnte ich einen Über- und Einblick in aktuelle Diskurse gewinnen und eigene Vorannahmen überprüfen bzw. modifizieren.

Die zehn offenen, leitfadengestützten Interviews (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2008: 138 f.) führte ich, um „bestimmte Sachverhalte und Problemsichten in ihrem situativen Kontext und ihrem Sinnzusammenhang zu verstehen bzw. zu rekonstruieren“ (ebd.: 143). Dabei spreche ich von einem leitfadengestützten Interview, da der Leitfaden nicht wie ein Korsett das Gespräch einengen und begrenzen, sondern das Hintergrundwissen des Forschenden thematisch organisieren soll (vgl. Witzel 1985: 236). Der Leitfaden fungiert als Gedächtnisstütze für den Interviewenden, „[f]ür die Entwicklung des Gespräches selbst ist der Begriff ‚Leitfaden‘ unzutreffend, weil hier der *Gesprächsfaden* des Interviewten im Mittelpunkt des Interesses steht“ (ebd./ Hervorh. i. O.), die Leitfaden mit seinen Themen ‚begleitet‘ nur. Da die Fragen an

Interviewpartner_innen heterogener Lebenswelten gerichtet waren, wurde mit individuell sprachlich angepassten und thematisch spezifizierten Leitfäden gearbeitet, um verständlicher und anschlussfähiger zu sein (vgl. Dannecker/Vossemer 2014: 159 f.). Dennoch kann von ‚offenen‘ Interviews gesprochen werden, da es sich um ein (relativ) freies Gespräch handelte, dass sich an den Gedankengängen und Erfahrungen der Interviewpartner_innen orientierte (vgl. ebd.: 156). Die Themen, die in den Interviews behandelt wurden, sind solche rund um den weiblichen Körper, Religion, die Erinnerung an den internen politischen Konflikt in den 1990er Jahren und die Zwangssterilisierungen. Je nachdem, wer mein Gegenüber im Gespräch war, hatten die Interviews auch einen Anteil, der spezifisches Rollenwissen von Expert_innen behandelte, so z.B. eine Historikerin und Lehrende an der Universität, die ihr fachliches, historisches Wissen einbrachte, sowie auch ihre persönlichen Erfahrungen als Frau in Piura. Durch die Themen-Mind-Map hatte ich eine Vorstellung, welche Inhalte ich besprechen wollte, habe aber darauf geachtet offen und flexibel zu bleiben. Dies entspricht auch der Herangehensweise der *Grounded Theory*:

By creating open-ended, non-judgmental questions, you encourage unanticipated statements and stories to emerge. The combination of how you construct the questions and conduct the interview shapes how well you achieve a balance between making the interview open-ended and focusing on significant statements. (Charmaz 2006: 26)

Hierunter reihen sich auch die geführten Interviews ein, wobei ich stets die Balance zwischen relativer Offenheit, für alles was angesprochen oder vertieft wird und der Thematisierung der Zwangssterilisierungen als konkretem Gesprächsthema bewahrt habe. Da die Zwangssterilisierungen als eingebettet in „koloniale Tiefenstrukturen“ (vgl. Kaltmeier 2012: 41) verstanden werden müssen, hätte ich ein Be- bzw. Eingrenzen des Gesprächs als wenig sinnvoll erachtet.

2.3 Durchführung der Forschung

Für die Erhebung der Daten führte ich einen dreimonatigen Forschungsaufenthalt (Oktober–Dezember 2016) in Peru (Lima und Piura) durch. Die lokale Eingrenzung auf Piura ermöglichte eine spezifischere Analyse und den erleichterten Zugang aufgrund bestehender Netzwerke aus früheren universitären und privaten Aufenthalten. Vor der empirischen Datenerhebung in Peru führte ich in Wien ein exploratives Expert_inneninterview (vgl. Dannecker/Vossemer 2014: 162) mit Dr. Lupe Rodríguez Siu (Expertin für Menschenrechte/ feministischer Spezialisierung) und konnte so das Forschungsdesign weiter anpassen. In Lima habe ich zu Beginn drei jeweils etwa

einstündige Expert_inneninterviews mit Vertreterinnen von Interessenorganisationen bzw. einer Wissenschaftlerin geführt. Dabei handelte es sich um: Liz Meléndez (Leiterin des *Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán*), Diana Portal (Juristin bei der Ombudsstelle *Defensoria del Pueblo*) und Alejandra Ballón (Anthropologin und Künstlerin).⁵

Diese Interviews transkribierte ich bereits in Piura und kodierte dann offen. Dies führte zu ersten theoretischen Abstraktionen, in denen sich eine Vielzahl an Kategorien und Themen zeigten. Aufgrund dieser ersten Ergebnisse traf ich weitere Interviewpartner_innen in Piura und führte mit ihnen ebenfalls ca. einstündige Interviews. Die Interviews fanden auf Spanisch statt und wurden aufgezeichnet, das Setting bestimmten die Interviewpartner_innen. Eine genaue (Selbst-)Beschreibung der interviewten Personen (7 Frauen, 3 Männer) findet sich in Kapitel 7; die zehn Gesprächspartner_innen bilden keine homogene Gruppe, sondern geben unterschiedliche Lebensrealitäten (u.a. gesellschaftliche Positionierung, Alter, Beruf) in Piura wieder. Gemeinsam war dem Großteil der Interviewpartner_innen, dass sie aktivistisch tätig sind bzw. sozial engagiert, als ungerecht empfundene Strukturen in Frage stellen und teilweise an Universitäten durch Studium und Lehre verortet sind.

Einige Gesprächspartner_innen kannte ich bereits aus früherer Zusammenarbeit, andere wiederum wurden mir empfohlen. Die Anfrage an Personen erfolgte aufgrund von Überlegungen und Ideen in Zusammenhang mit den ersten Auswertungen bzw. den Memos. Durch meine Kenntnis der Stadt und Region Piura hatte ich das Gefühl, dass mir die jeweiligen Interviewpartner_innen – in ihrer Unterschiedlichkeit – zu einem kompletteren ‚Bild‘ verhelfen können. Da z.B. die Heterogenität von Religion und der katholischen Kirche bezüglich Widerstand und Frauenrechten in den ersten Interviews in Lima betont wurde, sprach ich in Piura mit zwei Personen, die ich für unterschiedliche Positionen innerhalb der katholischen Kirche und peruanischen Gesellschaft stehend verorte: Befreiungstheologisch-progressive und konservativ-reaktionäre Standpunkte. In Wien schloß ich die Transkription der Interviews aus Piura ab, um jene selektiv zu kodieren und mit den Memos und theoretischen Perspektiven zu verknüpfen.

Während des gesamten Forschungsprozesses habe ich ein Forschungstagebuch geführt, welches ebenfalls als Datenmaterial verwendet wird. Dadurch werden zum einen z.B.

⁵ Eine genauere Beschreibung der Interviewpartnerinnen befindet sich im Kapitel ‚7. Interviewpartner_innen und Interviews‘.

informelle Gespräch als Datenmaterial zugänglich, zum anderen stellt es jenen Ort dar, an dem Memos entstehen und gesammelt werden: „Putting things down on paper makes the work concrete and manageable – and exciting“ (Charmaz 2006: 72). Sämtliche Beobachtungen und Notizen fließen dort ein, man „probiert Gedanken aus, erörtert Fragen und gewinnt neue Einsichten“ (Fulwiler 1999: 36). Für mich war das Forschungstagebuch auch ein Raum der Selbstreflexion (vgl. Schultz 2014: 92), in dem ich meine (wissenschaftliche) Praxis als europäische Forscherin in Peru überdenken konnte.

Meine theoretischen Verortung⁶ lässt eine Nähe und Verpflichtung zum ‚Projekt‘ der Dekolonisierung (von Wissen) erahnen. Ein gewisses Unwohlsein als europäische Forscherin in Peru erwächst aus der engen historischen Verwobenheit von europäischer Expansion und der Akkumulation von Wissen (vgl. Kaltmeier 2012: 18). Linda Tuhiwahi Smith (1999: 1) beschreibt diese Verbindung wie folgt:

From the vantage point of the colonized, a position from which I write and choose to privilege, the term ‚research‘ is inextricably linked to European imperialism and colonialism. The word itself, ‚research‘, is probably one of the dirtiest words in the indigenous world's vocabulary. (ebd.)

Das Hinterfragen meiner Funktion und wissenschaftlichen Praxis in Piura entstand aus den dortigen Begegnungen und kritischen Nachfragen von Kolleg_innen, Interviewpartner_innen und Bekannten. Und doch ist dieses Unwohlsein unmittelbar verbunden mit meinen Privilegien und das Mindeste, das ich zunächst selbst von mir erwarten kann: Das Unwohlsein zulassen. Ein dekolonialer Anspruch bedeutet in diesem Zusammenhang, dass ich mich aufgefordert sehe, mich zurücknehmen zu können und die Bereitschaft zu zeigen, etwas von einer traditionellen intellektuellen europäischen Positionierung aufzugeben. Der Philosoph Ram Adhar Mall bezeichnet „[e]rkenntnistheoretische Bescheidenheit“ und „philosophische Zurückhaltung“ als „weitere, auch ethisch-politisch relevante Konsequenzen eines [...] Denkens aus interkultureller Sicht“ (Mall 1996: 13).

Zurecht allerdings, muss die Kritik von Ochy Curiel gehört werden, die nicht mehr an eine transnationale feministische Solidarität „así por así“ (Ochy Curiel zit. nach Pequeño 2014, online) glaubt: „¿Por qué hegemonícamente ‚las otras‘, las del tercer mundo, las indias, las negras, las inmigrantes, son la materia prima de las investigaciones o de las publicaciones de la gente que tiene privilegios?“ (ebd.) Die Auseinandersetzung und Suche nach Wegen mit dem Unwohlsein umzugehen, es zu

6 Siehe Kapitel ‚3. Theoretischer Ausgangspunkt‘

erkennen und wahrzunehmen, es nicht zu ignorieren, und daraus zu handeln, vollzieht sich in den faktisch nicht-trennbaren Sphären von Theorie und Praxis, im Persönlichen und Akademischen. Als kompatibel mit der *Grounded Theory* sehe ich das Infragestellen der Autorität des Forschenden in allen Situationen des Forschungsprozesses (vgl. Kaltmeier 2012: 40), da dies in einer konsequent durchgeführten *Grounded Theory* permanent passieren sollte und Teil des Vorgehens ist. Kathy Charmaz (2006) thematisiert die Auswirkung von Herrschaftskategorien für den Verlauf von (qualitativen) Interviews: [D]ifferences between interviewer and research respondent in race, class, gender, age, and ideologies may affect what happens during the interview“ (ebd.: 28). In den Interviews konnte ich diese Differenzen deutlich wahrnehmen. Ich wurde als europäische Feministin wahrgenommen und daher schienen einige peruanische Feministinnen davon auszugehen, dass ich prinzipiell anti-religiös eingestellt sein müsse. Als das Thema Religion in Zusammenhang mit Frauenrechten und Gewalt aufkam, wurde ich, ohne mich dazu zu äußern, einige Male von meinem Gegenüber bestimmt darauf hingewiesen, dass ich wenn ich von der katholischen Kirche spreche, auf jeden Fall differenzieren müsse, da sie sich selbst auch als gläubige Katholikinnen verstehen. Es wurde die Vermutung ihrerseits deutlich, dass ich sie eines ‚Besseren‘ belehren wollen würde.

In meiner eigenen wissenschaftlichen Praxis in Piura habe ich mich um dialogische Gespräche auf Augenhöhe bemüht, in denen ich mich selbst stets als Lernende im Prozess verstanden habe. Jedoch bin ich verhaftet im akademischen Feld, das „grundlegend durch Kolonialität strukturiert“ (Kaltmeier 2012: 41) ist. Meine privilegierte Position als europäische Wissenschaftlerin möchte ich als Komplizin bzw. Beitragende zur Dekolonisierung nutzen, da „Kontextualisierung von Forschung [...], die durch koloniale Tiefenstruktur geprägt ist, aktive und selbstreflexive Akteure aus dem Süden wie aus dem Norden benötigt“ (ebd.: 34).

Eine weitere Perspektive spricht Kaltmeier mit der „Autor-ität des Forschers“ (ebd.: 36) an, womit er die (Fremd-)Repräsentationen der ‚Anderen‘ im Prozess der akademischen Verschriftlichung von gewonnenen Erkenntnissen beschreibt (ebd.). Das Vermeiden von Repräsentationen würde jedoch bestehende Bedingungen „subalternen Sprachlosigkeit und Unsichtbarkeit“ (ebd.) reproduzieren. Beim Hinterfragen jeglicher Autorität im Forschungsprozess stellt sich für mich die Frage, von *wem* ich mich und das Projekt hinterfragen lasse. Zu einer Denkoption weiche ich auf das Konzept „la autoridad de los que sufren“ aus, das die österreichische Theologin Martha Zechmeister

(2013) in Anlehnung an Johann Baptist Metz (1994) wie folgt ausformuliert:

Los que mueren de hambre o por causa de la violencia como consecuencia de una desigualdad escandalosa, los migrantes, combatidos por Europa y los Estados Unidos en sus fronteras del sur, los presos políticos, por fin todas las víctimas, todos ellos representan la autoridad máxima a la cual tenemos que responder sin rechistar [...] Obedecer el mandato de las víctimas no infantiliza, sino al contrario exige un acto libre y adulto desde lo más hondo de cada persona. (Zechmeister 2013: 141)

Die Autorität der Leidenden sehe ich als Möglichkeit, die eigene wissenschaftliche Praxis zu hinterfragen und das eigene Privileg einer ethisch-politischen Option zu verpflichten. Dies wäre eine Antwort auf den Vorwurf, dass sich westliche Forscher_innen zu leicht von ihrer Eingebundenheit in postkoloniale Strukturen distanzieren (vgl. Kaltmeier 2012: 34) und wegschauen, da es unangenehm wird. Die Autorität der Marginalisierten kann als ‚Leitfaden‘ im selbst-reflexiven Forschungsprozess gelten, in dem es *per se* kein Ziel gibt, sondern das Brechen von habitualisierten Routinen im akademischen Feld ein permanenter Vorgang ist, „der in gewisser Weise der neo-zapatistischen Philosophie des ‚fragend schreiten wir voran‘ entspricht“ (ebd.: 23). Das Mitgehen auf dem Weg der Dekolonialisierung kann nicht einmal fixiert werden, sondern ist in jeglichem Moment (des Forschungsprozesses) zu beachten. Die Positionierung, die Autorität *de los que sufren*, ist normativ und kann nicht neutral sein, wenn sie dekolonisierend wirken will. Eine Erkenntnis der sozialen Realität ist nur durch und in transformierender Praxis erreichbar (vgl. Quijano 1978: 262 zit. nach Germaná 2009: 61). Mit den Worten Maldonado-Torres (2007) gesprochen:

Este [amor des-colonial] inspira una justicia, también des-colonial, donde se abre un espacio para la opción preferencial por el *damné* [condenado], más allá de nociones abstractas de igualdad que terminan des-historizando las relaciones sociales. [...] Se trata, pues, de una ética de la descolonización o de la liberación, que orienta una política radical de oposición a la colonialidad en todas sus formas. (ebd.: 156)

3. Theoretischer Ausgangspunkt

Im vorliegenden Kapitel beschreibe ich den theoretischen Ausgangspunkt für die Erhebung und Interpretation der empirischen Daten. Dabei verdeutliche ich meine theoretische Verortung als Wissenschaftlerin, sehe mich dadurch jedoch nicht ‚gefangen‘ in einem theoretischen Korsett. Aus einer kritischen dekolonialen Perspektive können die gegenwärtigen Prozesse in Piura und die Interviews im Kontext historisch gewachsener, ungleicher Machtverhältnisse seit der kolonialen Invasion verstanden werden. Dabei beziehe ich mich nicht ausschließlich auf Theoretiker_innen, die sich selbst als Bestandteil dekolonialer Theoriebildung Lateinamerikas verstehen, sondern auch auf Denker_innen bzw. Positionen, die in ihrer Art und Weise einer dekolonialen ‚Logik‘ und somit einem kritischen Grenz-Denken folgen. Davon kann laut Mignolo (2011, online) immer dann gesprochen werden „cuando se origina la conciencia de la colonialidad (incluso si no se utiliza esta palabra)“ (ebd.). Dazu skizziere ich zentrale theoretische Konzepte für das Verstehen der Analyse, ohne dabei einen Anspruch auf Vollständigkeit der dargestellten Theorien zu erheben.

3.1 Dekoloniale Theoriebildung

Die seit den 2000er Jahren in Lateinamerika intensiv rezipierten Perspektiven dekolonialer Theorie, beeinflussen das Verständnis und die Interpretation sozialer Phänomene und Zusammenhänge in Lateinamerika. Durch das Konzept ‚Modernität/Kolonialität‘ wird das Wirken von Macht- und Herrschaftsverhältnissen in der lateinamerikanischen Gesellschaft beschrieben (vgl. Quijano 2000). Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano benennt als ‚Kolonialität der Macht‘ (*colonialidad de poder*) den umfassenden Machtkomplex, dessen Beginn der Zeitpunkt der Eroberung und der Konstruktion von ‚Amerika‘ durch die Artikulation einer rassistischen Klassifizierung der Weltbevölkerung darstellt: „La colonialidad [...] es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido“ (Quijano 1992: 14). Durch die Kategorie *raza* wird diese zum zentralen Ordnungsprinzip und ermöglicht die Naturalisierung der Inferiorität der kolonisierten Bevölkerung (vgl. Quijano 2000: 202). Kolonialität wird hiermit zur Voraussetzung für die Modernität, die sich im Rahmen kolonialer Herrschaftsverhältnisse herausbildet:

[...] el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de

Daraus ergibt sich im Weiteren das Selbstverständnis Europas als ‚modern‘ und als Vollendung der ‚zivilisierten‘ Menschheit (Quijano 2000: 212). Nicht-Europäer_innen werden zu den inferioren ‚Anderen‘ „por naturaleza“ (ebd.) stigmatisiert. Europa und seine Bevölkerung verstehen sich nicht nur als alleinige aktive Träger_innen der Moderne, sondern auch als deren Schöpfer_innen (ebd.). Mit der Invasion und der Durchsetzung der Kolonialherrschaft in Amerika beginnt die europäische Perspektive auf Geschichte hegemonial zu werden und wird global als universelle Perspektive implementiert. Aníbal Quijano (2000: 2016) beschreibt dies deswegen als „cambio histórico“ (ebd.): „Con América se inicia, pues, un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas“ (ebd.). Gegenwärtig sehen sich Menschen weltweit in ihrem alltäglichen Leben durch drei Elemente dieses Systems betroffen: „*la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo*“ (ebd.: 214/ Hervorh. i. O.). Die epistemologische Dimension der Kolonialität wird als *colonialidad del saber* bezeichnet (vgl. Lander 2000). Die Definition dessen, was gegenwärtig als legitimierte ‚Wissen‘ gilt, sowie die Produktionsverhältnisse von Wissen, sind Prozesse, die unmittelbar in den Machtkomplex der *modernidad/colonialidad* eingebunden sind. Damit einhergehend ist die Klassifizierung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen als un-/wissend:

[...] modernity/coloniality is held together by the *colonial differences*: colonial differences [...] are constructed in the rhetoric of modernity – inferior beings [...] racially or sexually, are beings not well suited for knowledge and understanding. (Mignolo 2008: 22/ Hervorh. i. O.)

Die koloniale Differenz stellt folglich jenen Mechanismus dar, der seit dem 16. Jahrhundert Menschen und ihre Wissensformen, die von der europäischen ‚abweichen‘, als inferior markiert und die gewaltvolle Kolonisierung legitimiert. Laut Maldonado-Torres (2007) stellt die koloniale Differenz das Produkt der Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins dar (ebd.: 147). Die Kolonisierung und Kolonialität des Denkens und der Erkenntnis (*colonialismo epistémico*) sind ein zentraler Aspekt dekolonialer Theorie: „[...] un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo“ (Quijano 2000: 221). Der Genozid an der Bevölkerung Amerikas, der mit der kolonialen Invasion einherging, hatte den Epistemizid, die Auslöschung von vorkolonialen Wissen und Wissensformen (vgl. De Sousa Santos 2010), zur Folge. Der Epistemizid ermöglichte die globale Hegemonie von männlich-europäischem Wissen als universell: „[...]

genocides were at the same time forms of epistemicide that are constitutive of Western men epistemic privilege“ (Grosfoguel 2013: 77). Die gemeinsame Diskussion von Genozid/Epistemizid macht die Verbindung der Abwertung und Vernichtung von Wissen und Wissensträger_innen deutlich.

Nelsón Maldonado-Torres (2007) erweitert und spezifiziert die theoretische Auseinandersetzung der Kolonialität mit der *colonialidad de ser*. Diese bezieht sich auf „la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje“ (ebd.: 130). Die Kolonialität manifestiert sich demzufolge nicht alleine im Verstand und im Denken der Subalternen, sondern in der gelebten Realität und den Erfahrungen. Die Kolonialität des Seins produziert eine ontologische, koloniale Differenz (ebd.: 151), stellt die Menschlichkeit der Kolonisierten in Frage und manifestiert sich im Alltag rassialisierter Subjekte (ebd.: 145). Der *escepticismo misantrópico colonial/racial*, die menschenverachtende Skepsis, stellt Kolonisierte unter ständigen Verdacht, keine Menschen zu sein (ebd.: 136). Diesen Verdacht verbindet Maldonado-Torres (2007) mit Descartes modernem, rationalen „Ich denke, also bin ich“ und lässt Aussagen über jene Menschen zu, denen kein eigenständiges Denken zuerkannt wird:

De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del ‚yo pienso, luego soy‘ somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: ‚Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)‘. (Maldonado-Torres 2007: 144)

Die Menschlichkeit der „persona de color“ (ebd.: 150) wird unsichtbar gemacht und es kommt zur Entmenschlichung, die Ausdruck der *colonialidad de ser* ist (ebd.). Die Entmenschlichung legitimiert Gewalt gegenüber dem ‚Anderen‘, schreibt sich in die Körper ein und beeinflusst deren Da-Sein: „[...] *la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra*. [...] Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales“ (ebd.: 148/ Hervorh. i. O.). In der Logik der Kolonialität des Seins ‚sind‘ Kolonisierte bzw. rassialisierte Subalterne nicht, weil sie nicht denken; sie existieren obschon ihre Existenz (als Menschen) negiert und ihnen abgesprochen wird. Seit über 500 Jahren sind sie die Überlebenden der Kolonialität: „El negro, la gente de color y el colonizado se convierten en los puntos de partida radicales para cualquier reflexión sobre la colonialidad del ser“ (ebd.: 146).

Dekoloniale Denker_innen richten sich gegen die Hierarchisierung von Wissensformen und die Auffassung von Wissen als ausschließlich europäisches ‚Gut‘. Als

Gegenstrategie und Reaktion wird das Konzept des *border thinking/pensamiento fronterizo* vorgeschlagen, das sich gegen kolonisiertes Denken richtet und etablierte Verhältnisse in Frage stellt:

The transcending of the colonial difference can *only* be made done from a perspective of subalternity, from decolonization, and, therefore, from a new epistemological terrain where border thinking works. (Mignolo 2000: 45/
Hervorh. i. O.)

Tatsächlich spielt die Thematisierung des Widerstands in Vergangenheit und Gegenwart eine zentrale Rolle in dekolonialer Theoriebildung. Ramón Grosfoguel (2013) betont, dass trotz der Epistemizide „[c]ritical Indigenous, Muslim, Jewish, African and women thought as well as many other critical knowledges from the Global South are still alive“ (ebd.: 87). Aníbal Quijano (2000: 212) unterstreicht, dass der intellektuelle Widerstand in Lateinamerika gegenüber einer eurozentrischen Perspektive auf die Geschichte nicht auf sich Warten lies. Als Beispiel für das 16. Jahrhundert wird oft Guaman Poma de Ayala, für das 20. Jahrhundert der peruanische Intellektuelle José Carlos Mariátegui genannt. Bei der Dekolonisierung geht es um die radikale Opposition gegenüber der sich fortsetzenden Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins: „Se trata de poner fin al paradigma moderno de la guerra; lo que significa una confrontación directa con las jerarquías de raza, género y sexualidad“ (Maldonado-Torres 2007: 161). Es geht sowohl um die Aneignung von und den Fokus auf historische Widerstandsbewegungen und -formen, als auch den Prozess einer gegenwärtigen Dekolonisierung. Dabei steht das Konzept der *reoriginalización*

[...] in einem innigen Verhältnis zur Idee der Subversion in kolonialen Kontexten. Es meint eine (Wieder-)Aneignung und gleichzeitige Transformation des sozio-kulturellen Erbes eines Kollektivs, das nun auf die neuen Umstände reagiert und sich diesen gegenüber subversiv positioniert. (Quintero/Garbe 2013: 20)

Generell kann geschlussfolgert werden, dass eine dekoloniale theoretische Option nicht trennbar ist von einer praktischen und politischen Positionierung. Im Sinne Quijanos formen Theorie und Praxis gleichermaßen Teile des kritischen Denkens: „La perspectiva de conocimiento y la perspectiva de transformación no están yuxtapuestas es sus reflexiones, sino que forman parte del mismo proceso del pensamiento crítico“ (Germaná 2009: 60). Dies wird in den Biografien und Aktivitäten dekolonialer Feminist_innen, wie bei der Kolumbianerin Ochy Curiel, sichtbar: „Con un pie en la academia y otro en la calle [...] dando la batalla“ (Ochy Curiel zit. nach Pequeño 2014, online). Aníbal Quijano zufolge (Quijano 1978: 262 zit. nach Germaná 2009: 61) zufolge ist die Erkenntnis sozialer Realität ausschließlich über soziale Praktiken, die zur

gesellschaftlichen Transformation beitragen, möglich: „Quien quiera adquirir un conocimiento pleno de la realidad social, tiene que dedicarse a la práctica social transformadora. O renunciar a esa ambición de conocimiento“ (ebd.).

3.2 Feministisch-dekoloniale Epistemologien

Innerhalb der dekolonialen Theorie bildet sich eine feministisch-dekoloniale Perspektive heraus, welche *género* als zentrales Merkmal der *colonialidad* beschreibt (vgl. Lugones 2010). Feministische Perspektiven sind auch in der dekolonialen Theorie nicht als Zentrum der theoretischen Auseinandersetzung zu beschreiben, da sich die international anerkannten Theoretiker wie Walter Dignolo und Anibal Quijano nicht explizit einer feministischen Lesart bedienen. María Lugones (2010) beschreibt in ihrem Essay „Toward a Decolonial Feminism“ die *coloniality of gender*: „I propose the modern, colonial, gender system as a lens through which to theorize further the oppressive logic of colonial modernity“ (ebd.: 742). Dabei kritisiert sie direkt Quijanos Verständnis von *gender* „as only in terms of sexual access to women“ (ebd.: 745) und erweitert es um eine dekoloniale feministische Option:

I mean to name not just a classification of people in terms of the coloniality of power and gender, but also the process of active reduction of people, the dehumanization that fits them for the classification, the process of subjectification. (ebd.)

Die Kolonisierung Amerikas ging einher mit dem gewaltvollen Aufoktroyieren der heteronormativen Dualität von Mann/Frau, welche die Heterosexualität als Norm einführt: „This distinction became a mark of the human and a mark of civilization“ (ebd.: 743). Die Durchsetzung heteronormativer Vorstellungen war und ist gleichzeitig verwoben mit der Rassialisierung und Entmenschlichung der ‚Anderen‘, wie sie auch Maldonado-Torres (vgl. 2007) thematisiert: „Only the civilized are men and women. Indigenous people of the Americas and enslaved Africans were classified as not human“ (Lugones 2010: 743). Tatsächlich sieht Lugones im dekolonialen Feminismus eine Möglichkeit und Strategie, die *coloniality of gender* zu überwinden (ebd.: 747). Es ergeben sich zwei Lesarten des dekolonialen Feminismus:

1. Die Kritik und Erweiterung des dekolonialen ‚Mainstreams‘ um eine feministische Perspektive und die Betonung der Zentralität von *gender* für die *colonialidad*, die in der nicht trennbaren Verwobenheit zwischen den Kategorien *gender* und *race* sichtbar wird: „Solo al percibir género y raza como entretamados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las

mujeres de color“ (Lugones 2008: 82). Durch das Hervorheben der Intersektionalität von *raza*, *clase*, *género* und *sexualidad* erklärt Lugones die gegenwärtig anhaltende Gleichgültigkeit gegenüber systematisch ausgeübter Gewalt an Frauen „de color“⁷ (vgl. ebd.: 76): „Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación“ (ebd.). Die Beachtung des untrennbaren Zusammenwirkens der Herrschaftskategorien für ungleiche Machtverhältnisse wird somit für die kritische wissenschaftliche Auseinandersetzung mit denselben unabdingbar.

2. Andererseits, die Dekolonisierung eines ‚weißen‘, hegemonialen Feminismus, wie es u.a. auch Mohanty (vgl. 1988) beschreibt. Im hegemonialen Feminismus werden häufig asymmetrische Machtverhältnisse fortgeführt, indem ungleichheitsgenerierende Kategorien (re-)produziert werden, wie z.B. durch die Festschreibung von bestimmten Eigenschaften für nicht-‚weiße‘ Frauen (z.B. als traditionell, arm, passiv). Das Mitwirken von ‚weißen‘, bürgerlichen Frauen und Feministinnen am Fortwirken kolonialer Unterdrückungsmechanismen wird verschleiert, wenn in theoretischen Auseinandersetzungen von einer globalen, monolithischen Einheit der Frauen ausgegangen wird:

[E]l término ‚mujer‘ en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica. (Lugones 2008: 82)

Ein ‚weißer‘, eurozentristischer Feminismus kann die Realitäten von lateinamerikanischen Frauen *de color*⁸ nicht abbilden und repräsentieren, und auch nicht zwangsläufig deren Kämpfe unterstützen, weswegen eigenständige feministische Wege und Positionierungen erforderlich sind: „It is a matter of the geopolitics of knowledge. It is a matter of how we produce a feminism that takes the global designs for racialized female and male energy“ (Lugones 2010: 752).

7 Lugones (2008) weist darauf hin, dass sie von „mujeres de color“ spricht „originado en los Estados Unidos por mujeres víctimas de la dominación racial, como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples“ (ebd.: 75) .

8 Ich spreche von lateinamerikanischen Frauen *de color*, weil auch ‚weiße‘ Frauen der Mittel- und Oberschicht Teil der kulturell und ethnisch sehr heterogenen Gesellschaften Lateinamerikas sind; diese ‚weißen‘, lateinamerikanischen Frauen repräsentieren nicht gleichermaßen einen ‚anderen‘ Feminismus, der sich vom europäischen und nordamerikanischen hegemonialen, feministischen Mainstream abgrenzt.

Die gelebten Realitäten von Frauen in Lateinamerika erfordern sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Auseinandersetzung Perspektiven und Positionierungen, die ihnen gerecht werden. So argumentiert beispielsweise auch die argentinische Anthropologin Rita Segato für die Anerkennung der Kategorie *raza* als zentraler Aspekt im *pensamiento latinoamericano*⁹, da nur unter Einbeziehung von *raza* historische und gegenwärtige Prozesse und Herrschaftsverhältnisse erklärt werden können:

Una pregunta que surge y se repite [...] es ‚por qué raza y no clase‘, la respuesta es decolonial: porque solo raza remite al horizonte que habitamos, marcado por el evento fundacional de la Conquista, y permite rescontruir el hilo de las memorias intervenidas por las multiples censuras de la colonialidad, mientras la clase oblitera ese horizonte, lo enmascara y hasta lo forclusa, induciendo así el olvido de quienes somos y a la ignorancia de los ríos de sangre que manchan el suelo que pisamos hasta hoy. (Segato 2015: o.S.)

Die Betrachtung lateinamerikanischer Feminismen als eigenständige Denkweisen, die sich von europäischen Perspektiven unterscheiden, ist nicht gleichbedeutend mit einem Essentialismus (im Sinne dessen, dass eine z.B. ‚indigene‘ Frau *per se* auf eine bestimmte Art und Weise denken müsste); vielmehr bedeutet es, dass die eigene Realität und die Erfahrungen darin die Wahrnehmungen und somit auch das Denken beeinflussen, weswegen sich unterschiedliche (theoretische) Perspektiven ergeben können. Die Philosophin Ofelia Schutte (2011) bekräftigt den Zusammenhang zwischen gelebten Erfahrungen und theoretischer Auseinandersetzung: „We are bound to our bodies, our intellectual and social environments [...] in terms of how we ‚see‘, experience, theorize and inhabit [...] the world“ (ebd.: 789). Schutte spricht den Körper als Ort an, von dem aus und in dessen Rahmen gedacht und gehandelt wird. In dekolonialen Perspektiven wird der Körper einerseits zur Möglichkeit von Widerstand und Begegnung, andererseits manifestieren sich in ihm Abwertung und Unterdrückung:

El cuerpo permite el encuentro, la comunicación y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de la deshumanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y de género. (Maldonado-Torres 2007: 155)

9 Den Kampf um die Anerkennung der Kategorie *raza* als strukturierend und damit als zentral für die Befreiung aus unterdrückenden Machtverhältnissen führte bereits Mariátegui 1929, als der von ihm verfasste Text „El problema de las razas en la América Latina“ (1986a [1929]: 21 ff.) auf der ersten „Conferencia Comunista Latinoamericana“ in Buenos Aires verlesen wurde: „Las razas aludidas se encuentran presentes en todos los Estados y constituyen una inmensa capa que con su doble carácter común, racial y de explotados“ (ebd.: 54). Daher forderte er zu einer sozialistischen Politik auf, die spezifische gesellschaftliche Formationen der lateinamerikanischen Staaten mitbedenkt und dabei „puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario“ (ebd.: 33). Mit diesen heterodoxen Ansichten stellte er sich gegen die europäischen Kräfte und sorgte für große Diskussionen und Auseinandersetzungen.

Quero et. al. (2016, online) thematisieren – sich auf Judith Butler (1993) berufend – Körperlichkeit über eine dekoloniale Lesart: „La materialidad de la existencia se hace real en cada aspecto de nuestra corporalidad, desde el roce de la piel hasta el movimiento gestual de las extremidades“ (Quero et. al. 2016: 3, online). Die Bedeutungen, die in Körper eingeschrieben werden und die Körper selbst konstruieren sich durch die kontinuierliche Wiederholung von Normen: „Esas normas han sido – y son – construídas desde la ideología heteropatriarcal dominante“ (ebd.: 5). Kolonisierung und Kolonialität, die die Abwertung des ‚Anderen‘ benötigen und implizieren, bedeuten immer auch Folgen in der Materialität des kolonisierten Körpers: „Esa lógica de dominación y destrucción de/los cuerpo(s) del(os) Otro/s – físico, intelectual, cultural – respondía – y aún hoy en día responde – a una lógica de pensamiento binario“ (ebd.: 11).

In dekolonialen feministischen Perspektiven wird der Körper als *territorio político* konzeptualisiert und wahrgenommen (vgl. Gómez 2014: 264). Beispielsweise beschreibt Dorotea A. Gómez Grijalva ihren Körper als historisch und nicht als biologisch, der anhand von Diskursen und Ideologien benannt und konstruiert, und zur Ausbeutung freigegeben wurde (ebd. 264 f.): „[R]econozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal“ (ebd.: 265). Die Kontrolle von Körpern, und damit von Reproduktivität und Sexualität, war und ist für die Durchsetzung und Fortführung von Modernität/Kolonialität zentral (vgl. Lugones 2000: 745; Mignolo 2008: 15), und daher auch für das Denken und Ausführen widerständiger Praxis.

Der koloniale Charakter der Kategorie Geschlecht macht deutlich, dass Dekolonialisierung ohne Dekolonisierung des *género* nicht möglich ist (vgl. Lugones 2010: 757; Galindo 2013). Vergeschlechtlichte, heteronormative Herrschaftsverhältnisse sind konstitutiv für die Kolonialität; dekoloniale feministische Ansätze ermöglichen die Thematisierung des Überlebens peruanischer Frauen in einem gewalttätigen modernen/kolonialen Umfeld und Nationalstaat, der in das moderne/koloniale Weltsystem eingebunden ist. Der Widerstand gegen unterdrückende Strukturen wird dabei stets mitgedacht: „[E]veryone continues to respond to power and responds much of the time resistantly“ (Lugones 2010: 754). Dies schützt in gewisser Weise vor einer homogenisierenden Darstellung und Produktion der „Third World Woman“, wie sie Chandra Mohanty (1988 [1984]) bereits 1984 in den Arbeiten westlicher Feministinnen kritisiert (ebd.: 61). Sie spricht die dominante Repräsentation

von Frauen der ‚Dritten Welt‘ in westlichen, feministischen Diskursen als Opfer an (vgl. ebd.: 66). Vor diesen homogenisierenden Diskursen und der epistemischen Gewalt, warnt auch Orfelia Schutte (2011) bei der wissenschaftlichen Befassung mit den multiplen Formen von Gewalt, mit welchen Frauen in Lateinamerika leben:

I believe we should avoid the discourse of victimhood [...] This approach is not intended to deny the atrocities women may have suffered, but to channel the path of recovery in the most constructive manner available. (ebd.: 788)

Aus diesem Grund und um nicht in europäischer Arroganz den Akteur_innen ihrer historischen und politischen *agency* zu berauben (vgl. Mohanty 1988: 79), stelle ich die peruanische Realität in ihrer Widersprüchlichkeit dar: Ich sehe die Frauen in Peru nicht als ‚Opfer‘, sondern als Widerstandskämpferinnen in einer Realität, die Julieta Paredes (2014) als „sistema de muerte“ (ebd.: 9) beschreibt. Durch dekoloniale, feministische Positionen sehe ich mich aufgerufen, nicht einer westlich-feministischen ‚Tradition‘ zu folgen, die „Third World Woman“ produziert und repräsentiert, um sich gleichzeitig selbst als westliche Feministin darzustellen (vgl. Mohanty 1988: 65). Auch wenn multiple Formen von Gewalt in den geführten Interviews präsent sind, so versuche ich diese in ihrer sozialen und historischen Gewordenheit zu analysieren und gleichzeitig die widerständige Praxis der Frauen in Piura abzubilden.

Wir atmen die Kolonialität tagtäglich ein (Maldonado-Torres 2007: 131), niemand ‚entkommt‘ ihrer Wirkungsmacht und ihren Strukturen. Auch nach 500 Jahren gibt es weder eine kulturelle, noch eine „[...] epistemic tradition in an absolute sense outside to Eurocentered modernity“ (Grosfoguel 2013: 87). Die moderne/koloniale Ordnung wirkt weltweit fort und manifestiert sich in ungleichen Machtverhältnissen in sämtlichen Aspekten des Lebens: „[...] body, law, imposition of tribute, and the introduction of property and land dispossession“ (Lugones 2010: 754). In diesem System leisten viele Frauen bemerkenswertes: „they resist, challenge, and subvert the process of various junctures“ (Mohanty 1988: 73). In Peru prägen die Erfahrungen des jahrhundertelangen Widerstandes die Geschichten und Lebensrealitäten gegenwärtig agierender Frauen:

Nuestras abuelas no sólo resistieron, sino también propusieron e hicieron de sus vidas y sus cuerpos autonomías peligrosas [...] No escribieron libros, pero escribieron en la vida cotidiana que hoy podemos intuir, sobre lo que queda después de tantas invasiones coloniales. (Paredes 2014: 38)

Zusammengefasst knüpfe ich an dekoloniale und feministische Diskurse an, da jene die Realität in Piura und Peru denkerisch und theoretisch erfassen, und in diesem Sinne die eigenständige, lateinamerikanische Theorieproduktion der beschriebenen Realität

gerecht wird. Andererseits trage ich zur Dezentrierung akademischer Diskurse im europäischen Wissenschaftsbetrieb bei, wobei ich mich selbst größtenteils außerhalb des europazentrierten, viel rezipierten Kanons verorte.

