

Zum Geschlecht der Macht im Kolonialismus: Weiblichkeit, Männlichkeit und Asymmetrie in Alfred Döblins *Amazonas-Roman*

Pierre Kodjio Nengué , Montréal

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit der Frage des Geschlechts der Macht im Kolonialismus anhand der thematischen Konstellation von „Weiblichkeit, Männlichkeit und Asymmetrie“ in Alfred Döblins *Amazonastrilogie*. Anders als frühere Beiträge über die Trilogie, die sich mit den Themen „Kolonialismus“, „Interkulturalität“, „koloniale Gewalt“ „Struktur“ und mit anderen sich auf ästhetische und publizistische Schriften des Autors ergebenden thematischen Schwerpunkten befassen, wird die Dialektik von Macht und Gender im Selbstermächtigungsprozess der Amazonas zunächst als destruktiv für innerindianische Geschlechtsverhältnisse und dann kontraproduktiv für die von eigenen Ehemännern angenommene antikoloniale Strategie betrachtet. Eigene Ehemänner geraten ins Kreuzfeuer der Kritik und Gewalt, wobei antikoloniale Front sozusagen dadurch unterminiert wird. Nachgewiesen wird im Beitrag, wie Amazonas, ihren politischen Zynismus betreibend, eher zu Alliierten der Kolonisatoren werden und unbewusst zur Verankerung des Kolonialismus beitragen. Des Weiteren wird untersucht, wie die selbstreflexionsfähigen und vernunftbegabten Amazonas aus früheren politischen Fehlentscheidungen lernen, ihre gegen eigene Ehemänner gerichteten politischen Gesten und Überzeugungen nun von Grund auf umzudenken, um in eigener Kulturordnung Eintracht zu stiften, wodurch eine zukunftsorientierte gemeinsame antikoloniale Front ermöglicht werden könnte.

Schlüsselwörter: Döblin, Geschlecht der Macht, *Amazonastrilogie*, Weiblichkeit und Männlichkeit, Asymmetrie und Kolonialismus

Abstract

About sex of power in colonialism: femininity, masculinity and asymmetry in Alfred Döblin's Amazonas novel

The present paper deals with the question of sex of politics through the thematic constellation of "femininity, masculinity and asymmetry" in Alfred Döblin *Amazonas* trilogy. In contrast to previous contributions, it deals with the themes of "colonialism", "interculturalism", "colonial violence" "structure", and other thematic focuses deriving from the aesthetic and journalistic writings of the author, in the article, it is shown that the dialectic of power and gender becomes the self-empowerment process of the Amazons first as a destructive for inner-Indian gender relations and therefore counter-productive for the anticolonial strategy assumed by their own husbands. Their own husbands are caught up in the crossfire of criticism and violence, whereby the anticolonial front is so to speak undermined. In the article, it is shown how Amazons, while practicing their political cynicism become the allies of the colonizers and unconsciously contribute to the anchoring of colonialism. It also examines how the self-reflective and rational Amazons learn from previous political mistakes to rethink their political gestures and convictions which are clearly directed against their own husbands and surely to create harmony in their own cultural order, thereby this could enable a common future-oriented anticolonial front.

Keywords: Döblin, sex of power, *Amazonastrilogie*, femininity and masculinity, asymmetry and colonialism

Zur Einführung

Die Döblin-Forschung schenkt dem *Amazonas*-Roman seit Jahren Aufmerksamkeit. Auch wenn sich die frühe Rezeption sowie die erste Forschungsliteratur für die Struktur, Motive und den Kontext der Trilogie (Müller-Salget 1972; Schuster/Bode 1973; Erhardt 1974; Sperber 1975) interessierte, so wurde dieses Werk im Kontext des Exils oder Themen des Romans (etwa die Figur Las Casas, Urwald, Eroberung, Exil und Exotik, Christentum und christlicher Widerstand, Individuation und Regression) besonders in den achtziger Jahren betrachtet (Brüggen 1987; Stauffacher 1985:59-75; Stauffacher 1991: 103-111; Stauffacher 1991 b : 191-197; Maaß 1997; Pfanner 1999: 135-150; Choi 1996). Seit 1999 sind wichtige Forschungsarbeiten zum Thema „Interkulturalität“ in der Trilogie durchgeführt worden (Delgado 1999: 151-166; Heinze 2003; Kodjio Nenguié 2005). In zwei Beiträgen beschäftigt sich Kodjio Nenguié mit „Döblins Relektüre imperialistischer Entdeckungsreisen“ und mit der Frage von „Kolonialismus, Gender und Macht“ (Kodjio Nenguié 2012: 235-249; Kodjio Nenguié 2013: 159-187).