Im folgenden Kapitel biete ich die Zwangssterilisierungen in einen größeren, historischen Narrativ ein, um multidimensionale Schlüsse aus der Betrachtung des Geschehenen ziehen zu können und die Diskurse über die Zwangssterilisierungen mit dekolonialen, feministischen Epistemologien zu verknüpfen.

4. Zwangssterilisierungen im soziohistorischen Kontext

Im vorliegenden Kapitel verorte ich die Zwangssterilisierungen der 1990er Jahr in Peru unter dem Regime von Alberto Fujimori in ihrem historisch-politischen und gesellschaftlichem Kontext, da jene Zusammenhänge notwendig sind, um gegenwärtige Diskurse und Prozesse nachvollziehen zu können.

4.1 Politisch-historischer Kontext: Die 1990er Jahre

Ende der 1980er Jahre befand sich Peru in einer ökonomischen und politischen Krise, die sich auszeichnete durch extreme Armut, Inflation, interne Gewalt und einer polarisierten Gesellschaft: „[E]l Perú parecía al borde del abismo. Terrorismo, inflación, narcotráfico y pobreza extrema eran como cuatro jinetes de un apocalipsis bíblico“ (Contreras/Cueto 2013: 380). Der hochverschuldete peruanische Staat sah sich außerdem mit den Angriffen und terroristischen Aktionen der zunächst unterschätzten subversiven Gruppen *Sendero Luminoso*¹⁰ und *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* (MRTA) konfrontiert (vgl. ebd.: 368)¹¹. Der Philosophieprofessor Abimael Guzman Reynoso beginnt mit dem Aufbau der maoistischen, aufständischen Vereinigung *Sendero Luminoso* an der öffentlichen Universität in Ayacucho, der Region die charakterisiert war durch extreme Armut und Marginalisierung, in welcher die dort ansässigen *campesin@s*¹² lebten (vgl. Klarén 2012: 422). Er baute eine hierarchisch-militärische Organisation auf, die in ihrer Hoch-Zeit dazuführte, dass populäre Sektoren Limas großflächig durch den *Sendero* kontrolliert wurden (vgl. Contreras/Cueto 2013: 377). Das Ziel war der Aufbau einer neuen Ordnung durch den bewaffneten Kampf, „la cual sería realizada a partir del campo para la ciudad, puesto que para los senderistas el campesinado era la principal fuerza de la revolución“ (Calmet 2010: 1). Im krisenhaften Kontext breitete sich der Einfluss des *Sendero Luminoso* auf nationaler Ebene, ausgehend von der Region Ayacucho im Süden Perus,

10 Der vollständige Name ist *Partido Comunista del Perú – por el Sendero Luminoso* de José Carlos Mariátegui

11 Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann nur eine überblicksmäßige Skizze der komplexen Geschichte gegeben werden. Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem *Sendero Luminoso* siehe Stern (1998); für den internen Konflikt siehe CVR (2008).

12 Als *campesin@s* werden im peruanischen Kontext die Kleinbauern und Kleinbäuerinnen bezeichnet, die im ruralen Raum in *comunidades* leben und arbeiten. Sie befinden sich historisch gesehen in einer gesellschaftlichen Positionierung sozioökonomischer Marginalisierung und arbeiteten oftmals bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhundert in ausbeuterischen, semifeudalen Arbeitsverhältnissen für Großgrundbesitzer_innen.

aus: Die subversiven Aktionen stiegen von 219 im Jahr 1980 auf 3149 im Jahr 1989 an (vgl. Contreras/Cueto 2013: 380).

Die Vernachlässigung und Exklusion großer Teile der *sierra* und *selva* und ihrer Bevölkerung seit der Gründung der Republik und die Abwesenheit des Staates erleichterte den Erfolg subversiver Gruppierungen (vgl. Degregori 1993; Quijano 2000: 226 ff.). *Sendero Luminoso* bot den vom Staat Vergessenen nicht nur eine Ideologie an, sondern „hombres concretos y una organización que ofrece identidad a quienes la vieja identidad andina tradicional de sus padres ya no les resulta suficiente“ (Degregori 1993: 26). Ab 1983 bekämpften staatliche Einsatzkräfte die subversiven Gruppen in einem grausamen Krieg, der zahlreiche Menschenrechtsverbrechen von beiden Seiten zur Folge hatte und deren Aufarbeitung auch gegenwärtig die peruanische Justiz beschäftigt¹³. So sind z.B. staatliche Akteure für 75% der insgesamt 6443 angezeigten Fälle von Folter als Verantwortliche ausgemacht worden (CVR 2003a: 235), Alberto Fujimori selbst verbüßt derzeit eine 25-jährige Haftstrafe wegen Korruption und Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Am meisten litt unter dem internen Konflikt zwischen staatlichen Kräften (Militär, Polizei, Geheimdienst) und subversiven Gruppen jene Bevölkerung, die bereits von gesellschaftlicher Exklusion und Armut betroffen war (vgl. CVR 2008: 21 f.). Ein Bericht vom Augenzeugen Primitivo Quispe aus Ayacucho sagt aus: „Entonces, mi pueblo era pues un pueblo, no sé [...] un pueblo ajeno dentro del Perú“ (zit. nach CVR 2008: 20). Tatsächlich hatten 75% der Todesopfer Quechua oder andere Sprachen als das *Castellano* als Erstsprache (vgl. CVR 2003b: 316):

La tragedia que sufrieron las poblaciones del Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino, pobre y poco educado, no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país; ello delata, a juicio de la CVR, el velado racismo y las actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad peruana a casi dos siglos de nacida la República. (ebd.)

Die politische Gewalt prägt zwischen 1980 und 2000 das gesellschaftliche und politische Panorama Perus, derer 69 280 Personen (Getötete und Verschwundene) zum Opfer fielen (vgl. ebd.: 315).

Die Dekade der 1990er Jahre in Peru ist gekennzeichnet durch gravierende gesellschaftliche und wirtschaftliche Transformationen. Auf internationaler Ebene erleichterte der Mauerfall in Berlin 1989 und der Zerfall der Sowjetunion 1991 die globale Implementierung des Neoliberalismus, unter anderem in Lateinamerika. Im

13 Siehe u.a. die gegenwärtigen Verhandlungen der systematischen Vergewaltigungen (Verbrechen gegen die Menschlichkeit) durch das Militär zwischen 1984–1994 in der Region Huancavelica (vgl. Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú 2015, online).

Kontext von Gewalt, wirtschaftlicher Instabilität und politischer Krise betritt Alberto Fujimori 1990 als *Outsider* die politische Bühne. Der Populist Fujimori gewinnt die Präsidentschaftswahlen mit den Stimmen der marginalisierten Bevölkerung: „Fujimori parecía deleitarse en juntarse con la gente común en los pueblos jóvenes de la ciudad o en los mercados rurales de la sierra, colocándose a menudo un colorido poncho y chullo andinos“ (Klarén 2012: 485). Fujimori folgte einer Wirtschaftspolitik, die mit dem *Washington Consensus*¹⁴ internationaler Finanzinstitutionen¹⁵ konform war, auch wenn er sich noch im Wahlkampf gegen den Schriftsteller Vargas Llosa vehement gegen derartige Strukturanpassungsmaßnahmen ausgesprochen hatte (vgl. Klarén 2012: 484). Am 8. August 1990 wird im Fernsehen der ‚Fujischock‘ angekündigt (vgl. Contreras/Cueto 2013: 386), als Fujimori über Nacht neoliberale Strukturanpassungsmaßnahmen einführt und den Beginn orthodoxer, neoliberaler Wirtschaftspolitik in Peru markiert: „[Un] paquete [...] realmente draconiano“ (Klarén 2012: 491). Am 5. April 1992 kommt es mit Unterstützung des Militärs zum Selbstputsch (*auto-golpe*) von Fujimori, in dem er den Kongress auflöst, die Verfassung von 1979 außer Kraft setzt und die Festnahme zahlreicher Politiker_innen der Opposition anordnet (vgl. ebd.: 497). Mit dem Putsch schreitet die Neoliberalisierung autoritär voran (vgl. Durand 2003: 350) und Fujimori kann in der neuen Verfassung von 1993 den Neoliberalismus¹⁶ und die direkte Wiederwahl verankern. 1995 wird Fujimori wiedergewählt und genießt und missbraucht die Vorzüge einer „concentración de poderes“ (vgl. ebd.). Die demokratisch gewählte Regierung unter seiner Führung entwickelte sich zu einem autoritären, technokratischen Regime mit großen Einfluss von Militär und Geheimdienst (*Servicio de Inteligencia Nacional del Perú*), das auf politische und zivilgesellschaftliche Opposition zunehmend repressiv reagierte (vgl. ebd.: 378 ff.). Von Seiten des Regimes wurden politische Gegner_innen und Kritiker_innen kategorisch als ‚illegitim‘ definiert; so wurden Menschenrechtsorganisationen als „los brazos legales del terrorismo“ (Burt 2011: 335) dargestellt und mit einer Politik der Angst soziale Mobilisierungen unterdrückt: „Quien

14 Unter dem *Washington Consensus* wird ein Wirtschaftsprogramm von Strukturanpassungsmaßnahmen verstanden, dass Länder ab den 1980er Jahren verfolgen sollten, deren Volkswirtschaften unter Inflation und Auslandsverschuldung litten. Dazu zählten u.a. die Deregulierung von Märkten, Privatisierung von öffentlichen Unternehmen bzw. Einrichtungen und die Reduzierung des staatlichen Haushaltsdefizit. (vgl. Contreras/Cueto 2013: 387)

15 Internationaler Währungsfond und Weltbank

16 Das zeigt sich u.a. in der Einschränkung der Rolle des Staates in wirtschaftlichen Belangen, die staatliche Unternehmen prinzipiell ausschließt, in der Liberalisierung des Arbeitsmarktes und der Privatisierung von Bildung (vgl. Contreras/Cueto 2013: 398).

habla es terrorista“ (ebd.: 315). Den autoritären Stil legitimierte Fujimori mit der Notwendigkeit und Effizienz einer Politik *de mano dura*, die im krisengebeutelten Peru von Seiten Fujimoris als einzige Lösung bezeichnet wurde (ebd.: 331). Das Image eines „hombre fuerte para vencer sus temores“ (Durand 2003: 351), das 1995 zur Wiederwahl führte und bis heute von den Anhänger_innen Fujimoris verteidigt wird, konstruierte sich vor allem aufgrund der Festnahme von Abimael Guzmán 1992 und der Überwältigung des MRTAs bei einer Geiselnahme 1996. Fujimori konnte das Ende der Inflation und den ‚Sieg‘ gegen den Terrorismus als persönliche Erfolge darstellen (vgl. Contreras/Cueto 2013: 399) und wurde als derjenige wahrgenommen, der Ordnung und Fortschritt (*orden y progreso*) (vgl. Durand 2003: 382) wiederherstellte.

Unter zahlreichen folgenschweren Gesetzesänderungen möchte ich zwei herausstreichen.

Zum einen das Amnestiegesetz (*Ley de Amnistía General* 26479) von 1995, das erlassen wurde um Straffreiheit für die Mitglieder der (para-)militärischen Sondereinheit *Grupo Colina* herzustellen, die u.a. die Massaker in Barrios Altos 1991 und an der Universität *La Cantuta* 1992 ausführten (vgl. CVR 2008: 324 f.; Burt 2011: 343). Mit diesem Gesetz wurde die Straffreiheit (*impunidad*) institutionalisiert (vgl. Burt 2011: 343) und es hatte zur Folge, dass „[s]e concedió inmunidad ante procesos judiciales para agentes del Estado implicados en violaciones de derechos humanos, y los pocos agentes que habían sido condenados [...] fueron liberados“ (ebd.).

Das zweite Gesetz ist die Veränderung des ‚Bevölkerungsgesetz‘ (*Ley Nacional de Población* aus dem Jahr 1985) im Jahr 1995. Durch die Veränderung des Artikels VI wurde die Sterilisierung bzw. *Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria* (AQV) als Methode der Familienplanung aufgenommen (vgl. Tamayo 1999: 33) und das ‚Nationale Programmes für reproduktive Gesundheit und Familienplanung‘ (PNSRPF) somit ermöglicht.¹⁷

Die 10 Jahre, in denen Fujimori regierte, sind gezeichnet von Menschenrechtsverletzungen und dem zahlreichen Verschwinden von Personen (Contreras/Cueto 2013: 403). Auch wenn die Hinrichtungen und das Verschwinden ab 1993 abnahmen, begann eine neue Etappe der Verletzungen des Rechts auf ein faires Verfahren (CVR 2008: 317). Der interne Konflikt gegen den *Sendero Luminoso* und

¹⁷ De facto wird die AQV bereits im Rahmen des *Programa Nacional de Atención a la Salud Reproductiva de la Familia* 1992–1995 als soziale Leistung aufgenommen und auch durchgeführt, wobei von der massiveren Verbreitung und Implementierung im Rahmen des PNSRPF ab 1996 gesprochen werden kann (vgl. Tamayo 1999: 15f.).

den MRTA begründete bereits in den 1980er Jahren Verbrechen von staatlichen Akteuren, dennoch kann die politische Gewalt unter Fujimori als strukturelles Spezifikum seiner Amtszeit gesehen werden. Es handelte sich hierbei nicht um ‚Kollateralschäden‘ in einer bewaffneten Auseinandersetzung zweier Kriegsparteien, sondern um geplante, systematische Rechtsverletzungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit¹⁸, die durch den Autoritarismus ermöglicht, legitimiert und verdeckt wurden (vgl. Cuya 1999, online). Die Konstellation und das Zusammenwirken von Autoritarismus, neoliberaler Politik, Korruption, sowie der Legitimierung einer Politik der Menschenrechtsverletzungen aufgrund des internen bewaffneten Konfliktes charakterisieren die 1990er Jahre und „han pervertido el ejercicio del poder político“ (ebd.).

Nach dem Rücktritt Fujimoris im November 2000 veröffentlichte die *Comisión de la Verdad y Reconciliación* (CVR) 2003 ihren umfangreichen Bericht über die (Menschen-)Rechtsverletzungen zwischen 1980 und 2000. Die systematische Praxis der Zwangssterilisierungen wird von Gonzalo Gianella als mitunter eine der schwerwiegendsten Grundrechtsverletzungen während den zwei Jahrzehnten der politischen Gewalt beschrieben (Gonzalo Gianella zit. nach Ballón 2013, online). Allerdings fanden jene nicht Eingang in den Bericht der CVR, was zur Folge hat, dass es für die geschädigten Frauen keinerlei Ansprüche auf Reparationen gibt. Die betroffenen Frauen wurden somit unsichtbar gemacht, „determinando una nueva instancia de marginalización y discriminación en su contra“ (Citroni 2014: 110). Auf die Nachfrage beim Vorsitzenden der Kommission (CVR) Salomón Lerner Febres, warum die Zwangssterilisierungen nicht in die Untersuchung miteinbezogen wurden, antwortete dieser, dass sie aufgrund von Zeit- und Ressourcenmangel ausgeschlossen worden waren (vgl. ebd.). Die Formen des Erinnerns an die Epoche der politischen Gewalt in Peru sind umkämpft und laut Carlos Iván Degregori et. al. (vgl. 2015) charakterisieren zum Schweigen gebrachte Stimmen die Erinnerungskultur in der peruanischen Gesellschaft:

Im kollektiven Gedächtnis werden Erinnern und Vergessen machtförmig hervorgebracht [...] Woran erinnert und was vergessen wird, was zum Gegenstand des kollektiven Gedächtnisses wird [...] ist eine politische Entscheidung. (Attia 2015: 77)

18 Die CVR beschreibt u.a. die *desaparición forzada* als „un mecanismo de lucha contrasubversiva empleado en forma sistemática por los agentes del Estado entre 1988 y 1993“ (CVR 2003d: 79/ Hervorh. i. O.).

Einer meiner Interviewpartner in Piura, Héctor Castro¹⁹, kommentierte die Erinnerungskultur in Peru wie folgt: „Lamentablemente en el Perú, nuestro pueblo no tiene una memoria histórica. Hay acontecimientos que han expresado una deshumanización, una realidad dolorosa, pero sin embargo la gente se olvidó“ (Interview 2016, Z. 46–48). Als Bestandteil der Verbrechen in der Epoche politischer Gewalt müssen auch die Zwangssterilisierungen gesehen werden, die jedoch laut Kimberly Theidon (2014: 16) in der politischen und strafrechtlichen Aufarbeitung der vergangenen Jahre mit einem konstanten „silenciamiento“ (ebd.) verbunden sind. Allgemein ist der Diskurs über die 1990er Jahre gekennzeichnet durch eine „memoria dividida“ (vgl. Interview Diana Portal 2016, Z. 62), die sich im Negieren der Verbrechen unter Fujimori manifestiert und gegen die Aufarbeitung stellt, wie mir Diana Portal im Gespräch erklärt:

[H]ay un discurso que siempre sale: ‘Para que remover las heridas?’ Es que, si ésta herida no esta cicatrizada, si ésta herida no se ha sido atendida [...] puede tener una costra encima, [...] algo que lo tape, pero detrás esta pudriendo, y si tu no vas a la raíz de esta herida, vas a pudrir todo el cuerpo, va haber si tener una infección generalizada. (ebd., Z. 500–504)

In Peru findet eine sozialwissenschaftliche, intellektuelle Auseinandersetzung mit dem internen Konflikt, dem Erinnern und Schweigen statt (vgl. u.a. Degregori et. al. 2015; Agüero 2015; Denegri 2016). In der Bevölkerung jedoch ist die Thematisierung dieser Zeit häufig mit Angst und Schweigen belegt. Während meines Studiums der Geschichte 2014 an der *Universidad Nacional de Piura* fiel mir auf, dass von Studierenden aus dem ruralen Raum auf das Thema mit Flüstern reagiert wurde, mit der Erklärung der Angst, dass ihnen Terrorismus vorgeworfen werden könnte.

Der interne Konflikt und die 1990er Jahre haben Frauen in besonderer Weise Gewalt ausgesetzt, sowohl durch die Zwangssterilisierungen als auch durch weitere Verbrechen:

Las mujeres, por el hecho de serlo, fueron víctimas singulares de un conjunto de delitos y atentados contra su dignidad y sus DDHH [...]. Estas diferencias no son nuevas y retoman situaciones previas de desigualdad de género, étnicas y sociales. (CVR 2003c: 45)

Die von der CVR angesprochene Ungleichheit, die der spezifischen Betroffenheit von Frauen im internen Konflikt vorausgeht, ist gekennzeichnet von geschlechtsspezifischer Gewalt, auf welche ich im folgenden Kapitel eingehen werde.

19 In Kapitel ,7. Interviewpartner_innen und Interviews‘ befindet sich ein vollständiges Verzeichnis der geführten Interviews und eine (Selbst-)Beschreibung der Interviewpartner_innen.

4.2 Geschlechtsspezifische Gewalt in der peruanischen Gesellschaft

Im Jahr 2016 wurden in Peru Frauenrechte und geschlechtsspezifische Gewalt in einer *machista*- Gesellschaft breit und öffentlich diskutiert, sei es im Zuge der Debatte um die Ausgabe der Pille danach²⁰, bei den viel kritisierten und diskutierten Aussagen des Kardinals von Lima Juan Luis Cipriani über die Verantwortung von Frauen bei Vergewaltigungen²¹, oder der ungenügenden Strafverfolgung von Gewalttätern. Die Nachricht und die Videoaufnahmen des Falls von Cindy Contreras (vgl. Rodríguez/Torres 2016, online), deren Ex-Freund ihr gegenüber in einem Hotel in Ayacucho gewalttätig wurde, schockierte das Land, vor allem, da der Gewalttäter lediglich zu einer Strafe auf Bewährung wegen nicht schwerwiegenden Verletzungen verurteilt wurde. Dies löste eine breite öffentliche Debatte und Mobilisierung gegen Gewalt an Frauen aus, die sich am 13. August 2016 in landesweiten Märschen unter dem Motto *Ni una menos* manifestierte, bei der in Lima ca. 50 000 Personen teilnahmen (vgl. La Jornada 2016, online). In diesem Kontext geschlechtsspezifischer Gewalt (vgl. Estrada 2015, online) machte auch der Hashtag *#NiUnaMenos* in den sozialen Netzwerken auf den Feminizid in der peruanischen Gesellschaft aufmerksam.²² Der Terminus Feminizid wird im lateinamerikanischen Kontext verwendet um die systematischen Morde an Frauen zu bezeichnen:

[E]l concepto de feminicidio se ha utilizado para [...] hacer públicamente visibles los asesinatos de mujeres por el hecho de ser tales en un contexto sociocultural que las ubica en posiciones y roles subordinados, escenario que favorece y las expone a múltiples formas de violencia. (Estrada 2015: 13, online)

Die patriarchalen und rassistischen Strukturen mit ihren Exklusionsmechanismen finden sich auch im Rechtssystem und in der Rechtsprechung wieder, wie Lupe Rodríguez Siu, feministische Rechtswissenschaftlerin, betont: „La estructura racista vuelve a reproducirse en la *Rechtsprechung*“²³.

Im Zusammenhang mit Gewalt an Frauen wird gegenwärtig ein weiterer Fall juristisch aufgearbeitet: Am 8. Juli 2016 kam es zum ersten Prozess vor dem *Sala Penal*

20 Die Gratis-Ausgabe der ‚Pille danach‘ in den öffentlichen *Centros de Salud* war 2009 verboten worden, nicht jedoch deren Kommerzialisierung; seit August 2016 wurde nun deren Gratis-Ausgabe durch das Gesundheitsministerium erneut angeordnet (vgl. El Comercio 2016a, online).

21 Juan Luis Cipriani traf im Rahmen einer Fernsehsendung folgende Aussage: „Las estadísticas nos dicen que hay abortos de niñas, pero no es porque hayan abusado de las niñas, sino porque, muchas veces, la mujer se pone, como en un escaparaté, provocando“ (Juan Luis Cipriani zit. nach La República 2016a, online).

22 Vgl. Kapitel ,9.1 Screenshot: Beitrag auf Twitter‘

23 Gespräch am 22.7.2016, Wien, eigene Aufzeichnungen.

*Nacional*²⁴, der Taten sexueller Gewalt zwischen 1980 und 2000 aufarbeitet. Es handelt sich um die Fälle von 14 Frauen, die ab 1984 Opfer andauernder Praxis sexueller Gewalt durch die Mitgliedern der peruanischen Armee wurden, die in Manta und in Vilca (Region Huancavelica) stationiert waren:

[P]or su carácter sistemático, ha sido calificada como crimen de lesa humanidad [...] las principales víctimas de violencia sexual durante el periodo de violencia fueron mujeres de origen rural (83% de los casos registrados), quechuahablantes (75%) y campesinas (36%), es decir, personas cuya situación de exclusión es anterior al inicio del conflicto armado interno, cuyas posibilidades de denunciar estos hechos y mantener un proceso penal son bastante bajas. (Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú 2016, online)

Auch wenn die Dimension sexueller Gewalt von der CVR festgehalten wurde, dauerte es nun Jahrzehnte, bis Täter zur Rechenschaft gezogen werden und – neben dem Mehrwert der gesellschaftlichen Prozesse bezüglich der Anerkennung der Verbrechen und deren Aufarbeitung – auch finanzielle Reparationen für die Geschädigten möglich werden.

Im November 2016 konnte ich in Piura bei den Vorbereitungen und Aktionen zum 25. November dabei sein, dem Internationalen Tag *Contra la violencia hacia las mujeres*. In einer Pressekonferenz in Piura bezüglich dieses Tages betonte die Aktivistin Marixa Bobadilla die gewalttätige Realität für Frauen in Peru, in der von Januar bis September 2016 bereits 100 Feminizide und 204 versuchte Feminizide verzeichnet worden waren (vgl. Radio Cutivalú 2016a, online). Leandro Amaya Camacho, Student und Schriftsteller aus Piura, äußert sich dazu wie folgt:

Es normal que las violen, descuarticen, esterilicen o las desaparezcan. Es demasiado normal que su enamorado les prohíba ir a una fiesta. No hay nada de malo en abofetearlas sino quieren darte la contraseña de su facebook. Nadie va a decir nada ni a juzgarte si tú piensas que una anfitriona es una chica fácil. Nadie va a decirte nada si a tu esposa la empujas o la vas mellando psicológicamente. Absolutamente nadie va a juzgarte en este país, todo eso es tan normal en una nación de bestias machistas. Es tan normal que aterra. [...] No quiero ponerlas como seres débiles o inofensivos pero sinceramente creo que hay un exceso, esto no puede seguir así. (Amaya 2016, online)

Leandro Amaya beschreibt die ‚Normalität‘ geschlechtsspezifischer Gewalt, sowohl in der Alltagspraxis als auch in den Menschenrechtsverbrechen. In dieser Realität überleben Frauen tagtäglich diverse Ausformungen von Gewalt – trotz alledem – indem

24 Die *Sala Penal Nacional* ist eine gerichtliche Institution mit nationalen Kompetenzen: „[H]a sido creado para la tramitación y juzgamiento de los delitos de Terrorismo, habiéndosele ampliado la competencia para conocer aquellos otros cometidos contra la Humanidad y demás delitos comunes que constituyan casos de violación a los derechos humanos, así como los delitos conexos a los mismos.“ (Poder Judicial del Perú s. J., online)

sie sich widersetzen und organisieren, in Form von „rebeldías y utopías [...] mujeres que alborotaron las casas y las calles“ (Villanueva 2004: 43). Die *Asociación Nacional de Mujeres Peruanas Afectadas por las Esterilizaciones Forzadas* (ANMPAEF) betont, dass auch die Zwangssterilisierungen eine Form der geschlechtsspezifischen Gewalt darstellen und daher auch in zugehörige politische Agenden und Forderungen fallen (ANMPAEF zit. nach Cuentas 2016, online). Die Archivierungen der angezeigten Fälle durch die Staatsanwaltschaft (2003, 2009, 2014, 2016) beschreiben sie als „violencia institucional“: „[L]as pruebas están en los cuerpos y vidas de miles de mujeres andinas, rurales, quechuas, aymaras, costeñas y amazónicas que fuimos esterilizadas sin nuestro consentimiento“ (ebd.).

Im Folgenden werde ich einen Überblick über die Zwangssterilisierungen und die Prozesse des Widerstandes geben.

4.3 Kontext der Zwangssterilisierungen (1995/96–2000/01)

Nachdem Alberto Fujimori am 28. Juli 1991 (Nationalfeiertag) offiziell das Jahr der *Austeridad y Planificación Familiar* verkündet hatte, begann zunächst das *Programa Nacional de Población* (1991–1995), welches bis 1995 das jährliche Bevölkerungswachstum auf 2% reduzieren sollte (vgl. Tamayo 1990: 30). Am 28. Juli 1995 richtete sich Fujimori in seiner nationalen Ansprache an die Bevölkerung und kündigt das Familienplanungsprogramm an: „Hemos sido y seremos un Gobierno pragmático, sin tabúes ni ‚vacas sagradas‘. ¡Las mujeres peruanas deben ser dueñas de su destino!“ (Fujimori 1995: 6, online) Nachdem Fujimori im September 1995 auf der vierten UN-Weltfrauenkonferenz in Peking bejubelt worden war und dort betonte, dass „la mujer peruana no va a seguir cercada o doblegada por la intransigencia de mentalidades ultraconservadores“ (Alberto Fujimori zit. nach Barrig 2002: 586), begann das folgenschwere nationale Programm ‚für reproduktive Gesundheit und Familienplanung‘²⁵ (PNSRPF) in Peru. Zwischen 1996 und 2001 wurden im Rahmen dieser staatlichen Politik des Gesundheitsministeriums ca. 270 000 Frauen und 22 000 Männer²⁶ sterilisiert (vgl. Ballón 2014a: 2). Bereits im gleichen Jahr der Implementierung des PNSRPF werden Informationen über angeordnete

²⁵ *Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar* (PNSRPF)

²⁶ Die genauen Zahlen bzw. die untersuchten zeitlichen Perioden unterscheiden sich etwas. So gibt z.B. der Abschlussbericht über die Anwendung der AQV des Untersuchungsausschusses des Parlaments 314 605 Frauen und 24 563 Männer für die zehn Jahre zwischen 1990 und 1999 an. (vgl. Informe Final sobre la Aplicación de la anticoncepción quirúrgica voluntaria [AQV] en los años 1990–2000 2002: 106, online)

(Sterilisierungs-)Quoten veröffentlicht (vgl. Tamayo 1999: 50) und von Betroffenen und NGOs Unregelmäßigkeiten und Menschenrechtsverletzungen in der Anwendung der *Anticoncepción quirúrgica voluntaria* festgestellt (vgl. ebd.: 16). 1998 wurde die Umsetzung des staatlichen Programmes von der Institution *Defensoría del Pueblo* (Volksanwaltschaft) u.a. aufgrund der folgenden Problematiken und Komplikationen kritisiert (vgl. Defensoría del Pueblo 1998, online): Die betroffenen Frauen (und zu geringerem Anteil auch Männer) wurden nicht ausreichend über den Eingriff informiert, der Eingriff wurde gegen den Willen oder unter Zwang vorgenommen und es gab keine adäquate medizinische Nachsorge, weswegen sich in Folge 18 Todesfälle registrieren ließen (ebd.). Dem Menschenrechtsbericht *Nada personal* vom *Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer* (CLADEM) unter der Leitung der Anwältin Giulia Tamayo (1999) zufolge, der ein zentrales Dokument für die Aufarbeitung und Dokumentierung der Fälle darstellt, fehlte in den meisten untersuchten Fällen das schriftliche Einverständnis (*consentimiento informado*) der Frauen, die oftmals nicht spanischsprachig und/oder Analphabet_innen waren. Als problematisch und rechtsverletzend beschreibt Tamayo (1999) das staatliche Programm u.a. aufgrund folgender Umstände, die sie in ihrer Untersuchung festgestellt hat:

- Die Existenz von Zielvorgaben und Quoten von Seiten des Gesundheitsministeriums, die das Gesundheitspersonal des öffentlichen Gesundheitssystems erfüllen sollte, und womit auf diese Druck ausgeübt wurde (vgl. ebd.: 45 ff.).
- Die Durchführung von Kampagnen, die zur systematischen und massiven Anwerbung von Frauen dienten, denen als empfängnisverhütende Methode häufig ausschließlich die AQV angeboten wurde. Auf den *festivales* wurde häufig massiver Druck auf die Frauen ausgeübt und Durchführungen der Operationen fanden unter Zwang statt (vgl. ebd.: 68 ff.); aus der Region Piura sind zahlreiche Fälle von *festivales* dokumentiert (vgl. ebd.: 74).
- Zwangssterilisierungen und andere Praktiken, die gegen die freie Einwilligung nach erfolgter Aufklärung sprechen. Darunter fallen die Sterilisierung im Kontext eines weiteren chirurgischen Eingriffes (z.B. Kaiserschnitt) ohne das Wissen der Betroffenen, durch die alleinige Einwilligung des männlichen Partners, unter der Bedingung von physischem oder psychischem Zwang und Drohungen und das Verschweigen über die nicht-Revidierbarkeit des Eingriffes (vgl. ebd.: 41 f.).

In den Zahlen der sterilisierten Frauen und Männer zeigt sich eindeutig eine Priorisierung der Durchführung bei Frauen, was sich laut Tamayo (1999) auch in den Quoten des Programmes bestätigt: „[T]ampoco resulta razonable que las metas [...] sólo estén referidas a las personas de sexo femenino [...] Este tratamiento diferenciado [...] es discriminatorio, pues orienta las acciones del programa hacia ellas“ (ebd.: 66). Die Verantwortlichkeit des peruanischen Staates liegt demzufolge für Tamayo sowohl in der systematischen Anordnung und Durchführung menschenrechtsverletzender Praktiken als auch in der ungenügenden strafrechtlichen Verfolgung der angezeigten Rechtsverletzungen (vgl. ebd.: 125).

Auch US AID, das zunächst das Familienplanungsprogramm unterstützte, wendet sich 1998 an den Gesundheitsminister Marino Costa Bauer:

[N]uestro deseo de colaborar en el campo de la planificación familiar está basada en la elección libre, voluntaria e informada de anticonceptivos [...] necesitamos contar con lo siguiente a la brevedad posible [...] que el Programa de Planificación familiar en 1998 no estará caracterizado por la imposición de cuotas, metas o ‚figuras referenciales‘. (Donald Boyd/US AID zit. nach Tamayo 1999: 53)

Im Jahr 1999 zeigen feministische und Menschenrechtsorganisationen (u.a. CLADEM und DEMUS²⁷) den peruanischen Staat vor der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte (CIDH) aufgrund des Todes von María Mamérita Mestanza (1993), *campesina* aus Cajamarca, in Folge einer Zwangssterilisierung, an (vgl. CIDH 2000, online). Dieser Anzeige folgt 2003 eine gütliche Einigung, in welcher sich der peruanische Staat u.a. verpflichtete, im Fall Mamérita Mestanza zu ermitteln und an die Hinterbliebenen Reparationszahlungen zu leisten. Damit erkennt der peruanische Staat die Verantwortung für die Menschenrechtsverletzungen im Rahmen der AQV vor der Interamerikanischen Menschengerichtskommission an und verpflichtet sich zur strafrechtlichen Verfolgung und Aufarbeitung der weiteren Fälle:

Revisar judicialmente todos los procesos penales sobre violaciones de los derechos humanos cometidas en la ejecución del Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, para que se individualice y se sancione debidamente a los responsables. (CIDH 2003, online)

2002 und 2003 werden gegen Alberto Fujimori und seine Gesundheitsminister (Eduardo Yong Motta, Marino Costa Bauer, Alejandro Aguinaga) Verfassungsklagen wegen Genozid und Verbrechen gegen die Menschlichkeit (u.a. Folter, schwere Körperverletzung mit Todesfolge) erhoben, die in Folge eingestellt werden (vgl. Burneo Labrín 2008). Seit 2004 beschäftigt sich die Staatsanwaltschaft mit der Untersuchung

27 *Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer*

der Zwangssterilisierungen, immer wieder kam es jedoch zur Archivierung der Fälle und somit zu keiner Anklage. Die Interamerikanische Kommission für Menschenrechte ermahnt den peruanischen Staat daher regelmäßig, seiner Pflicht der strafrechtlichen Aufarbeitung nachzukommen. Auf den konkreten rechtlichen Kontext und die Auseinandersetzungen darin kann ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht eingehen, jedoch verweise ich auf José A. Burneo Labrín (2008), der der Frage nachgeht, ob die Zwangssterilisierungen als Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder als Genozid betrachtet werden müssen; Gabriella Cintroni (2014) reflektiert die Rechtsverletzungen sowohl im Rahmen der internationalen als auch nationalen Rechtslage.

Aufgrund ausstehender Forderungen und zivilgesellschaftlichem Widerstand ordnete der damalige Präsident Ollanta Humala im November 2015 die Erstellung eines *Registro de Víctimas de Esterilizaciones Forzadas producidas durante el periodo 1995–2001* (REVIESFO) an, in dem sich betroffene Frauen landesweit als Geschädigte eintragen können (vgl. Decreto Supremo Nr. 006-2015-JUS, online). Für Piura gab die Verantwortliche für das REVIESFO Sadith Aponte an, dass sich die Dunkelziffer der Geschädigten in der Region auf ca. 2300 Personen beläuft (vgl. Radio Cutivalú 2016b, online).

Die gesammelten Informationen und Beweise, welche die Menschenrechtsverletzungen dokumentieren, sind umfangreich. Zu den ersten Dokumenten zählen *Silencio y complicidad* (1998) und *Nada personal* (1999) von Giulia Tamayo sowie die Forschung von Maria-Christine Zauzich (2000). Die *Defensoría del Pueblo* veröffentlichte im Laufe der Jahre vier *Informes* (1998; 1999; 2002; 2005), außerdem liegen zwei Berichte vom Untersuchungsausschuss im Parlament (2002) vor. In jedem Fall kann von der systematischen Verletzung von (Menschen-)Rechten im Rahmen staatlicher Politiken gesprochen werden; das Negieren der Tatsachen in den Aussagen, es handle sich um viele Einzelfälle und individuelle Verantwortlichkeiten des Gesundheitspersonals (vgl. El Comercio 2011, online), leuchtet daher nicht ein. Die unterschiedlichen, sich engagierenden Organisationen haben laut Ballón (2014a: 11) nicht immer abgestimmte Strategien der Vorgehens gefunden, dennoch gilt: „[E]stán unidas en el problema de fondo, es decir, la búsqueda de justicia frente al crimen de lesa humanidad aún impune“ (ebd.). Zu den Organisationen, auf die ich u.a. in meiner Recherche gestoßen bin, zählen: *Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer* (DEMUS), *Coordinadora Nacional de Derechos Humanos* (CNDDHH), *Instituto de Apoyo al Movimiento*

Autónomo de Mujeres Campesinas (IAMAMC), Asociación de Mujeres Trabajadoras de La Provincia de Huancabamba (AMBHA), Asociación de Mujeres Afectadas por las esterilizaciones forzadas (AMAEF), Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (Flora).

Im Zusammenhang mit den Zwangssterilisierungen bemerkt Alejandra Ballón in der Rechtfertigung der körperpolitischen Maßnahmen ein Kooptieren von feministischen, Menschenrechts- und Entwicklungsdiskursen (vgl. Ballón 2014a: 5). Laut Christina Ewig (2014: 51) gleicht der peruanische Fall bereits bekannten Übergriffen im Rahmen von Sterilisierungskampagnen im 20. Jahrhundert (in Puerto Rico, Indien, Südafrika). Das ‚Besondere‘ ist jedoch, dass die politischen Akteur_innen in Peru „supieron apropiarse y utilizar existosamente los discursos feministas nacionales y globales para legitimar sus acciones“ (ebd.: 52 f.). Alberto Fujimori eignete sich feministische Diskurse an und schaffte es somit zeit- und teilweise, die politische und zivilgesellschaftliche Opposition zu neutralisieren. Diese Strategie, die zur Monopolisierung der Macht beitrug, konnte allgemein beobachtet werden:

Con el tiempo, destacados tecnócratas, intelectuales y algunos líderes opositores fueron ganados, cooptados o neutralizados por un régimen que les dio una cuota de poder y que, en la práctica, excluyó de la discusión pública la elaboración de la política económica y social global y redujo la democracia a ritos cada vez más reducidos. (Contreras/Cueto 2013: 394)

2002 begründet Fujimori das erste Frauenministerium (Barrig 2002: 579) und ‚verkauft‘ das Familienplanungsprogramm als ‚Demokratisierung‘ des Zugangs zu Empfängnisverhütung: „Sería una hipocresía hacerse de la vista gorda, sabiendo que se aplican diferentes métodos para familias de diversas clases sociales. Lo justo es difundir [...] los métodos de planificación familiar“ (Fujimori 1995: 6). Das Zusammenwirken vom „nuevo credo a favor de los derechos reproductivos“ (Ewig 2014: 51) und dem „credo neoliberal“ (Durand 2003: 367) manifestiert sich in der impliziten Absicht der Familienplanungspolitik, „que era convertirlo en una pieza clave de la lucha antipobreza del gobierno“ (Barrig 2002: 586).

Der Widerstand und der Kampf der Betroffenen um Anerkennung des Geschehenen setzt sich gegenwärtig in vielschichtigen Prozessen fort. Im nächsten Abschnitte gehe ich auf die jüngsten Entwicklungen ein.

4.4 Gegenwärtige Prozesse und Aushandlungen auf nationaler Ebene

Gegenwärtig engagieren sich nationale und internationale NGOs (z.B. Amnesty International) und Vereinigungen (CLADEM) für die Fälle der Zwangssterilisierungen. Die Kampagne *Somos 2074 y muchas más* wurde von *El Grupo de Seguimiento a las Reparaciones a Víctimas de Esterilizaciones Forzadas* (GREF)²⁸ initiiert, die für Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit sorgt und für die ausstehenden Reparationen der Geschädigten eintritt. 2074 ist die Anzahl der Anzeigen von zwangssterilisierten Frauen, welche zur Untersuchung bei der Staatsanwaltschaft vorlagen (Caso N° 18–2002) – unter ihnen auch die Fälle der 18 verstorbenen Frauen – und 2009 von der Staatsanwaltschaft archiviert wurden. Am 27. Juli 2016 verkündete die ermittelnde Staatsanwältin Marcela Gutiérrez, dass es bezüglich 77 weiterer Fälle (Caso N° 29–2011) nicht zu einer Strafanzeige gegen Alberto Fujimori, die ehemaligen Gesundheitsminister und weitere Funktionär_innen kommen wird, da kein Verbrechen gegen die Menschlichkeit und somit Verletzungen der Menschenrechte festgestellt werden konnten, und es sich bei den vorhandenen Menschenrechtsverletzungen um Einzelfälle handle (vgl. La República 2016b, online). Am 23. August 2016 wurden die Ermittlungen wieder aufgenommen, um am 7. Dezember 2016 schließlich endgültig archiviert zu werden (vgl. La República 2016c, online).

Die Debatte um die ausstehende juristische Aufarbeitung der Zwangssterilisierungen der 1990er Jahre ist gerade im Rahmen des Präsidentschaftswahlkampfes 2016 zu einem umkämpften Politikum geworden. Dabei gingen aus dem ersten Wahlgang im April als die Kandidat_innen mit den meisten Stimmen hervor: Keiko Fujimori (mit 39,87%), Tochter von Alberto Fujimori mit ihrer Partei *Fuerza Popular*, die für die Kontinuität der Politik ihres Vaters steht; Pedro Pablo Kuczynski (mit 21,05%), liberaler Ökonom und Verónica Mendoza (18,74%) mit dem Mitte-Linksbündnis *Frente Amplio*. Die Stichwahl zwischen Kuczynski und Fujimori konnte Kuczynski mit 50,12% knapp für sich entscheiden. Das Ergebnis zeigt die Polarisierung des Landes bezüglich der Politikerin und Person Keiko Fujimori und der politischen Vergangenheit ihres Vaters. Ein Großteil der Bevölkerung sprach sich gegen Fujimori aus, was u.a. in

28 GREF ist eine Arbeitsgruppe im Rahmen des zivilgesellschaftlichen, national agierenden Zusammenschlusses *Coordinadora Nacional de Derechos Humanos*: [E]sta conformado por diversas organizaciones, instituciones y activistas para la defensa de los derechos de las mujeres, entre las cuales se encuentran: Asociación de Mujeres de Huancabamba, Demus, Asociación SER, IAMAMC, Sección Peruana de Amnistía Internacional, Despacho de la Parlamentaria Andina Hilaria Supa.“ (DEMUS o.J., online)

der Demonstration vom 31. Mai 2016 mit 70 000 Teilnehmer_innen in Lima unter dem Motto *Keiko no va* sichtbar wurde. Im Wahlkampf um die Präsidentschaft wurde die Verantwortung für die Zwangssterilisierungen im Zusammenhang mit den *fujimoristas* thematisiert, wohingegen Verónica Mendoza von ihren politischen Gegner_innen als in Kontinuität stehend mit einer terroristischen Linken und dem *Sendero Luminoso* gebracht wurde.

Der Diskurs der Polarisierung verläuft an den Linien der politischen Vergangenheit des Landes: Wie sehr die (Nicht-)Aufarbeitung der 1990er Jahre und die damaligen Geschehnisse in der Gegenwart präsent sind und in die politische Sphäre hineinwirken, zeigte sich am 23. Juli 2016, an dem die für den Kongress gewählten Abgeordneten für die Periode von 2016–2021 ihren Amtseid ablegten. Es kam zur Konfrontation zwischen *fujimoristas* der *Fuerza Popular*, die 73 von 130 Sitzen innehaben, und ihren politischen Gegner_innen. Indira Huilca, Abgeordnete des *Frente Amplio* und Tochter des 1992 von der (para-)militärischen Einheit *Grupo Colina* ermordeten Gewerkschaftsführers Pedro Huilca, thematisierte die Verbrechen der 1990er Jahre in ihrem Amtseid: „Por la memoria de Pedro Huilca, de los estudiantes asesinados en La Cantuta y por todas las víctimas de la dictadura fujimorista que aún buscan justicia, sí juro” (La República 2016d, online). Marisa Glave, eine weitere Abgeordnete des *Frente Amplio* schwor auf die Opfer der Zwangssterilisierungen: „Por quienes lucharon por mi país con justicia y libertad, porque nunca más una mujer sea esterilizada en contra de su voluntad, ni agredida, ni violentada“ (El Comercio 2016b, online).

Im Februar 2017 erschien eine neue Recherche in der Zeitung *La República*, durchgeführt von der Journalistin Melissa Goytizolo im Rahmen der Sonderberichterstattung *Secuelas Perpetuas*²⁹. In diesem Zusammenhang wurden zahlreiche Interviews mit *shipibo-conibo* Frauen in der Region Ucayali (*Selva*) geführt und mehr als 50 Fälle von Sterilisierungen, die gegen den Willen durchgeführt wurden, dokumentiert. Die Dokumentation wurde dem Oberstaatsanwalt Luis Landa übergeben, der nun darüber entscheidet, ob es von Seiten der Staatsanwaltschaft zu Ermittlungen kommt (vgl. Goytizolo 2017b, online). Auch die Interamerikanische Kommission für Menschenrechte hat sich im März 2017 erneut an den peruanischen Staat gerichtet, da er den Vereinbarungen aus der gütlichen Einigung von 2003 nicht nachgekommen ist (vgl. La República 2017, online). María Ysabel Cedano, Leiterin von DEMUS, kommentierte

29 Für die Sonderberichterstattung recherchierte die Journalistin Melissa Goytizolo und führte Interviews mit mehr als 50 Frauen in Ucayali und Cusco, die von den Zwangssterilisierungen betroffen sind. (vgl. Goytizolo 2017a, online)

dies wie folgt:

En un contexto de conservadurismo del fujimorismo y sus aliados que niegan derechos sexuales y reproductivos, saludamos que la CIDH exija el cumplimiento de compromisos para que las víctimas sean reparadas y se haga justicia. (DEMUS 2017, online)

Eine Diskussion im öffentlichen Fernsehsender ATV am 22. April 2017 hat erneut zu Empörung und Widerstand geführt. In einer Diskussion zum Thema „Alberto Fujimori: A favor o en contra“ wurden auch die Zwangssterilisierungen thematisiert, was dazu führt, dass vier Männer sich darüber austauschten. Unter ihnen, Alejandro Aguinaga, ehemaliger Gesundheitsminister unter Fujimori, verteidigte und lobte in Anwesenheit der 1996 sterilisierten Victoria Vigo, das Familienplanungsprogramm:

Quienes han satanizado el programa de planificación familiar? [...] Y no dicen la realidad, las miles de mortalidades, de muertes maternas que se han evitado. [...] No tampoco creemos situaciones, para poder desacreditar un programa que le ha hecho bien al Perú [...] un programa que era bueno para el país. (Alejandro Aguinaga in ATV Perú 2017, online)

Trotz aller Evidenzen und Zeugenaussagen ist es möglich, derartige Aussagen zu treffen, welche die Erfahrungen von Frauen wie Victoria Vigo negieren, die die Beweise – im wahrsten Sinne des Wortes – verkörpern. Auch wenn es auf nationaler Ebene keine Verurteilungen der verantwortlichen Politiker_innen gab, so zeigen die bereits genannten Berichte und Forschungen, dass es zu massiven Menschenrechtsverletzungen im Rahmen der Familienplanungsprogramms unter Fujimori gekommen ist. Die Planung, Durchführung und (Nicht-)Aufarbeitung des Programmes wirft für Gonzalo Gianella (2004) vor allem Fragen nach der gesellschaftlichen Ungleichheit und Verfasstheit auf:

En el Perú, como en otros países del tercer mundo, los ciudadanos más pobres y marginados poseen un acceso muy limitado a servicios de salud. Estos servicios [...] no se dan aislados de la dinámica de una sociedad donde el racismo, el machismo, la exclusión y la violencia son lugares comunes. De esta manera, la búsqueda de explicaciones a los sistemáticos abusos [...] no debe terminar con encontrar la veracidad de ciertos planes genocidas o entregar las necesarias indemnizaciones. Para encontrar una respuesta que no sólo satisfaga a las víctimas sino que a su vez prevenga futuros abusos, quizá deberíamos comenzar por reconocer y enfrentar nuestras enormes y extendidas limitaciones como sociedad. (Gianella 2004, online)

Durch die bisherigen Kontextualisierungen wurde deutlich, dass die zahlreichen Verletzungen von körperlicher Integrität in den 1990er Jahren in Peru in Zusammenhang mit internationalen und nationalen Diskursen stehen. Im lokalen Kontext von Piura und dortigen individuellen Erzählungen finden sich Referenzen auf (inter-)nationale Prozesse wieder und erhalten weitere Aspekte aufgrund ihrer lokalen

Einbettung. Daher folgt eine kurze Vorstellung der Stadt bzw. Region Piura.

4.5 Lokaler Kontext Piuras

Piura ist die Hauptstadt des *departamentos* Piuras, das geographisch sowohl Anteil an der Küste, als auch an der Bergregion (*sierra*) hat und im Osten an Teile des Regenwaldes grenzt. Die *sierra* Piuras (Huancabamba, Ayabaca, Morropón) charakterisiert sich durch wirtschaftliche Marginalisierung und eine erhöhte Armutsrate (vgl. CIPCA 2001: 9).

Die umfassende Agrarreform ab 1969 unter der Militärregierung von Velasco Alvarado bedeutete tiefgehende Transformationen „en cuanto a la tenencia de tierra y tuvo marcadas repercusiones en las esferas social, política y económica de la región“ (Apel 1996: 77). Bis dahin war die Produktions- und Besitzstruktur charakterisiert durch zahlreiche *haciendas* (vgl. CIPCA 2001: 22), deren Eigentümer europäische Migranten und deren Nachfahren waren: Roma y Casagrande (*valle* Chicama), Larco y Gildemeister, Cartavio de W. R. Grace. Ein großer Teil der Bevölkerung arbeitete dort als *yanaconas* bzw. *enganchados*³⁰.

Die Rolle der katholischen Kirche in der Region Piura, der die Mehrheit der Bevölkerung angehört, ist eingebettet in die nationale und regionale Geschichte. Die Jesuiten sind seit 1972 durch die NGO CIPCA³¹ (*Centro de Investigación y Promoción del Campesinado*) als zivilgesellschaftliche Akteure präsent und werden auch gegenwärtig mit einem progressiv-kritischem Engagement identifiziert. Das erzkonservative *Opus Dei* hingegen ist seit dem Jahr 1969 mit der privaten *Universidad de Piura* ein wichtiger und einflussreicher Akteur in Piura, wie auch Cecilia Bustamante im Interview mit mir bemerkt:

Después gente más conservadora, por ejemplo la UDEP que es el Opus Dei, no? [...] El Opus Dei juega gran/ porque saca profesionales de esta misma corte, no, la UDEP, ellos [...] tienen profesionales que están también en salud, en educación, entonces como que son aquí lo más fuerte. (Interview 2016, Z. 137–141)

Die Situation der katholischen Kirche in Piura spiegelt in gewisser Weise jene

30 Mit den Begriffen *yanacóna* bzw. *enganchado* werden die spezifischen Beschäftigungsverhältnisse zwischen (Land-)Arbeiter_innen und Großgrundbesitzer_innen (*hacendados, patrones*) bezeichnet: „Los regímenes laborales de haciendas [...] y latifundios solían basarse en diversos arreglos de acceso a parcelas dentro de la hacienda a cambio de trabajo, producto cosechado o dinero; es decir, mediante pactos informales de aparcería, arriendo precapitalista, colonato“ (Palacios 2008: 62).

31 Die Selbstbeschreibung von CIPCA lautet wie folgt: „CIPCA nace en 1972, apoyando el proceso de Reforma Agraria, porque significaba un instrumento de justicia para el campo y de redefinición de la posible organización económica y productiva del país. La idea era fortalecer capacidades de los campesinos, para que asuman el reto que representaba para ellos la Reforma Agraria.“ (CIPCA o.J., online)

Polarisierung in Peru bzw. in Lateinamerika wieder, wo die Theologie der Befreiung³² seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts politisch und historisch eine wichtige Rolle in Kirche und Gesellschaft spielt.

Politisch gesehen ist die Zuspriechung für den *fujimorismo* in Piura hoch: Vier von sechs gewählten Abgeordneten für das nationale Parlament gehören der Partei *Fuerza Popular* von Keiko Fujimori an. Insgesamt stimmten bei den Präsidentschaftswahlen im ersten Durchgang – in dem immerhin sechs weitere Kandidat_innen zur Wahl standen, die auf nationaler Ebene mehr als 1% der Stimmen erhielten – 51,4% für Keiko Fujimori (vgl. América TV 2016, online). Dabei zählt Piura zu einer der am meisten von den Zwangssterilisierungen betroffenen Regionen (vgl. Ballón 2014a: 4; Abad 2016). Dies bestätigt auch die Aktivistin Marixa Bobadilla im Gespräch: „Porque de lesa humanidad? Porque fue una orden de estado, es una orden sistemática. En Piura, son más o menos dos mil mujeres, específicamente en Huarmaca, entre Huarmaca y Huancabamba, no?“ (Interview 2016, Z. 26–29). Im Februar 2016 wurde das lokale *Registro Único de Víctimas de las Esterilizaciones Forzadas* zur möglichen Registrierung von geschädigten Frauen eingerichtet; Alejandra Ballón weist im Gespräch mit mir darauf hin, dass die betroffenen Frauen in Huancabamba sehr verbunden sind: „Allá es una de las asociaciones de acerca más antiguas que hay de esterilizaciones. O sea, es decir, la misma lucha de resistencia empieza en Huancabamba“ (Interview 2016, Z. 39–41).

Die im nächsten Kapitel folgende Analyse der von mir in Piura geführten Interviews setzt die im Rahmen dieses Kapitels vorgenommene soziohistorische Kontextualisierung voraus. Diese ist notwendig, da sich die Interviewpartner_innen im Sprechen über die Zwangssterilisierungen häufig auf historische und politische Ereignisse des 20. Jahrhunderts beziehen, welche ohne die Kontextualisierungen kaum nachvollzogen werden können. Sowohl die Zwangssterilisierungen in der Vergangenheit als auch gegenwärtige Diskurse müssen somit als eingebettet in die peruanische und spezifisch piuranische Realität verstanden werden.

32 Zentrale Autoren und Figuren sind u.a. Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Oscar Romero und Ernesto Cardenal; mit den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellín (1968) und Puebla (1979) wird die „Option für die Armen“ auch dogmatisch sichtbar: „Die Theologie der Befreiung verhält sich zur politischen Situation eines Landes nicht neutral, sondern optiert bis zur letzten Konsequenz für die Armen und Opfer, um diese aus ihrer Ausbeutung und Unterdrückung zu befreien. Die Armen sind dabei nicht das Objekt theologischer Überlegungen, sondern das Subjekt kirchlichen Handelns. Die Theologie der Befreiung versteht sich als historische und kontextuelle Theologie, so dass es ihr gelingt, eine Alternative zur europäischen Theologie, die für die lateinamerikanischen Völker eine imperialistische ist, zu entwickeln“ (Reinisch 2010, online).

5. Rezeptionen der Zwangssterilisierungen in Piura: „Si el cuerpo del hombre es libre ¿Porque legislar sobre el cuerpo de la mujer?“³³

Das vorliegende Kapitel beschreibt anhand von drei Analysesträngen die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in Piura mit den Zwangssterilisierungen: Ausgehend vom weiblichen Körper und dem ‚Frau-Sein‘, über konkrete Erklärungsversuche bezüglich der Zwangssterilisierungen bis hin zum Spannungsverhältnis zwischen *impunidad*³⁴ und *luchas sociales y resistencias*³⁵. Anhand der empirischen Daten, die im Rahmen qualitativer Interviews 2016 in Lima und Piura entstanden sind, beantworte ich folgende Forschungsfragen:

- Welche Vorstellungen, Ideen und Konzepte des weiblichen Körpers und *lo femenino* sind gegenwärtig in Piura vorherrschend?
- Wie erklären sich Einzelpersonen in Piura die vergangenen Ereignisse und die aktuelle gesellschaftliche, politische und juristische Auseinandersetzung mit den Zwangssterilisierungen unter Fujimori?
- Wie werden die Zwangssterilisierungen der 1990er Jahre derzeit in Piura gesellschaftlich verhandelt?

Dabei diskutiere ich die empirischen Daten mit Unterstützung von theoretischen Konzepten und Positionen um dekoloniale und feministische Diskurse. Da die qualitativen Interviews sowohl Bestandteile von Expert_inneninterviews, themenzentrierten und biographischen Interviews beinhalten, werden verschiedenen (Wissens-)Ebenen angesprochenen. Kapitel 5.1 spricht eher eine individuelle/persönliche Perspektive der Interviewpartner_innen an, Kapitel 5.2 geht auf die Positionierung des Individuums gegenüber gesellschaftlichen Prozessen und Ereignissen ein und die Aspekte von Kapitel 5.3 stellen schließlich eine Synthese der zuvor dargelegten zentralen Aspekte dar. Die in gewissen Teilen starke ‚Empirielastigkeit‘ gründet sich aus persönlicher und methodologischer Herangehensweise in der Zusammenarbeit mit den Interviewpartner_innen, welche im Kapitel 7 genauer vorgestellt sind. Im Sinne einer „Methodologie des Hörens“³⁶

33 Titel eines Zeitungsartikel, den Giulia Tamayo 1988 veröffentlichte (Tamayo 2015: 162).

34 Wenn ich von *impunidad* spreche, beschreibe ich den Kontext von Straffreiheit/Straflosigkeit, der bezüglich Gewaltverbrechen an Frauen – somit auch der Zwangssterilisierungen – eine Realität darstellt.

35 Mit *luchas sociales y resistencias* bezeichne ich diverse Prozesse von feministischen, gesellschaftlichen Kämpfe, die sich gegen die *impunidad* stellen.

36 Heinz Kimmerle (1994) formuliert die „Methodologie des Hörens“ für das Interkulturelle

verstehe ich die Gespräche, die ich geführt habe, als interkulturelle Dialoge, in denen es mir prinzipiell darum ging, „zu hören, lange Zeit hindurch zu hören [...] Auch Hören will gelernt sein; es erfordert Offenheit, Konzentration, Disziplin [...] Wie das Verstehen, das viel später kommt, ist es Kunst“ (Kimmerle 1994: 125 ff.). Der Versuch des genauen Zuhörens manifestiert sich in der ‚Empirielastigkeit‘. Aus dem Hören heraus ergeben sich auch einige Titel und Untertitel des vorliegenden Kapitels, die teilweise oder vollständig in spanischer Sprache formuliert sind, da es sich um präsente bzw. dominante und wiederkehrende Konzepte bzw. Aussagen handelt, die in der angewendeten *Grounded Theory*³⁷ als *In Vivo Codes* (vgl. Charmaz 2006: 55 ff.) bezeichnet werden.

5.1 Konzepte des weiblichen Körpers und ‚lo femenino‘

Die folgenden drei Aspekte bilden die Basis für das Verstehen von Aussagen über vergangene und rezente gewaltvolle Interventionen (Zwangssterilisierungen) am weiblichen Körper. Den Ausgangspunkt bildet die Frage nach dem (weiblichen) Körper (5.1.1), daraus folgt die Bedeutung des ‚ser‘ *mujer* (5.1.2) und führt schließlich zu den mit dem Körper erfahrenen Dimensionen von Gewalt (5.1.3). Ich gehe davon aus, dass sich im und durch den Körper Machtverhältnisse manifestieren und wirkmächtig werden (vgl. Quero et. al. 2016, online) und somit die Beschäftigung damit eine Art ‚Basis‘ für das Verstehen der Prozesse von struktureller und körperlicher Gewalt bildet. Somit gehe ich im Folgenden der Frage nach, welche Vorstellungen, Ideen und Konzepte des weiblichen Körpers und *lo femenino* gegenwärtig in Piura vorherrschend sind.

5.1.1 Körper(lichkeit) – *corporalidad y cuerpo*

Im Körper sind Erfahrungen und Machtbeziehungen eingeschrieben, gesellschaftliche Normen materialisieren sich im Körperlichen und werden hier auch in Frage gestellt:

[T]omar la corporalidad como epicentro analítico nos permite asumir un punto de inflexión que conjuga más claramente los modos de fusión, resistencia, legitimación y sublevación de los diversos procesos sociales que atraviesan la vida humana. (Córdova Quero et. al. 2016: 3, online)

Die Vorstellung eines ‚natürlichen, biologischen‘ Körpers hängt mit dem Konzept der Dualität von Verstand und Körper zusammen, die im peruanischen Kontext und aus dekolonialer Perspektive untrennbar mit der kolonialen Geschichte Amerikas verbunden

Philosophieren. Ich habe mir diesen Ansatz für den sozialwissenschaftlichen Kontext zu leihen genommen.

37 Siehe dazu Kapitel ‚2.1 Grounded Theory‘

ist:

[...] cuestiona la humanidad de los colonizados. La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. (Maldonado-Torres 2007: 134/ Hervorheb. i. O.)

Im kolonisierten Körper in (ehemals) kolonisierten Gesellschaften manifestieren sich soziale Prozesse wie Widerstand, Unterdrückung und Legitimierung, so auch in Piura und im Kontext der Zwangssterilisierungen. Die spezifischen Aspekte der Körperlichkeit, die im Folgenden beschrieben werden, sind als globale Phänomene Teil eines kapitalistisch-patriarchalen (Welt-)Systems, „the modern, colonial, gender system“ (Lugones 2010: 742). Die besondere Ausformung kann in der geschichtlichen und spezifischen Gewachsenheit der (nord-)peruanischen Realität auf ihren Kontext zurückgeführt werden. Fragen und Diskussionen über den weiblichen Körper sind in den Gesprächen aus unterschiedlichen Perspektiven thematisiert worden. Auch die Widersprüchlichkeit (der Moderne) zeigt sich am Beispiel des weiblichen Körpers, wenn gesellschaftliche Diskurse und Machtverhältnisse Frauenkörper im Spannungsverhältnis zwischen absolutem Abtreibungsverbot und der Legitimierung von Zwangssterilisierungen verorten: „La mujer es como una pelotita que va y viene, finalmente se vuelve en un objeto, un objeto de protección, un objeto de decisión, un objeto, pero sigue siendo un objeto“ (Interview Diana Portal 2016, Z. 264–266). Dieses im ersten Moment widersprüchlich erscheinende Spannungsverhältnis löst sich aus einer dekolonialen-feministischen Perspektive auf, aus der die Ungleichheit zwischen Männer und Frauen als hierarchische Dichotomie verstanden wird und zentral für das Verständnis von Unterdrückung und ihre Logik ist: „I propose the modern, colonial, gender system as a lens through which to theorize further the oppressive logic of colonial modernity“ (Lugones 2008: 742).

Reglementierung von Körpern

Die besondere Rolle, welche Frauen(körpern) als Territorien in der peruanischen Gesellschaft zukommt, zeigt sich aus einer feministischen Perspektive, in der zunächst geschichtlich *América* als Frau von den europäischen Invasoren ‚erobert‘ und penetriert wird, „el cuerpo de las mujeres, *qua* territorio, acompañó el destino de las conquistas y anexiones de las comarcas enemigas, inseminados por la violación de los ejércitos de ocupación“ (Segato 2014: 17/ Hervorh. i. O.). Gegenwärtig schreibt sich das Konzept der Territoriums in (kolonialen) Geschlechterverhältnissen in Piura fort:

Hay temor, pero sobretudo a tratar los temas relacionados con el mundo sexual. Y con el cuerpo femenino y con el cuerpo masculino, pero el cuerpo femenino de manera especial. Es decir, que es un territorio del varón. Pero no es un territorio propio de la persona, que es donde está el asunto, por su dignidad como persona, como mujer, como esposa, madre, hija, etc. (Interview Juan Hernández 2016, Z. 93–98)

Die Konzeption des Frauenkörpers als Territorium des Mannes (vgl. ebd.) beinhaltet den Aspekt der Autonomie dieses Territoriums und der Frage „Wer kann über welchen Körper entscheiden?“ Dies wurde auf ähnliche Art und Weise in den Interviews thematisiert, die sowohl die Erfahrungen der Vormundschaft, als auch die klare Positionierung gegen diese enthielten: „No cabe ahí en su estructura mental, a que somos mujeres libres de tomar decisiones. Decisiones en nuestro territorio, que es nuestro cuerpo“ (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 307–309). Dabei wurden sowohl alltägliche Erfahrungen im öffentlichen Raum angesprochen, als auch das gesellschaftlich umkämpfte und sensible Thema der Abtreibung: „Una vulneración del tema de cuerpo, ya pues, o también el acoso sexual, no, de las calles, y todo eso. El mismo no sentir derecho para poder decir: Oye, yo no quiero dije, voy a abortar también“ (Interview Cecilia Bustamante 2016, Z. 396–308). Die Haltung eines absoluten Abtreibungsverbot besneidet für eben jene Frauen, die von sexueller Gewalt betroffen sind, ihren Entscheidungsspielraum erneut, nach dem bereits erfolgten Ein- und Übergriff in die sexuelle Integrität. Die Kontrolle der Reproduktion anhand des Frauenkörpers stellt eine Form der (staatlichen) Machtausübung dar.

In der Realität Piuras hat dies die Kriminalisierung und das in-Kauf-Nehmen lebensvernichtender Folgen illegalisierter Abtreibungspraktiken zur Folge:

Particularmente creo, que las mujeres tenemos el derecho a decidir sobretudo y aun más en casos como estos, en casos de violencia, de abuso, que escapa totalmente a la decisión que yo podrá tener, no, de tener o no hijos, pero cuando soy víctima de una violencia soy violentada sexualmente y a raíz de eso hay un embarazo, considero que es un derecho humano permitirle a esta persona decidir sobre su futuro (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 425–430)

Gegen die (omni-)präsenten Aussagen des Bischofs von Piura, Piura und das peruanische *pueblo* seien „pro-vida“³⁸, nehmen Katholik_innen eine Gegenposition ein. Im Bezug auf die Diskussionen um die Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen im Falle von Vergewaltigungen bzw. wenn Lebensgefahr für die schwangere Frau

38 „Existe un divorcio entre el sentir del pueblo peruano y la mayoría de medios de comunicación social con respecto a la defensa de la vida y la familia natural fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer. Éstos en su mayoría comparten una visión favorable al aborto y a la ideología de género, y orientan gradualmente a la población, a través de noticias y columnistas, hacia un cambio en sus valores y visión de la realidad“ (Eguren 2016, online).

besteht, kommentiert Héctor Castro folgendermaßen:

Hablar de ‚pro-vida‘ en una realidad como la nuestra, yo no creo tanto. Piura no es ‚pro-vida‘. Piura es una de las ciudades más violentas. Y de repente el arzobispo no sabe cuantos abortos clandestinos hay. (Interview 2016, Z. 307–309)

Der Amtskirche treten hier progressive Katholik_innen entgegen. Mit dem Verweis auf die gewalttätige Realität, vor welcher die Augen verschlossen wird, kommt es zur Kriminalisierung und Tabuisierung von Schwangerschaftsabbrüchen: „Es un tema muy delicado y para la iglesia muy enconoso [...] prefieren hacerse de la vista gorda y no ver“ (Interview Elias Farias 2016, Z. 324–326). Anhand dieser Diskussion spiegeln sich gesellschaftliche Konflikte über (Frauen-)Körper in Piura wider; konservative, dem *Opus Dei* nahestehende Positionen verweisen darauf, dass in einer Ehe die Entscheidungsmacht über den Körper (automatisch) auf den Partner mit überginge:

Ojo, porque aveces se piensa que solo es el cuerpo de la mujer, pero si los dos son pareja, los dos son esposos, o sea, yo creo que la decisión es compartida, no? O sea, si una mujer aborta, no solamente aborta ella, el también tiene derecho sobre su hijo, no? (Interview Gloria Huarcaya 2016, Z. 445–448)

Diese Positionierung ist in einer Realität höchstproblematisch, in der sich Frauen vor allem und oft innerhalb einer Ehe sexueller Gewalt ausgesetzt sehen – eine Realität, die allzuoft ausgeklammert wird. Die Perspektive der geteilten Entscheidungsmacht führt sich über die Abtreibungsdebatte hinaus fort und zum Konzept der *co-pertenencia*, womit über den weibliche Körper, sobald jener Teil einer Ehe ist, ausschließlich zwischen den Partner_innen verhandelt wird:

El cuerpo es, este, es personal. Pero lo que más con conyugalidad entre los esposos, este cuerpo se comparte. Y solo lo compartes con el, solo se co-pertenece con el [...] pero es solamente entre ellos, es el sentido de la co-pertenencia. (Interview Gloria Huarcaya 2016, Z. 498–503)

Durch die Idee der *co-pertenencia* werden sämtliche sexuelle und reproduktive Rechte bzw. die Einforderung derer delegitimiert, und die *castidad* als einzige notwendige und moralische Verhütungsmethode³⁹ vertreten. Reproduktive und sexuelle Rechte als eben solche wahrzunehmen und einzufordern, ist laut Flor Chávez in Piura nicht *usus*: „Conocer los derechos, el tener una salud sexual y reproductiva sana [...] y con decisión total y absoluta, no es parte de la cultura piurana, no? Menos de las mujeres piuranas“

39 Wie in der Publikation der Universidad de Piura (UDEP) zum Thema „Educar en Equidad de Género desde la familia y la escuela“ beschrieben, findet Sexualität mit dem Ziel der Fortpflanzung und alleinig in der Ehe statt: „No se puede hablar de sexualidad sin mencionar uno de sus **finés esenciales**: la procreación de la vida humana [...] Reservar lo mejor de nosotros mismos para entregarlo como don valioso a la persona que amamos y nos ama en el marco del matrimonio, requiere que cuidemos con pudor, delicadeza, prudencia y sobre todo fortaleza, todo lo relacionado con la sexualidad“ (UDEP 2011: 108 ff./ Hervorh. i. O.).

(Interview 2016, Z. 267–269).

Generell gesprochen beschreibt Ericka Tineo als gesellschaftliche Problematik „[el] no reconocer el derecho de las personas que tienen a tomar decisiones sobre su cuerpo y su vida“ (Interview 2016, Z. 279 f.). Hier lässt sich eine Verbindung zwischen der individuellen Ebene des Körpers und der gesellschaftlichen Ebene des Staates ziehen, in dem über den/die Körper(lichkeit) die Frage des Selbstverständnisses als Rechtssubjekt und die Beziehung zum Staat und seinen Institutionen verhandelt wird⁴⁰. Sich als Rechtssubjekt wahrzunehmen manifestiert sich im Körper durch die Erkenntnis, uneingeschränktes Recht über den eigenen Körper ausüben zu können. Im (Frauen-)Körper nimmt diese Rechtssubjektivität Gestalt an und es schalten sich sowohl in historischen als auch gegenwärtigen Diskursen die ineinander verschränkten Institutionen der katholischen Kirche und des Staates ein, um Körper zu reglementieren.⁴¹

La iglesia cada vez que ha podido, por ejemplo durante la colonia, eran los sacerdotes, los curas, [...] quienes a través de sus practicas, a través de sus sermones en las misas dominicales hacían un llamado a que la población se someta, a que la población obedezca [...] Y defendían a la familia, también tenemos ahí pues este núcleo familiar del papa, la mama y los hijos, no, y tenían que ser casados obligatoriamente, cuando nosotros tenemos, teníamos una costumbre totalmente diferente a la occidental. (Interview Leonor Murillo 2016, Z. 208–215)

Über den Körper (der Frau) wurden und werden somit Machtverhältnisse verhandelt. Auch gegenwärtig zeigt sich der Einfluss reaktionärer, kolonialer Katholik_innen auf öffentliche Politiken und gesellschaftliche Prozesse. ‚Kolonial‘ verstehe ich hier als in der Dialektik mit ‚dekolonial‘ stehend. In dekolonialer, herrschaftskritischer Praxis agierende Vertreter_innen der katholischen Kirche bzw. Katholik_innen sind historisch gesehen in Peru und Lateinamerika aufgrund des großen Einflusses der Theologie der Befreiung nicht zu unterschätzen. Ihnen kommt eine wichtige Bedeutung in gesellschaftlichen und auch in feministischen Kämpfen⁴² zu. Der Verweis auf diese Sektoren in der katholischen Kirche ist wichtig, weil so (auch innerkirchliche) gesellschaftliche Kämpfe um Diskurse und Macht sichtbar werden. Jene widerständigen, religiösen Kräfte werden nur allzu oft in europäischen Perspektiven ausgeblendet und spielen aber in Peru und Piura eine nicht außer Acht zu lassende Rolle.

Auch in der Deutung des Wahlerfolges von Keiko Fujimori bei den

40 Siehe hierzu auch Kapitel ‚5.2.2 Umkämpfte Staats_Bürger_innenschaft‘

41 Siehe hierzu auch Kapitel ‚5.2.3 Kontrolle von Sexualität und Reproduktion – Controlando al pueblo‘

42 Siehe hierzu auch Kapitel ‚5.3.2 Luchas sociales y resistencias‘

Präsidentenwahlen 2016 wird der Zuspruch der Bevölkerung in Piura aufgrund der Reglementierung weiblicher Körper erklärt: „Keiko marcó una posición en contra del aborto y yo creo que eso tuvo un impacto. O sea, yo creo que en Piura votaron mayoritariamente por Keiko por una cuestión de pro-vida” (Interview Gloria Huarcaya 2016, Z. 612–614).

Tabuisierte Sexualität

Die Thematisierung von Sexualität im weiteren Sinne wird von den Interviewpartner_innen als Tabu beschrieben, so u.a. vom Jesuiten Juan Hernández: „Que el tema sexual es un tema tabú, dentro de la conversación entre esposos y con los hijos en la familia. Y como es un tema tabú, es peligroso“ (Interview 2016, Z. 288 f.). Auch Cecilia Bustamante beschreibt im Zuge ihrer Arbeit mit Studierenden in Universitäten Sexualität als etwas, über das nicht gesprochen wird: „Es una bomba que uno hable estos temas en una universidad. Es algo así. Nunca se habla“ (Interview 2016, Z. 239 f.). Ericka Tineo (Interview 2016) bemerkt, dass wenn über Sexualität gesprochen wird, dann nicht im Sinne einer integralen Perspektive, sondern mit einer eindimensionalen Sicht, welche sich „solamente al tema del coito“ (ebd., Z. 37) widmet. Cecilia Bustamante berichtet darüber hinaus von ihren Erfahrungen in der Zusammenarbeit mit Frauen, Aktivistinnen und Feministinnen, dass die Thematisierung von Körper(lichkeit) eine Notwendigkeit und gesellschaftliche Herausforderung darstellt: „Trabajar el tema de la afectividad, del cuerpo, de la ciudadanía corporal, del trabajar el derecho al cuerpo, es muy difícil hablar de la sexualidad con las mujeres“ (Interview 2016, Z. 276–278).

Die Tabuisierung von den Themen Körper und Sexualität in Piura wird geprägt durch eine kulturelle und eine religiöse Dimension, die Sexualität mit Sünde besetzt: „La educación sexual no se aborda como quisiéramos. Se aborda desde el tema del pecado [...] Todavía se ha quedado en el discurso de la virginidad, no?“ (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 259–263). María Lugones beschreibt diese Verbindungen als koloniale Praktiken: „Christian confession, sin [...] served to imprint female sexuality as evil, as colonized females were understood in relation to Satan“ (Lugones 2010: 745). Die Verknüpfung des weiblichen Körpers mit Jungfräulichkeit und als ‚Heiligtum des Lebens‘ resultiert in einer, Frauen zugeschriebenen, speziellen Fürsorglichkeit: „Ella tiene otro sentido del cuidado de la vida, porque la vida se generó en ella, o sea, ella es como el santuario de la vida“ (Interview Gloria Huarcaya 2016, Z. 6 f.).

Für das dominante ‚Frauenbild‘ der katholischen Kirche spielt die Figur der Mutter (Maria) eine wichtige Rolle. In Piura dienen Mariendarstellungen als Orientierung für das ‚ideale‘ Verhalten von Frauen(körpern) und machen somit einen Aspekt des ‚Frau-Seins‘ aus: „Esta mirada de interponer el tema de lo que Dios, o lo que tu como mujer no debes que nadie te toque“ (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 701 f.). Dem unberührten Körper werden dabei Eigenschaften wie Reinheit, Geduld und das sich-Einfügen in die (von Gott gewollte) Rolle (als Frau, Mutter usw.) zugeschrieben:

Definitivamente es la mujer [...] en el caso de la iglesia católica, que tiene que ser el reflejo de la Maria, madre de Dios y no de la Maria Magdalena. Que tiene que ser el reflejo de este, de la pureza, de la paciencia, el todo ello, y pues, que tiene que aceptar su vida como Dios se la envió, no? (Interview Flor Chávez 2016, Z. 385–389)

Als kulturelle und religiöse Grundhaltung beschreibt auch Juan Hernández das problematische Verständnis (der katholischen Kirche) von Sexualität als Sünde. Zur Veranschaulichung erzählt er von einer Erfahrung im Bajo Piura (ruraler Raum), wo er regelmäßig die Messe hält:

Pues normalmente comulga en la comunión de misa. Y yo como tengo confianza, pues le dije: ‚Que pasó? Que no has comulgado?‘ Me dice: ‚Tsch, como quieres que comulgue, si he estado con mi esposa esta noche.‘ Mentalidad cultural y religiosa. Como yo he tenido relaciones sexuales con mi esposa, no puedo comulgar. Te das cuenta, de lo que eso significa? De que entonces tenemos [...] desunida la vida normal y querida por Dios, que es la procreación, la vida, de la religión. (Interview 2016, Z. 61–67)

Konzepte wie die im vorhergehenden beschriebenen sind ein Kernstück des Diskurses über Frauen und Sexualität und tragen dazu bei, dass Sexualität (von Frauen) ein tabuisiertes Thema ist. Dies führt soweit, dass staatliche ‚Nicht-Praktiken‘ legitimiert werden:

Bueno, eh, se utiliza la religión para justificar prácticas o no- prácticas también. Le llamo no-prácticas a la información, al saber que son anticonceptivos, como se deben usar, cuando no hacerlo, y las consecuencias que eso trae. (Interview Leonor Murillo 2016, Z. 341–343)

In der Aussage von Leonor Murillo wird eine Verbindung zwischen dem Aspekt der ‚Körper(lichkeit)‘ und dem Aspekt der ‚Kontrolle‘⁴³ (über den Körper) sichtbar. (Frauen)Körper sind Adressaten reglementierender Normen und Werte, die an die Gesellschaft herangetragen und mit Hilfe der Verschränkung der Machtfelder Religion und Staat umgesetzt werden. Über den (Frauen-)Körper werden durch religiöse Vorstellungen staatliche Politiken beeinflusst und somit gesellschaftliche Normen und Verhaltensweisen forciert. Sowohl Juan Hernández (vgl. Interview 2016, Z. 244–249)

43 Siehe dazu Kapitel ‚5.2.3 Kontrolle von Sexualität und Reproduktion – Controlando al pueblo‘

als auch Marixa Bobadilla (vgl. Interview 2016, Z. 263–266) betonen, dass jene abwertende (Erziehungs-)Praxis keine Antwort auf die Anforderungen der peruanischen Realität darstellen, und dass eine entsprechende gesellschaftliche und kirchliche Öffnung unabdingbar ist: „Es tan disonante ya para nuestra juventud, mientras les sigues hablando de que tu no eres honorable o no eres digna si no tienes virginidad, las chicillas ya tenían sus primeras relaciones sexuales“ (ebd.).