Mit Blick auf die bisherige Forschung über die Trilogie wurde nicht ganz explizit die thematische Konstellation von „Weiblichkeit, Männlichkeit und Machtasymmetrie“ untersucht. Nun fragt es sich, wie und inwiefern der doppelte Kampf der Amazonen gegen den Männer-Kolonialismus (Indianer und Konquistadoren) ihre Selbstermächtigung beeinflusst und ob und inwiefern die Machtvorstellung der Amazonen im Kampfprozess Veränderungen annimmt. Folgende Punkte werden im Beitrag untersucht: 1. Die Textgeschichte der Trilogie, 2. Die Frauenrepublik als Gegenmacht der doppelten Kolonisierung, 3. die Natur des Kampfes der Amazonen gegen den doppelten Männer-Kolonialismus, 4. Verwandlung des Kampfes gegen Männer-Kolonialismus, 5. die politische Identität der Amazonen. Der Ausblick wird der Frage von Geschlecht der Politik als eine Konstellation von Macht, Identität und *Re-writing* gewidmet.

Zur Textgeschichte der *Amazonastrilogie*

Döblins Entdeckung südamerikanischer Ethnographien und des riesigen mythenvollen Flusses „Amazonas“ dürfte [...] als ein entscheidender Kontext der *Amazonastrilogie* wahrgenommen werden. Zwar führen die Quellen der Trilogie auf seine Bewunderung bebildeter Ethnografien über Amazonas und Südamerika und auf seine Lektüre von Sören Kierkegaards *Entweder-Oder* zurück, aber er griff besonders im Schaffensprozess auf die auf Südamerika bezogenen ethnografischen Schriften zurück (Charlevoix./Francois-Xavier de 1756; Volaire 1956; Kierkegaard 1909; Krause 1911; Koch-Gründberg 1909; Koch-Gründberg 1927); Friederici 1910, Métraux 1928; Karlinger Zacherl 1976). Die Biografen des Autors gehen oft auf diese Quellen der Trilogie ein (Schuster/Bode1973; Schröter 1978; Arnold 1996). Auch in Döblins Briefen, Aufsätzen, Essays und autobiografischen Schriften könnten Informationen über die Quellen der *Amazonastrilogie* gefunden werden (Döblin 1963; Döblin 1988; Döblin 1980; Döblin 1972). Döblin hatte mit seinem *Wang-lun*-Roman und dem indischen Epos *Manas* nicht nur sein Interesse an der östlichen Denkweise kundgetan, sondern auch die Grenze der Eigenkultur überschritten und machte damit auch Fremdkulturen zu seinem Erzählgegenstand. Mit der *Amazonastrilogie* war nicht mehr die Faszination für die

fremdkulturelle Denkweise, sondern vornehmlich eine kritische Auseinandersetzung mit dem eurozentrischen Blick auf die indianische Kultur- und Denklogik der Fokus.

Die intertextuelle und imaginierte Reise führt den Autor Döblin, der vor allem im prometheischen Geist aufgewachsen war, um den Begriffsapparat seines Zeitgenossen Lucien Lévi-Bruhl oder auch des späteren Anthropologen Claude Lévi-Strauss zu verwenden, in „das wilde Denken“, „die wilde Seele“ und „die geistige Welt“ der „Primitiven“ und „der Naturvölker“ (Levi-Bruhl 1926; Levi-Bruhl 1959; Levi-Bruhl 1963; Lévi-Strauss 1968). Döblins Beschäftigung mit Südamerika und seinen Menschen stellt zugleich eine Konfrontation mit fremden Topografien, mit einer anderen Kulturlogik und mit neuen politischen Axiomen und mit der Narration über das matriarchalische Herrschaftsprinzip indianischer Amazonen dar. Gerade die Entdeckung der Narration über Amazonen sollte sein Interesse am Amazonen und ihrer Existenz geweckt haben.