Kolonialität und Körper

Im Zusammenhang mit weiblichen Körpern wurden zwei weitere Aspekte genannt. Zum einen, das Schönheitsideal einer ‚weißen‘ Frau, „la que tiene mejor cuerpo, la que es más alta, la que tiene cabello clarito“ (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 618 f.), und zum anderen die religiöse Legitimierung von physischer und psychischer Gewalt gegenüber Frauen:

Las iglesias [...] manejan mucho el tema de que el hombre es el manda sobre el cuerpo de la mujer, y que la mujer tiene que agachar la cabeza y una serie de cosas de estas, entonces va contra todo el tema de derechos, no? (ebd., Z. 359–363)

Das Verfolgen eines vermeintlichen europäischen Ideals, in welchem unter anderem die anhaltende Präsenz und Sphäre der Kolonialität wahrnehmbar wird, bemerkt Ericka Tineo im (An-)Recht auf eine eigenständige, nicht-europäische Perspektive in Bezug auf Körper und Natalität (mit Blick auf die Zwangssterilisierungen):

No se visualiza como un derecho a las mujeres el tema de su natalidad, el tema de su cuerpo, el tema de su vida sexual reproductiva, el tema de sus creencias, su cosmovisión andina, que ellas puedan tener, no, entonces hay una ruptura fuerte en el tema de lo que ellas consideran bueno para ellas, y lo que el estado o los instituciones del estado miran como lo tiene que darse de acuerdo a un modelo de crecimiento económico occidental [...] o neoliberal. (Interview 2016, Z. 145–150)

Hier zeigen sich verschiedene Achsen der Kolonialität: Zum einen die *colonialidad de género*, welche sich in einer „racialized, colonial, and capitalist heterosexualist gender oppression“ (Lugones 2010: 746) manifestiert, die Frauen an der Entscheidung über ihre Körper hindert. Die Unterdrückungserfahrungen in einer patriarchal strukturierten Gesellschaft verschränken sich in der peruanischen Realität mit der Erfahrung des Genozid (während der Kolonialherrschaft) und dem damit zusammenhängenden Epistemizid (vgl. Grosfoguel 2013: 77): „[C]omplex cultural [...] and religious beings [...] whose knowledges [...] entered into in tense, violent, risky crossings [...] that never happened“ (Lugones 2010: 747). Das gegenwärtige Fortwirken der Kolonialität zeigt sich in der Aussage von Ericka Tineo, welche die Abwertung einer andinen

Kosmovision, die weiterhin existent ist, gegenüber der Perspektive von (modernen) staatlichen Institutionen thematisiert; dabei kommt es zur Konfrontation, zur *ruptura*, dieser beider Perspektiven auf Natalität in einem sich verschärfenden neoliberalen Kontext.

Unterschiedliche Personen (re-)agieren auf verschiedene Art und Weise auf die beschriebenen Dimensionen (einer Kolonialität) des Körpers. So betont Marixa Bobadilla die Notwendigkeit der Thematisierung des Körpers für gesellschaftliche Kämpfe: „Yo soy una feminista, identificada, todas luces, y ahora éste es un tema político, reivindicativo, yo no puedo luchar hacía afuera, sino lucho [...] a partir de mi mismo cuerpo, no?“ (Interview 2016, Z. 132–134). Ericka Tineo hingegen betont ihre Reaktion in der alltäglichen Praxis auf die Reduktion des Frau-Seins auf die Mutterrolle und die Erfüllung dessen darin:

Yo puedo [...] decidir y decir: Mira, me parece que en este momento de mi vida yo puedo tener un hijo o yo quiero tener un hijo y me voy a sentir bien y voy a sentirme, no se si realizada o no [...] Pero que no necesariamente eso me complemente como mujer, o sea algo único que como mujer me identifique, no? (Interview 2016, Z. 789–794)

Im folgenden Kapitel, das sich mit dem *ser mujer piurana* beschäftigt, wird genauer darauf eingegangen, über welche Aspekte und Vorstellungen das ‚Frau-Sein‘ in Piura gegenwärtig verhandelt wird und welche Gegenkonzepte sich zu dominanten Ideen manifestieren.

5.1.2 ‚Ser mujer‘ in Piura

Die Frage nach dem *ser mujer* spiegelt einerseits eine koloniale, Ausschlüsse produzierende Dimension wider, andererseits sich aneignende Diskurse. Vorhergehend habe ich bereits einige Aspekte im Zusammenhang mit Körper(lichkeit) beschrieben. Im Folgenden kommen hier nochmals subversive Positionen zu Wort, wobei – wie jegliche Fragen nach Identität – diese von Brüchen und Widersprüchen in den Ansprüchen an das Frau-Sein geprägt sind. Teilweise lösen die Interviewpartner_innen die Widersprüche durch ihre Praxis auf. Lugones (2010) beschreibt Widersprüche als Zeichen von Widerstand im kolonialen System: „I want to think of the process as continually resisted, and being resisted today. [...] I want to think of the colonized [...] as a being who begins to inhabit a fractured locus, [...] where the ‚sides‘ of the locus are in tension“ (ebd.: 748).

„Natürliches“ Frau-Sein

Konservative (in Piura dominante) Positionen gehen von ‚natürlichen‘ männlichen und weiblichen Eigenschaften aus, die auf eine „biologischen Körperlichkeit“ zurückgeführt werden:

El ser persona [...] ser varón, ser mujer, la naturaleza, la biología te imprime en tu cuerpo unas características, eso es innegable, no? [...] éstas características físicas también dejan una huella en tu psicología, en tu alma, en tus disposiciones. (Interview Gloria Huarcaya 2016, Z. 81–86)

Der aus dieser Argumentation folgende zentrale Aspekt des Frau-Seins ist das Mutter-Sein, von welchem weitere Eigenschaften abgeleitet werden:

Yo creo que el tema de la feminidad pasa por aceptar [...] estas condiciones naturales, el tener, digamos, un cuerpo diseñado para concebir, para la maternidad, aunque no llega a concretarse, porque en fin, [...] aunque uno no llega a tener hijos, dispone también a la mujer de manera natural a tener una sensibilidad especial por el dolor ajeno, por las necesidades del otro. (ebd., Z. 95–99)

In der Aussage wird deutlich, dass es für Gloria Huarcaya eine ‚natürliche‘ Rolle der Frau gibt. Dieser werden davon abweichende Verhaltensweisen, Eigenschaften und Lebensstile, welche als „anti-natural“ beschrieben werden, entgegengesetzt: „Eso es completamente anti-natural a lo que es la feminidad, o al menos, a la esencia de la feminidad“ (ebd., Z. 113 f.).

Die Überzeugung von der Existenz einer der ‚Natur‘ entgegengesetzten Verhaltensweise der Frau und deren Konsequenzen werden in den Biografien der Interviewpartnerinnen sichtbar, die von ihren Erfahrungen und Kämpfen erzählen. Flor Chávez, die sich als erste Frau in ihrer Großfamilie scheiden lies, bemerkt:

El catolicismo tiene mucho que ver también con este tema de que: Yo porque soy mujer, tengo que ser esposa, tengo que ser madre, madre para toda la vida, [...] eso es así, porque es parte de mi obligación cuando decido casarme con esta persona, no? Es parte de mi vida, porque la he visto, la he vivido, la he visto mi madre, las he visto mis abuela. (Interview 2016, Z. 269–274)

Anhand ihrer eigener Biographie und insbesondere ihren Erfahrungen in der Arbeit mit Frauen beschreibt Flor Chávez jene hegemonialen Einschreibungen in und Erwartungen an das Frau-Sein: „Le han metido la cancioncita de que es mujer, que tiene ser paciente, que tiene que ser sumisa, que tiene que ser bondadosa, que tiene que ser madre, que tiene que ser esposa“ (ebd., Z. 575–577). Eigenschaften wie Unterwürfigkeit und Gutmütigkeit werden sowohl von naturalisierten Dispositionen (der Möglichkeit des Mutter-Seins) als auch von religiös-moralischen Vorstellungen – ebenso wie im Zusammenhang mit der Körperlichkeit⁴⁴ – abgeleitet. Das Zusammenwirken wird in der

44 Siehe Kapitel 5.1.1 Körper(lichkeit) – corporalidad y cuerpo‘

Aussage von Flor Chávez deutlicher benannt:

Y soy mujer pues, porque también Dios me hizo mujer, no? Y porque tengo que tener hijos, no, entonces, el ser mujer, la máxima aspiración es tener un marido y darle hijos a éste marido. Y ésto está muy influenciado por el tema religioso. (Interview 2016, Z. 390–393)

Das Verheiratet-Sein als fundamentaler Bestandteil des Frau-Seins, das in einer konservativen Vorstellung dem Mutter-Seins vorhergehen muss, wird von Gloria Huarcaya ebenso als dieser ‚natürlichen Ordnung‘ entsprechend betont: „El matrimonio existe como realidad natural, no? [...] de ser una union mutuamente exclusiva, no? Le digamos que éstas son las propiedades del matrimonio como ley natural“ (Interview 2016, Z. 334–338).

Frau-Sein als revolutionärer Akt

Dieser (omni-)präsenste Diskurs hat schwerwiegende, materielle Folgen für die Lebensrealität jener, die von diesen Modellen ‚abweichen‘. So erwähnt die 32-jährige, kinderlose und unverheiratete Ericka Tineo die permanent an sie herangetragene Vorstellung, „[que] una mujer necesita tener un hombre a su lado para poder sentirse realizada“ (Interview 2016, Z. 815 f.). Dem setzt sie entgegen, dass sie für ihr eigenes Lebensmodell „el sentirse bien“ als wichtiges Kriterium sieht: „Yo creo que es eso, no. Lo que a ti te permita sentirte bien. No es lo que los demás quieren“ (ebd., Z. 839 f.). Auch Flor Chávez distanziert sich vehement von den konservativ aufgeladenen Vorstellungen der *feminidad*: „Y no necesitamos para seguir siendo mujeres [...] o excelentes mujeres [ser] madres además, que es una decisión que nosotros podemos tomar, o tener una pareja estable, [...] o un matrimonio, o sea“ (Interview 2016, Z. 278–281).

Die Perspektiven von Flor Chávez und Ericka Tineo können in der Realität Piuras als widerständige Positionen und als Ausdruck von gesellschaftlichen Kämpfen bezeichnet werden. Diese Kämpfe spiegeln sich ebenso in der Biographie von Leonor Murillo wider, die als Historikerin eine der ersten lehrenden Frauen an der sozialwissenschaftlichen Fakultät der *Universidad Nacional de Piura* war. Sie erklärt, was es bedeutete „sentirse mujer o que problemas traía ser mujer en esta universidad“ (Interview 2016, Z. 556). Die aus Lima stammende Murillo betont, wie sie sich gegen männlich Dominanz in Piura wehren musste: „Entonces acá, particularmente he tenido que entregar mucho contra eso, no, y darme mi lugar, y el hecho de ser mujer no hacía que sea menos, no?“ (ebd., Z. 468 f.). Als kritische, engagierte Lehrende in einer von

Männlichkeit dominierten Sphäre wurde sie von einem männlichen Kollegen „guerrillera“ genannt, „porque para el era [...] como una persona, mujer encima, y venga revolucionar a la gente por acá“ (ebd., Z. 548–550) .

Als Vorbilder beziehen sich die Interviewpartnerinnen meist auf Frauen in den eigenen Familien, in denen sie von der Norm abweichendes, widerständiges Verhalten beobachten konnten. So können gegenwärtige feministische Kämpfe als Kontinuität vorhergehender Generationen gesehen werden, auch wenn diese sich nicht immer explizit als solche bezeichnet haben:

Mi abuela, la mama de mi mama, este, a pesar de ser una mujer muy conservadora entre comillas, católica, aunque no tanto, si pues, creía en sus santos y en sus cosas, este, pero era una mujer muy fuerte, muy decidida, muy así, no? Entonces, tenía su propia postura, su propios puntos de vista, para sus hermanos era una machona mi abuela, que se subía al burro, que se subía al caballo, que se iba allí, que se trepaba a un árbol, se jala unos mangos, o más, que se yo, una mujer dentro del conservadurismo, diferente, no? (Interview Flor Chávez 2016, Z. 599–605)

In der eigenen Familiengeschichte finden sich Inspiration und die Anknüpfungspunkte für derzeitige Herausforderungen und Legitimität für das ‚anders‘-Sein: „Entonces mi abuela tenía muchos contrastes, no? Era muy fuerte [...] aveces muy dura [...] y entonces ella [...] me ayudó mucho [...] para ser totalmente diferente“ (ebd., Z. 608–610).

Ähnliches beschreibt auch Ericka Tineo, die als wichtige Referenz ihre Mutter angibt:

Mi mama me dio la fuerza [...] mi madre con 14 años me ha tenido a mí, me ha sacado adelante, yo se que quizás no fue ni la mejor forma, ni las mejores condiciones ni nada, pero tenía 14 años. Y la fuerza que ella ha tenido para poder salir de toda esta situación. (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 829–831; 855)

Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen darum, was Frau-Sein in Piura bedeutet, bedeuten kann und soll, sind das Produkt der Kontinuität der Geschichte widerständiger Frauen und deren Stören einer kolonial-patriarchalen Ordnung: „One does not resist the coloniality of gender alone. One resists it from a way of understanding the world and living in it that is shared [...] providing recognition“ (Lugones 2010: 754). Feministinnen proklamieren ihren Standpunkt bezüglich der gegenwärtigen Lebensrealität von Frauen in Piura folgendermaßen:

Vamos a ser unas mujeres que nos estamos saliendo de los cánones del tipo de mujer piurana. Pero el tipo de mujer piurana esta dejando de ser sumisa, no? La mujer piurana esta empoderándose y saliendo a la palestra. (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 112–115)

Bustamante beschreibt das *ser mujer* mit folgenden Worten:

Ay, para mi es, en el contexto peruano es una revolución, es fuerza, poder, es,

o sea, para mi ser mujer ahora, ahorita, es como fortaleza para seguir, para cambiar [...] para decir, que si se puede, que las mujeres podemos luchar. (Interview Cecilia Bustamante 2016, Z. 351–354)

Differenz im Frau-Sein

Die Definition dessen, was *ser mujer piurana* bedeutet und bedeuten kann, ist abhängig vom Ort und Kontext der Artikulation, von dem die jeweilige Frau spricht. Die Theoretikerin Chandra Mohanty (1988) bestätigt dies in der Negierung der „assumption of women as an already constituted and coherent group with identical interests and desires, regardless of class, ethnic or racial location“ (ebd.: 64). Weder Frauen in Peru, noch Frauen in Piura können somit als monolithische Einheit verstanden werden, ihre unterschiedlichen Erfahrungen und Lebensrealitäten sind relevant für ihre Perspektiven. Die Interviewpartnerinnen besetzen und füllen *el ser mujer piurana* mit Assoziationen und Bedeutungen um die Themen Kampf, Stärke und Widerstand und differenzieren sich somit von hegemonialen Konzepten, die Frauen als „powerless, unified groups“ (ebd.: 79) konzeptualisieren. Die Veränderung von Diskursen und von der Art und Weise wie gesprochen wird, transformiert gesellschaftliche Machtverhältnisse, da z.B. Frauen nicht (ausschließlich) als „passive Opfer“ von Gewalt sichtbar werden, sondern als widerständige Akteurinnen. Gerade im Kontext von Piura, eine der Regionen bzw. Städte Perus die oftmals als *nudo del machismo* bezeichnet wird, sind die im vorhergehenden beschriebenen Aussagen über die Bedeutungen des Frau-Seins als wirkmächtige Aneignungen zu lesen.

Spannend ist, dass ebenso wie bezüglich der Körperlichkeit im vorhergehenden Kapitel auch bezüglich des Frau-Seins ein ‚anders‘-Sein für sich in Anspruch genommen und ein argumentativer Bezug zu einer andinen Kosmovision und ‚Kultur‘ hergestellt wird. Laut Ericka Tineo unterscheidet sich diese von Konzepten, die von europäischen Perspektiven dominiert bzw. besetzt sind:

Es el tema de que como vamos mirando la concepción de ser madre, no? Y que se esta copiando, como todo, creo yo, el tema de la mirada [...] de Europa, no, que tienen un hijo, que las formas de vida, entonces, este, sin entender un poco la cosmovisión que tenemos nosotros como país [...] andino, porque somos un país andino, que tiene o que ha tenido por una cuestión de historia toda una cosmovisión diferente [...] se esta como imponiendo una forma de ser, dentro de esta sociedad piurana que tenemos, que tiene que responder a ciertos parámetros. Y uno de ellos tiene que ver por ejemplo, el tema de no tener tantos hijos (Interview 2016, Z. 273–286)

Dabei wird nicht alleinig eine Differenz zwischen verschiedenen kulturellen Konzeptionen des *ser mujer* ausgedrückt. Ericka Tineo spricht von einer „imposición“,

vom Aufoktroyieren einer Lebensform, einer „forma de ser“ und thematisiert somit die koloniale Differenz, „constructed in the rhetoric of modernity – inferior beings [...] racially or sexually, are beings not well suited for knowledge and understanding” (Mignolo 2008: 22). Die Abwertung eines vom europäischen Ideal abweichenden Lebensstils und dessen Kosmvision, dessen Verstehen der Welt, ist gegenwärtig in Piura erfahrbar und zeugt vom Fortwirken der Kolonialität, „dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo“ (Quijano 2000: 221).

5.1.3 Dimensionen geschlechtsspezifischer Gewalt: „Has visto que terrible es esta sociedad?“⁴⁵

Der weibliche Körper und *lo femenino* in Piura reproduzieren sich tagtäglich im Kontext von Feminizid und geschlechtsspezifischer Gewalt. Diese Gewalt kann und darf nicht nur als physische Gewalt verstanden werden, auch wenn die physische Gewalt jene ist, die im Rahmen von Feminiziden die dritte Schlussfolgerung einer kolonialen (männlichen) Logik erfüllt: Ich vernichte, also bin ich. Ramón Grosfoguel erklärt in Bezugnahme auf Enrique Dussel's (1989) Auseinandersetzung mit der Tradition westlichen, männlichen Denkens, die mit Descartes eingeleitet wird, die weitreichenden Folgen dessen im kolonialen Kontext:

What links the ‚I conquer, therefore I am‘ (*ego conquiro*) with the idolatric, God-like ‚I think, therefore I am‘ (*ego cogito*) is the epistemic racism/sexism produced from the ‚I exterminate, therefore I am‘ (*ego extermino*). It is the logic of genocide/epistemicide together that mediates the ‚I conquer‘ with the epistemic racism/sexism of the ‚I think‘ as the new foundation of knowledge in the modern/colonial world. (Grosfoguel 2013: 77/ Hervorh. i. O.)

Da wir uns gegenwärtig weiterhin in den (Einfluss-)Sphären einer modernen/kolonialen Welt bewegen, sehe ich den Feminizid in eine gemeinsame Logik mit dem Genozid/Epistemizid, da beide schlussendlich in der Auslöschung von Leben enden.

Legitimation sexueller Gewalt

Tatsächlich wird die Gesellschaft Piuras als gewalttätig wahrgenommen: „Para hablar de disminuir casos de violencia hacia mujeres, bueno violencia en general en Piura esta bastante enraizada“ (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 466 f.). Physische und sexuelle Gewalt sind ein Bestandteil der Realität der Frauen in Piura und beinhalten u. a. die Objektivierung des weiblichen Körpers. Leonor Murillo identifiziert eigene Erfahrungen diesbezüglich an der Universität:

⁴⁵ Interview Cecilia Bustamante 2016, Z. 326 f.

Siempre estaban pues los ojos de todas estas personas de las autoridades, de los colegas mismos, mirando y que hacíamos, no? Y no nos veían como profesionales, no, sino [...] mirando si las docentes y las profesoras fuesen un objeto. (Interview 2016, Z. 457–461)

Darüber hinaus berichtet sie über ihre unterschiedlichen Erfahrungen im akademischen Raum in Lima und Piura:

Cosa que en su momento para mi fue muy chocante, porque yo estudié en la universidad de San Marcos [...] se le trataba con mucho respeto, y no se le miraba como un objeto sexual. Cosa que no encontré aquí. (ebd., Z. 464–468)

Die Betroffenen sexueller Objektivierung, wie sie Leonor Murillo beschreibt, und sexueller Gewalt in Form von Vergewaltigungen, erfahren in der gesellschaftlichen Legitimation immer wieder die Beschneidung ihrer Rechte und Integrität durch die Kommentare institutioneller Repräsentant_innen. Eine einflussreiche und wirkmächtige Position vertritt zum Beispiel das Kirchenoberhaupt der Katholik_innen Perus, der Kardinal Juan Luis Cipriani Thorne. Dieser ist Mitglied des Opus Dei und wird von Ericka Tineo explizit benannt: „Pero también tenemos cosas como un Cipriani que va y dice que las niñas están en un escaparate y invitan a todo el mundo que se aprovechen de ellas, no? (Interview 2016, Z. 356–358). Darüber hinaus kommentiert sie Stigmatisierungen bei den Betroffenen sexueller Gewalt: „El estigma es, es que tu lo has provocado“, pues que „tu te has ofrecido“, o es que, o sea, estamos hablando de una violación“ (ebd., Z. 541–543). Die Verantwortlichkeit für sexuelle Gewalt wird bei den Frauen gesucht und somit die Tat legitimiert. Eine weitere Dimension der ‚Täter-Opfer Umkehr‘ manifestiert sich in Diskursen, in denen Frauen, die ihre gewalttätigen Partner nicht verlassen, die Verantwortung und das Verschulden der Gewalt zugesprochen wird: „En otro sentido también el tema de que ‚Tu porque sigues con el si te pega‘, o sea, siempre de alguna o otra forma como que es la víctima, la culpable de lo que le pasa“ (ebd., Z. 526–534). Beinahe entschuldigend begründen konservative Perspektiven sexuelle Belästigung und Gewalt mit einer ‚erotisierten‘ Gesellschaft, in der Vergewaltigungen die Folge einer ‚biologischen‘, gesteigerten Libido sind:

Yo creo que hay un tema ahí que no se discute [...] en el tema del acoso tampoco se habla de la causa, y una de las causas evidentes, es la pornografía, no? El erotismo. Estamos a una sociedad erotizada, claro, el que haya un consumo tan masivo de imágenes pornográficas, claro es, aumenta el directísimamente la libido y [...] bueno pues los hombres empiezan a violar. (Interview Gloria Huarcaya 2016, Z. 193–199)

Diskurse dieser Art tragen zur Legitimierung sexueller Gewalt bei und suchen die Verantwortung nicht bei den Tätern, sondern lagern jene auf einen moralischen

gesellschaftlichen Verfall aus. Mit Gayle Rubin, die die Vorherrschaft legitimer Sexualitäten (eurozentrisch/heterosexuell/Mittelklasse) anzeigt, lässt sich die Aussage von Huarcaya besser verstehen:

According to this system, sexuality that is ‚good‘, ‚normal‘, and ‚natural‘ should ideally be heterosexual, marital, monogamous, reproductive, and non-commercial. It should be coupled [...] It should not involve pornography. (Rubin 2007: 159)

Der Zusammenhang zwischen der Legitimierung sexueller Gewalt und der Vorstellung von der Existenz ‚ab-normaler‘ Sexualitäten wird ersichtlich. Damit können die Einschätzungen von Gloria Huarcaya in ihren ideengeschichtlichen Kontext gesetzt werden. Die Definition sexueller Normen und Verhaltensweisen steht auch in Verbindung mit der bereits angesprochenen ‚Täter-Opfer Umkehr‘. Als Frau in Piura wahrgenommen zu werden bedeutet mit dem Bewusstsein aufzuwachsen, sich selbst einer gewissen Gewalt ‚auszusetzen‘, wenn ein der Norm abweichendes Verhalten festgestellt werden kann. Somit wird dann die Frau selbst für das Erfahren von Gewalt verantwortlich gemacht. Frauen/Mädchen, die von dieser Norm abweichen, werden dabei als „machona“ bezeichnet: „Y que es una machona porque se calle por andar corriendo y eso le pasa a las mujeres porque andan corriendo, [...] porque no se queda sentada en su silla y lo hubiese pasado nada“ (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 704–707). Das Aufwachsen im Bewusstsein einer möglichen ‚Gefahr‘ geschlechtsspezifischer Gewalt bedeutete auch für Ericka Tineo selbst Einschränkungen und ein frühes Erfahren der Dimension dieser Gewalt:

Yo siempre soy bien callejera, siempre, desde pequeña, entonces, también quería salir, pero [...] la diferencia era, que aunque yo salía, a mi si me reclamaban, me decían que como voy a estar en la calle, que soy una niña, que no puedo estar exponiéndome, y no se que no se cuanto. Y a mi hermano no le decían nada, entonces yo muy molesta [...] como me hubiera gustado ser hombre para que no me estén diciendo nada. (Interview 2016, Z. 644–650)

‚Machismo‘ in Piura

Die gesellschaftlichen Ausprägungen des *machismo* in Piura werden als „arraigada“ (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 659), „enraizado“ und „histórico“ (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 278–280) beschrieben. Der allgegenwärtige *machismo* prägt die peruanische, piuranische Realität und somit das Denken und Handeln der gesamten Bevölkerung: „Lo peor del caso es, que no solamente la cultura machista enraizada en los hombres, sino enraizada en nosotras mismas las mujeres, al permitir, que pasa entonces, no? (Interview Flor Chávez 2016, Z. 264–266). Héctor Castro beschreibt den

verwurzelten *machismo* mit der populären Aussage: „Más me pegas, más te quiero“ (Interview 2016, Z. 232). Für Elias Farias beginnt Gewalt bereits in der Bewertung und Abwertung des Kleidungsstils: „Para mi la violencia empieza desde una mal gesto porque no te cae como la forma como se viste por ejemplo“ (Interview 2016, Z. 173 f.). Leonor Murillo spricht über die Beschränkungen durch den *machismo* in der Universität, wo ihre Argumente und Positionen immer wieder nicht anerkannt wurden und werden: „Si han hecho alguna propuesta, entonces ellos no tienen empacho en decir, ‚bueno pues, defienden los derechos mujeriles‘, así en tono despectivo, no?“ (Interview 2016, Z. 400–402).

Im Rahmen gesellschaftlicher und kulturellen Auseinandersetzungen spielen für den *machismo* erneut religiöse Vorstellungen eine Rolle. Juan Hernández beschreibt den *machismo* im ländlichen Raum als Grundhaltung:

Aquel que manda es [...] el hombre, te estoy hablando del campo y asentamientos humanos como mentalidad principal, aquí la mujer es de segunda categoría. Y yo creo que ahí hay un problema cultural y un problema de racismo y un problema religioso fuerte. (Interview 2016, Z. 46–50)

Juan Hernández spricht die intersektionelle Verknüpfung der Kategorien *género* und *raza* und die Bekräftigung von Ausschlüssen über diese Kategorien durch Praktiken innerhalb der katholischen Kirche an. Durch das Vertreten patriarchaler Moralvorstellungen wird Gewalt gegenüber Frauen legitimiert. Dabei beschreibt Juan Hernández den generationsübergreifenden ‚kulturellen‘ Transfer kolonialer Praxis in der Gesellschaft: „Pues la cultura que maman desde chiquitos, es una cultura vertical y racista, la cual es: Manda el varón y aquí se hace lo que dice el varón“ (ebd., Z. 144 f.). Das alltägliche Wirken der *colonialidad de ser* zeigt sich in eben dieser vertikalen und rassistischen Praxis: „Es ahí en donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias“ (Maldonado-Torres 2007: 154).

Konservative, privilegierte Positionen lagern die Problematik des *machismo* in Piura als kulturelles Problem auf das ‚ungebildete‘ *pueblo* aus:

Hay población muy educada, porque hay universidades, hay profesores, no, círculos digamos, culturales, pero también hay población que no tiene acceso a educación, y a estos se suma, digamos, yo veo mucha tendencia al alcohol, también como una costumbre ancestral, o sea, el hecho de que los varones se consuman alcohol con tanta constancia, o sea, alcohol, no solo cerveza, o whisky, sino chicha, no, que es la bebida tradicional [...] eso genera violencia. (Interview Gloria Huarcaya 2016, Z. 142–149)

Dieser Deutung widerspricht Leonor Murillo vehement, die als ersten Akteur des

machismo den Rektor der Universität benennt: „Las evidencias del machismo vienen desde la máxima autoridad, desde el rector” (Interview 2016, Z. 387 f.). Im Gegensatz zu Juan Hernández, der den *machismo* als kulturelles, religiöses und rassistisches ‚Problem‘ sieht, proklamiert Gloria Huarcaya den in ihren Erklärungen auf die Subalterne ausgelagerten Alkoholismus als Basis des *machismo*: „Tendríamos que ir al origen [...] no es el machismo por el machismo, sino que unas causas objetivas, no, físicas, que por ejemplo el consumo del alcohol“ (Interview 2016, Z. 157–159). Des weiteren wird in konservativen Diskursen die Dimension und Realität geschlechtsspezifischer Gewalt für Frauen in Piura verharmlost, wenn die Bezeichnung *violencia de género* für eine vermeintlich existierende strukturelle Gewalt an Männern verwendet werden soll:

Yo creo que la violencia de genero puede ser también hacía el hombre, o sea, no es solo una cuestión femenina, no? [...] [Q]ue la identidad que es más atacada o la más violentada o la más vulnerable [...] es la [...] del varón, porque se ha generado una especie de dicotomía entre en modelo de varón, no? [...] Entonces yo creo que, este, a veces hay mucha violencia en contra de los hombres, porque [...] no se valora suficientemente. (Interview Gloria Huarcaya 2016, Z. 670–693)

Reproduktive Rechte und Gewalterfahrungen

In der Debatte um geschlechtsspezifische Gewalt werden die Folgen illegalisierter Abtreibungen bei Betroffenen sexueller Gewalt und Jugendlichen als gewaltförmige Realität thematisiert:

Dice que en la defensa de la vida, pero están pensando en como se siente la mujer que ha sido violentada, en esta mujer que tiene que cargar un ser por nuevo meses, después asumir su crianza por el resto de su vida? No están pensando en eso. Y sin embargo [...] cuando a diario se practican abortos clandestinos. (Interview Leonor Murillo 2016, Z. 227–232)

Leonor Murillo spricht die (Mit-)Verantwortung sowohl von kirchlichen Vertreter_innen an, die gesellschaftliche Diskurse und Mobilisierungen diesbezüglich lenken, organisieren und beeinflussen, als auch jene politischer Vertreter_innen und staatlicher Institutionen: „En que yo defiando la vida, no al aborto, pero si al aborto clandestino. Claro, no lo dicen abiertamente, pero con sus actitudes, con sus silencios, están abordando, no, a favor“ (ebd., Z. 233–235). Durch das Schweigen und Negieren der Realität von Abtreibungspraktiken wird diese Form geschlechtsspezifischer Gewalt begünstigt. Hierbei wird die Verbindung zu staatlicher, institutioneller Gewalt an Frauen offensichtlich, da im Falle der Abtreibungen staatliche Akteur_innen mit Hilfe der „no-prácticas“ (Interview Leonor Murillo 2016, Z. 341) die Grundlage für diese Dimension von Gewalt schaffen. Marixa Bobadilla sieht in der institutionellen Gewalt

einen Zusammenhang mit den Zwangssterilisierungen. Sie argumentiert, dass *violencia de género* eben nicht alleine von (männlichen) Einzelakteuren ausgeübt, sondern auch von staatlichen Institutionen begünstigt wird; somit spricht sie von politischer Gewalt:

Me involucro, porque este es un tema de violencia. Es un tema de violencia invadiendo el territorio de las mujeres, no, violencia ejercida por el estado, esto es violencia política, ejercida por el estado, porque la violencia de género no solo es violencia física, sexual y psicológica, este, por un varón, que puede ser tu compañero, o cualquier otro varón, no? Sino también a veces es ejercida por el estado. (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 20–25)

Die Zwangssterilisierungen können und müssen im Kontext des internen Konfliktes⁴⁶ laut Marixa Bobadilla somit als geschlechtsspezifische und politische Gewalt gesehen werden: „Es parte de la violencia política las esterilizaciones forzadas. Hubo una estrecha relación“ (ebd., Z. 242 f.). Flor Chávez hingegen sieht die Verbindung zwischen den Zwangssterilisierungen und dem internen Konflikt als nicht eindeutig. Sie schließt aus ihrer eigenen Erfahrung mit dem Missbrauch durch staatliche Gesundheitsinstitutionen auf eine Dimension der Zwangssterilisierungen, die nicht alleine durch den politischen Kontext erklärt werden kann. Die ungefragte, gewaltförmige Kontrolle der Natalität über den weiblichen Körper durch staatliche Institutionen in den 1990er Jahren beschränkte sich nicht ausschließlich auf Frauen, die mit dem internen Konflikt in Verbindung gebracht wurden:

En el año 93 me tocó a mí de manera muy personal y muy íntima, digamos, este tema del abuso de los médicos, de los establecimientos de salud, eh, sin consentimiento de las mujeres, y al pasarme a mí directamente, yo dije: Si me pasa a mí, que entiendo, que sé, que me defiendo, como le hacen con las demás, o sea, si a mí me engañaron, digamos así, a las demás mujeres, como le harán? (Interview Flor Chávez 2016, Z. 30–35)

Im Zusammenhang mit Rechtfertigungen und häufigen Aussagen (in Piura) über die Zwangssterilisierungen verweist Marixa Bobadilla erneut auf den Zusammenhang zwischen dem sozialen Verhältnis des *machismo* und den Legitimierungen der Zwangssterilisierungen als Teil gewaltförmiger Praktiken an Frauen:

Estas respuestas de: ‚No si estaban pariendo como cualquier y no se cuanto‘, es el machismo, el machismo está muy enraizado en Piura, no? Piura es una región muy, muy machista, no? Ahí están los índices de violencia de género, están el tema de [...] de los feminicidios, los embarazos adolescentes, no? (Interview 2016, Z. 295–299)

Im folgenden Kapitel werde ich die Themen, die in Zusammenhang mit den Zwangssterilisierungen thematisiert wurden, darstellen. Die Verbindung zwischen den drei im Vorhergehenden beschriebenen Aspekten ‚Körper(lichkeit)‘, ‚*ser mujer*‘ in

46 Siehe Kapitel ‚4.1 Politisch-historischer Kontext: Die 1990er Jahre‘ und Kapitel ‚4.3 Kontext der Zwangssterilisierungen (1995/96 – 2000/01)‘

Piura und ‚geschlechtsspezifischer Gewalt‘ mit den Akten der Zwangssterilisierungen werden in der Aussage von Cecilia Bustamante deutlich:

Todavía hay este tema de la violencia. Del enamorado, del posesivo, no, del cuerpo y todo. Eso falta trabajar. [...] Y por eso vine la vulneración de los derechos por las esterilizaciones porque las mujeres: ‚Ah no, quien viene? Si es mi esposo, el estado, yo también, o sea, vulnera el estado, mi esposo, la iglesia?‘ Aquí no puedo decidir con mi cuerpo, no? (Interview 2016, Z. 294–298)

5.2 Erklärungsversuche für Gewalt und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen: „Tu no puedes defender lo indefendible“⁴⁷

Im vorliegenden Kapiteln beschreibe ich drei Narrative, mit welchen sich Einzelpersonen in Piura die vergangenen Ereignisse der Zwangssterilisierungen und deren gegenwärtige gesellschaftliche Auseinandersetzung erschließen. Dabei geht es darum, *wer* die betroffenen Frauen waren, in welcher Beziehungen diese zum peruanischen Staat stehen und, um religiöse und staatliche Kontrollmechanismen von Reproduktion. Somit gehe ich der Frage nach, wie sich Individuen die vergangenen Ereignisse und die aktuelle gesellschaftliche, politische und juristische Auseinandersetzung mit den Zwangssterilisierungen unter Fujimori erklären.

5.2.1 Intersektionelle Betroffenheit der ‚afectadas de esterilizaciones forzadas‘

Analysiert man die derzeitige Lebenssituation von Frauen, die von Zwangssterilisierungen betroffen waren, so ist es sinnvoll deren intersektionelle Betroffenheit in den Mittelpunkt der Analyse zu stellen. Wie ich im Folgenden zeigen werde, sind dabei die Kategorien *género*, *raza*, *clase* und *idioma* zu⁴⁸ besonders wichtig und entscheidend. Es handelt sich vorwiegend um subalterne, marginalisierte Frauen, denen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Positionierung das Recht vorenthalten wurde, autonom über ihren Körper zu entscheiden. Liz Meléndez, Leiterin von *Flora Tristán*⁴⁹, kommentiert dies folgendermaßen:

Por el hecho de ser pobres, de ser mujeres en condición en pobreza, quechua-hablantes, con una situación social compleja, eso les quita su derecho a tomar una decisión sobre su cuerpo, no? [...] hay un tutelaje racista absoluto [...] en estas perspectivas que es la de mucha población en el país, no? (Interview 2016, Z. 227–231)

⁴⁷ Interview Elias Farias 2016, Z. 533

⁴⁸ Der Menschenrechtsbericht über die Umsetzung der AQV führt dazu aus: „[N]os permita determinar la presencia de distinciones, trato desigual, daños particulares o desproporcionados sobre determinados grupos y/o impactos negativos diferenciados por razones de género, condiciones económicas, pertenencia a un grupo étnico, lengua, entre otras“ (Tamayo 1999: 39).

⁴⁹ Feministische NGO in Lima: *Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán*

Die Politik der Zwangssterilisierungen betraf nicht alle Frauen in Peru (und Piura) gleichermaßen (vgl. ebd., Z. 74). In den Erklärungen der Interviewpartner_innen wurden jedoch jene Charakteristika sichtbar, die die Betroffenen wie folgt zusammenfassen lässt:

Y tiene que ver muchísimo, creo yo también, con el tema de [...] la población [...] la que fue [...] sometida, no? Por ejemplo [...] en el caso de esterilizaciones forzadas, de mujeres, de las zonas alta andinas del país, en el caso del sur, en el caso de Piura, en su mayoría de zonas urbano rurales en la ciudad, urbano periféricas, estamos hablando de chicas, de mujeres en las zonas altas en la sierra piurana. (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 110–115)

Laut Alejandra Ballón ist die AQV als alleinige Option für Empfängnisverhütung vor allem für die Bevölkerung des andinen Raumes und des Amazonas-Gebietes nicht adäquat, da andere Praktiken der Familienplanung vorherrschend sind (vgl. Interview 2016, Z. 136–140). Keine Kinder zu bekommen, was die Konsequenz aus der Durchführung der AQV bei kinderlosen Frauen darstellte „no es algo pensable, ni si quiera viable, no? No les parece algo bueno. No es algo deseable“ (ebd., Z. 142–144). Weiter führt sie aus, dass viele Frauen zwar den Zeitpunkt und die Anzahl der Reproduktion kontrollieren wollten, jedoch nicht mit einer endgültigen Methode wie der AQV (vgl. ebd., Z. 146–149). Es ist also nicht nur wichtig, die intersektionelle Betroffenheit aufgrund der historisch-gesellschaftlichen Positionierung zu beachten, sondern auch das Übergehen spezifischer, eigener Praktiken der Lebens- und Familienplanung (in *sierra* und *selva*) durch staatliche Institutionen.

Die Übergriffe von staatlichen Institutionen auf die körperliche Integrität peruanischer Frauen beschränkt sich jedoch nicht ausschließlich auf marginalisierte, exkludierte Bevölkerungsgruppen, wie bereits in Kapitel 5.1.3 im Zusammenhang mit dem Kontext der politischen Gewalt beschrieben. Flor Chávez beschreibt ihre Demütigung aufgrund eines nicht-autorisierten Eingriffes:

Una mujer urbana, que esta metida en el tema de derechos, que esta enseñándolo a mujeres, si yo me siento así tan [...] cuando el doctor, el medico me dijo: ‚Oh mira, esto.‘ Pucha, yo dije, es que es una cosa, que no crea, y como se sentirán las mujeres de la sierra, de las zonas urbanas marginales o de las zonas, este, rurales. Y algunas, como, ni si quiera se creen con derechos sobre su cuerpo, ni lo sentirán como una invasión pues. Ni como un, este, no se, que puede ser, que vulneran total y absolutamente. (Interview 2016, Z. 158–164)

In der Aussage von Flor Chávez reflektiert sie die Situation der betroffenen Frauen, die sich nicht in einer ähnlich privilegierten, sozialen Situation befinden wie sie selbst. Das zeigt die Exponiertheit im Zusammenwirken von verschiedenen Differenzkategorien.

Soziale Exklusion und Rassismus

Die Mehrheit der bekannten Fälle der Zwangssterilisierungen fand im Kontext sozialer Exklusion statt. National gesehen betraf dies vor allem die andine Region um Ayacucho, im regionalen Kontext die *sierra* Piuras. Juan Hernández erinnert sich an die Kampagnen, die im ruralen Piura für die Sterilisierungen durchgeführt wurden:

Pero el año 96 o 97, comienza hablarse, incluso sale en los diarios, que hay información de que había convocatorias para señoras en la sierra de manera especial y en los centros, en algunos centros de salud del campo de que a las señoras iban y que les hacían ninguna consulta y les ligaban. (Interview 2016, Z. 24–28)

In der Durchführung und dem Fokus des Familienplanungsprogrammes werden die historisch-rassistischen Strukturen, die sich seit der *Conquista* in der peruanischen Gesellschaft festgesetzt hatten, sichtbar. Liz Meléndez (Interview 2016, Z. 230) bezeichnet das staatliche Vorgehen als rassistische Vormundschaft (*tutelage racista*), mittels derer der peruanische Staat Frauen entmündigt, bevormundet und für sie entscheidet: „Esto es una grave vulneración a los derechos de las mujeres, no? Pero [...] es algo, que lamentablemente ha conectado muchísimo con el racismo [...] que es tan, tan grande en el Peru, no?” (ebd., Z. 236–238). In der ausgeübten Vormundschaft sieht Meléndez einen gravierenden Übergriff des peruanischen Staates: „Cada persona decida, eso no puede decidir el estado” (ebd., Z. 250 f.).

Das Ausmaß von Gewalt und Diskriminierung seitens des Staates liegt nicht alleine im Eingriff in die körperliche Integrität, sondern im Ausüben einer als legitim ausgelegten Vormundschaft, in der sich das staatliche Verständnis hinsichtlich ‚unmündiger‘ nicht-spanisch sprechender Frauen widerspiegelt: Ihnen fehle die *ratio*, um über ihre Reproduktion zu entscheiden, somit werden die forcierten Sterilisierungen zu etwas, was getan werden musste: „Es un discurso de, era lo que tenía que hacerse, no? Una política necesaria, no?” (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 239 f.). Das Absprechen der Fähigkeit zu denken, und damit einer Rationalität, ist im Kontext kolonialer und postkolonialer Beziehungen ein strukturell-etabliertes Vorgehen zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten, Superioren und Inferioren (vgl. Maldonado-Torres 2007). Gegenwärtig zeigt sich in der Legitimierung von Diskriminierung und Gewalt der Ausdruck eines „escepticismo misantrópico“ (ebd.: 136), der – nach Maldonado-Torres (2007) – scheinbar Eindeutiges in Frage stellt: „,[E]res un ser racional‘ se convierte en la pregunta ‚¿eres en realidad racional?‘ El escepticismo misantrópico es como un gusano en el corazón mismo de la modernidad“ (ebd.: 136).

Das geringe Interesse der breiten Bevölkerung an diesen Prozessen bzw. die Legitimierung der Ereignisse beschreibt die Interviewpartnerin Flor Chávez wie folgt:

Otros pues, ni saben que pasó, no? Ni lo tienen en su memoria, ni lo tienen como algo real, y para otros [...] que están en la población dicen: Bueno, pero esta bien pues, porque finalmente es la gente pobre la que más hijos tienen y hay que tomar medidas y estuvo bien pues, o sea, [...] claro, no piensan en las muertes, en las frustraciones, en los procesos y en todo lo que significa, este, que otros tomen una decisión por ti. (Interview 2016, Z. 43–49)

Die betroffenen Bevölkerungsgruppen werden im peruanischen Kontext als ‚arm‘ wahrgenommen, die Politik des Gesundheitsministeriums als Armutsreduzierungsprogramm: „Eh, definitivamente quieren ellos tratar de solucionar el grave problema de la pobreza, eliminando a los pobres“ (Interview Héctor Castro 2016, Z. 24 f.). Im Sinne einer zentralistischen, von Lima in die Provinzen getragenen Politik wird jene von der breiten Bevölkerung als staatliches, soziales Programm zur Verminderung von Armut gelesen. Das Auflösen ökonomischer Ungleichheiten durch die Reduktion der Geburtenrate steht somit im Fokus staatlicher Interventionen. In den Legitimierungsdiskursen läuft die Darstellung der ‚Armen‘ über Mechanismen der Rassialisierung und der Naturalisierung gewisser Eigenschaften. Das zeigt sich besonders im *no saber pensar*, in der Abwertung und Entmenschlichung der als arm wahrgenommenen Bevölkerung. Maldonado-Torres (2007: 145) beschreibt dies mit den Worten: „ ‚Otros no piensan, luego no son‘. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad“ (ebd.). In den Interviews erläutert Cecilia Bustamante diesen in Piura präsenten Diskurs: „Las mujeres pobres son como unos animales que no saben pensar y tenemos castrarlas porque traen más pobres“ (Interview 2016, Z. 387–389).

Vom (Un-)Verständnis des Diskurses

Es zeigte sich bei den Interviewpartner_innen eine gewisse Ratlosigkeit dahingehend, wie die Zwangssterilisierungen und ihre Ausmaße erklärt werden können: „La ideología de porque se impusieron esta medida de control de natalidad de una forma tan [...] tan violenta, no, en alguna zona del país“ (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 52–54). Die Frage, die Ericka Tineo in den Raum stellt, ist auch im Kontext des autoritären Regimes und dessen ‚Kampf gegen den Terrorismus‘⁵⁰ zu reflektieren, in der es zu einer erneuten Verstärkung bereits bestehender Abwertungen bestimmter Bevölkerungsgruppen

50 Fujimori und seine Anhänger_innen positionieren sich bis heute als diejenigen, die den Terrorismus in Peru erfolgreich bekämpft haben. Somit werden auch das autoritäre Regime und die Menschenrechtsverbrechen legitimiert (vgl. Burt 2011: 315–350).

kommt⁵¹. Wie bereits im Kapitel 5.1.2 thematisiert, können die Zwangssterilisierungen als politische und geschlechtsspezifische Gewalt ausgehend von staatlichen Akteur_innen gesehen werden. Die Gleichzeitigkeit der Prozesse der Zwangssterilisierungen und des internen bewaffneten Konfliktes wird auf unterschiedliche Weise gelesen und interpretiert:

Y yo creo que podría existir un vínculo en la población, y hasta cierto punto, el temor de. Entonces aquí a esta gente que no tenga más hijos porque el futuro de estos pueblos va a ser siempre la miseria. (Interview Héctor Castro 2016, Z. 184–186)

Flor Chávez erkennt, aufgrund ihrer persönlichen Erfahrungen, keinen (direkten und eindeutigen) Zusammenhang zwischen den beiden Prozessen: „No, no veo una relación“ (Interview 2016, Z. 457). Dabei begründet sie ihre Auffassung in der Tatsache der weitverbreiteten Zwangssterilisierungen in der Region Piura: „Acá en Piura, hubieron casos en Sullana, que es una zona costera, hubieron casos en Chulucanas, que no es sierra, en Salitral, San Juan de Bigote ni una sola persona acusada de terrorismo, o sea, no“ (ebd., Z. 474–476).

Obwohl die geschätzte Zahl der nicht autorisierten Eingriffe allein in der Region und Stadt Piura bei ca. 2300 liegt⁵², scheint die Problematik für einen Großteil der piuranischen Bevölkerung nicht präsent zu sein und wird im Süden des Landes verortet. Marixa Bobadilla beschreibt dieses Verhalten mit „Parecí una historia de otro lugar“ (Interview 2016, Z. 80). Es erscheint wie die Geschichte eines anderen Ortes, es ist die Geschichte der ‚Anderen‘: „Son mujeres, [...] son las ‚otras‘, [...] no soy yo, una chica urbana“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 242 f.). Ihr Schicksal wird nicht thematisiert und oftmals verschwiegen. Elias Farias bestätigt diese Auffassung: „Pero de ahí decirte que es común hablar de esto? No“ (Farias 2016, Z. 394). Auch für Elias Farias ist es schwer erklärbar, warum derart gewaltförmige Praktiken von einem nicht geringem Anteil der Bevölkerung legitimiert werden: „Yo quiero pensar, de que las personas quien defienden las esterilizaciones forzadas es por ignorancia, porque, este, tu no puedes defender lo indefendible“ (ebd., Z. 531–533).

Die Charakteristika der betroffenen Frauen lassen sich aus dekolonialer Perspektive

51 Dies bestätigt die CVR (2003b: 316) in den Schlussfolgerungen ihres Abschlussberichtes: „La tragedia que sufrieron las poblaciones del Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino, pobre y poco educado, no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país; ello delata, a juicio de la CVR, el velado racismo y las actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad peruana a casi dos siglos de nacida la República“.

52 „La directora de la Defensa Pública de Piura, Sadith Aponte señaló que extraoficialmente tienen conocimiento de que existirían 2 mil víctimas en Huarmaca, 300 en Castilla y Piura.“ (Radio Cutivalú 2016b)

einordnen und machen die *coloniality of gender* sichtbar: „Unlike colonization, the coloniality of gender is still with us; it is what lies at the intersection of gender/class/race as central constructs of the capitalist world system of power“ (Lugones 2010: 746). Die koloniale Differenz, „a hierarchical relation in which the non-modern is subordinated to the modern“ (ebd.: 749), ermöglicht den Diskurs, der die Zwangssterilisierungen legitimiert und als notwendig beschreibt, indem die betroffenen Frauen als *non-modern* positioniert werden.

In der Lesart der Sterilisierungen als sozialstaatliche Armutsbekämpfungsmaßnahme öffnet sich die Verbindung zum folgenden Kapitel, das der Frage nach der *ciudadanía* und der Beziehung bestimmter Individuen zum Staat nachgeht.

5.2.2 Umkämpfte Staats_Bürger_innenschaft

Historische und gegenwärtige Beziehungen der Bevölkerung zum peruanischen Staat situieren die vergangenen Zwangssterilisierungen und deren gegenwärtige Diskurse und das Schweigen darüber. Im Folgenden wird die historische Basis bezüglich der Staatsbürger_innenschaft und der hierarchischen Struktur der peruanischen Gesellschaft thematisiert, sowie die Veränderungen während des autoritären Regimes unter Fujimori und die Bedeutung der Angst.

Staatsbürger_innenschaft im 21. Jahrhundert

Exklusion ist in der Geschichte der peruanischen Republik ein immer wiederkehrender und den Staat stützender Mechanismus. Die formelle Unabhängigkeit im Jahr 1821 etwa, bedeutete für den Großteil der ‚indigenen‘ Bevölkerung in der neu geschaffenen Republik keine maßgeblichen Veränderungen bezüglich sozialer und politischer Inklusion und Gleichstellung (vgl. Lynch 2001: 273 f.). 100 Jahre nach der Gründung der Republik stellte auch der peruanische Intellektuelle José Carlos Mariátegui die Frage nach der Verbindung zwischen Regierenden, der Bevölkerung und deren nationaler Identität: „[E]l problema de los indios es el problema de más de las tres cuartas partes de la población [...] Es el problema de la mayoría. Es es problema de la nacionalidad“ (Mariátegui 1986b [1925]: 41f.). Aníbal Quijano (2000: 226) beschreibt die nationale Frage als „[u]no de los ejemplos más claros de esta tragedia de equivocaciones en América Latina“ (ebd.) und die persistente koloniale gesellschaftliche Ordnung durch die Kategorie *raza* seit der Unabhängigkeit als nicht gelöstes Problem (ebd.). Die Beschäftigung mit diesen Fragen weist eine Kontinuität

auf, die sich bis in die Gegenwart zieht. Santiago Castro-Gómez (2002) charakterisiert die Erfindung der Staatsbürgerschaft und die Erfindung des ‚Anderen‘ als verwandt (ebd.: 274), als zusammengehörig im Kontext von Modernität/Kolonialität. Somit ist dem Konzept der Staatsbürgerschaft der Ausschluss inhärent: „The acquisition of citizenship is thus a sieve through which only those subjects who fit the profile required for the project of modernity may pass: ones who are male, white, [...] [c]atholic, [...] literate, and heterosexual“ (ebd.: 272). Auch wenn gegenwärtig die Staatsbürger_innenschaft der gesamten Bevölkerung zusteht, zeigt sich das koloniale Erbe der Exklusion. Fragen wie „Wer wird als Staatsbürger_in wahrgenommen und gehört, wer begreift sich selbst als solche_r und somit auch als Rechtssubjekt?“ unterliegen permanenten Aushandlungen und Kämpfen. In den Diskussionen manifestiert sich die Verknüpfung dieser Problematik mit der Kategorie *raza*: „Todavía lo andino, lo amazónico no está suficientemente valorado, a pesar de nuestro país ser un mestizaje [...] y tener mucha población indígena“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 794–796). Im Zusammenhang mit den Zwangssterilisierungen taucht die Frage nach der Exklusivität der Staatsbürger_innenschaft wieder auf. In der Verletzung grundlegender Menschenrechte wird die Staatsbürger_innenschaft der von Zwangssterilisierungen betroffenen Frauen hinterfragt, was Kimberly Theidon (2014) als Konstruktion von Staatsbürgerinnen zweiter und dritter Klasse benennt, „cuyos cuerpos ya no eran inviolables“ (ebd.: 19). Im Akt des Eingriffes in die körperliche Integrität durch staatliche Institutionen materialisiert sich die Exklusion, um dann erneut im abwertenden (Nicht-)Sprechen über die Betroffenen hinterfragt zu werden: „La concepción que [...] las personas [...] de ciudad tienen de la gente del campo, es que: Pues, se llena de hijos“ (Interview Flor Chávez 2016, Z. 519 f.); „yo quiero tener 10 hijos, es mi decisión, y nadie tiene porque decirme que parezco una cuy, a un conejo“ (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 280 f.).

Bestandteil der Aushandlungen der Staatsbürger_innenschaft ist die Selbstwahrnehmung des Individuums als Rechtssubjekt. Ericka Tineo bemerkt die Problematik sozialer Exklusion, die den Zwangssterilisierungen vorhergeht, und sich primär im nicht-Sichtbarmachen und nicht-Wahrnehmen der Rechtsverletzung durch den Staat als solche zeigt:

Porque si se han visto violentadas pero no lo han visualizado desde el inicio como una violación sino ha tenido que hacer todo un proceso, para poder entender que eso lo que fueron víctimas, las condiciones en las que fueron operadas, los engaños a cuales se les sometieron, este, es una violación de sus derechos. (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 118–122)

Maldonado-Torres (2007) beschreibt das unsichtbar-Machen und nicht-Wahrnehmen von Menschen als entmenslichende Praxis: „Lo que es invisible sobre la persona de color es su propia humanidad. [...] La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser“ (ebd.: 150). Das Handeln des Staates und der Diskurs darüber zeigen, dass die betroffenen Frauen nicht als mündige, vollwertige Rechtssubjekte und Bürger_innen wahrgenommen werden: „Porque tu le vas a decidir [...] o sea, no consideran sujeto de derecho. Como los niños, o los adolescentes“ (Interview Cecilia Bustamante 2016, Z. 390 f.). Die Etablierung der Sichtweise, die die Zwangssterilisierungen als ‚einen Gefallen an den Sterilisierten durch den peruanischen Staat‘ erklärt, führt Flor Chávez darauf zurück, dass das Bewusstsein über Menschen- und Körperrechte prinzipiell schwach ausgeprägt ist: „Y de todas maneras, es una decisión personal. Porque es un derecho. Y muchos de lo que dicen esto, de los que han hecho un favor, tal vez ni si siquiera serán consciente de sus propios derechos“ (Interview Flor Chávez 2016, Z. 522–524). Im Hinterfragen grundlegender Rechte zeigt sich der bereits genannte „escepticismo misantrópico [que] expresa dudas sobre lo más obvio“ (Maldonado-Torres 2007: 136) und manifestiert sich in Fragen wie „¿Tienes derechos? [...] ¿por qué piensas que tienes derechos?“ (ebd.).

„Violencia política“ und ihre Auswirkungen

Wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln erwähnt, fallen die Zwangssterilisierungen zeitlich in den historischen Kontext des autoritären Regimes von Alberto Fujimori und dessen *combate al terrorismo*. Im Kontext des internen Konfliktes (1980–2000) und der *violencia política* kommt es zu einer erneuten Abwertung entlang der Kategorie *raza*; diese erleichtert somit die Menschenrechtsverletzungen derjenigen, die mit der Vorstellung eines *terrucos*⁵³ in Verbindung gebracht werden:

O sea, porque los terrucos son andinos, pobres, son andinos, son quechua-hablantes, no? O sea, ahí [...] es un imaginario de discriminación que permea y brinda [...] para practicas violatórias a los derechos humanos, no? (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 351–354)

Der Historiker und Sozialwissenschaftler Alberto Flores Galindo (1994 [1986]) analysierte bereits 1986 den internen Konflikt – durch die rassistische Dynamik und den

53 Carlos Aguirre (2011: 103) erklärt den Begriff *terrucos* wie folgt: „[U]n término coloquial que se usa como sustituto de terrorista [...] [E]l uso de terruco como un insulto, aunque en principio dirigido a los miembros de los grupos alzados en armas, contribuyó decisivamente, durante los años de la guerra sucia e incluso en tiempos más recientes, a estigmatizar a distintos sectores de la población peruana, incluyendo a defensores de derechos humanos, familiares de detenidos y otras víctimas de la violencia política, y personas de origen indígena en general. Su uso recurrente en sesiones de tortura y en episodios de violación sexual añade una dimensión adicional a la conexión.“

erneuten Prozess der Abwertung des ‚Andinen‘ – als Angriff des okzidentalen auf das andine Peru: „ ‚Senderista‘ fue sustituido por ‚terrorista‘ y esta palabra con el tiempo fue sinónimo de ‚ayacuchano‘, que a su vez equivalía a cualquiera que fuese indio o mestizo, anduviera mal vestido, usara deficientemente el castellano...“ (ebd.: 334). Im Schauplatz des Konfliktes verschärfen sich bestimmte Exklusionsmechanismen erneut und verstärken sich über eine permanente und hartnäckige Angst, die von Héctor Castro als „una sicosis colectiva“ (Interview 2016, Z. 122) bezeichnet wird. Dabei erschafft die Angst einen ‚rechtsfreien Raum‘: „Con la seguridad de que ‚acá el estado hace lo que quiere, el gobierno, y acá [...] no le pasa nada y no puedes hablar porque entonces te digo que eres un terrorista‘, no? (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 389–393).

Die im Abschlussbericht der *Comisión de la Verdad y Reconciliación* (2008) zahlreichen festgehaltenen Menschenrechtsverletzungen sind Zeichen dessen, dass auf jegliche politische und gesellschaftliche Opposition unter Fujimori mit Repression geantwortet wurde (vgl. CVR 2008: 329 f.; Burt 2011: 315 ff.). Das hat gegenwärtig verheerende Auswirkungen darauf, wie mit der Epoche der 1990er Jahre in der Bevölkerung umgegangen wird:

Todo lo acontecido durante la década de la 90 [...] se trata digamos [...] con mucho cuidado, y eso [...] según mi posición tiene mucho que ver con toda una política de represión que se [...] dio en la década de 90, no? (Interview Leonor Murillo 2016, Z. 15–18)

Murillo selbst spricht aus ihrer Erfahrung zu dieser Zeit als kritische Lehrende und Historikerin an einer öffentlichen Universität⁵⁴, „que cualquier voz discrepante digamos, con el gobierno, con el régimen en este entonces, pues, era utilizado convenientemente para asociarlo con estas ideas terroristas“ (ebd., Z. 21–23). Auch Héctor Castro beschreibt das damalige gesellschaftliche Klima und Ambiente der Angst in Piura und dessen Einfluss auf die Lehre:

Y este fenómeno [el terrorismo], este hecho social fue tan duro, que generó en realidad terror, miedo, pánico. La gente no se atrevía hablar sobre el tema, las aulas universitarias, bueno antes habían cursos de marxismo, como materialismo histórico, materialismo dialéctico, desaparecieron! (Interview 2016, Z. 115–118)

Das Angst vor dem Aufbegehren gegen staatliche Institutionen führte auch dazu, dass es im Fall der Zwangssterilisierungen zunächst nur zu einer verhaltenen Anzahl an Anzeigen der Praktiken kam: „Como todo el mundo vivía en medio de un temor, de miedo, no se decía nada“ (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 19). Der Kontext des

⁵⁴ Die öffentlichen Universitäten und ihre Lehrenden standen in den 1990er Jahren unter Generalverdacht und litten unter Repressionen (vgl. CVR 2003e); Murillo hat außerdem in der *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* studiert, die als kritische Universität gilt.

internen Konfliktes, das Szenario der Angst, hinderte die betroffenen Frauen daran, sich an staatliche Institutionen zu wenden (vgl. Interview Liz Meléndez 2016, Z. 332–337). Die Erfahrungen mit Repression und Gewalt werden als Grund dafür angegeben, dass heute in der Bevölkerung Piuras über die Epoche nicht oder nur auf eine bestimmte Art und Weise gesprochen wird:

Pero es un tema tabu hablar de la violencia, porque es recordar escenas dolorosas, escenas de miedo, escenas en el cual no te puedes ubicar bien porque el otro pensaba diferente a ti [...] unos pensaban de una manera, otros de otra, y entonces eso ha quedado un poco desdibujado a mi manera de pensar. (Interview Juan Hernández 2016, Z. 121–125)

Auch in der Generation der heute 20-jährigen, welche die Situation selbst nicht mehr bewusst erlebt haben, zeigt sich anhand der Tabuisierung der Thematik in der Universität weiterhin ein angstgeleitetes Verhalten: „Entonces ahí hay un miedo y estos temas en las aulas universitarias no se trata [...] Y como tu te has dado cuenta, nadie quiere tocar el tema“ (Interview Héctor Castro 2016, Z. 131–134). Die Präsenz der Angst lässt sich auch für die gegenwärtige Rezeption der Zwangssterilisierungen und das öffentliche Sprechen von Seiten der Betroffenen feststellen:

Como repito, muchas de ellas han fallecido, y otras quedan, pero [...] aun hay temor por salir y contar por las represalias, porque el contexto no nos garantiza ahora, no, ellas dicen: ‚No esta el fujimorismo en el poder, eh, de manera, este, visible, sin embargo esta atrás bambalinas‘, no? (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 32–35)

Das Schweigen über die Vorkommnisse der Zwangssterilisierungen und das Ausbleiben einer umfassenden öffentlichen Aufarbeitung steht somit in Verbindung mit dem damaligen politischen Kontext und seinen gesellschaftlichen Auswirkungen.

Koloniales Fortwirken im 20. und 21. Jahrhundert

Die kolonial-etablierte Obrigkeitshörigkeit der peruanischen Bevölkerung, die der Zeit der politischen Gewalt lange vorausgeht, kann als historische Kontinuität bezeichnet werden. Sie ordnet das gesellschaftliche Verhalten in Piura und ist in Zusammenhang mit der Angst zu sehen, die sich mit den Ereignissen der 1990er Jahren etabliert hat.

Juan Hernández bestätigt diese Perspektive und stellt fest „que [...] me tienen muy acostumbrado a lo largo de la historia que tengo que recibir ordenes y las ordenes deben de cumplirse. Y las ordenes me vienen de arriba“ (Interview 2016, Z. 137–139). Für die aktuellen gesellschaftlichen Machtverhältnisse bedeutet dies, dass in Piura eine gewisse Untertänigkeit bzw. Unterwerfung verinnerlicht ist (ebd., Z. 142). Leonor Murillo drückt sich in ähnlicher Art und Weise aus: „Me cuesta decir, pero yo lo veo desde la

perspectiva que nosotros, o a muchos de nosotros nos gusta el autoritarismo o nos gusta que alguien venga y nos hable fuerte, que alguien venga y se imponga” (Interview 2016, Z. 202–205).

Die Obrigkeitshörigkeit wird im Zusammenhang mit der Agrarreform 1969 von Ericka Tineo im Interview thematisiert. Die Agrarreform unter Velasco Alvarado stellte für die subalterne Bevölkerung Piuras einen einschneidenden Prozess mit weitgreifenden politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen dar. Ericka Tineo deutet diesen Prozess als zentrales Moment, sowohl für die Veränderung der Produktionsverhältnisse, als auch für den politischen Rechtsstatus der *campesin@s* und der marginalisierten Bevölkerung:

El tema del tener precedentes con el tema de la reforma agraria, no, o sea, hablamos de poblaciones en la época del 70, del 80, que salen de un régimen feudalista, personas que no se reconocían como personas sujetos de derechos, entonces hablamos de hijos e hijas de estas poblaciones, de estos padres que vienen con una mentalidad donde agachas la cabeza y te [...] sirves al patrón. Y que de alguna forma, al mirar a las instituciones del estado. (Interview 2016, Z. 153–158)

Tatsächlich veränderten sich mit dem Prozess der Agrarreform nicht nur die Produktions- und Eigentumsverhältnisse in der Region Piura, die bis dahin fast ausschließlich über *haciendas* zum Anbau von Zuckerrohr organisiert waren (vgl. Contreras/Cueto 2013: 348), sondern dieser nahm auch Einfluss auf die Staatsbürger_innenschaftsdebatte. Im Kontext der Agrarreform ab 1969 kommt es zu einer „revolución cultural“ (ebd.: 365), die den Rassismus und die gesellschaftlichen ungleichen Verhältnisse in Frage stellte (ebd.). In der Verfassung von 1979 wird zum ersten Mal in der republikanischen Geschichte das Wahlrecht für Analphabet_innen verankert, wobei hervorzuheben ist, dass „en el Perú de entonces uno de cada cinco peruanos era analfabeto y que la inmensa mayoría de estos era indígena“ (ebd.: 364). Somit wird im Kontext der Agrarreform die koloniale Exklusion eines Großteils der Peruaner_innen ‚aufgebrochen‘ und die Beziehung zwischen marginalisierter Bevölkerung und Regierenden verändert. Auch Ericka Tineo stellt im heutigen Piura einen Zusammenhang zwischen der Geschichte Perus und ihrer persönlichen Situation her:

Entonces es como que tenemos un precedente, lamentablemente, de donde hemos tenido que agachar la cabeza ante ciertas situaciones, no? Es muy difícil o fue muy difícil en algún momento hacer, hacernos ver particularmente en algunas cosas también, personales, el tema de que ‚es mi derecho‘. (Interview 2016, Z. 161–165)

Aus dekolonialer Perspektive ist die Exklusion des Großteils der Peruaner_innen von

ihrem Wahlrecht bis ins späte 20. Jahrhundert als Folge der kolonialen Fremdherrschaft und Fortwirken der Modernität/Kolonialität zu sehen:

No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. Las raíces de esto, bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de indígenas en las Américas. Pero pudiera decirse que tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión. (Maldonado-Torres 2007: 145)

Die als *sujetos in cuestión* geltenden Peruaner_innen sind jene, die am meisten unter der *violencia política* litten⁵⁵ und gegenwärtig noch immer auf Reparationen für die damaligen Menschenrechtsverletzungen warten: „Las cifras de muertos, heridos y desaparecidos traslucen la realidad, muchas veces ocultada de un país donde los ciudadanos tienen varias categorías, unos son más iguales que otros, y donde las relaciones entre los hombres están contaminadas por el racismo“ (Flores 1994: 334 ff.). Die Beziehung subalternen Individuen und Bevölkerungsgruppen zum peruanischen Staat definiert sich folglich über eine strukturell verankerte Obrigkeitshörigkeit, die sich in den 1990er Jahren mit Angst verschränkt. Dieses historisch gewachsene sozio-politische Umfeld der Exklusion ermöglichte in den 1990er Jahren die Durchführung menschenrechtsverletzender, staatlicher Politiken. Zur Obrigkeitshörigkeit gegenüber staatlicher Institutionen und dem *patrón* ist ein weiteres Element zu nennen: jene der Obrigkeitshörigkeit gegenüber der katholischen Kirche, ihren Vertreter_innen und somit einem ausgeprägtem Gottesgehorsam: „Porque todo el mundo todavía tiene este temor al castigo del que nos han hecho crecer, creer, le hemos crecido creyendo en eso, de si no lo haces te castiga, no?“ (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 211–213). Im folgenden Kapitel wird deshalb der Frage der Kontrolle, die u.a. durch religiöse Glaubenssätze auf die Bevölkerung ausgeübt wird, nachgegangen.

5.2.3 Kontrolle von Sexualität und Reproduktion – *Controlando al pueblo*

Maßnahmen wie die Zwangssterilisierungen lassen Fragen nach der Bedeutung der Kontrolle von Reproduktion in der peruanischen Gesellschaft aufkommen. In diesem Zusammenhang skizziere ich im Folgenden die Kontrolle der Bevölkerung während des

55 Orin Starn (1999) beschreibt die Betroffenheit der marginalisierten Bevölkerung wie folgt: „[U]n conflicto armado más, que como muchas veces en la historia afectó más a la población marginal del país: De hecho, los criollos ricos pagan por sus perros Doberman, ‚guachimanes‘ armados, rejas eléctricas y muros de concreto con los cuales se protegen de la proliferación del crimen y la violencia política. En contraste, la gente del campo sólo tiene la opción desesperada de la organización colectiva, un ejemplo más de cómo las amargas desigualdades de raza y clase en el Perú gobiernan incluso la lógica de la supervivencia“ (ebd.: 235).

internen bewaffneten Konflikts der 1980er und 1990er Jahre, im neoliberalen Staat und durch religiöse Glaubenssätze.

Kontrollierende religiöse Diskurse

Als zentrale ‚Kontrollmechanismen‘ der Bevölkerung und der Reproduktion werden in nahezu allen Interviews, die ich zum Thema geführt habe, zum einen religiöse Glaubenssätze und zum anderen Vertreter_innen der (katholischen) Kirche genannt. Der Einfluss und die Bedeutung von Religion und Glauben in Politik und Gesellschaft sind in Peru hoch relevant. Die Position der Amtskirche in Bezug auf sexuelle und reproduktive Rechte kommentiert meine Interviewpartnerin Flor Chávez wie folgt: „Entonces, tu sabes que para la iglesia católica [...] las mujeres tienen que tener los hijos que deben que tener“ (Interview 2016, Z. 61–64). Von erzkonservativen, katholischen Gruppierungen (u.a. *Sodalicio de Vida Cristiana*; *Opus Dei*) wird in Piura Kontrolle und Druck mittels Vorstellungen von Enthaltensamkeit und Jungfräulichkeit auf die Bevölkerung ausgeübt:

Tiene mucho que ver con el Sodalicio [...] Ahí van de la manito los dos. Entonces ahora hay muchos sacerdotes [...] que son, pues de ambos, tanto de Opus como Sodalicio que están acá. Ya te imaginas [...] las predicas, [...] los sermones sobre el tema del matrimonio, sobre el tema de la castidad, sobre el tema de la virginidad, eso son temas que pesan muchísimo definitivamente. (Interview Flor Chávez 2016, Z. 368–373)

In Piura übt das *Opus Dei* über elitäre Bildungseinrichtungen, wie die *Universidad de Piura* Einfluss auf die politische und ökonomische Elite und die Wissensproduktion in der Region aus: „Nosotros, no sé si estamos benditos o no [...] tenemos una de las universidades mas importantes [...] que esta regentada por el Opus Dei [...] Y el Opus es 100% restrictivo en los temas de anticonceptivos, de parejas, de relaciones, de matrimonio“ (ebd., Z. 363–366). Die peruanische Soziologin und Rechtswissenschaftlerin Violeta Barrientos bezeichnet mit dem Begriff „racismo moral“ die Diskriminierung von Sexualitäten und Lebensstilen, die nicht einer hegemonialen, heteronormativen Vorstellung entsprechen:

Hoy en día estos centenarios mecanismos de discriminación se reencarnan en nuevos sujetos, aquellos de una sexualidad particular [...] lo que a su vez recrea el estereotipo de su promiscuidad e incapacidad de hacer familia. Digamos que estamos ante expresiones de un nuevo ‚racismo moral‘ con sustento tanto religioso como científico. (Barrientos 2015)

Auch wenn Barrientos sich hier auf „una sexualidad particular“ bezieht, beschreibt der Begriff – meiner Interpretation folgend – genau jene soziale und moralische (Ab-)Wertung und Exklusion, über welche die oben erwähnte Kontrolle der Sexualität

ausgeübt wird. Juan Hernández erzählt von einem Erlebnis in Piura:

Como una señora y yo confesando en el Indio. En el Indio, es un asentamiento humano que esta por ahí [...] ,Es que tengo seis hijos, mi esposo anda de cachuleo en cachuleo, un día trabaja, otro día no y me ha dicho un padrecito que estoy en pecado mortal porque uso anticonceptivos.‘ Ya tener la valentía de decirlo es mucho. Y le dije: ,Señora, usted sabe donde vive el padrecito, porque ahora mismo le llevamos los seis hijos, que vivan con ellos una semana y después conversamos.‘ (Interview 2016, Z. 328–336)

Leonor Murillo bemerkt bezüglich der Kontrolle und ‚Disziplinierung‘ der Bevölkerung mittels Glaubenssätzen und moralischen, im Katholizismus zu verortenden, Konzepten eine Kontinuität zur Epoche der kolonialen Fremdherrschaft (vgl. Interview 2016, Z. 212–217). Dies führt auch María Lugones (2010) an, wenn sie über die koloniale Zivilisierungsmission (ebd.: 744) als „euphemistic mask of brutal access to people's bodies through [...] control of reproduction“ (ebd.) spricht. Zur ‚Okzidentalisation‘ der peruanischen Bevölkerung führt Leonor Murillo aus:

Y defendían a la familia, también tenemos ahí pues, este núcleo familiar del papa, la mama y los hijos [...] y tenían que ser casados obligatoriamente, cuando nosotros tenemos, teníamos una costumbre totalmente diferente a la occidental. Entonces [...] todo esto, esa presión, que se hacía sobre la población para occidentalizarlos, [...] estas manifestaciones lo vamos a ver aun en nuestros tiempos. (Interview 2016, Z. 212–217)

Damit manifestiert sich die Kontrolle der Reproduktion durch religiöse Normen und deren Bedeutung und Kontinuität im Peru des 21. Jahrhunderts. Walter Mignolo (2008) beschreibt die Kolonialität der Macht aufgrund der von Murillo skizzierten „*control of gender and sexuality*“ (ebd.: 15/ Hervorh. i. O.). Damit fungiert sowohl die christliche als auch die bürgerliche, säkulare Familie als Prototyp menschlicher (hetero-)sexueller Beziehungen, Heterosexualität wird zunächst als von Gott, später als von Natur aus gegeben begriffen (ebd.). Dieses Weltbild bestimmt auch gegenwärtige Diskurse um reproduktive und sexuelle Rechte und stellt einen zentralen Kontrollmechanismus von Sexualität und Reproduktion der peruanischen Bevölkerung dar.

Kontrolle unter Fujimori – Gewalt und Neoliberalisierung

Die systematische Regulierung der Natalität verweigerte Frauen – sowohl im Rahmen der Zwangssterilisierungen als auch durch die Kriminalisierung von Abtreibung – ein selbstbestimmtes Entscheiden über den weiblichen Körper. Alejandra Ballón (2015, online) benennt die Gleichzeitigkeit von Illegalisierung der Abtreibung und Zwangssterilisierungen als „dos caras de una misma moneda“: „El control estatal del cuerpo de la mujer peruana“ (ebd.). Ballón stellt darüber hinaus einen Kontext zwischen der Bevölkerungspolitik und der Neoliberalisierung Perus in den 1990er Jahren unter

Fujimori her: „[L]a esterilización forzada y el aborto también fueron implementados o penados obedeciendo a políticas económicas neoliberales“⁵⁶ (ebd.). Am 8. August 1990 wird mit dem sogenannten *Fujishock* die Neoliberalisierung Perus eingeleitet, die im Laufe der Regierung von Fujimori, unter Anleitung internationaler Finanzinstitutionen⁵⁷, durchgesetzt wird. Der *autogolpe* (Selbstputsch) von Fujimori am 5. April 1992 ermöglicht im Jahr 1993 die Änderung der Verfassung von 1979 und damit einhergehend tiefgehende Strukturanpassungsmaßnahmen im Sinne des *Washington Consensus*. Die Implementierung des neoliberalen Projektes findet im Rahmen eines autoritären und technokratischen Regimes statt (vgl. Cueto/Contreras 2013: 394). Dabei kann bei der Implementierung des Neoliberalismus nicht nur von einer wirtschaftlichen Ausrichtung gesprochen werden, sondern dieser muss als hegemonialer Diskurs eines bestimmten ‚Zivilisierungsmodells‘ verstanden werden (vgl. Lander 2000: 1), das Edgardo Lander wie folgt charakterisiert: „[C]omo una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida“ (ebd.). Maruja Barrig (2002), die in den politischen Reformen Fujimoris ebenfalls das Einrichten eines „sentido común del neoliberalismo“ (ebd.: 604) erkennt, erklärt den Zusammenhang zwischen der Bevölkerungspolitik unter Fujimori, dem neoliberalen Dogma der Effizienz und dessen technokratischer Durchsetzung⁵⁸: Im Rahmen des Familienplanungsprogramms wurden nicht nur die Zwangssterilisierungen vollzogen, sondern es ‚verschwanden‘ Alternativen der Empfängnisverhütung zur AQV aus dem Angebot der öffentlichen Gesundheitsversorgung (ebd.: 604):

[E]sta decisión fue tomada directamente en el Ejecutivo con el argumento inequívoco de que la ligadura de trompas representaba la opción más eficiente, en términos de costo/beneficio, para disminuir el ritmo del del crecimiento demográfico. (ebd.)

Den Zusammenhang zwischen der Anfang der 1990er Jahren neuen, neoliberalen

56 Zur genaueren Argumentation siehe Ballón (2015, online). Ich nehme an, dass sich Ballón in der Ansicht, dass auch das Verbot der Abtreibung der Logik neoliberaler Politik unterliegt, auf deren konkrete politische Folgen beruft, die sich in der drastischen Reduzierung staatlicher Intervention in Gesundheits- und Sozialpolitik zeigen. Mit den Worten Contreras und Cueto (2013) für den peruanischen Fall gesprochen: „El mensaje del neoliberalismo implicaba responsabilizar a los más pobres de su propia suerte, dejando entender que, en términos de [...] protección a la salud y búsqueda de mejoras individuales, cada uno debía valerse por sí mismo“ (ebd.: 388). In dieser Argumentation ist die Ermöglichung einer sicheren Abtreibung nicht zwangsläufig Verantwortung öffentlicher Gesundheitspolitik, die nur das ‚Notwendigste‘ abdeckt, sondern wird zur individuellen Verantwortung.

57 Internationaler Währungsfond, Weltbank und Interamerikanische Entwicklungsbank (vgl. Cueto/Contreras 2013: 387)

58 Zur Perspektive der höheren ‚Effizienz‘ der AQV im Nexus Bevölkerungspolitik und Armutsbekämpfung siehe auch Ewig (2014: 62).

Ausrichtung, internationalen Institutionen und konkreten staatlichen Bevölkerungspolitiken erwähnt auch Leonor Murillo:

[Q]ue muchas políticas que se implementaron en los 90, [...] son políticas inspiradas en requerimientos o necesidades que tienen organismos internacionales [...] hacen ciertas exigencias, que están relacionados directamente con lo que llamamos el neoliberalismo, no? (Interview 2016, Z. 135–147)

Die autoritäre Ausrichtung der Regimes von Fujimori führte zur gewaltförmigen Durchsetzung der international geforderten und geförderten Bevölkerungspolitik (vgl. Zauzich 2000: 82 ff.), „en un gobierno autoritarista te viola todo“ (Interview Cecilia Bustamante 2016, Z. 404).