Im *Amazonas-Roman* stellt der Autor konsequent eine Sequenz der Amazonen-Legende dem Romangeschehen voran. Im Epilog schreibt Alfred Döblin über den Entstehungsprozess seiner Trilogie und macht auf sein Interesse an den Themen Christentum im Kampf mit der Natur ebenso wie auf den Kampf der Christen aufmerksam (Döblin 1980: 447). Diese im Epilog zu findenden Äußerungen des Autors über die Beschäftigung mit dem Amazonasstrom hingegen sind allzu vage, um dieses Interesse am Amazonentum deutlich zu machen. Zentrale Themen waren für Döblin die Entwicklung des Christentums im Begegnungsprozess, die Anbetung natürlicher Urmächte und die Entfremdung. Das Amazonentum stellte zu Beginn des Schreibprozesses zwar noch ein peripheres Thema, aber im Schreibprozess selbst wurde es zu einem der wichtigsten Themen der Trilogie. Erstaunlicherweise beginnt der erste Band der Trilogie, nämlich *Land ohne Tod* mit einer Schilderung der Amazonenvölker Südamerikas. So stellte der Autor dem ganzen Romangeschehen die Amazonenlegende voran und deutete damit an, dass er sowohl den Lebensgeschichten und den Taten männlicher Konquistadoren als auch denen der weiblichen Amazonen und ihren indianischen Ehepartnern Wert beimisst. In europäischen Kolonialprozessen kristallisieren sich aber auch Konfrontationen zwischen Männern und Frauen einerseits und zwischen Konquistadoren (Tätern) und Kolonisierten (Opfern) andererseits heraus.

Die Frauenrepublik als Gegenmacht der doppelten Kolonisierung

Die Aporien der weiblichen Macht zeichnen sich in ihren politischen Aktionen und Projekten ab. Dabei tritt ihre Opposition zu den Männern und den Kolonisatoren hervor. Nun wird die Männlichkeit aus der Sicht der Frauen zum Inbegriff des Bösen und Hässlichen. Gerade deswegen wird die Männlichkeit als Gefahr und Bedrohung von Amazonen wahrgenommen. Amazonen verbinden nicht nur die Indianer mit Eroberungsphantomen, die sie und ihr Land zu vergewaltigen beabsichtigen. Männer und Kolonisatoren bilden eine Gegenmacht, deren Ausgrenzungsmechanismen und Strategien gegen die Amazonenherrschaft gerichtet sind. So müssen die Amazonen *de facto* gegen den zum Sündenbock gewordenen doppelten Feind kämpfen: gegen männliche Kolonisatoren (Indianer und Eroberer). Dass Amazonen sich vor einer doppelten Kolonisierung, also vor dem inneren und äußeren Kolonialismus fürchten, daran kommt kein Zweifel auf.

Amazonen haben konfliktträchtige Beziehungen zu indianischen Machthabern. Ein erstes deutliches Beispiel liegt in ihrer aggressiven und kampflustigen Haltung Cuzumarra gegenüber. Ihre Wortführerinnen banalisieren Cuzumarras antikoloniale Rhetorik und ordnen sie dem Wahnsinn zu. Erinnert sei an Cuzumarras apokalyptische Warnung vor der weißen Kolonisation. Dass er dabei auf die Zerstörung einiger Indianerreiche durch europäische Konquistadoren hinweist und sich kein Gehör verschafft, sogar wenn er von der Vernichtung des eigenen Reiches spricht, zeugt von dem verachtenden Blick der Amazonen auf indianische Anführer überhaupt. Dabei setzt sich Cuzumarra zum Ziel, anderen Indianern den für die Existenz der IndianerInnen bedrohenden Kolonisierungsprozess mündlich zu verbreiten, um also mittels der Sensibilisierung den bevorstehenden Kolonisierungsprozess einzudämmen (Döblin 1988 I: 18-47).