In Rahmen der Kontrolle der subalternen, seitens des Staates als subversiv wahrgenommen Bevölkerung über den weiblichen Körper verschränken sich staatliche, repressive Vorgehensweisen (*combate al terrorismo*) und die Durchführungen der Sterilisierungen: „[E]l autoritarismo de Fujimori fue implantando cosas autoritarias basadas en un numero de derechos y la esterilización forzada fue una medida de implantación [...] y de su vulneración de derechos“ (ebd., Z. 400–402). Im Kontext der *violencia política* des internen Konfliktes ermöglicht das Programm für Bevölkerungspolitik eine Kontrolle der *comunidades (campesinas y nativas)*: „Tienes [...] mujeres de comunidades afectadas por las AQV, que se están reproduciendo digamos, entonces el control del estado entra a través de las políticas de planificación familiar para controlar esto“ (Interview Diana Portal 2016, Z. 452–456). Alejandra Ballón vertritt eine Position, die im kontrollierenden, peruanischen Militär einen noch direkteren und eindeutigeren Zusammenhang zwischen der rassistischen Bevölkerungspolitik und dem internen Konflikt sieht:

El ‚plan verde‘ se crea en el 1989 [...] lo crea la cúpula militar. Y el plan verde sostiene que hay que eliminar a la población [...] culturalmente atrasada, que es considerada como [...] población excedente y que se tiene eliminar a través de un programa nacional de esterilizaciones, que tiene que ser norma en todas las regiones. (Interview Alejandra Ballón 2016, Z. 187–193)

Bevölkerungspolitik seit dem 19. Jahrhundert

Der Politik und den Ereignissen der 1990er Jahre gehen historisch und ideengeschichtlich Staatsbildungsprozesse des 19. Jahrhunderts in den damals jungen lateinamerikanischen Republiken voraus. Dabei wäre bezüglich der Ideengeschichte z.B. die Philosophie und Politik von Juan Bautista Alberdi (1852) und Faustino Sarmiento (1874 [1845]) im Argentinien Mitte des 19. Jahrhunderts zu nennen, welche

die Vorstellung eines modernen, argentinischen Nationalstaates nach europäischem Vorbild verfolgten. In diesem Konzept stellt die als ‚traditionell‘ (im Sinne von rückständig) geltende, ‚indigene‘ Bevölkerung ein ‚Entwicklungshemmnis‘ für die argentinische Nation dar (vgl. Fernández 2004; Schelkshorn 2013: o.S.). Dieses ‚Entwicklungshemmnis‘ sollte durch forcierte Immigration aus Europa ‚gelöst‘ werden: „El clásico apotegma de Alberdi: ‚En América gobernar es poblar‘, hay que entenderlo como poblar de ‚occidentales‘, y despoblar de aborígenes“ (Fernández 2004: 314). Diese Theorie und Praxis führen schließlich dazu, dass es „gegen Ende des 19. Jahrhundert in Argentinien zu einer weiteren Vernichtungswelle gegenüber der indigenen Bevölkerung“ (Schelkshorn 2013: o.S.) kommt. Auch in Peru kommt es 1853 zu den ersten Versuchen der Anwerbung deutscher Migrant_innen für die Besiedelung des Amazonasgebietes (vgl. Vásquez 2009: 86); diese Art aktiver Bevölkerungspolitik zieht sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts fort. Die Anwerbung europäischer Migrant_innen folgte dabei der oben skizzierten Logik von Alberdi und Sarmiento:

Los funcionarios peruanos consideraban que la inmigración de asiáticos no habían rendido éxitos porque eran individuos de una raza inferior y veían en la inmigración europea la forma de ‚mejorar la raza‘ y de que las aptitudes para el trabajo de los inmigrantes y sus ‚buenas costumbres‘ influyeran en la población nativa. (Vásquez 2009: 99)

Christina Ewig (2014: 55) beschreibt auch die 1930er Jahre als Epoche in Lateinamerika, in der die Eugenik in Zusammenhang mit europäischer Immigration erneut zu einem Mittel des *blanqueamientos* der Bevölkerung wurde. Im Rahmen nationaler Entwicklungs- und Modernisierungsdiskurse formulierte z.B. der peruanische Mediziner Carlos E. Paz Soldán⁵⁹ die Kontrolle von Reproduktion und Körpern „como un medio de mejorar las condiciones físicas y mentales de la población local“ (Ewig 2014: 55).

Im Kapitel 5.2.1, das der Frage nachgeht, *wer* die Betroffenen der Zwangssterilisierungen waren, wird angedeutet, was Ballón (2014b, online) mit folgenden Worten beschreibt: „El caso de esterilización forzada masiva es el crimen de lesa humanidad más grave que se ha cometido contra nuestra población indígena desde la colonia“ (ebd.). Die juristische und gesellschaftliche Debatte, ob sogar von Genozid gesprochen werden kann⁶⁰, verdeutlicht die rassistischen und ideologischen Grundannahmen, die einer derart umfassenden Bevölkerungspolitik zu Grunde zu liegen scheinen. Mit Maldonado-Torres (2007) gesprochen, manifestieren und reproduzieren

⁵⁹ Zur Eugenik in Peru und dem Beitrag von Carlos E. Paz Soldán siehe Yzú (2016).

⁶⁰ Vgl. dazu Citroni (2014)

sich in der Politik Fujimoris einmal mehr (post-)koloniale Strukturen im 20. Jahrhundert:

[L]a colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de los mismos gestas coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda. (ebd.: 150 f.)

Die systematischen Menschenrechtsverletzungen in Form repressiver Bevölkerungspolitiken unter Alberto Fujimori folgen somit einer schmerzhaften und gewaltvollen Geschichte der Abwertung, Kontrolle, Unterdrückung und Vernichtung nicht-europäischen, nicht-,weißen‘ Lebens, dem im Ausschluss aus der imaginierten Nation das Existenzrecht abgesprochen wird. Die staatlichen Maßnahmen und deren Legitimierung übergehen, verletzen und annullieren die (Menschen-)Rechtssubjektivität betroffener Frauen, sowohl im Moment der gewaltvollen körperlichen Intervention, also auch im Zuge der darauf folgenden juristischen, politischen und gesellschaftlichen *impunidad*. Flor Chávez kommentiert die politische und gesellschaftliche Reichweite der Bevölkerungspolitik und deren persönliche Auswirkungen wie folgt:

El [Fujimori] fue el único presidente peruano que participó en el año 95 en Beijing, el único presidente al nivel del mundo que fue a bailar con los derechos de las mujeres, que nos están fregando la vida desde los 90, 91, 92, a mi me lo hizo el 94, que ya venia con una política terrible [...] de atropello. (Interview 2016, Z. 183–187)

Im folgenden Kapitel wird eben jene *impunidad* thematisiert, die gesellschaftliche Diskurse und Praktiken gegenwärtig beeinflusst.

5.3 Öffentlicher Diskurs und gegenwärtige Auseinandersetzungen mit den Zwangssterilisierungen der 1990er Jahre in Piura

Im vorliegenden Kapitel beschreibe ich anhand zweier zentraler Aspekte, wie die Zwangssterilisierungen der 1990er Jahre gegenwärtig verhandelt werden. *Impunidad* und *luchas sociales y resistencia* stellen dabei die Pole der gesellschaftlichen Verhandlungen dar, die u.a. in feministischen Kämpfen, die das Alltagsleben der Aktivist_innen beeinflussen, ausgetragen werden. Die beiden Konzepte verbinden die überwiegend auf individueller Ebene ausgehandelten Themen (zum weiblichen Körper und Frau-Sein) aus Kapitel 5.1 mit jenen auf gesellschaftliche Prozesse und Strukturen fokussierten Themen aus dem Kapitel 5.2. Der Bogen spannt sich von persönlichen Erfahrungen bis hin zur Wahrnehmung des gesellschaftlichen Diskurses über die Zwangssterilisierungen. Somit gehe ich der Frage nach, wie die Zwangssterilisierungen

der 1990er Jahre derzeitig (in Piura) gesellschaftlich verhandelt werden.

5.3.1 *Impunidad*

In den Aussagen der Interviewpartner_innen wiederholt sich die Thematisierung einer generell vernehmbaren *impunidad* (Straflosigkeit/Straffreiheit) in der Gesellschaft. Speziell die *impunidad* bezüglich der Menschenrechtsverletzungen der 1990er Jahre – darunter die Zwangssterilisierungen – wurde durch das Regime unter Fujimori mittels des *Ley de Amnistía General* 26479 aus dem Jahr 1995 gesetzlich abgesichert: „La afirmación de la impunidad llegó a su expresión más descarnada“ (CVR 2008: 324)⁶¹. Die *impunidad* stellt das verbindende Element dreier häufig genannter Themen dar: Die *impunidad* bezüglich der Gewalttaten im internen Konflikt, bezüglich geschlechtsspezifischer Gewalt und Feminizid und bezüglich der Zwangssterilisierungen.

Zwangssterilisierungen

Konkret gibt Ericka Tineo an, dass die Abwesenheit und Prolongation sämtlicher Reparationsprozesse durch staatliche Institutionen signifikant sind:

Esta pasando con el tema de las reparaciones de las personas y las víctimas de esterilizaciones forzadas. Incluso, considero yo, que es una cuestión también de priorización, no? Que el estado no prioriza, este, temas sociales, temas de reparación y de reconciliación nacional. (Interview 2016, Z. 107–110)

Auch Flor Chávez führt an, dass die Betroffenen der Zwangssterilisierungen seit über 10 Jahren auf eine juristische und politische Auseinandersetzung ihres Falles warten. Darüber hinaus reflektiert sie ihre persönliche Erfahrung mit dem Missbrauch im öffentlichen Gesundheitssystem:

Las esterilizaciones fue un problema grave en el país, este, pero para mucha gente que esta en el poder ejecutivo, en el poder legislativo y en el poder judicial, eso no es muy importante. Entonces, las víctimas, muchas, se siguen quedando como en el aire. Por ejemplo mi caso particular, por ejemplo [...] no forma parte de sus estadísticas. (Interview 2016, Z. 226–230)

Im Interview war die Betroffenheit von Flor Chávez spürbar, als sie von einem nicht-autorisierten, gewaltsamen Eingriff im Rahmen einer gynäkologischen Untersuchung nach einer Geburt (im öffentlichen *puesto de salud*) erzählte, der ihre Reproduktionsfähigkeit beeinflusste. Der Eingriff, bei dem ihr ohne ihr Wissen eine zu große Kupferspirale eingesetzt wurde, findet im Jahr 1995 statt, dem Jahr, in dem Alberto Fujimori die Gesetzgebung (*Ley Nacional de Población*) dahingehend

⁶¹ Siehe dazu Kapitel „4.1 Politisch-historischer Kontext: Die 1990er Jahre“

verändert, dass das nationale Familienplanungsprogramm zur Reduktion der Geburtenrate möglich wird (vgl. Ballón 2016, online). Maria-Christine Zauzich (2000) beschreibt genau jene Vorgehensweise in ihrer Untersuchung zur Bevölkerungspolitik und Menschenrechten in Peru, wo in Ayaviri (*sierra* im Süden Perus) 18 Frauen am 12. Februar 1998 ohne ihr Wissen eine Kupferspirale eingesetzt wurde (ebd.: 38). Bei einer Untersuchung für die Ausstellung eines Gesundheitszertifikat, um am Markt verkaufen zu können, wurden unter dem Vorwand eines Krebsabstriches die Kupferspiralen eingesetzt. Ebenso wie bei meiner Interviewpartnerin Flor Chávez in Piura bemerkten die Frauen den Eingriff erst, als sie in dessen Folge unter Blutungen und Schmerzen litten (ebd.). Der Ehemann einer betroffenen Frau bemerkte: „*No deben tratarnos como animales. Deben informarnos sobre la planificación familiar*“ (ebd.: 2/ Hervorh. i. O.). Ebenso spiegeln sich auch in den Aussagen von Flor Chávez Ohnmacht und Wut über den Eingriff in ihre körperliche Integrität wider, der nie angezeigt wurde und somit in der Sphäre der *impunidad* verbleibt.

Für jene Frauen, die Zwangssterilisierungen angezeigt haben und mit einer komplexen, intimen Angelegenheit an die Öffentlichkeit gegangen sind, ist das Warten Anlass für Unsicherheit und Unklarheit:

Porque hay una confusión, las víctimas dicen, que después del registro [Registro de Víctimas de Esterilizaciones Forzadas], que es lo que viene? Va a haber una indemnización económica, va a haber una indemnización social? Y muchas de ellas más que a la indemnización económica están esperando una indemnización [...] social, un reconocimiento de la culpa por parte del estado, [...] para que estas mujeres puedan vivir con mayor tranquilidad, no? (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 46–51)

Marixa Bobadilla beschreibt, dass für die Frauen vor allem ein Schuldeingeständnis des Staates wichtig ist, da in der offiziellen Debatte die gewaltvollen Erfahrungen intersektionell betroffener Frauen⁶² weiterhin negiert werden. Alejandra Ballón (2016, online) beschreibt den Prozess als *historicidio*, „[que] minusvalía del caso en las políticas de memoria del país“. Dies stellt die Staatsbürger_innenschaft⁶³ und schlussendlich auch die Existenz⁶⁴ betroffener Frauen in Frage: „Nosotras venimos a contar nuestra verdad, porque la verdad está en nuestros cuerpos. No estamos mintiendo. Igualito que nos hicieron y como estamos ahora“ (Vicotria Padilla zit. nach Ruiz 2016, online). Das staatliche Vorgehen, in der Art und Weise wie vergangene Ereignisse behandelt werden, hat Signalwirkung auf gegenwärtige gesellschaftliche

62 Siehe dazu Kapitel ,5.2.1 Intersektionelle Betroffenheit der ‚afectadas de esterilizaciones forzadas‘

63 Siehe dazu Kapitel ,5.2.2 Umkämpfte Staats_Bürger_innenschaft‘

64 Siehe dazu Kapitel ,5.2.3 Kontrolle von Sexualität und Reproduktion – Controlando al pueblo‘

Prozesse:

Lo que tienes con AQV es que tu puedes someter a una operación a una mujer indígena, a una mujer pobre, sin importar, si quiera, lo que piensa. O sea, es un [...] cuerpo, al que sometes [...] y como no hay sanción para los médicos, si hablamos [...] ya no siquiera a las autoridades que estuvieron de detrás, vayamos [...] al personal médico, si ni hay siquiera una sanción administrativa, que mensaje están dando? (Interview Diana Portal 2016, Z. 539–545)

Durch das Verhalten staatlicher Institutionen wird der peruanischen Bevölkerung signalisiert, dass die betroffenen und um Reparationen und Anerkennung kämpfenden Frauen lügen. Dies schlägt sich auf die Diskurse in der Bevölkerung nieder und manifestiert sich in jüngeren Diskussionen, z.B. in sozialen Netzwerken. So kommentiert der User Eduardo Ruiz einen am 24. März 2017 erschienen Artikel über die Zwangssterilisierungen⁶⁵ in der Zeitung *La República*:

GRACIAS A LAS ONGs CAVIARES que a todo costo quieren que se investigue un tema que NO EXISTE, como ya lo confirmó el PJ [Poder Judicial] en 3 gobiernos [...] es que estos casos fictivos HAN SIDO ARCHIVADOS 4 VECES [...] osea de va a ir de cara jajajajajaja...⁶⁶

Betroffenen hingegen wird mit dem nicht-Handeln von offizieller Seite verdeutlicht, dass das Anzeigen gewaltvoller Praktiken im Rechtssystem verhallt: „O sea, el discurso, que hay detrás de la violencia contra las mujeres, si continuamos con la impunidad, es que, este, se puede matar y violar y no pasa nada“ (Interview Diana Portal 2016, Z. 548–550). Die ungenügende juristische und politische Aufarbeitung der Fälle begünstigt außerdem die ‚Mythenbildung‘. Auf die daraus resultierende, notwendige Differenzierung und detaillierte Einzelfallbehandlung weist Liz Melendez hin:

Pero tienes que diferenciar. Una cosa es hablar de esterilizaciones y otra cosa es hablar de esterilizaciones forzadas, no? Porque aveces, una de las cosas que yo he notado en las campañas, en las acciones, que aveces hablaban, rechazando las 300 mil esterilizaciones. El problema no esta en la AQV, que es la anticoncepción quirúrgica voluntaria, el problema esta en aquellos esterilizaciones que se hicieron de forma forzada, coaccionando y obligando a las mujeres o mintiéndoles o amenazándoles, no? O sea, yo puedo decidir hacerme una AQV, y es mi derecho, si yo quiero, no? El problema esta cuando me fuerzan. (Interview 2016, Z. 260–267)

Andererseits wird durch die ungenauen Zahlen und Kenntnisse über die Vorfälle ein Diskurs unterstützt und genährt, der die gewaltvollen, unrechtmäßigen Ereignisse als solche negiert und seit Jahrzehnten viele Fragen unbeantwortet lässt: „Cuantas mujeres más hay así? [...] Entonces, tal vez no hablemos de 300, tal vez hablemos de 600 [...] o de un millón de mujeres, que de otras formas fueron esterilizadas sin saberlo“

⁶⁵ Vgl. *La República* (2017, online)

⁶⁶ Vgl. Kapitel ,9.2 Screenshot: Diskussion zu *La República* (2017, online)‘

(Interview Flor Chávez 2016, Z. 240–245).

Eine weitere Dimension der *impunidad* zeigt sich in der Unsichtbarkeit der gewaltvollen Erfahrungen der betroffenen Frauen, „ha sido muy bien cubierto por el mismo estado de aquel entonces” (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 82 f.). Dabei wird eben jene Verantwortlichkeit für die Art und Weise der Planung und Durchführung der Bevölkerungspolitik von sich gewiesen. Dies zeigt sich in den Archivierungen der Fälle durch die Staatsanwaltschaft: „Ha sido una tendencia en los últimos años, culpar a los médicos, o sea, tirar la responsabilidad, primero el fujimorismo negaba que existieran las esterilizaciones forzadas“ (Liz Melendez 2016, Z. 113–115). Offenbar werden strukturelle und politische Gewalt ausgeblendet und Verantwortung und Schuld auf Einzelpersonen übertragen:

Cuando ya ha sido imposible negar [...] entonces no era una política del estado sino [...] casos aislados, que los médicos hicieron, cuando en realidad lo que se intenta [...] probar es que justamente ha sido una política de estado, y por lo tanto hay responsables políticos como responsables directos. (ebd., Z. 115–119)

Geschlechtsspezifische Gewalt

Die zuvor beschriebene Dimension der *impunidad* in Zusammenhang mit den Zwangssterilisierungen ist eingebettet in einen allgemeineren gesellschaftlichen Kontext, in dem konkrete Erfahrungen mit Straffreiheit bezüglich geschlechtsspezifischer Gewalt als strukturelles Problem betrachtet wird (vgl. Interview Ericka Tineo 2016, Z. 578–582). Ericka Tineo kommentiert nicht nur die Behandlung der Polizei als ausführende Gewalt, sondern hebt die strukturelle Ebene – *el poder judicial* und dessen Rechtsprechung als *impunidad* produzierende Instanz – hervor. Sie führt weiter aus: „Que ya no es parte de la policía, sino que pasa al poder judicial, y allí es donde [...] te puedes causar un año haciendo un proceso, en el cual [...] te va a decir que es inocente la persona que te agredí“ (ebd., Z. 556–559). Sowohl in der Rechtsprechung als auch in gesellschaftlichen Diskursen wird sichtbar, wie geschlechtsspezifische Gewalt zu einer wahrgenommenen Normalität wird: „Nosotros somos parte de una sociedad patriarcal, [...] donde el machismo se ha asentado de tal manera que para mucha gente es normal que el marido masacre a la mujer, le pegue” (Interview Héctor Castro 2016, Z. 209–211). Das allgemeine Empfinden und Erleben einer *impunidad (social)* ermöglicht die Naturalisierung und Normalisierung der Gewalt gegenüber Frauen (vgl. Interview Diana Portal 2016, Z. 538 f.).

Auch verharmlosende Positionen zum Thema der geschlechtsspezifischen Gewalt

unterstützen die *impunidad*, da sie durch ihre Erklärungen Gewalt legitimieren. Auf die Frage nach *impunidad* im Zusammenhang mit geschlechtsspezifischer Gewalt, antwortet Gloria Huarcaya mit eigenen Worten:

Yo creo que aveces nos enfocamos mucho [...] en ya el efecto y olvidamos la causa, no? Entonces, la causa es que [...] justamente porque no hay muchos matrimonios, entonces, lamentablemente ahora incluso en las convivencias ya no están perdurando lo que antes duraban. (Interview 2016, Z. 576–579)

Dieser Logik folgend, liegt die Ursache für die massive Gewalt gegenüber Frauen in der gesunkenen Anzahl der Ehen und dem damit einhergehenden ‚moralischen Verfall‘ der Gesellschaft. Mit Perspektiven wie dieser wird die Dimension struktureller Gewalt, welche Frauen nicht nur in Peru, sondern weltweit überleben, negiert und deren Auswirkungen verharmlost.

Norm_alisierung von Gewalt

Tatsächlich beeinflusst die andauernde Manifestierung einer *impunidad* sowohl das Denken als auch konkrete Handlungen durch das Kreieren einer Grundhaltung: „No hay cosa peor que dejar los delitos graves y públicos impunes. Porque entonces va creando una mentalidad de que puedo hacer lo que quiera. Y eso es terrible“ (Interview Juan Hernández 2016, Z. 159–161). Ericka Tineo betont, dass viele Menschen das Vorgehen der rechtlichen Instanzen und damit die *impunidad* nicht nachvollziehen könnten und somit das Vertrauen in (rechts-)staatliche Institutionen verlieren:

No lo puedes entender. Y eso hace que la población cada vez pierda la confianza, la poca confianza [...] y pierda toda la [...] de poder denunciar, porque creen que eso de que ‚siempre va a ser lo mismo, para que denuncio‘. (Interview 2016, Z. 198–201)

Das Vertrauen in die Justiz, ihre Institutionen und Vertreter_innen kann als vorbelastet charakterisiert werden, da Recht und Gerechtigkeit als Privileg jener Menschen wahrgenommen wird, die ökonomisch und politisch die Elite des Landes darstellen: „Nos están acostumbrando por cultura [...] y por dejar la impunidad, que siga adelante, nos están acostumbrando a que se puede hacer lo que se quiere, pero sobretodo los que tienen el poder“ (Interview Juan Hernández 2016, Z. 165–167). Ähnlich beschreibt dies auch Flor Chávez:

Todos tenemos la certeza de que generalmente tiene justicia el quien más plata tiene [...] Entonces, eso es una aceleración que esta en el consciente y inconsciente también, de mucha gente de la población, no? [...] Entonces [...] la gente no tiene mucha fe en la justicia. (Interview 2016, Z. 212–217)

Im konkreten Fall der Zwangssterilisierungen fügt sich die *impunidad* ein in eine

allgemeinere gesellschaftliche Situation, in der Straffreiheit – und daher die Gewalt und Menschenrechtsverletzungen – als Norm wahrgenommen werden. Aus einer dekolonialen theoretischen Perspektive wird dies als Ausdruck moderner/kolonialer gesellschaftlicher Ordnung gesehen. Maldonado-Torres (2007) beschreibt die „no-ética de la guerra“⁶⁷ als fundamental für die Kolonialität, die wir „en la modernidad cotidianamente“ (ebd.:131) einatmen. Er benennt damit, wie durch die Eroberung Amerikas und die Unterwerfung seiner Bevölkerung im Zuge der sich etablierenden Kolonialherrschaft Gewalt und das sogenannte *infierno*⁶⁸ zur Normalität wurden. Dies geschah durch die Einführung der Kategorie *raza*, mit welcher die „no-ética“ und die alltägliche Gewalt naturalisiert und von Seiten des Kolonialapparates biologistisch argumentiert wurde (vgl. ebd.: 137 f.). Auch die für die Gegenwart beschriebenen Dimensionen der *impunidad* in Peru und Piura drücken eine Naturalisierung und Normalisierung von Gewalt aus, durch die sämtliche Eingriffe in die körperliche Integrität von (subalternen) Frauen nicht zwangsläufig als ebensolche wahrgenommen werden:

A veces la impunidad está tratada como el espacio de la ausencia; es decir, como la falta del estado de derecho [...] – como lo que queda cuando las leyes se disuelven y la normatividad se descompone [...] la impunidad está construida y mantenida por un proceso activo con protagonistas. (Theidon 2014: 19)

Gegen das Aufrechterhalten der *impunidad* leisten politisch und zivilgesellschaftlich aktive Personen Widerstand und empören sich stetig gegenüber als ungerecht wahrgenommenen Strukturen und Ereignisse, wie Marixa Bobadilla für die Feminist_innen in Piura erklärt: „Llevamos más años en esta tarea y la misma experiencia nos ha ido fortaleciendo. O también las injusticias nos han ido indignando y estas son reacciones de indignación, no?“ (Interview 2016, Z. 116–118). Das folgende Kapitel widmet sich diesen Widerständen.

67 Die „nicht-Ethik des Krieges“ beschreibt die gesellschaftliche Situation in den Amerikas während der Kolonialherrschaft und deren Zusammenhang mit der Naturalisierung der unterdrückten *pueblos* als solche: „Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinos. Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por la no-ética de la guerra. [...] En el mundo antiguo y en el medioevo la esclavitud era legítima, particularmente con respecto a los vencidos en guerra. *Lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena.* El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias“ (Maldonado-Torres 2007: 137/ Hervorh. i. O.).

68 Mit dem *infierno* (Hölle) beschreibt Maldonado-Torres (2007) wie der Ausnahmezustand des Krieges von Gewalt, Vergewaltigungen und Tod zur alltäglichen Realität und Bedrohung der Kolonisierten wurde, zur „Hölle auf Erden“ (vgl. ebd.: 148).

5.3.2 *Luchas sociales y resistencias*

Die sozialen Kämpfe und Widerstände gegen unterdrückende Verhältnisse sind Bestandteil dekolonialer Perspektiven und fundamental für das ‚Projekt‘ der Dekolonisierung: „Decolonizing gender is necessarily a praxical task. It is to enact a critique of racialized, colonial, and capitalist heterosexualist gender oppression as a lived transformation of the social“ (Lugones 2010: 746). In den Gesprächen mit den Interviewpartner_innen wurden sehr unterschiedliche Arten und Weisen angesprochen, durch die Widerstand praktiziert wird. Im Nachfolgenden werden u.a. der konkrete Fall der Zwangssterilisierungen, die Organisation von Widerstand und Solidarität, subversiv religiös-katholische Praxis und Charakteristika des feministischen Kampfes in Peru thematisiert.

Widerstand: Organisation und Solidarität

In den Interviews war das widerständige, aktive Engagement und subversive Vorgehen gegen hegemoniale und als unterdrückend wahrgenommene Strukturen ein zentrales und sich wiederholendes Thema. Dies gilt auch für den Fall der Zwangssterilisierungen, wo sich betroffene Frauen in Vereinigungen organisieren:

En Piura, en Huancabamba, donde fue muy fuerte y donde las mujeres están muy asociadas. Allá es una de las asociaciones de acerca más antiguas que hay de esterilizaciones. O sea es decir, la misma lucha de resistencia empieza en Huancabamba. (Interview Alejandra Ballón 2016, Z. 38–44)

Auch wenn laut Alejandra Ballón die *memoria oficial* – die Erinnerung an die *violencia política* (1980–2000) – die Verbrechen der Zwangssterilisierungen außen vor lässt, kämpfen die Frauen weiterhin um Anerkennung ihrer gewaltförmigen Erfahrungen und für Reparationen: „Lo que si esta sucediendo, es que un pequeño giro en el cual la sociedad civil ya esta cambiando su percepción sobre las mujeres esterilizadas. Ya son 20 años de lucha constante, que se ha reforzada“ (ebd., Z. 234–237).

Wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln erwähnt, sind die Zwangssterilisierungen in Piura generell kein öffentlich breit diskutiertes Thema, „no es un tema que se habla, como que no es muy visualizado“ (Interview Ericka Tineo 2016, Z. 64), sondern wird von bestimmten Gruppierungen aufgegriffen und zum Thema gemacht:

Ahora, hay grupos, en los cuales si se habla muchísimo, que son los grupos que de alguna o otra forma están muy metidos [en] el tema de derechos humanos, y sobre todo el tema de mujeres, [...] Entonces, dentro estos grupos sociales [...] si es un tema fuerte. (ebd., Z. 65–69)

Die *sociedad civil* ist dabei ein wichtiger Akteur bzw. Ort, an dem marginalisierte Themen positioniert und ausgehandelt, und wo Schweigen und Tabus gebrochen

werden: „En la medida de que las organizaciones de la sociedad civil nos callemos, se calle a todo esto, porque también hay todo un aparato que se encarga de invisibilizar la problemática, no?“ (Interview Marixa Bobadilla 2016, Z. 90–92) Von den Organisationen der *sociedad civil* erfährt der Widerstand der Betroffenen gegen die Zwangssterilisierungen einerseits „respaldo social“ (ebd., Z. 59) und andererseits in der Solidarisierung mit den Betroffenen eine Art Anwaltschaft in juristischen Auseinandersetzungen und Forderungen:

Asociaciones de mujeres, los grupos feministas, que han estado ahí, ahí atrás, [...] tratando de encontrar e identificar a las víctimas, a los familiares de las víctimas mortales, por decirlo, y este, tratando de hacer que el estado asuma como en su rol garante de derechos, esta responsabilidad. (Interview Erick Tineo 2016, Z. 128–131)

Die Relevanz und Notwendigkeit von Solidarisierung und Organisation mit anderen Menschen für das tagtäglichen Überleben von geschlechtsspezifischer Gewalt in ihren diversen Ausformungen behandelt Leonor Murillo bezüglich ihrer (Lehr-)Tätigkeit an der Universität:

Sin embargo me pude mantener y también con el apoyo de las poquitas mujeres que habían en esta universidad [...] en una profesora y [...] de física, [...] ella me apoyó bastante, porque entre nosotras que éramos poquitas nos teníamos que apoyar pues para subsistir, no? (Interview 2016, Z. 550–554)

María Lugones (2010) betont aus dekolonialer feministischer Perspektive diese „power of communities of the oppressed in constituting resistant meaning and each other against the constitution of meaning and social organization by power“ (ebd.: 746). Gesellschaftlich widerständiges, organisiertes Vorgehen gegen die massiven Ausübungen von Gewalt an Frauen, den Feminiziden und der darauf folgenden *impunidad*, manifestierte sich am 13. August 2016. Die im Rahmen einer (inter-)national organisierten und regional durchgeführten Demonstration *Ni una menos – Nos tocan a una, nos tocan a todas* und ihre (Außen-)Wirkung erwähnt Ericka Tineo. Jedoch erzählt sie auch von erneuten Übergriffen am gleichen Tag, „paradójicamente éste mismo día de la marcha en Piura habían dos atentados contra mujeres“ (Interview 2016, Z. 439–442). Auch Liz Meléndez ist skeptisch. Trotz der beeindruckenden Mobilisierung von tausenden Menschen möchte sie nicht von einem historischen Meilenstein sprechen, da ihrer Meinung nach „la gran mayoría de la población no necesariamente conectó con un discurso integral de la violencia hacia a las mujeres. Evidencia [...] es que hay mucha gente decía ‚Ni una menos desde el vientre‘ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 734–737).

Subversive religiös-katholische Praxis

Große, von meiner Seite aus unerwartete, Relevanz haben subversive, religiös-katholische Diskurse: „En la iglesia católica tienes que diferenciar“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 610), „hay otra corriente dentro de la iglesia católica“ (Interview Alejandra Ballón 2016, Z. 97 f.). Ohne dabei reglementierende, koloniale Mechanismen und Gewalt in religiösen Logiken und in ihrer historischen Kontinuität⁶⁹ außer Acht zu lassen, beziehen sich die Interviewpartner_innen in emanzipatorischer und subversiver Weise auf katholische (Glaubens-)Praxis. Einerseits, indem sie selbst als Katholik_innen eine dekoloniale Praxis und Denken pflegen, andererseits wenn diese die Bedeutung von Akteur_innen der katholischen Kirche als Bündnispartner_innen im gemeinsamen (feministischen) Kampf betonen: „Hay muchos representantes de la iglesia católica, de los jesuitas por ejemplo, [...] que han sido fundamentales en la lucha por la paz“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 624–626).

Auch für den Kontext in Piura werden die Jesuiten als wichtige Verbündetete in gesellschaftlichen Kämpfen genannt, was in Zusammenhang mit deren eigener Geschichte in Piura steht: Die NGO CIPCA⁷⁰ wird 1972 gegründet um die Umsetzung der damaligen Agrarreform ab 1969 (und die Alphabetisierung der *campesin@s*) unter der Militärregierung von Juan Velasco Alvarado zu unterstützen. In dieser Tradition stehend arbeiten die Jesuiten in Piura auch gegenwärtig mit progressiven Organisationen und Akteur_innen der *sociedad civil* zusammen und bilden somit ideologisch und politisch eine Option zum Bischof von Piura, der dem erzkonservativen *Sodalicio de Vida Cristiana* angehört. Marixa Bobadilla kommentiert dies wie folgt:

Como los jesuitas, por decir, no? Muchos de ellos tiene una mentalidad muy abierta [...] Y tampoco nos conviene a la sociedad civil de que sean sancionados, si no nos vamos a seguir quedando cada vez más desamparados, no? (Interview 2016, Z. 189–193)

Für den katholischen Kontext aufbegehrende Aussagen wie die folgenden von Juan Hernández kritisieren indirekt reaktionäre Kräfte wie das *Opus Dei* und deren Vorstellung von reproduktiven Rechten: „Normalmente para el campo y para biblia de hace 2000 años tener muchos hijos era una bendición de Dios. Como eso lo dice la biblia, pues hay que hacerlo? No“ (Interview Juan Hernández 2016, Z. 214–216). Juan Hernández thematisiert außerdem offen die ungleichen Machtverhältnisse in der Amtskirche:

⁶⁹ Siehe dazu Kapitel „5.1 Konzepte des weiblichen Körpers und ‚lo femenino‘“ und unter Kapitel 5.2.3: „Kontrollierende religiöse Diskurse“

⁷⁰ *Centro de Investigación y Promoción del Campesinado*

Yo creo que la iglesia va un poco tarde, va muy lenta [...] somos un poco [...] tapados para descubrir [...] que como lo que se juega es el poder, los hombres no quieren soltar el poder dentro de la iglesia (ebd., Z. 261–266)

Dieses destabilisierende Denken in katholischen Räumen erachte ich als wirkmächtig und wichtig, da es einen Gegendiskurs eröffnet, auf den sich eine mehrheitlich zum katholischen Glauben bekennende Bevölkerung in ihren widerständigen Handlungen beziehen kann. Wie in Kapitel 5.1 behandelt, sind gerade Frauen von reglementierenden Ansprüchen und Anforderungen betroffen, die mit einer religiös-katholischen Legitimation an sie gestellt werden und ihre Lebensrealität beeinflussen und einschränken. Die Unterordnung der Frau mit Hilfe von katholischer Legitimierung bezeichnet Hernández als *monstruosidad*: „Sino que es propiedad del hombre y aquí eso, no es verdad. En ningún lado. Ni en ninguna religión. Y si esta en alguna religión, eso es una barbaridad tremenda, una monstruosidad” (ebd., Z. 98–100). An der Positionierung von Juan Hernández manifestiert sich, womit sich postkoloniale Theologien beschäftigen: „[L]a complejidad en que lo religioso actúa como instancia de opresión y liberación“ (Quero et.al. 2016: 12 f., online).

Konservativen, reaktionären Kräften in der katholischen Kirche stehen in Peru und Piura somit progressive, befreiungstheologisch orientierte Gruppierungen gegenüber, mit denen sich z.B. die Feministin Marixa Bobadilla identifiziert: „Entonces, la iglesia digamos, no se involucra, la iglesia, la presente, la omnipotente, o sea. Ojo! Yo soy católica, yo soy católica, pero soy muy cuestionadora, creo que vivo mi fe de diferente manera“ (Interview 2016, Z. 198–200). Héctor Castro weist auf die historische und ideengeschichtliche Verankerung der Befreiungstheologie in Peru durch einen ihrer peruanischen Begründer, Gustavo Gutiérrez, hin und verbindet deren Anliegen mit jenen der peruanischen Feministinnen:

Yo creo que hay una iglesia en la cual yo confío, porque yo soy católico, no? Gustavo Gutiérrez desde su concepción de tener [...] un mensaje de cristiano de la opción preferencial por los pobres [...] Y tienen una visión de más acercamiento a los grupos feministas, se le respetan, no? A esta lucha permanente por la equidad de género, que maravilloso, no? (Interview 2016, Z. 267–273)

Auch am Beispiel von dem politischen Aktivistin Elias Farias zeigt sich dessen Anknüpfungspunkt für sein politisches Engagement mit seinen (progressiven) Glaubensvorstellungen:

Yo soy católico, vemos en la biblia a un Jesús, que perdonó a los pecados de Magdalena, que era una prostituta, si no me equivoco. Entonces, este, y que la defendió ante la ley, y de los que querían a matarla a piedras, y todo eso. (Interview 2016, Z. 342–345)

In der gesellschaftlichen Realität Piuras besteht somit eine Option, die sich gegen eine Religion der kolonialen Logik (vgl. Rivera 2007; 2012 zit. nach Quero 2016: 14, online) stellt. Dies zeigt sich sowohl für den Widerstand gegen unterdrückende Strukturen (wie den Besitzverhältnissen vor der Agrarreform), als auch für den Widerstand gegen gewaltförmige Diskurse innerhalb der katholischen Kirche. Dabei manifestiert sich in gesellschaftlichen Kämpfen eine „teología militante, que lucha por ‚bajar de la cruz a los pobres‘, sin pretendidas neutralidades ni hipócritas equidistancias“ (Boff 2007: 11).

‚Encarnación‘ des feministischen Widerstands

Die Feminist_innen und Aktivist_innen in Piura thematisieren ihr widerständiges Handeln in persönlichen Beziehungen und das eigene Leben, das *ser mujer* betreffend. Flor Chávez beschreibt die Situation, als sie sich scheiden lies:

Cuando yo he decidido divorciarme [...] desde mis tías abuelas, hasta mis tíos y mis tías: ‚Que pasó? Porque acá en la familia jamás nadie se ha divorciado!‘ ‚Voy a ser la primera!‘ (Interview 2016, Z. 333–335)

Ganz im Sinne Gloria Anzaldúa's „I change myself, I change the world“ (vgl. Anzaldúa 1987) skizziert Marixa Bobadilla das Verhältnis vom akademischen Feminismus – „[n]osotros también hemos pasado por este proceso muy academicista, no?“ (Interview 2016, Z. 126 f.) – zu jenem, den sie als Person ver-Körper-t und nicht mehr trennbar ist von ihrem ‚persönlichen‘ Leben: „Que no desaparezca [lo académico], porque sigue siendo un soporte, no? Entonces, el tema de género ahora pasa a encarnarte, a ser parte de tu vida y nosotros lo vivimos con el feminismo, no?“ (ebd., Z. 129–132) Diese ‚Fleischwerdung‘ des Feminismus beschreibt auch die dekoloniale Anthropologin Dorothea A. Gómez Grijalva (2014): „[R]econozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal“ (ebd.: 265). Wenn diese körperliche, verkörperte *encarnación* nicht als vollständig vollzogen wahrnehmbar ist, empfindet Flor Chávez dies als widersprüchlich und problematisch:

Otro gran contraste aquí en Piura, mujeres que trabajamos por los derechos, por el respeto, la re-valoración de la mujer, por el desarrollo personal, autoestima, o todo lo que quieras y que tenemos un discurso muy bueno, pero en realidad [la pareja] nos falta el respeto, que nos puso la mano encima, que nos saca la vuelta mil y mil veces, entonces hay un contraste entre la mujer figura pública, que enseña y que lucha por estas cosas, y que su vida personal es, ni si quiera la otra cara de la moneda, sino el revés. (Interview 2016, Z. 637–638)

Auch Cecilia Bustamante thematisiert den Zusammenhang zwischen der *lucha social* und dem eigenen Körper:

Nos cuesta también a la dirigentas, que hacemos género. Por ejemplo, hay muchas dirigentas muy buenas, pero hablan de género, de políticas [...] de género [...] pero háblale de su cuerpo [...] Eso es parte privada. 'No, no te metas ahí'. Es como un doble discurso. (Interview 2016, Z. 468–471)

Dabei skizziert sie die Beziehung zwischen dem Umgang mit dem eigenen Körper und dem Treffen von Entscheidungen: „Por eso te digo, del cuerpo, de la presión contigo, las decisiones con tu vida, la parte afectiva, eso nos cuesta mucho“ (ebd., Z. 483 f.). Wenn der Körper als Ort gesehen wird, von dem aus und in dem feministischer Widerstand inkarniert, dann zeigen sich im widerständigen Subjekt, das in einer modernen/kolonialen Welt lebt und somit mit der penetranten Grundhaltung des binären Denkens ausgestattet ist (vgl. Quero et. al. 2016: 9, online), Widersprüche, die María Lugones (2010) als Spannung beschreibt: „I am interested in the relational subjective/intersubjective spring of liberation [...] Resistance is the tension between subjectification (the forming/informing of the subject) and active subjectivity“ (ebd.: 746).

Charakteristika und Herausforderungen des ‚movimiento feminista peruana‘

In ihrer feministischen Praxis sehen sich die Aktivist_innen, die sich gegen die Straffreiheit der Zwangssterilisierungen stellen, in einem ‚Dilemma‘: Da sie prinzipiell für reproduktive Rechte eintreten, wird ihnen vorgeworfen, die Zwangssterilisierungen unterstützt zu haben: „Otro discurso, que esta presente, es que las organizaciones de mujeres apoyamos las esterilizaciones forzadas durante [...] de la década del 90“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 142–144). Liz Meléndez weist den Vorwurf entschieden von sich:

De ninguna manera eso no significa, ni significó en su momento, que apoyáramos una vulneración de sus derechos. Nosotras estamos por el derecho de las mujeres, a que tomen una decisión sobre su cuerpo, sobre su vida, sobre su reproducción, no? (ebd., Z. 152–155)

In der Anklage der Menschenrechtsverbrechen innerhalb des Familienplanungsprogrammes „se trató de enfatizar que el eje central de la discusión era la vulnerabilidad de derechos humanos de las mujeres“ (Barrig 2002: 589). Auch konservative, reaktionäre kirchliche Sektoren der Gesellschaft stellten sich in den 1990er Jahren gegen die Durchführung der AQV, allerdings mit dem Hintergrund einer grundsätzlichen Ablehnung von reproduktiven Rechten und Familienplanung (ebd.: 594 ff.). Daher mussten und müssen Feministinnen ihren Standpunkt in Opposition sowohl gegenüber staatlichen Institutionen als auch konservativen, katholischen Gruppierungen

diesbezüglich klar artikulieren: „la [vulnerabilidad de derechos humanos de las mujeres] que debería ser subsanada sin afectar el derecho al acceso a métodos de planificación familiar, incluyendo la AQV“ (ebd.: 589). Das ‚Dilemma der Feministinnen‘ ist somit als ‚falsches Dilemma‘ zu bezeichnen, da das Agieren der Feministinnen vielleicht widersprüchlich wahrgenommen werden kann⁷¹, jedoch schließlich eine klare Position vertritt: *derechos sexuales y reproductivos* inklusive AQV, aber mit der Betonung auf das V für *voluntaria*. Auch in Piura spiegelt sich das falsche Dilemma in der Aussage von Flor Chávez wieder:

Enseñándoles a las mujeres sus derechos, enseñándoles a las mujeres que no podían tener tantos hijos porque tenían que cuidarse por salud, no, y que tenían decidir junto con sus esposos, cuantos hijos tener, no? No de una manera, digamos, obligatoria, sino a partir de tomar una conciencia, lo que significa de todo el proceso que significa para el cuerpo de una mujer tener un hijo, no? (Interview 2016, Z. 23–28)

Im gegenwärtigen Engagement gegen die *impunidad* ist der oben erwähnte Diskurs, der die regional tätigen feministischen NGOs als Unterstützer_innen der Zwangssterilisierungen und Menschenrechtsverletzungen verortet, präsent: „Y como lo repiten tanto, va quedando en el imaginario“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 159). Dabei wird dieser Diskurs u.a. verwendet, um die Arbeit der feministischen Organisationen zu delegitimieren:

La lectura que se hace sobre el conflicto armado interno, en la lectura de las mujeres que fueron violados durante el conflicto, en la lectura sobre esterilizaciones forzadas, es decir, [...] el intento permanente [...] de un sector de la derecha ultraconservadora [...] en tratar de deslegitimar a las organizaciones de derechos humanos, porque son las que más se van a oponer a políticas violadoras. (ebd., Z. 574–580)

Lugones (2010) beschreibt diese Praxis der Delegitimierung als Bestandteil des Umganges mit widerständiger Subjektivität, die sich oftmals „infra-politisch“⁷² ausdrückt und somit leichter in Frage gestellt wird: „Legitimicy, authority, voice, sense, and visibility are denied to resistant subjectivity“ (ebd.: 746).

Die feministische Bewegung in Peru charakterisiert sich über die Opposition zum Staat, an den Forderungen gestellt werden: „Hay un trabajo de cara al estado, y a un estado democrático“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 821 f.). Prinzipiell sieht Liz Meléndez einen lateinamerikanischen Feminismus als einerseits aktivistischer (als ein

71 Zu einer genauen Analyse der Beziehungen und Prozesse zwischen dem peruanischen Staat unter Fujimori, dem *movimiento feminista* und seinen Organisationen, und der Weltfrauenkonferenz in Peking (1995) siehe die Studie von Maruja Barrig (2002).

72 „Infra-politisch“ definiert Marche, Guillaume wie folgt: „[W]hat passes politically *unnoticed* – or of significance – what does not quite *qualify* as political. When used in the service of studying collective action or social movements, infrapolitics evokes mobilizations that do not respond to the criteria for widely recognized forms of political action.“ (Marche 2012: 3/ Hervorh. i. O.)

europäischer) und andererseits als in engen Zusammenhang stehend mit dem historischen, ständigen Kampf um die Demokratie: „Creo que el feminismo latinoamericano tiene su propio sello, no? Que es más movilizado y más con la lucha por la democracia“ (ebd., Z. 851–853). Auch wenn Dialog und Zusammenarbeit mit staatlichen Institutionen stattfindet, so muss laut der peruanische Feministin Silvia Loli (2004) das Adjektiv ‚feministisch‘ etwas Subversives bleiben, „puede contaminar con cosas raras el resto del escenario“ (ebd.: 123).

Die konstanten Auseinandersetzungen – *la pelea* – der feministischen Organisationen in Peru, „donde [...] la represión de los derechos de la mujer es naturalizada“ (Interview Alejandra Ballón 2016, Z. 56 f.), gründen sich auf eine Tradition von widerständigen peruanischen Frauen: „Yo si soy enemiga de decir ‚Ahora estamos haciendo, y antes no‘, porque creo que es desmerecer toda la lucha de las que nos han antecedido, y [...] por las cuales estamos en este momento“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 680–682). Mit der Anerkennung der widerständigen Frauen, die Meléndez anspricht, ist eine (Re-)Konstruktion der feministischen, dekolonialen Geschichte verbunden. Die bolivianische Aktivistin und Feministin Julieta Paredes, Vertreterin eines *feminismo comunitario*, gebraucht dafür eine eigene Definition: „*feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime*“ (Paredes 2014: 76/ Hervorh. i. O.). Diese Definition gibt Raum für verschiedene Erzählungen und Genealogien feministischen Denkens und Handelns: „Esta definición nos permite reconocernos hijas y nietas de nuestras propias tatarabuelas aymaras, quechuas y guaraníes rebeldes y antipatriarcales“ (ebd.).

Die im Rahmen der Interviews thematisierten feministischen *luchas sociales* in Piura und Peru entstehen nicht im luftleeren Raum, sondern sind als Folge der vorhergehenden gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen zu sehen. Dabei muss Widerstand als „intimate, everyday resistant interactions“ (Lugones 2010: 743) gedacht werden, der gerade im vermeintlich gesellschaftlich ‚Kleinen‘ stattfindet (vgl. u.a. Interview Leonor Murillo 2016).

Die Zwangssterilisierungen werden gegenwärtig anhand der beiden aufgezeigten Pole, *impunidad* und *resistencia* verhandelt, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Die im Rahmen des vorliegenden Kapitels 5 skizzierten Aspekte entwachsen allesamt aus der historisch-gesellschaftlichen Gewordenheit Perus und Piuras. Die

Auseinandersetzung mit den Zwangssterilisierungen ist eingebettet in den breiten Kontext der *impunidad* und einer fragmentierten, aber präsenten *resistencia (feminista)*: „Es un tema que levanta polarizaciones. [...] Es un tema [...] que te confronta, no, porque cuando tu lo explicas, ya terminas confrontándote“ (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 590–593). Die Beschäftigung mit der gewaltvollen Vergangenheit und den Zwangssterilisierungen konfrontiert mit den historischen und präsenten Themen der peruanischen Realität: „[E]l racismo: un problema tan antiguo y tan profundo como el de la violencia“ (Flores 1994: 336). Die Zwangssterilisierungen waren möglich aufgrund des Fortwirkens der Kolonialität und ihren Machtverhältnissen, die seit ca. 500 Jahren aufrecht erhalten werden. Es gab und gibt jedoch immer Räume, in denen gegen jene Machtverhältnisse, die *impunidad* ermöglichen und absichern, angekämpft und angeschrieben wird. Die *resistencia* manifestiert sich in den Leben von widerständigen Frauen und Menschen, die seit 500 Jahren überleben und standhalten. Die ‚Überlebenden‘ feiern durch die Aneignung und Umdeutung des 12. Oktobers, an dem in Spanien der *Día de la Hispanidad* – die Invasion Amerikas durch Christopher Kolumbus – ‚gefeiert‘ wird, den *Día de la resistencia indígena*: „Recordaron las estrategias de sobrevivencia y resistencia indígenas, rebeliones abiertas o soterradas“ (Ramírez 2005, online).

6. Conclusio

Im Zuge der vorliegenden Arbeit habe ich mich daran versucht, das Phänomen der Zwangssterilisierungen im Peru der 1990er Jahre historisch und gesellschaftlich zu kontextualisieren. Dabei habe ich danach gefragt, wie sich die Menschen in Piura die Menschenrechtsverletzungen in Form der Zwangssterilisierungen erklären, ob sie darüber sprechen und was sie heute darüber denken, und welche Rolle dabei Vorstellungen vom weiblichen Körper und Frau-Sein spielen. Durch die Zusammenführung theoretischer Positionen und empirisch erhobener Standpunkte definiere ich somit Aspekte des heutigen Diskurses zum Thema. Vielmehr war es jedoch mein Anliegen, die Zwangssterilisierungen der 1990er Jahr in Peru in ihrer „kolonialen Tiefenstruktur“ (Kaltmeier 2012: 41) zu situieren. Wenn gegenwärtige gewaltsame Akte und Menschenrechtsverletzungen als hervorgebracht durch die koloniale Tiefenstruktur betrachtet werden, dann wird deutlich, dass Erklärungen bzw. Vorwürfe an die peruanische Gesellschaft – wie etwa „Wie konnten sie so etwas zulassen? Wie konnten sie einen Populisten wie Fujimori wählen?“ – zu kurz greifen. In einem derartigen Diskurs würden Peruaner_innen erst recht – erneut – zu ‚Barbar_innen‘ gemacht, in dem ihre Fähigkeit des Reflektierens und schließlich ihre *ratio* in Frage gestellt wird (vgl. Maldonado-Torres 2007: 133 f.). Hingegen geht es bei der Einbettung der Zwangssterilisierungen in die Kolonialität nicht etwa darum, peruanischen Politiker_innen und Akeur_innen ihre Verantwortung für (Gewalt-)Verbrechen abzusprechen bzw. diese zu legitimieren. Vielmehr wollen die Mechanismen und Strukturen mitgedacht werden, die im 21. Jahrhundert Verbrechen dieser Art möglich machen und zum Verstehen des derzeitigen gesellschaftlichen Umgangs mit dem Vergangenen beitragen. In ihren Möglichkeiten versteht sich die Masterarbeit als Beitrag zur Dekolonisierung generell und insbesondere zur Dezentrierung des akademischen Diskurses, da fast ausschließlich mit (latein-)amerikanischen Theoretiker_innen, Denker_innen und Aktivist_innen gearbeitet wurde.

Die Themen, die im Rahmen der Arbeit und in den zahlreichen Gesprächen behandelt wurden sind so heterogen wie die peruanische, piuranische Gesellschaft und meine Interviewpartner_innen. Nach eingehender Analyse empirischer Datenmaterialien als

auch ausgewählter theoretischer Literatur sind resümierend folgende Schlussfolgerungen anzuführen:

Die Thematisierung von Vorstellungen, Ideen und Konzepten des weiblichen Körpers ist relativ vielfältig, Macht- und Herrschaftsverhältnisse manifestieren sich im und durch den (weiblichen) Körper (vgl. Kapitel 5.1). Die Reglementierung des weiblichen Körpers und der tabuisierten weiblichen Sexualität in einer kolonial-patriarchalen Gesellschaft prägen den Diskurs der Interviewpartner_innen. Religiös-katholische Moralvorstellungen zu ‚Sünde‘ und ‚Jungfräulichkeit‘ spielen ebenso eine Rolle sowie die Frage nach der Entscheidungsmacht über den eigenen Körper (vgl. Kapitel 5.1.1). Das Sprechen über den weiblichen Körper scheint kaum trennbar vom Sprechen über die diversen Formen von Gewalt, die dort verortet werden (vgl. Kapitel 5.1.3). Jedoch stellt der Körper auch einen Ort der *resistencia* dar, wo widerständiges Denken, Handeln und Sein möglich wird. Das umkämpfte Frau-Sein, *lo femenino*, wird dann zu etwas Kraftvollem und Revolutionärem (vgl. 5.1.2). Für die ‚Spurensuche‘ nach dem Widerständigen – dem ‚Anders-Sein‘ als Frau – wurde durch die Kommentare der Interviewpartnerinnen klar, dass von der kolonial-patriarchalen Norm abweichende Frauen (*machonas*) in den eigenen Familien für sie wichtig sind.

Die Art und Weise, wie sich die Interviewpartner_innen die Zwangssterilisierungen und die gegenwärtige, ausbleibende politische und rechtliche Auseinandersetzung erklären, findet entlang dreier thematischer Stränge statt (vgl. Kapitel 5.2). Ich konnte zeigen, dass es zunächst in den Erklärungsversuchen darum geht, *wer* die Betroffenen waren: Die ‚Anderen‘ – ‚indigene‘, arme, nicht-alphabetisierte und nicht-Spanisch sprechende Frauen, deren kolonisierte Körper für den peruanischen, autoritären Staat unter Fujimori nicht unantastbar waren (vgl. Kapitel 5.2.1). Die gesellschaftliche Positionierung der Frauen, die sich aus der Geschichte und Entstehung Perus ergibt, ermöglicht zunächst den gewaltsamen Eingriff und gegenwärtig die *impunidad* bzw. das Schweigen zur Vergangenheit. Der zweite Aspekt umfasst die Beziehung der (betroffenen) Staatsbürgerinnen zum Staat, die sich als Spannungsverhältnis zwischen dem Kampf um Anerkennung ihrer Rechte und historischer Exklusion beschreiben lässt (vgl. Kapitel 5.2.2). Drittens wirken verschiedene Kontrollmechanismen zur Regulierung von Sexualität und Reproduktion in der peruanischen Gesellschaft: Im neoliberalen Kontext der 1990er Jahren wird durch die Kontrolle der Geburtenrate über weibliche Körper der ‚Kampf gegen die Armut‘ ausgetragen. Angst und Kontrolle durch den peruanischen Staat (und religiöse Moralvorstellungen) verstärken sich während des internen

Konfliktes, vor allem in den 1990er Jahren unter Fujimori, und sorgen auch gegenwärtig dafür, das Schweigen sowohl über die Erfahrungen der *violencia política* als auch über sexuelle und reproduktive Rechte aufrecht zu erhalten (vgl. Kapitel 5.2.3).

Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen mit den Zwangssterilisierungen der 1990er Jahre finden im Spannungsverhältnis zwischen *luchas sociales y resistencia* und *impunidad* statt (vgl. Kapitel 5.3). Dabei ist die *impunidad* bezüglich der Zwangssterilisierungen als eingebettet in einen breiteren gesellschaftlichen Kontext geschlechtsspezifischer Gewalt zu sehen, deren Auswirkungen sich in der Normalisierung und Naturalisierung von Gewaltstrukturen zeigen (vgl. Kapitel 5.3.1). Aktivist_innen kämpfen in der *lucha social* gegen diese *impunidad* und für *justicia*. Die Analyse der Thematisierung von Unterdrückung und Ungleichheit aus dekolonialer Perspektive zeigt, dass widerständige Prozesse innergesellschaftlich nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Diese waren durch die von Kolonialität geprägte Geschichte hindurch immer präsent und manifestieren sich beispielsweise im Laufe des 20. Jahrhundert in feministischen Bewegungen. Ich konnte zeigen, dass sich der organisierte gesellschaftliche Widerstand (gegen die Zwangssterilisierungen) sowohl im Rahmen subversiver religiös-katholischer Praxis, als auch in den Biographien und im Leben feministischer Aktivist_innen zeigt (vgl. Kapitel 5.3.2). Dabei können sich gegenwärtige feministische und gesellschaftliche Kämpfe auf eine eigene, lange Tradition politischer, intellektueller und aktivistischer Vorgänger_innen berufen.

Es war mir wichtig, einmal mehr die Widersprüchlichkeit der ‚Moderne‘ hervor zu streichen, wie sie der indische Historiker Dipesh Chakrabarty (2000) betont:

Es geht darum, in die Geschichte der Moderne die Ambivalenzen, die Widersprüche, die Gewaltanwendung und die Tragödien und die Ironien einzuschreiben, die sie begleiten. [...] Was jedoch in Geschichtsdarstellungen – die (und sei es implizit) die Ankunft des modernen Staates und die Idee der Staatsbürgerschaft verherrlichen – effektiv heruntergespielt wird, sind die Repression und die Gewalttätigkeit, die für den Sieg des Modernen ebenso wichtig sind, wie die Überzeugungskraft seiner rhetorischen Strategien. (Chakrabarty 2000 zit. nach Boatca 2015: 114 f.)

Die Ambivalenzen sind zum einen wichtig für die Betrachtung der peruanischen Geschichte und der Entstehung der Republik, zum anderen erklären diese auch die Tragödien des 20. und 21. Jahrhunderts. Die Frage „Wie konnten Zwangssterilisierungen an eigenen Staatsbürgerinnen in einem ‚modernen‘ Staat mit Menschen- und Grundrechten und internationalen Beziehungen passieren?“ spricht

genau jene Widersprüchlichkeit der ‚Moderne‘ an, die in einer gewalttätigen modernen/kolonialen Logik – und in den damit einhergehenden gesellschaftlichen Verhältnissen Rassismus, Sexismus und Heteronormativität – einen Sinn ergeben. Das in der oben formulierten Frage, im ersten Moment widersprüchlich erscheinende, Spannungsverhältnis löst sich aus einer dekolonialen geschichtlichen Perspektive auf, aus der heraus jene Widersprüche das Fundament der ‚Moderne‘ bzw. Modernität ausmachen. Auch die scheinbare Unvereinbarkeit in der Gleichzeitigkeit von Zwangssterilisierungen und illegalisierten Abtreibungen klärt sich in einer patriarchal-kolonialen Logik:

Hay una incoherencia [...] pero si tu te das cuenta que es un discurso [...] que tiene que ver con el tutelaje del cuerpo de las mujeres, o sea, nosotros, desde nuestra visión, lo vemos incoherente, pero para ellos es coherente, porque es un tutelaje, es decir: Tu no decides sobre tu cuerpo. [...] tu como mujer no tienes decisión, no? Por lo tanto yo te niego el derecho al aborto y yo justifico a las esterilizaciones forzadas, no? Es como: La decisión no es tuya, tu tienes que seguir a tu rol reproductor y yo lo defino cuando lo tienes y cuando no lo tienes, no? (Interview Liz Meléndez 2016, Z. 416–423)

Die lokale Bevölkerung wurde durch die Invasion, die 1492 begann, gewaltsam zu einem Teil der Geschichte der europäischen Moderne und befindet sich seitdem weiterhin im Wirkungsbereich der Kolonialität (vgl. Quijano 2000). Die systematischen Zwangssterilisierungen können als das Resultat technokratischer, autoritärer, effizienzgeleiteter Politik im modernen/kolonialen Staat gesehen werden. Im sich verschärfenden Kontext des internen Konflikts (1980–2000) wurde sowohl die Gewalt gegenüber der Subalterne legitimiert als auch die Kontrolle von allem intensiviert, was als *sospechoso*, als einer ‚aufrührerischen‘ Tat verdächtig, eingestuft wurde – auch als verdächtig im Abweichen von (kolonialen) gesellschaftlichen Normen (vgl. Kapitel 5.2.3). Die Zwangssterilisierungen sind auch als Folge einer fragmentierten Gesellschaft und asymmetrischen Machtverhältnissen zu verstehen, die sich u.a. im öffentlichen Gesundheitswesen widerspiegeln. Durch die historischen Konstellation eines autoritären, neoliberalen Regimes, einer geschwächten, reglementierten politischen und zivilgesellschaftlichen Opposition und einem bewaffneten Konflikt war die peruanische, ungleiche Gesellschaft mit einem Ambiente extremer Gewalt konfrontiert (vgl. Kapitel 5.2.2 und 5.2.3)

Die zentrale Frage in Peru ist jene nach einer nationalen Identität, die im Laufe des 20. Jahrhunderts wiederkehrend thematisiert wird (vgl. u.a. Mariátegui 1986b [1925]; Flores 1994 [1986]; Degregori 1986) und die peruanische Gesellschaft vor die

Herausforderung stellt, sich von rassistischen Ausschlüssen zu ‚heilen‘. Die Ausschlüsse spiegeln sich in ungleicher politischer Partizipation und ungleichen Besitzverhältnissen wider und zeigen sich u.a. darin, dass das Leid der andinen Bevölkerung nicht als nationales Problem wahrgenommen wird:

[E]n el Perú de 1985 sigue siendo válido el título de un cuento de Julio Ramón Ribeyro: ‚la piel de un indio no cuesta caro‘. Todo esto sucede allá, lejos [...] donde los muertos son números y no personas con las que nos identifiquemos. (Flores 1994: 336)

Im Kontext Piuras zeigt sich eben dieses Szenario im Jahr 2017: Aufgrund starker anhaltender Regenfälle trat am 27. März der Fluss Piura über die Ufer und überschwemmte die Stadt, Teile des *departamentos* und das ländliche Umland. Am stärksten betroffen war die Region Bajo Piura, deren Bevölkerung sich historisch gesehen in einer ökonomischen und sozialen Marginalität befindet – die ‚Anderen‘ Piuras. Einige Wochen nach der Katastrophe wurde ein Gespräch veröffentlicht, in dem Carlo Bertini, Berater des Präsidenten der Region Piura Reynaldo Hilbck, diesem vorschlägt, einen Deich zu zerstören um elitäre Stadtviertel Piuras zu ‚retten‘. Dies hätte die noch frühzeitigere und stärkere Überflutung des Bajo Piuras bedeutet, und somit eine noch größere Gefahr für die lokale Bevölkerung. Die Bevölkerung des Bajo Piura begegnete schließlich Hilbck mit der Aussage „[A]quí estamos los cholos a los que quisieron ahogar“ (Aquino Villegas 2017, online). Auch auf regionaler Ebene spiegeln sich die Ausschlüsse wider, durch welche dem Leid der ‚Anderen‘ mit Indifferenz begegnet wird.

Die Exklusion und Abwertung von bestimmten gesellschaftlichen Gruppen ist als ‚Spätfolge‘ des Genozids während der Kolonialherrschaft zu sehen. Im Zuge dessen wurden gewisse Menschen u.a. aufgrund von Herkunft, kulturellen Gewohnheiten, Aussehen, Kosmosvision abgewertet. Quijano bemerkt daher zu Recht, dass die „cuestión nacional“ (2000: 241) nur durch einen Prozess der Dekolonisierung, Demokratisierung und „redistribución radical del poder“ (ebd.) gelöst werden kann, um die Konstruktion des „Estado-nación moderno [...] incluyendo la ciudadanía y la representación política“ (ebd.) möglich zu machen. Die Kolonialität – hier verstanden als der umfassende Macht- und Ordnungskomplex der sich seit der Invasion Amerikas etablieren konnte – beeinflusst unsere Gesellschaften auch heute, lange Zeit nach dem Ende der formellen Kolonialgeschichte. Die systematischen Verbrechen gegen die Menschlichkeit von Seiten des peruanischen Staates während der 1990er (und 1980er) Jahre – welche die Zwangssterilisierungen miteinschließen – sind als eine

Wiederholung bzw. als ein sich nach ‚Innen‘ Wenden kolonialer Gewalt⁷³ und deren Ausübung gegen die ‚eigenen‘ Staatsbürger_innen zu verstehen. Die gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Kräfteverhältnisse der peruanischen Realität sind in ihrer historischen Gewordenheit zu betrachten, die seit dem 16. Jahrhundert durch koloniale Fremdherrschaft geprägt wurde (vgl. Degregori 1993). Dies soll aber nicht heißen, dass ich von einer Determiniertheit, im Sinne eines ‚geschlossenen Kreises‘, ausgehe, aus dem es keinen Ausweg gäbe. Auch wenn von einer durchgängig wirkenden Kolonialität ausgegangen werden kann, so wurde und wird diese ebenso konsequent immer wieder durch widerständige Prozesse in Frage gestellt, herausgefordert, verändert (wie beispielsweise die Agrarreform im Peru ab 1969). Den (akademischen) Blick auf historische und gegenwärtige Widerstände und Gegenprojekte zu richten, ist eine bewusste Entscheidung zu Beginn dieser Forschungsarbeit gewesen und bildete die Grundlage für den Erhebungs-, Analyse- und Schreibprozess.

Lateinamerikanische, dekoloniale Theorie als befreiendes Grenzdenken (vgl. Germaná 2013: 72) erschließt neue Räume des Denkens und Handelns, und damit „eine Perspektive, deren Reflexion nur in der Peripherie des modernen/kolonialen Weltsystems möglich ist“ (ebd.). Diese Perspektive hat auch laut Maldonado-Torres (2007) das Potenzial zur Transformation einer modernen/kolonialen Welt „[U]n mundo donde la guerra ya no representa más la norma, sino la auténtica excepción“ (ebd. 162). In der modernen/kolonialen Welt wird weiterhin die Menschlichkeit der ‚Anderen‘ in Frage gestellt bzw. negiert, und wie im Fall von Zwangssterilisierungen und Feminiziden wird die Entmenschlichung schließlich auch – bis zur letzten Konsequenz – vollständig vollzogen.

Wir als Europäer_innen müssen nun die Perspektiven des Grenzdenkens (er-)hören, um Transformationen möglich zu machen und um uns selbst vor der Indifferenz gegenüber den ‚Anderen‘ zu retten. Wir können zu Akteur_innen und Kompliz_innen auf den Wegen der Dekolonisierung werden, und dürfen nicht die „Verpflichtung zu Wandel und Engagement allein auf den Subalternen der Dritten Welt“ (Kapoor 2008 zit. nach Kaltmeier 2012: 34) abwälzen. Den Ambivalenzen der Moderne kann ‚heilend‘ eine dekoloniale Gerechtigkeit entgegengesetzt werden, die Raum öffnet für „la opción preferencial por el *damné*, más allá de nociones abstractas de igualdad que terminan deshistorizando las relaciones sociales“ (Maldonado-Torres 2007: 156/ Hervorh. i. O.).

⁷³ Hans Schelkshorn (2013: 280) beschreibt, sich auf Albert Camus referierend, die Totalitarismen Europas im 20. Jahrhundert als ein sich nach Innen kehren kolonialer Gewalt (vgl. ebd.)

In dem eröffneten Raum kann dann Neues entstehen und geschaffen werden.

¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? ¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del *Tú*? (Fanon 1973: 192)

7. Interviewpartner_innen und Interviews

Im Folgenden findet sich die alphabetisch sortierte Auflistung der Interviewpartner_innen und der Interviews, eine (Selbst-)Beschreibung dieser aus den Interviews und in kursiver Schrift ein Kommentar meinerseits.

- **Abad Santur, Ursula Noemí (2016): Interview vom 23.11.2016, Piura.**
„21 años, la carrera de Historia y Geografía en la Nacional [Universidad] (Z. 4). Creo que desde el colegio mi gustaba bastante involucrarme en temas políticos y temas sociales. Cuando estuve en la universidad [...] éramos un grupo de estudiantes con bastante pensamiento crítico, reflexivo, poníamos cine social, y también debatíamos bastante [...] empezamos a tratar temas sobre género, sobre la violencia de los profesores, el acoso sexual, el acoso de los estudiantes, de trabajadores administrativos y problemas relacionados también con la maternidad de estudiantes y como darle solución a estos problemas [...] Ayabaca, [es] la tierra o la ciudad de donde yo vengo (Z. 13–23)”. *Noemí ist als Aktivistin in verschiedenen Organisationen politisch engagiert. Darunter die feministische Studierendenvereinigung AFEP Piura (Asociación Feminina Estudiantil del Perú) und das Kollektiv Voces de Justicia. Sie zählt zu den vielen Studierenden an der öffentlichen Universität, die für das Studium aus der Sierra nach Piura gekommen sind.*
- **Ballón, Alejandra (2016): Interview vom 12.10.2016, Lima.**
Anthropologin und Herausgeberin des für die sozialwissenschaftliche Aufarbeitung wesentlichen Sammelbandes ‚Memorias del caso peruano de esterilización forzada‘ (2014c), der die Zwangssterilisierungen interdisziplinär und aus verschiedenen Perspektiven behandelt, beschäftigt sich seit Jahren mit der Thematik der Zwangssterilisierungen.
- **Bobadilla Carera, Marixa (2016): Interview vom 05.12.2016, Piura.**
„Soy docente de profesión y coordinara del colectivo por la igualdad de género (Z. 4f.). Tengo la libertad de decir si, también tengo la libertad de decir no, pero es mi decisión. Este es, entonces, cuando la sociedad piurana, cuando el común de la gente nos mire como seres libres, yo creo que habremos logrado todo (Z.

209–312)”. *Ich habe Marixa als sehr engagierte feministische Aktivistin kennengelernt, die auch bezüglich der Zwangssterilisierungen in der Öffentlichkeit in Piura spricht und präsent ist.*

- **Bustamante Garcia, Cecilia (2016): Interview vom 06.12.2016, Piura.**

„Soy aquí directora de la ONG Centro IDEAS – Programa Piura, que [...] nos dedicamos hace 38 años [...] difundiendo todo el tema de la promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos (Z. 3–6). Soy obstetra de profesión, eh, pero especializaciones en tema de derechos humanos e igualdad de género. Y salubrista con maestría (Z. 11 f.). Yo siento que hay como esta resistencia así que las mujeres somos [...] posesión de alguien, nuestro cuerpo posee siempre alguien. Si pasamos de la casa, de la casa se pasa al marido, del marido se pasa a la iglesia [...] o sea es posesión de todos, pero no de uno mismo (Z. 464–467)”. *Cecilia Bustamante habe ich auf einer universitären Konferenz zu reproduktiven und sexuellen Rechten kennengelernt, wo IDEAS einen Wettbewerb für Essays ausgeschrieben hatte, die sich mit dem Thema befassen. Sie ist in viel in Universitäten und in der Sensibilisierung von Studierenden tätig.*

- **Castro Mondragón, Segundo Héctor (2016): Interview vom 02.12.2016, Piura.**

„Yo nací en Chulucanas, [...] pertenece a la provincia de Morropón y la región Piura. Yo soy sociólogo de profesión, docente de la Universidad Nacional de Piura (Z. 11–14). Yo trabajé con Maria Elena Moyano en Villa El Salvador, una negra, una mujer muy valiente, una lidereza que la mataron los senderistas, no? Entonces yo conozco muy de cerca el fenómeno (Z. 124–127). Si, hay cambios, no se niega, pero yo creo que lo que falta es fortalecer la democracia en el Perú atreves de organizaciones vivas, partidos políticos. [...] Aquí no tenemos una izquierda consolidada, dentro de la izquierda queda mucha pena y intereses, destinos que se dividen (Z. 443–447)”. *Héctor Castro kenne ich aus einer Lehrveranstaltung an der Universität, er ist Afroperuaner und hat in San Marcos in Lima studiert. Zu seinem akademischen Wissen als Soziologe hat er als engagierter Lehrender an verschiedenen Bildungsinstitutionen einen breitflächigen Einblick in verschiedene Lebensrealitäten Piuras.*

- **Chávez Villar, Flor de Maria (2016): Interview vom 19.11.2016, Piura.**
 „Tengo 50 años, trabajo actualmente [...] como especialista del género (Z. 4–6). Me generé mas alegría encontrarme con una mujer que no veo hace 15 años o 20 años, que me cuenta que sus hijas estudiaron, que sus hijas salieron del pueblo, que unas se regresaron, que otras no, y que sus nietos son así [...] Entonces, en mi vida, no se a cuantas mujeres y a cuantos jóvenes y a cuantos hombres he capacitado, [...] [si] son diez familias diferentes, si en estos días tuvieron cuatro o tres hijos cada una, pues multiplico y me siento fantásticamente feliz (Z. 583–589)”. *Flor hat jahrelange Erfahrung in der Arbeit mit Frauen und comunidades im ländlichen Raum Piuras.*
- **Farias Landa, Elias Israel (2016): Interview vom 22.11.2016, Piura.**
 „Tengo 22 años, actualmente, bueno hasta unos meses atrás, he estado estudiando lo que es la carrera de educación, por motivos personales y económicos y he tenido que dejar la carrera, pero [...] mediante ya, este año que viene empezamos con fuerza de nuevo (Z. 3–6). El tema es que desde mi bisabuela, mi bisabuela viene ser una activista política, mi bisabuela formó parte de un partido político. Ella fue asesinada en el año 32 en la primera revolución obrera en Trujillo. Entonces desde ahí, este, hay esta sangre de compromiso, de activismo y todo eso (Z. 91–94). Porque un país que olvida el pasado, es un país que repite dos veces su historia. Entonces, y eso es lo que no queremos (Z. 582–584)”. *Ich habe Elias auf einer Pressekonferenz am 22.11.2016 in Piura als engagierten jungen Mann kennengelernt, wo er als Vertreter des Kollektivs ‚Unidas todo lo podemos – Colectivo en Defensa de la Mujer y los DDHH ‘ zu geschlechtsspezifischer Gewalt, Feminizid und neuen Männlichkeiten gesprochen hat.*
- **Hernández Astudillo, Juan (2016): Interview vom 15.11.2016, Piura.**
 „Soy jesuita y comencé trabajando el 1972 en alfabetización integral en el Chira y al final del año me inserté en el CIPCA, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, y estuve trabajando 30 años en CIPCA (Z. 4–7). Yo pienso la religión nos debe ayudar hacer buenos, justos, honestos, valorativos, unos con otros, pero no podemos encubrir la realidad. Y aveces por miedo, por tradición,

por falta de cabeza encubrimos la realidad y la realidad siempre nos gana. La realidad siempre nos gana, pues hay que estar muy atentos a la realidad, porque la realidad nos gana (Z. 306–310)”. *Juan lebt und arbeitet seit über 40 Jahren in Piura. Er ist in der pastoralen Arbeit im Bajo Piura (Montecastillo), und in der Gefängnispastoral tätig und arbeitet mit Aidskranken. Aufgrund seiner langjährigen, vielseitigen Arbeit weiß er durch Beichten und Gespräche sehr viel über die Realität Piuras.*

- **Huarcaya, Gloria (2016): Interview vom 25.11.2016, Piura.**

„Mi bachillerato, mi profesión es comunicadora social, y hice una tesis sobre comunicación para el desarrollo, y luego una maestría en ‚Matrimonio y Familia‘ [Universidad de Navarra]. Yo trabajo en el Instituto de Ciencias para la Familia [Universidad de Piura] como profesora, enseñé dos cursos del pregrado, uno es ‚antropología de la familia‘, y el otro es ‚dimensión social de la familia‘. Son dos cursos distintos, pero conectados, por un lado profundizamos en la ley natural que hace a un ser humano fundar una familia, no, casi como una cuestión instintiva, pero al mismo tiempo libre y también racional (Z. 9–16)”. *Gloria Huarcaya lehrt und forscht an der privaten Universität des Opus Dei in Piura. Daher spiegelt ihre Perspektive auf Themen wie Frauenkörper und gesellschaftliche Prozesse eine einflussreiche und wirkmächtige in der konservativen Elite Piuras wider. Sie ist u.a. Autorin der Publikation: „Análisis crítico de la ideología de género en textos escolares de educación secundaria de Perú“ (2012).*

- **Meléndez, Liz (2016): Interview vom 10.10.2016, Lima.**

Leiterin des ‚Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán‘, das als feministische Organisation Teil des zivilgesellschaftlichen Widerstandes gegen die Zwangssterilisierungen ist und für eine Strafverfolgung der Fälle eintritt.

- **Murillo López, Leonor (2016): Interview vom 06.12.2016, Piura.**

„Mi experiencia no ha sido, digamos, muy cómoda. Yo viene a trabajar a esta institución [Universidad Nacional de Piura] siendo bastante joven, no hacía mucho tiempo que había terminado de estudiar en la universidad, y entonces

cuando llegue a aquí pues, particularmente esta institución, lo manejaron varones (Z. 450–453). *Leonor Murillo ist Historikerin und hat in San Marcos in Lima studiert. Sie ist als kritische und engagierte Lehrende an der öffentlichen Universität in Piura bekannt und seit kurzem in einer Führungsposition in der Fakultät für Sozial- und Bildungswissenschaften. Sie hat einen guten Zugang zu den Studierenden und deren Erfahrungen, neben ihrer weit verzweigten Expertise als Historikerin, sowohl was regionale als auch nationale Geschichte angeht.*

- **Portal, Diana (2016): Interview vom 11.10.2016, Lima.**
Juristin (bei der Ombudsstelle Defensoria del Pueblo), arbeitete zuvor bei der NGO DEMUS (Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer), die als Mit-Antragsstellerin des Präzedenzfalles ‚María Mamérita Mestanza Chávez‘⁷⁴ vor der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte fungierte.
- **Tineo Huamán, Ericka Yanet (2016): Interview vom 15.11.2016, Piura.**
„Tengo 32 años y soy de administración de profesión (Z. 4 f.). Yo siempre soy bien callejera, siempre [...] Me escapaba, siempre he sido muy rebelde en este sentido. Y lo sigo siendo creo (Z. 645–651). Yo he tenido creo mucha suerte en los referentes a los que he tenido (Z. 823). Gabi me ha dado más el tema de la fuerza, no, eso de meterme en pleitos, eso de pelear, de reclamar, de generar, este, que [...] yo asumo, yo tengo fuerza, yo reflexiono, yo sé que esto esta bien, pero no quedarme en eso, no, sino que, sino esta bien, pues hacer que se ponga bien (Z. 408–412)”. Ericka ist Teil der nicht-privilegierten Bevölkerung Piuras und ist seit ihrer frühen Kindheit Lohnarbeiterin. Ihre Mutter und eine weitere Person der Familie wurden im Rahmen des Familienplanungsprogramms sterilisiert, jedoch mit deren Einverständnis. Sie kennt die Realität Piuras aus ihrer jahrelangen Arbeit im sozialen Bereich und ihrer derzeitigen Tätigkeit an einer öffentlichen Schule im ländlichen Umland im Bajo Piura.