Die Gleichgültigkeit der Amazonen gegenüber Cuzumarras Erzählung über das bedauernswerte Schicksal eines ehemaligen geflohenen Frauenvolkes zeugt von deren Männerhass. Offenbar bildet Cuzumarra aus deren Sicht keinen zuverlässigen Informanten. Der Versuch, seine Erfahrungen über den bevorstehenden Kolonisierungsprozess mit weiblichen Anführerinnen zu teilen, scheitert. Es gelingt ihm nicht, die Machthaberinnen frühzeitig über hässliche Dimensionen so aufzuklären, dass diese Letzteren zum einen sich kritisch mit dem Kolonisierungsprozess auseinandersetzen und zum anderen passende Abwehrmechanismen hätten entwickeln können. Cuzumarra beschreibt die Undurchdringlichkeit des Urwalds und der Amazonen und macht zugleich auf den Beginn des Kolonisierungsprozesses aufmerksam. Es folgt die Darstellung der Amazonen als wildes Kriegsvolk. Diese doppelte Undurchdringlichkeit der Natur und ihrer Menschen verbirgt zugleich ihre jeweilige Zerstörungswut, sofern die europäischen Fremden von ihrer geheimnisvollen Dimension lernen. Zum einen zerstört der Amazonasfluss all das, was durch ihn läuft und wird darum „Bootszerstörer“. Zum anderen stellen die fürchterlichen Amazonen eine dauernde Gefahr für Konquistadoren und für ihre Ehemänner dar (Döblin 1988 I: 47).

Amazonen und Männer-Kolonialismus: Anarchie, Selbstermächtigung oder Kollaboration?

Die Undurchdringlichkeit der Frauen und der Natur ist eine Herausforderung für jegliche männliche Eroberung. Doch dadurch verschaffen sich die Amazonen einen Naturschutz, wodurch sie sich der männlichen Macht entziehen. Diese metaphorische Undurchdringlichkeit stellt ein Hindernis [für] europäische Kolonisatoren und Vergewaltiger dar. Zu Recht verweist Sabine Schülting auf die Kombination der Motive von Natur- und Fraueneroberung hin. Sie vertritt zu Recht die plausible These, nach der die Penetration des jungfräulichen Landes und seinen zu erobernden Territorien mit jungfräulichen weiblichen Körpern gleichgesetzt wird, zumal die bisher noch nicht eroberten Körper und Räume in Besitz genommen werden und verletzt sind (Schülting 1997:46). „Die Überwindung geographischer Hindernisse durch die Reisenden“, so Schülting, „wird durch (jene) Vorstellungen von Sexualität strukturiert, die den sexuellen Akt als Unterwerfung, Entjungferung oder Vergewaltigung des weiblichen Körpers denken“ (Schülting 1997: 47).

Die doppelte Jungfräulichkeit des Landes (des Amazonasgebiets) und des Körpers (der Amazonen), der Inbegriff der Identitätsbewahrung, werden durchbrochen und mit neuen Bedeutungen besetzt. Das Eindringen von Kolonisatoren in den Amazonasurwald stellt den Versuch dar, Körper, Ressourcen und kulturelle Besitztümer zu erobern, zu verändern und zu vernichten.

In den Kapiteln *Gefangen*, *Die Fürstin Inti Cussi*, *In der Hütte*, *Neumond* und *Kreisende Kondore hört das Bekenntnis meiner Schuld* sind Grundmomente der europäischen Penetration dieser doppelten Jungfräulichkeit enthalten (Döblin 1988 I: 52-84). Der männliche Eroberer dringt mittels der Gewalt in die Natur- und Kulturheimnisse der Indianer ein und findet das Hässliche der Amazonen vor. So erkennt der europäische Eroberer nicht nur die wilde Natur mit ihren Menschen und Untieren, sondern auch die ihm fremd vorkommenden animistischen Rituale mit der Verehrung der als Ahnen geltenden Schlangen ebenso wie die Performanz lokaler Ritualen (Döblin 1988 I: 48). So wird der Zugang zum Amazonasgebiet sowie zu den Amazonen für Cuzumarra und die Fremden ungeheuer schwierig. Der erste Kontakt mit dem neuen Kulturraum zeichnet sich durch Bilder des Horrors aus. So zum Beispiel die Präsenz von Schlangen sowie die Begegnung mit fürchterlichen und den Zungen zeigenden Kriegerern, die an sich ein Tableau des Grauens bei den Amazonen vorwegnehmen.

Diese Erfahrung des Grauens wird im Kapitel *Gefangen* dort deutlich, wo Cuzumarra und seine Gefährten gefangen genommen werden. Tatsächlich stellt er später fest, dass alle Männer ein ähnliches Schicksal erleiden. Zu Sklaven der Kriegerinnen werden sie. Furchteinflößender und erschreckender sind dabei ihre verstümmelten Zungen, eigentlich die Markenzeichen der Gewalt. Schon fürchten sich Cuzumarra und seine Gefährten davor, vergiftet oder sogar überfallen zu werden (Döblin 1988 I: 47). Die Verstümmlung der Männerzungen trägt eine weitere Bedeutung. Sie ist nämlich ein Zeichen der Grausamkeit und der Willkür. Zudem wird den Männern die Möglichkeit der Kommunikation verwehrt. Dieser Männerhass ängstigt nicht nur die Fremden, sondern auch den in Zorn geratenen Cuzumarra. Auch wenn er sich dagegen sträubt, sind sich seine Gefährten dessen sicher, dass das Ganze deshalb in Ausweglosigkeit einmünden wird, weil im Süden des Amazonasgebiets Amazonen, diese Feinde der Männer herrschen (Döblin 1988 I: 53).

Cuzumarras Gefährten üben Kritik an seiner Entscheidung, das Reich der Amazonen gemeinsam mit ihnen zu betreten. Aus diesem Grund rebellieren sie gegen ihn (Döblin 1988 I: 47). Die Unterredung mit der Führerin der Frauen gewährt Cuzumarra und seinen Gefährten nur eine beschränkte Bewegungsfreiheit und einen bedingten Kontakt zu anderen Männern (Döblin 1988 I: 56) „Man ließ sie mit Männern reden, nur wenigen waren die Zungen verstümmelt, die meisten hatte man verkrüppelt, indem man ihnen ein Bein, einen Arm oder ein Auge verletzte“ (Döblin 1988 I: 56). Auch hier erinnern Bilder verstümmelter und verkrüppelter Männer an den Terror der Amazonen. Sie zeigen, dass der Sieg der Frauen über Männer zu negativen Zwecken benutzt wird und ins Hässliche ausartet.

Das Bild grausamer Amazonen erinnert daran, dass die das Schöne verkörpernden Wertemuster (Bewahrung und Förderung der Menschenrechte, der Emanzipation der Frauen oder Abschaffung der Versklavung sowie die Schaffung einer gleichgerechten

Partnerschaft zwischen Männern und Frauen) nicht einmal in das politische Programm in Indianerreiche eingefügt werden. Folglich hat man es hier mit einem menschenrechteverletzenden politischen Regime zu tun, in dem das Schöne zugunsten des Hässlichen verdrängt wird.

In der Eroberung ihrer Ehemänner teilen Amazonen mit europäischen Konquistadoren gewisse Merkmale. So weisen sie Ähnlichkeiten in der schonungslosen Verübung von Gräueltaten auf. Im Reich der Amazonen findet sich keine Männerliebe. So stoßen Cuzumarra und seine Gefährten auf ein männerverachtendes Weibervolk, das weder Gehör auf ihre Erzählung von der Heimat noch auf die durch Weißhäutigen verübten Grausamkeiten hat. Cuzumarras Reise ins Reich der Amazonen endet darum mit Ausweglosigkeit und Verzweiflung, weil es ihm nicht gelingt, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Reich der Amazonen und anderen von Männern regierten Gebieten. Mehr noch wird sein Sensibilisierungsversuch über den europäischen Imperialismus zum Scheitern verurteilt.

Wenn er aber meint: „[...] Die Weißen werden in dieses Land heruntersteigen und in einer Falle erschlagen werden“ (Döblin 1988 I: 56), so spielt er mit dem Gedanken, dass entweder die Amazonen gegen den europäischen Imperialismus rebellieren werden oder aber auch, dass es zu einer Synergie antikolonialer Kräfte, darunter auch zu dynamischen Amazonen kommen wird. Seine Narration über Grausamkeiten der weißen Kolonisatoren wird jedoch von Amazonen nicht positiv aufgenommen, sondern eher in Frage gestellt. Auch hier fungiert der Rekurs auf die Vergangenheit als die auf dem Identitätsdiskurs gründende politische und die eine latente antikoloniale Rhetorik erzeugende Strategie nicht, weil Amazonen von Kampf gegen die Eroberung ihres Reiches durch Männer besessen sind (Döblin 1988 I: 56-58). So verkennen Amazonen die durchaus aussagekräftige antikoloniale Perspektive von Cuzumarra und anderen männlichen Führern. Zwar macht es Sinn für Amazonen gegen die innerindianische Geschlechter- und Machtasymmetrie zu kämpfen, aber dies lähmt von Grund auf ihre antikoloniale Positionierung.