74 Mamérita Mestanza, *campesina* aus Cajamarca, verstirbt 1998 33-jährig an den Folgen einer forcierten Sterilisierung.

8. Quellenverzeichnis

8.1 Literaturverzeichnis

- Abad, Noemí Santur** (2016): El Ministerio Público es muy pasivo en investigar caso de esterilizaciones forzadas. In: Tageszeitung „Existosa“ am 29.03.2016.
- Aguirre, Carlos** (2011): Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. In: Revista Histórica Vol. 35 / Nr. 1, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, S. 103-139.
- Agüero, José Carlos** (2015): Los Rendidos. Sobre el don de perdonar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Alberdi, Juan Bautista** (1852): Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina.
- Andrade, Antonio Díaz** (2009): Interpretive Research Aiming at Theory Building: Adopting and Adapting the Case Study Design. In: The Qualitative Report, 14/1, S. 42–60.
- Anzaldúa, Gloria** (1987): Borderlands: The new mestiza. San Francisco: Spinsters Ink Books.
- Apel, Karina** (1996): De la hacienda a la comunidad: la sierra de Piura 1934–1990. Institut français d'études andines/ Instituto de Estudios Peruanos.
- Attia, Iman** (2015): Geteilte Erinnerungen. Global- und beziehungsgeschichtliche Perspektiven auf Erinnerungspolitik. In: Attia, Iman/ Köbsell, Swantje/ Prasad, Nivedita (Hg.): Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen. Bielefeld: transcript Verlag, S. 75–88.
- Ballón, Alejandra Gutiérrez** (2014a): El caso peruano de esterilización forzada. Notas para una cartografía de la resistencia. In: Aletheia, volumen 5, número 9, octubre 2014. ISSN 1853-3701.
- Ballón, Alejandra** (2014c): Memorias del caso peruano de esterilización forzada. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Barrig, Maruja** (2002): La persistencia de la memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los 90. In: Panfichi, Aldo (Coord.): Sociedad Civil, Esfera Pública y Democratización en América Latina: Andes y Cono Sur. México: Pontificia Universidad Católica del Perú–Fondo de Cultura Económica, S. 578-609.
- Boatcă, Manuela** (2015): Postkolonialismus und Dekolonialität. In: Fischer, Karin/

Hauck, Gerhard/ Boatcă, Manuela (Hg.): Handbuch Entwicklungsforschung. Wiesbaden: Springer, S. 113-123.

Bogner, Alexander/ Menz, Wolfgang (2005): Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion. In: Bogner, Alexander/ Littig, Beate/ Menz, Wolfgang (Hg.): Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Wiesbaden: VS Verlag, S. 33–71.

Burneo Labrín, José A. (2008): Esterilización forzada en el Perú: Delito de Lesa Humanidad. DEMUS – Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer, Lima: Editorial Línea Andina.

Burt, Jo-Marie (2011): Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori. Lima: IEP/ Asociación SER/ Equipo Peruano de Antropología Forense/ EPAF.

Butler, Judith (1993): Bodies that matter. On the discursive limits of „sex“. New York/London: Roudedge.

Calmet, Yasmin (2010): Violación de Derechos Humanos en el régimen Fujimori: consideraciones sobre la sistematización de la violencia política en la lucha contra el terrorismo. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Castro-Gómez, Santiago (2002): The Social Sciences. Epistemic Violence, and the Problem of the „Invention of the Other“. In: Nepantla: Views from the South 3 (2), S. 269–285.

Chakrabarty, Dipesh (2000): Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University Press.

Charmaz, Kathy (2006): Constructing Grounded Theory. A Practical Guide through Qualitative Analysis. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.

Charmaz, Kathy C. (2011): Den Standpunkt verändern: Methoden der konstruktivistischen Grounded Theory. In: May, Günther/ Mruck, Katja (Hg.): Grounded Theory Reader. Wiesbaden: VS Verlag, S.181–205.

Clarke, Adele E. (2005): Situational Analysis. Grounded Theory after the Postmodern Turn. London: SAGE.

Contreras, Carlos / Cueto, Marcos (2013): Historia del Perú contemporáneo. Lima: IEP.

Corbin, Juliet/ Strauss, Anselm (1990): Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria. In: Qualitative Sociology, Vol. 13, Nr. 1, S. 3–21.

Cintroni, Gabriella (2014): Esterilizaciones forzadas en el Perú: la lucha para la justicia y contra el silencio. In: Ballón, Alejandra (Hg.): Memorias del caso peruano de esterilización forzada. Lima: Biblioteca Nacional del Perú/ Fondo Editorial, S. 95–119.

Centro de Investigación y Promoción del Campesinado/CIPCA (2011): Actualización del mapa regional del sector agrario Piura. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Comisión de la Verdad y Reconciliación/CVR (2003a): 1.4. La tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes. In: Informe Final, Tomo VI: Sección cuarta: los crímenes y violaciones de los derechos humanos. Capítulo 1: Patrones en la perpetración de los crímenes y de las violaciones de los derechos humanos, S. 183–261.

Comisión de la Verdad y Reconciliación/CVR (2003b): Conclusiones generales del Informe Final de la CVR, S. 315–345.

Comisión de la Verdad y Reconciliación/CVR (2003c): 2.1. Violencia y desigualdad de género. In: Informe Final, Tomo VIII: Segunda Parte: Los factores que hicieron posible la violencia. Capítulo 2: El impacto diferenciado de la violencia, S. 45–100.

Comisión de la Verdad y Reconciliación/CVR (2003d): 1.2. Las desapariciones forzadas. In: Informe Final, TOMO VI: Sección cuarta: los crímenes y violaciones de los derechos humanos. Capítulo 1: Patrones en la perpetración de los crímenes y de las violaciones de los derechos humanos, S. 57–127.

Comisión de la Verdad y Reconciliación/CVR (2003e): 3.6 Las universidades. In: Informe Final, Tomo III, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, S. 603–650.

Comisión de la Verdad y Reconciliación/CVR (2008): Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Lima.

Dannecker, Petra/ Vossemer, Christiane (2014): Qualitative Interviews in der Entwicklungsforschung. Typen und Herausforderungen. In: Dannecker, Petra/ Englert, Birgit (Hg.): Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung. Wien: Mandelbaum, S. 153–175.

Degregori, Carlos Iván (1986): Del mito de Inkari al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. In: Socialismo y Participación, Nr. 36, Lima, S. 46–55.

Degregori, Carlos Iván (1993): Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso. In: Sociedad antropológica de Colombia - Institut français d'études andines. IFEA (Hg.): Conflicto social y violencia: notas para una discusión. Tomo 77, 1993, Colombia/ Peru, S. 19–32.

- Degregori Carlos Iván/ Portugal, Tamia/ Salazar, Gabriel/ Aroni, Renzo** (2015): No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú. Lima: IEP
- Denegri, Francesca** (2016): Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000). Lima: PUCP.
- De Sousa Santos, Boaventura** (2010) Epistemologías del sur. Mexico: Siglo XXI
- Dey, Ian** (1999): Grounding grounded theory. San Diego: Academic Press.
- Durand, Francisco** (2003): Riqueza económica y pobreza política. Reflexiones sobre las elites del poder en un país inestable. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, S. 349–414.
- Dussel, Enrique** (1989): Philosophie der Befreiung. Hamburg: Argument.
- Ewig, Christina** (2014): La economía política de las esterilizaciones forzadas en el Perú. In: Ballón, Alejandra (Hg.): Memorias del caso peruano de esterilización forzada. Lima: Biblioteca Nacional del Perú - Fondo Editorial, S. 49–69.
- Fanon, Frantz** (1973): Piel negra, máscaras blancas. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Fernández Retamar, Roberto** (2004): América Latina y el trasfondo del Occidente. In: Zea, Leopoldo (Hg.): América Latina en sus ideas. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S. 300–332.
- Flores Galindo, Alberto** (1994): Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes. Lima: Editorial Horizonte.
- Fulwiler, Toby** (1999): Führen eines Journals. In: Schmale, Wolfgang (Hg.): Schreib-Guide Geschichte. Schritt für Schritt wissenschaftliches Schreiben lernen. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag, S. 37-58.
- Galindo, María** (2013): No se puede Descolonizar sin Despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización. Bolivia: Mujeres Creando.
- Germaná Cavero, César** (2009): Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina. In: Sociología, Revista del Colegio de Sociólogos del Perú Año I • No 1 • Agosto de 2009, S. 49–67.
- Germaná, César** (2013): Eine Epistemologie der anderen Art. Der Beitrag von Aníbal Quijano in der Neustrukturierung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika. In: Quintero, Pablo/ Garbe, Sebastian: Kolonialität der Macht. Dekoloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster: Unrast Verlag, S. 72-92.
- Gómez Grijalva, Dorotea A.** (2014): Mi cuerpo es un territorio político. In: Espinosa, Yunderkys Miñoso/ Gómez, Diana Correal/ Ochoa, Karina Muñoz (Hrsg.): Tejiendo de

otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, S. 263–276.

Grosfoguel, Ramón (2013): The structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: *Human architecture*, vol. 11, no. 1, S. 73–90.

Huarcaya, Gloria (2012): Análisis crítico de la ideología de género en textos escolares de educación secundaria de Perú. In: Miranda, M./ López, D. (Hg.): *Ideología de género. Perspectivas filosófica-antropológica, social y jurídica*, Tomo I. San José de Costa Rica: Promesa; Pamplona: Universidad de Navarra, S. 209–226.

Kaltmeier, Olaf (2012): Methoden dekolonialisieren. Reziprozität und Dialog in der herrschenden Geopolitik des Wissens. In: Kaltmeier, Olaf/ Corona Berkin, Sarah (Hg.): *Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 18–44.

Kimmerle, Heinz (1994): Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. *Studien zur interkulturellen Philosophie 2*. Amsterdam/Atlanta: Editions Rodopi.

Klarén, Peter F. (2012): *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Kleemann, Frank/ Krähnke, Uwe/ Matuschek, Ingo (2009): *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung in die Praxis des Interpretierens*. Wiesbaden: Springer VS.

Lander, Edgardo (Ed.) (2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/ CLACSO.

Loli, Silvia (2004): Feminismos y Estado. In: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán: *25 años de feminismo en el Perú: Historia, confluencias y perspectivas*. Lima: Editorial Línea Andina, S. 115–123.

Lugones, María (2008): Colonialidad y género. In: *Tabula Rasa*, núm. 9, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia, S. 73–101.

Lugones, María (2010): Toward a Decolonial Feminism. In: *Hypatia* vol. 25, no. 4, S. 742–759.

Lynch, John (2001): *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.

Maldonado-Torres, Nelson (2007): *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al*

desarrollo de un concepto. In Castro-Gómez, Santiago/ Grosfoguel, Ramón (Eds.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, S. 127–167.

Mall, Ram Adhar (1996): Was heißt „aus interkultureller Sicht“? In: Mall, Ram Adhar/ Schneider, Notker: Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam/Atlanta: Editions Rodopi B.V., 1-18.

Marche, Guillaume (2012): Why Infrapolitics matters. In: Revue française d'études américaines, 2012/1, Nr. 131, S. 3–18.

Mariátegui, José Carlos (1986a): Ideología y Política. Lima: Biblioteca Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1986b): Peruanicemos al Perú. Lima: Biblioteca Amauta.

Metz, Johann Baptist/ Wiesel, Elie (199g): Esperar a pesar de todo. Madrid: Trotta.

Mey, Günter/ Mruck, Katja (2011): Grounded-Theory-Methodologie: Entwicklung, Stand, Perspektiven. In: Mey, Günter/ Mruck, Katja (Hg.): Grounded Theory Reader. Wiesbaden: VS Springer, S. 11–48.

Mignolo, Walter D. (2000): Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking. Princeton: Princeton University Press.

Mignolo, Walter D. (2008): Preamble: The Historical Foundation of Modernity/Coloniality and the Emergence of Decolonial Thinking. In: Castro- Klaren, Sara (Hg.): A Companion to Latin American Literature and Culture, Malden, S. 12–23.

Mills, Jane/ Bonner, Ann/ Francis, Karen (2006): The Development of Constructivist Grounded Theory. In: International Journal of Qualitative Methods 5 (1) March 2006.

Mohanty, Chandra Talpade (1988[1984]): Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. In: Feminist Review Nr. 30, S. 61–88.

Palacios, Marcos (2008): Las sociedades agrarias en América Latina desde 1930 al presente. In: Palacios, Marcos/ Weinberg, Gregorio: Historia General de América Latina VIII. América Latina desde 1930. Paris: Ediciones Unesco – Editorial Trotta, S. 53–79.

Paredes, Julieta (2014): Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario. Mexico: El Rebozo/ Zapateándole/ Lente Flotante/ En cortito que' s palargo/ AliFeM AC.

Przyborski, Aglaja/ Wohlrab-Sahr, Monika (2008): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. München: Oldenbourg Verlag.

Quijano, Aníbal (1978): Comentario sobre ponencia „Por la Praxis” de Orlando Fals Borda. In: Simposio Mundial sobre Investigación Activa y Análisis Científico (Hg.): Crítica y política en ciencias sociales: El debate sobre teoría y práctica. Bogotá: Punta

de Lanza.

Quijano, Aníbal (1992): Colonialidad y modernidad/ racionalidad. In: Perú Indígena, vol. 13, no. 29, Lima, S. 11–20.

Quijano, Aníbal (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (Hg.): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, S. 201–246.

Quintero, Pablo/ Garbe, Sebastian (2013): Kolonialität der Macht. Dekoloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster: Unrast Verlag.

Rivera, Mayra (2007): The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God. Louisville: Westminster John Knox Press.

Rivera, Mayra (2012): Thinking Bodies: The Spirit of Latina Incarnational Imagination. In: Isasi-Díaz, Ada María/ Mendieta, Eduardo (Hg.): Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy. New York: Fordham University Press, S. 207-225.

Rubin, Gayle (2007 [1984]): Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: Parker, Richard/ Aggleton, Peter: Culture, Society and Sexuality. A reader. New York: Routledge, S. 150–187.

Sarmiento, Domingo F. (1874[1845]): Facundo ó Civilización i Barbarie en las pampas argentinas. Paris: Libreria Hachette y CIA.

Schelkshorn, Hans (2013): Denken an den Grenzen der europäischen Moderne. Zur Bedeutung der „lateinamerikanischen“ Philosophie für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft. In: Gabriele Münnix (Hg.): Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Nordhausen: Traugott Bautz, S. 263–280.

Schultz, Ulrike (2014): Über Daten nachdenken. Grounded Theory Studien in entwicklungsbezogener Forschung. In: Dannecker, Petra/ Englert, Birgit (Hg.): Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung. Wien: Mandelbaum. S.75–93

Schutte, Orfelía (2011): Engaging Latin American Feminisms Today: Methods, Theory, Practice. In: Hypatia, Vol 26, Issue 4, S. 783–803.

Segato, Rita Laura (2014): Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. Puebla: Pez en el árbol.

Segato, Rita (2015): La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo.

Smith, Linda Tuhiwai (1999): Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous

- Peoples. London/ New York: Zed Books Ltd; Dunedin: University of Otago Press.
- Sobrino, Jon** (2007): *Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund*. Würzburg: Echter Verlag.
- Starn, Orin** (1999): Senderos inesperados: las rondas campesinas de la sierra sur central. In: Stern, Steve J. (Ed.): *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980–1995*. Lima: IEP, S. 223–256.
- Stern, Steve J.** (Hg.) (1998): *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980–1995*. Lima: IEP/; Durham/London: Duke University Press.
- Strübing, Jörg** (2008): *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tamayo, Giulia** (1998): *Silencio y complicidad. Violencia contra las mujeres en los servicios públicos de salud en el Perú*. Lima: Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer/CLADEM.
- Tamayo, Giulia** (1999): *Nada personal. Reporte de Derechos Humanos sobre la Aplicación de la Anticoncepción Quirúrgica en el Perú 1996-1998*, Lima – New York: Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer/CLADEM – Centro Legal para Derechos Reproductivos y Políticas Públicas/CRLP.
- Tamayo, Giulia** (2015): *Giulia Tamayo: Inventario a favor de la alegría*. Montevideo: Ediciones Raíces y Alas.
- Theidon, Kimberly** (2014): *Presentación*. In: Ballón, Alejandra (Hg.): *Memorias del caso peruano de esterilización forzada*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú - Fondo Editorial, S. 13–20.
- Universidad de Piura/UDEP** (2011): *Guía de consulta para docentes y padres de familia. Educar en Equidad de Género desde la familia y la escuela*. Piura: Universidad de Piura - Instituto de Ciencias para la Familia.
- Vásquez Monge, Eduardo** (2009): La inmigración alemana y austriaca al Perú en el siglo xix. In: *investigaciones sociales*, Vol.13 Nr. 22, Lima: UNMSM/IIHS, S. 85–100.
- Villanueva, Victoria** (2004): *Feminismo: una práctica de acción política*. In: *Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán: 25 años de feminismo en el Perú: Historia, confluencias y perspectivas*. Lima: Editorial Línea Andina, S. 43–53.
- Witzel, Andreas** (1985): *Das problemzentrierte Interview*. In: Jüttemann, Gerd (Hg.): *Qualitative Forschung in der Psychologie: Grundfragen, Verfahrensweisen,*

Anwendungsfelder. Weinheim : Beltz, S. 227–255.

Yzú Rossini, Brunella (2016): La Eugenesia peruana a partir de la vida y obra de Carlos Enrique Paz Soldán (1900–1965). Tesis para optar el título de Licenciada en Humanidades con mención en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zauzich, Maria-Christine (2000): Política Demográfica y Derechos Humanos. Investigación periodística de la situación en el Perú. Serie de publicaciones Justicia y Paz, Documento de trabajo 91. Bonn: Justitia et Pax.

Zechmeister, Martha (2013): La autoridad de los que sufren. In: Revista Latinoamericana de Teología 89, S. 133–144.

8.2 Online-Ressourcen

8.2.1 Artikel und Beiträge

Amaya Camacho, Leandro (2016): Suelo utilizar mi muro de facebook para contar historias o compartir fragmentos de libros, pero hoy no voy a narrarles un cuento ni a poner poemas, veröffentlicht am 21.07.2016, Facebook. <https://www.facebook.com/leandro.amayacamacho/posts/10209852964703407> [Zugriff am 29.07.2017]

América TV (2016): Elecciones 2016: consulta los resultados provincia por provincia, veröffentlicht am 10.04.2016. <http://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/elecciones-2016-resultados-boca-urna-lima-y-provincias-n226811> [Zugriff am 03.05.2017]

Aquino Villegas, Luz (2017): „Aquí estamos los cholos a los que quisieron ahogar”. In: La República, veröffentlicht am 19.07.2017. <http://larepublica.pe/impresasociedad/867132-aqui-estamos-los-cholos-los-que-quisieron-ahogar> [Zugriff am 03.05.2017]

ATV Perú (2017): Alejandro Aguinaga: „No estoy de acuerdo con las acusaciones contra el programa“. In: La Revista Sábado <http://www.atv.pe/actualidad/alejandro-aguinaga--acusaciones-contraprograma-328262> [Zugriff am 27.04.2017]

Ballón, Alejandra Gutiérrez (2013): El caso peruano de esterilización forzada. <http://1996pnsrpf2000.files.wordpress.com/2011/07/ballocc81n-gutierrez-alejandra-el-caso-peruano-de-esterilizacion-forzada-en-mi-cuerpo-no-es-delito-kacc81lpay-warmiderrama-magisterial-marzo-2013.pdf> [Zugriff am 23.4.2017]

Ballón, Alejandra (2014b): Esterilizaciones forzadas y la historia; veröffentlicht am 26.11.2014 <http://www.noticiasser.pe/26/11/2014/nuqanchik/esterilizaciones-forzadas-y-la-historia> [Zugriff am 24.03.2017]

Ballón, Alejandra (2015): El aborto y las esterilizaciones: Dos caras de una sola moneda, veröffentlicht am 18.03.2015. <http://www.noticiasser.pe/18/03/2015/nuqanchik/el-aborto-y-las-esterilizaciones-dos-caras-de-una-sola-moneda> [Zugriff am 23.03.2017]

Ballón, Alejandra (2016): Las esterilizaciones forzadas y la política peruana, veröffentlicht am 27.01.2016. <http://www.noticiasser.pe/27/01/2016/nuqanchik/las-esterilizaciones-forzadas-y-la-politica-peruana> [Zugriff am 02.04.2017]

Barrientos, Violeta (2015): El nuevo “racismo moral” y la unión civil. Doscientos años de igualdad jurídica no han sido suficientes para romper las cadenas de la discriminación en el Perú, veröffentlicht am 13.03.2015. <https://republicadepaseo.lamula.pe/2015/03/13/el-nuevo-racismo-moral-y-la-union-civil/violetabarrientos/> [Zugriff am 23.03.2017]

Boff, Leonardo (2007): Prólogo. Bajar de la cruz a los pobres. In: Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo: Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación. <http://www.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2010/07/ASETTBajarDeLaCruz2.pdf> [Zugriff am 04.04.2017]

Centro de Investigación y Promoción del Campesinado/CIPCA (o.J.): Historia. <http://www.cipca.org.pe/historia> [Zugriff am 27.04.2017]

Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (2010): Misión y Visión. http://www.flora.org.pe/web2/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=58&Itemid=72 [Zugriff am 20.04.2017]

Córdova Quero, Hugo/ Panetto, Nicolás/ Slabodsky (2016): De corporalidades que desafían. Complejizando las lecturas fenomenológicas en clave pos/decolonial. In: horizontes decoloniales, Nr. 2/2016, S. 1-22. <http://horizontesdecoloniales.gemrip.org/wp-content/uploads/2016/10/Editorial-Cordova-Quero-et-al-2016-De-Corporalidades-que-Desafian.pdf> [Zugriff am 01.04.2017]

Cuentas, Sara Ramírez (2016): „La esterilización forzada también es violencia“. <https://saracuentas.lamula.pe/2016/08/12/la-esterilizacion-forzada-tambien-es-violencia/saracuentas/> [Zugriff am 25.9.2016]

Cuya, Esteban (1999): La dictadura de Fujimori: marionetismo, corrupción y

violaciones de los derechos humanos. Centro de Derechos Humanos de Nuremberg. <http://www.menschenrechte.org/lang/es/lateinamerika/la-dictadura> [Zugriff am 23.04.2017]

Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer/DEMUS (o.J.): Somos 2074 y muchas más. (<http://www.demus.org.pe/campanas/somos-2074-y-muchas-mas/> [Zugriff am 27.04.2017])

Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer/DEMUS (2017): CIDH da plazo de un mes al Estado peruano para que informe sobre compromisos asumidos en caso esterilizaciones forzadas, veröffentlicht am 21.04.2017. <http://www.demus.org.pe/noticias/cidh-da-plazo-de-un-mes-al-estado-peruano-para-que-informe-sobre-compromisos-asumidos-en-caso-esterilizaciones-forzadas/> [Zugriff am 27.04.2017]

Eguren Anselmi, José Antonio (2016): Reflexiones sobre recientes acontecimientos que afectan a la vida y a la familia en el Perú. <http://arzobispadodepiura.org/noticias/reflexiones-recientes-acontecimientos-afectan-la-vida-la-familia-peru/> [Zugriff am 16.03.2017]

Fundación Costantini – Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (o.J.): Jesús Ruiz Durand sobre su serie de afiches “Reforma agraria”. [http://www.malba.org.ar/jesus-ruiz-durand-sobre-su-serie-de-afiches-reforma-agraria/#prettyphoto\[group\]/6/](http://www.malba.org.ar/jesus-ruiz-durand-sobre-su-serie-de-afiches-reforma-agraria/#prettyphoto[group]/6/) [Zugriff am 03.05.2017]

Gianella, Gonzalo E. (2004): ¿Por qué tendría que haber sucedido de otro modo? Notas sobre esterilizaciones y genocidio en el Perú. In: Ciberayllu. http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/GG_Esterilizaciones.html#_ftn10 [Zugriff am 27.04.2017]

Goytizolo, Melissa (2017a): Secuales perpetuas. In: La República. <http://larepublica.pe/data/esterilizaciones-forzadas/index.html> [Zugriff am 27.04.2017]

Goytizolo, Melissa (2017b): Mujeres shipibas y quechuas revelan: „Nos esterilizaron a la fuerza”. In: La República, veröffentlicht am 16.02.2017 <http://larepublica.pe/impres/politica/848867-mujeres-shipibas-y-quechuas-revelan-nos-esterilizaron-la-fuerza> [Zugriff am 27.04.2017]

Grupo de Seguimiento a las Reparaciones a Víctimas de Esterilizaciones Forzadas/GREF(o.J.): Investigación. <https://grefperu.wordpress.com/investigacion/> [Zugriff am 03.05.2017]

Kilomba, Grada (2016) Wenn Diskurs persönlich wird – „Ich vermisste Emotionalität

und Spiritualität in der Wissensproduktion.“ In: Missy Magazine: Magazin für Pop, Politik und Feminismus. <http://missy-magazine.de/2016/04/22/grad-kilomba-wenn-diskurs-persoendlich-wird/> [Zugriff am 03.05.2017]

Krüger, Paula & Meyer, Imke K. (2007). Eine Reise durch die Grounded Theory. Review Essay: Kathy Charmaz (2006). Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis [48 Absätze]. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 8(1), Art. 25, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0701256> [Zugriff am 27.04.2017]

Mignolo, Walter D. (2011): Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es> [Zugriff am 02.04.2017]

Otero, Diego (2007): Verbo hecho imagen. Ruiz Durand y sus atmósferas literarias. In: arte nuevo. comentarios, notas, textos, artículos, entrevistas y colaboraciones sobre arte contemporáneo (Blog). <http://arte-nuevo.blogspot.co.at/2007/07/verbo-hecho-imagen-por-diego-otero.html> [Zugriff am 03.05.2017]

Pequeño, Itziar (2014): Yo ya no creo en una solidaridad feminista transnacional así por así. In: Pikara – online magazine. <http://www.pikaramagazine.com/2014/10/yo-ya-no-creo-en-una-solidaridad-feminista-transnacional-asi-por-asi/#sthash.vRygplAO.dpuf> [Zugriff am 21.4.2017]

Poder Judicial del Perú (s. J.): Sala Penal Nacional. https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/CorteSuprema/s_cortes_suprema_home/as_poder_judicial/as_sala_penal_nacional/ [Zugriff am 22.4.2017]

Radio Cutivalú (2016a): Cuatro víctimas de feminicidio en Piura en lo que va de año, veröffentlicht am 22.11.2016 <http://www.radiocutivalu.org/cuatro-victimas-de-feminicidio-en-piura-en-lo-que-va-de-ano/#.WP3btRj5zVo> [Zugriff am 23.04.2017]

Radio Cutivalú (2016b): Inician en Piura el Registro de víctimas de esterilizaciones forzadas; veröffentlicht am 17.02.2016 <http://www.radiocutivalu.org/piura-inicia-manana-el-registro-de-victimas-de-las-esterilizaciones-forzadas/> [Zugriff am 20.03.2017]

Ramírez Cuevas, Jesús (2005): El día de la resistencia indígena. <http://www.jornada.unam.mx/2005/10/09/mas-jesus.html>

Reinisch, Luisa Anna (2010): Die Theologie der Befreiung: Begriff, Inhalt und Verbreitung. In: Quetzal – Politik und Kultur in Lateinamerika. <http://www.quetzal-leipzig.de/lexikon-lateinamerika/befreiungstheologie-19093.html> [Zugriff am

27.04.2017]

Rodríguez, Julio Vásquez/ Torres, David Pachas (2016): Sobre los perversos argumentos jurídicos de la Sala Penal encargada del caso de Cindy Contreras. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2016/08/Informe-Caso-Arlette-Contreras.pdf> [Zugriff am 21.9.2016]

Ruiz Alvarado, Ines (2016): La verdad está en nuestros cuerpos; veröffentlicht am 28.09.2016. <http://www.noticiasser.pe/28/09/2016/echar-raices/la-verdad-esta-en-nuestros-cuerpos> [Zugriff am 26.03.2017]

Silva Santisteban, Rocío (2017): Cuerpos que no importan. In: La República, veröffentlicht am 18.04.2017. <http://larepublica.pe/imprensa/opinion/866475-cuerpos-que-no-importan> [03.05.2017]

8.2.2 Zeitungsartikel

El Comercio (2011): Aguinaga afirma que esterilizaciones forzadas fueron casos aislados, veröffentlicht am 31.05.21.11 http://elcomercio.pe/politica/gobierno/aguinaga-afirma-que-esterilizaciones-forzadas-fueron-casos-aislados-noticia-766495?ref=flujo_tags_280782&ft=nota_58&e=titulo [Zugriff am 26.04.2017]

El Comercio (2016a): Juzgado ordena al Estado que entregue píldora del día siguiente, veröffentlicht am 22.08.2016. <http://elcomercio.pe/sociedad/peru/juzgado-ordena-al-estado-que-entregue-pildora-dia-siguiente-noticia-1926130> [Zugriff am 21.4.2017]

El Comercio (2016b): Marisa Glave juró por mujeres esterilizadas contra su voluntad, veröffentlicht am 23.07.2016. <http://elcomercio.pe/politica/congreso/marisa-glave-nunca-mas-mujer-esterilizada-contr-su-voluntad-noticia-1918767> [Zugriff am 20.04.2017]

La Jornada (2016): Marchan más de 50 mil peruanos en rechazo a la violencia contra las mujeres, veröffentlicht am 14.08.2016. <http://www.jornada.unam.mx/2016/08/14/mundo/022n1mun> [Zugriff am 03.05.2017]

La República (2016a): Juan Luis Cipriani: „La mujer se pone, como en un escapate, provocando“, veröffentlicht am 30.06.2016. <http://larepublica.pe/politica/789837-juan-luis-cipriani-la-mujer-se-pone-como-en-un-escapate-provocando> [Zugriff am 21.9.2016]

La República (2016b): Denuncia de esterilizaciones forzadas fue archivada por la fiscalía, veröffentlicht am 27.07.2016. <http://larepublica.pe/sociedad/789156-denuncia-de-esterilizaciones-forzadas-fue-archivada-por-la-fiscalia> [Zugriff am 27.04.2017]

La República (2016c): Fiscalía archiva definitivamente las 77 denuncias por esterilizaciones forzadas, veröffentlicht am 07.12.2016. <http://larepublica.pe/politica/828674-fiscalia-archiva-definitivamente-las-77-denuncias-por-esterilizaciones-forzadas> [Zugriff am 27.04.2017]

La República (2016d): Congresistas juraron en medio de confrontaciones, 23 de Julio 2016. <http://larepublica.pe/impresa/politica/787862-congresistas-juraron-en-medio-de-confrontaciones> [Zugriff am 03.05.2017]

La República (2017): Comisionado de la CIDH llama la atención al Estado Peruano por caso de esterilizaciones, veröffentlicht am 24.03.2017. <http://larepublica.pe/politica/858967-cidh-llama-la-atencion-al-estado-peruano-por-caso-esterilizaciones-forzadas> [Zugriff am 27.04.2017]

8.2.3 Berichte/Dokumente öffentlicher und privater Institutionen

Comisión Interamericana de Derechos Humanos/CIDH (2000): Resumen. Informe N° 66/00, Petición 12.191, María Mamérita Mestanza Chávez, Perú, 03 de octubre de 2000. <https://www.cidh.oas.org/women/Peru12.191.htm> [Zugriff am 20.04.2017]

Comisión Interamericana de Derechos Humanos/CIDH (2003): Informe N° 71/03, Petición 12.191, Solución Amistosa, María Mamérita Mestanza Chávez, Perú, 10 de octubre 2003. https://www.cidh.oas.org/annualrep/2003sp/Peru.12191.htm#_ftn1 [Zugriff am 25.9.2016]

Decreto Supremo Nr. 006-2015-JUS (2015), veröffentlicht am 05.11.2015 in El Peruano – Diario oficial del Bicentenario. <http://busquedas.elperuano.com.pe/normaslegales/decreto-supremo-que-declara-de-interes-nacional-la-atencion-decreto-supremo-n-006-2015-jus-1308828-2/> [Zugriff am 25.04.2017]

Defensoría del Pueblo (1998): Anticoncepción quirúrgica voluntaria I. Casos investigados por la Defensoría del Pueblo. Series Informes Defensoriales, Informe N° 7, Lima. <http://www.corteidh.or.cr/tablas/10636a.pdf> [Zugriff am 25.03.2017]

Defensoría del Pueblo (1999): La aplicación de la anticoncepción quirúrgica y los derechos reproductivos II. Casos investigados por la Defensoría del Pueblo. Serie Informes Defensoriales: no 27, Lima. <https://de.scribd.com/document/132695438/Informe-AQV-II-1999-Defensoria-del-Pueblo-Peru> [Zugriff am 25.03.2017]

Defensoría del Pueblo (2002): La aplicación de la anticoncepción quirúrgica y los

derechos reproductivos III. Casos investigados por la Defensoría del Pueblo. Serie Informes Defensoriales: no 69, Lima. <https://de.scribd.com/doc/132695667/Informe-AQV-III-2002-Defensoria-del-Pueblo-Peru> [Zugriff am 25.03.2017]

Defensoría del Pueblo (2005): Supervisión a los servicios de planificación familiar IV. Casos investigados por la Defensoría del Pueblo. Serie Informes Defensoriales: no 90, Lima. <http://www.defensoria.gob.pe/informes-publicaciones.php> [Zugriff am 25.03.2017]

Estrada, Hilmice Mora (2015): Estadísticas sobre violencia familiar y sexual, violencia contra mujer y feminicidio en el Perú. Informe temático N° 126 /2014-2015. Congreso de la República – Area de Servicios de Investigación. [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/4D6FF68892487BCF05257E2E005F78D3/\\$FILE/INFTEM126-2014-2015.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/4D6FF68892487BCF05257E2E005F78D3/$FILE/INFTEM126-2014-2015.pdf) [Zugriff am 22.4.2017]

Fujimori, Alberto (1995): Mensaje a la nación y memoria anual, Lima. <http://www4.congreso.gob.pe/museo/mensajes/Mensaje-1995-2.pdf> [Zugriff am 20.04.2017]

Informe Final sobre la Aplicación de la anticoncepción quirúrgica voluntaria (AQV) en los años 1990-2000 (2002), Subcomisión investigadora de personas e instituciones involucradas en las acciones de anticoncepción quirúrgica voluntaria (AQV), Lima: Congreso de la República. https://1996pnsrpf2000.files.wordpress.com/2011/07/peru_informe_final_aqv.pdf [Zugriff am 26.04.2017]

Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2015): Informe en Derecho sobre el caso de violación sexual de mujeres del Distrito de Manta por parte de miembros del ejército peruano durante los años 1984 – 1994, Lima. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/05/Informe-Manta-y-Vilca.pdf>

Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2016): Manta y Vilca: se inicia primer juicio oral por violencia sexual durante periodo de violencia, veröffentlicht am 08.07.2016. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/notas-informativas/manta-y-vilca-se-inicia-primer-juicio-oral-por-violencia-sexual-durante-periodo-de-violencia/> [Zugriff am 23.04.2017]

9. Anhang

9.1 Screenshot: Beitrag auf Twitter

Este **13** de agosto.

¡Vivas y libres nos queremos!

#NiUnaMenos **#Perú**



9.2 Screenshot: Diskussion zu La República (2017, online)

 MENU

La República

MINISTERIO DE AGRICULTURA HUAICOS EN EL F <>

 Compartir

 Twittear

 Justiniano ya estás grandecito para idioteces

Me gusta · Responder ·  4 · 25 de marzo de 2017 2:09

 Yasu Kazu Miyashiro · COLEGIO PERUANO JAPONES LA VICTORIA

Si pensé lo mismo !grandecito y baboso!!

Me gusta · Responder ·  2 · 25 de marzo de 2017 3:09

 Johny Jaramillo · Sheriff en Ministerio del interior PROYECTO ESPECIAL CORAH

Jajajajajaja

Me gusta · Responder · 15 h

 Eduardo Ruiz

GRACIAS A LAS ONGs CAVIARES que a toda costa quieren que se investigue un tema que NO EXISTE, como ya lo confirmó el PJ en 3 gobiernos. Pero claro quieren chapar su marmaja, el dineral que quieren sacarle al Estado peruano... lo que no sabe la proterruca CIDH, que dicho sea de paso no sirve para nada, es que estos casos ficticios HAN SIDO ARCHIVADOS 4 VECES 😂😂😂 osea de va a ir de cara jajajajajaja...

Me gusta · Responder ·  17 · 24 de marzo de 2017 23:07 · Editado

 Arturo Belleza Chumpitaz · Trabaja en Coldplay



9.3 Abstract (deutsch)

Die vorliegende Arbeit behandelt das Thema der Zwangssterilisierungen in Peru (1995/96–2000/01) unter Alberto Fujimori als gewaltvolle, staatlich geplante Intervention an weiblichen Körpern. Der Fokus liegt auf der Rezeption dieser Praxis in der Bevölkerung Piuras und gegenwärtigen gesellschaftlichen Kämpfen um Anerkennung und Reparationen. Ziel der vorliegenden Masterarbeit war es, aktuelle Diskurse und Auseinandersetzungen in Zusammenhang mit den Zwangssterilisierungen aufzuzeigen, in einen historischen und gesellschaftlichen Kontext einzubetten und dabei lokale Vorstellungen des weiblichen Körpers und des Frau-Seins zu berücksichtigen.

Durch die Verknüpfung empirischer Daten mit Konzepten feministischer und dekolonialer Epistemologien gelingt eine Verortung des Phänomens in der kolonialen Grundstruktur. Diese stellt eine Kontinuität in der peruanischen Republik seit ihrer Entstehung im 19. Jahrhundert dar. Die Intersektionalität der Kategorien *raza*, *género* und *clase* spielt daher bis heute eine Rolle für den Kontext sozialer Exklusion und Betroffenheit von Gewalt.

Der weibliche Körper wird zum Ort, an dem sich Gewalt und Widerstand manifestieren. Der soziale Kontext von Rassismus und Exklusion spielt im Sprechen über die Zwangssterilisierungen eben so eine Rolle, wie der interne bewaffnete Konflikt (1980–2000) und die Neoliberalisierung der 1990er Jahre. Tatsächlich verläuft die Kontrolle von Reproduktion und Sexualität der peruanischen Bevölkerung sowohl über religiöse Glaubenssätze, als auch über politische Maßnahmen zur Beeinflussung der Geburtenrate. Der öffentliche Diskurs und die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen verlaufen entlang des Spannungsverhältnisses zwischen *impunidad* und *resistencia*.

Der gesamte Forschungsprozess stützt sich auf die methodologische Herangehensweise im Rahmen der konstruktivistischen *Grounded Theory*. Dabei fand die Datenerhebung während eines dreimonatigen Forschungsaufenthaltes in Peru statt, in dessen Zusammenhang 13 qualitative Interviews in Piura und Lima geführt wurden.

9.4 Abstract (english)

The master thesis at hand addresses enforced sterilization in Peru (1995/96–2000/01). Enforced sterilization became a major policy for violent structural oppression against women during Alberto Fujimoris presidency. In my research I focus on the Peruvian societies discourse of the above-mentioned practices and social fights for recognition and reparation. It is the aim of this thesis to make visible cleavages in the recent discourse and negotiation processes related to enforced sterilization. Therefore I embed research results in their social and historical context, and insist on framing it within local notions of the female body and being a woman.

Rooting these extremely violent phenomena in a still present colonial structure asks for interrelations of empirical data with concepts of feminist and decolonial epistemologies. Since the 19th century, the history of the Peruvian republic provoked an intersection of the categories *raza*, *género* und *clase*. Until today these categories impact on exclusion and violence.

Indeed, the female body becomes a place where violence and resistance are manifest. Social research on the discourse about enforced sterilization require the taking into account of social contexts, racism and exclusion, as well as a cruel internal conflict (1980–2000) and structural shifts due to the adoption of neoliberal standards in the 1990s. Both, religious and political institutions control on reproduction and sexuality in the Peruvian society. They do so by taking a lead in the public discourse and by the implementation of policies. The public debate and social negotiation processes align alongside a conflict line between *impunidad* and *resistencia*.

The research process is based on a methodological approach deriving from constructivist *Grounded Theory*. I collected data during a 3-month stay in Peru. During on-site research I conducted 13 qualitative interviews with people living in Piura and Lima.