So verwandeln sich Amazonen bei ihrer Machtpraxis in *politische* Amateurrinnen, die ein patriarchalisches Machtregime durch ein matriarchalisches ersetzen wollen. Ihr Ziel besteht nicht in der Austilgung von Geschlechter- und Machtasymmetrien überhaupt. Vielmehr wollen sie diese bekämpfend ihr Macht- und Wahrheitsregime durchsetzen. Dadurch fokussieren sie ihren Kampf auf innenpolitische Asymmetrien derart, dass sie die Gefährlichkeit der von außen kommenden Eroberung unterschätzen. Sie übersehen insofern die von Cuzumarra vermittelten Wissensformen über die beginnende koloniale Asymmetrie und stellen konsequent weder eine politische Zusammenarbeit noch einen Gedankenaustausch mit diesem Visionär in Sicht. In der Legitimation der kolonialen Machtasymmetrie sind zwei Erklärungsmuster zu erkennen. Während Cuzumarra diese auf innere Konfliktsituationen und auf den Mangel einer Selbstdynamik zurückführt, tun die noch stolzen Amazonen den Widerstandsunfähigen ab. Cuzumaras idyllische Lesart eines harmonischen Lebens indianischer Nationen untereinander untergräbt die von innen induzierten Ursachen etwa die Uneinigkeit, die Feindschaft und die Konkurrenz unter Indianern vor und während des europäischen Imperialismus. Die durchaus anfechtbare Position des indianischen Führers wird jedoch von einem Gefährten in Frage gestellt (Döblin 1988 I: 57): „Wir waren nie ungehorsam. Du sagst, wir waren glücklich. Wir waren nicht glücklich und nicht unglücklich. Wir

hassen die Weißen, die wilde Tiger sind, wie du, aber sie haben nur zerstört, was wir auch nicht erhalten wollten“ (Döblin 1988 I: 58).

In dieser kontroversen Diskussion über die die Uneinigkeit säende Rolle der Kolonisatoren und die Unfähigkeit zur Selbstkritik wirft Cuzumarra seinen Gefährten vor, die Kolonisatoren und den Kolonialismus herbeigewünscht zu haben. Diesem ungewöhnlichen Vorwurf folgt eine weitere scharfe Kritik, besonders wenn seine Gefährten zu erkennen geben:

Das ist nicht wahr! Den Fürsten machen wir Vorwürfe, und wenn du dich zu ihnen stellst, dir auch. Ihr seid schuld, daß die Weißen das Land unterjocht haben und morden und unsere Dörfer verbrennen. Was ihr mit dem Land getan habt, war nicht gut. Nein, Cuzumarra, alle deine Straßen, Vorratslager, die Hilfe für die Alten und Kranken und die Verteilung der Aussaat und der Ernte, wovon du erzählst, es war alles nicht gut (Döblin 1988 I: 58).

In der gesamten Diskussion klingt die Kritik an der vorkolonialen Ordnung und an der Idylle der Indianer an. Eines muss man festhalten: Cuzumarra fehlt es an selbstanalytischer Reflexionskraft, zumal er die innerindianische Fehlentwicklung verdrängt, wenn er jenes von innen induzierte Erklärungsmuster außer Acht lässt.

Gegen Cuzumarras Erklärungsversuch spricht eher das Handeln und Tun jener berüchtigten, blutrünstigen, unehrlichen und zur Gewalt geneigten Amazonen. So zum Beispiel im Kapitel *Die Fürstin Inti Cussi*, in dem das Versprechen der Fürstin Inti Cussi, Cuzumarra und seine Gefährten weiterreisen zu lassen, lediglich als zynisch-politische Taktik fungiert: „In einem Maisfeld hatten zwei Männer, die da arbeiten, gesagt: sie seien Kriegsgefangene und müßten dienen, man hätte ihnen einen Fuß zerschlagen, damit sie nicht fliehen könnten“ (Döblin 1988 I: 60).

In Indianerreichen beginnt der Machtzynismus mit Toezas Herrschaft. Er setzt sich mit der andauernden Grausamkeit im Reich der Fürstin Inti Cussi fort und wird zur Alltagsnormalität. Sie kennt ja unterschiedliche Phasen: Vergiftung eigener Ehemänner unter der Regie von Toeza, Verstümmelung und Verkrüppelung der Männer, sowie die Gefangennahme von Cuzumarra und seinen Gefährten, um nur diese Beispiele zu erwähnen. Zusammenfassend basiert die Macht der Amazonen auf jener Körperpolitik, soweit die Körper politischer Subjekte im Sinne Michel Foucaults zur Zielscheibe der Macht werden (Foucault 1975: 182).

Karl Rosenkranz (und in seiner Nachfolge auch Adorno) entwirft die Kategorie der Hässlichen, durch die auch einige politische Aktionen der Amazonen gelesen werden könnten (Rosenkranz 1996; Adorno 1990). Rosenkranz versteht unter der „Ästhetik des Hässlichen“ einen interdisziplinären Sammelbegriff, der in ethischer Sicht das Böse, in rechtswissenschaftlicher Sicht das Unrecht, im religiösen Sinne die Sünde und in biologischer Sicht die Pathologie“ unter anderen darstellt. Dabei bemüht er sich das Hässliche zwischen dem Schönen und dem Komischen so zu verorten, dass die anderen Extreme das Satanische darstellt (Rosenkranz 1996: 5-6, 12-13).

In der Gegenüberstellung von Schönerem und Hässlichem war sich Rosenkranz dessen bewusst, dass beide Kategorien darum nicht nur relativ sind, weil sie von sinnlich-empirischen Urteilen herrühren, sondern und vor allem auch, weil sie Konventionen sind. Rosenkranz nennt die Mode „das Gebiet des konventionell

Schönen“, das aber temporär wechselt, von der Stimmung abhängt und zu ihrem Gegensatz entwickelt werden könnte (Rosekranz 1996:16-17). Des Weiteren setzt er das Hässliche mit dem Negativen, dem Unvollkommenen gleich (Rosekranz 1996: 18-21). Rosenkranz' Kategorie des Hässlichen wird im Folgenden herangezogen, um politische Aktionen der Amazonen ihren Ehemännern und dem Antikolonialisten Cuzumarra gegenüber zu beleuchten.

Weil das Grausame zur überwiegenden Figur einer solchen Körperpolitik erhoben wird, kommt kein Zweifel darüber auf, dass Amazonen den Inbegriff des Hässlichen darstellen. Dabei fällt auf, dass sie dermaßen von einem politischen Kalkül besessen sind, dass sie von dem doch für ihre Existenz wichtigen antikolonialen Diskurs nicht hören wollen, oder aber auch die Identität stiftende Funktion der Erinnerung und der Geschichte auf eine arrogante Weise von der Hand weisen oder sogar neutralisieren. Die Amazonen dimensionieren tatsächlich die Welt einfach ein, dulden keine Dissidenten sowie kein Alternativdenken überhaupt. Sie fabrizieren die von Hebert Marcuse postulierte eindimensionale Welt, in der nur noch gewisse Ideologeme zugelassen werden (Marcuse 1968).

Ein Beispiel für diese Eindimensionierung liegt im Verhalten der Königin. Sie tut Cuzumarras Reden über traurige Erinnerungen an die Zerstörung der Städte Pancerolla und Chuquita lapidar ab. Damit wird deutlich, dass die Königin im Politiktreiben kaum die Gegenwart und die Zukunft einbezieht. Vielmehr beschränkt sie sich auf die Vergangenheit. So werden andere Zeitdimensionen, die jegliches ethisch motivierte politische Handeln, jenes Planen und Bilanzieren darstellen, ganz unbewusst vernachlässigt. Offenkundig gehen hier Ethik und Politik nicht zusammen. Die politische Praxis der Amazonen entzieht sich daher jeder Moral und Humanität, weil sie Geschlechtsasymmetrie, Unrecht und das Böse pflegt. Die Selbstermächtigung der Amazonen artet in Komisches und Tragisches zugleich aus.

Die politische Identität der Amazonen: Körpergewalt, Wildheit und Aberglaube

In seiner Narration über die weiße Eroberung in benachbarten Indianerreichen weist Cuzumarra auf die hohe Zahl der Leichen hin und schöpft zugleich aus dem Emotionskapital der Königin, weil er erreichen will, dass sie gerührt wird (Döblin 1988 I: 61). Es stellt sich jedoch heraus, dass diese Königin kein Gehör dafür hat. Vielmehr fragt sie nach Waffen und Geistern der Weißen und erhält von Cuzumarra die richtige Antwort, weil dieser Letztere das Kreuz und Christus als deren Wunderwaffen und Zaubermittel nennt. Die Erkenntnis der Waffen und Geister europäischer Eroberer zielt darauf ab, die eigene Abwehrstrategie auszuarbeiten. Erst dann empfiehlt die Königin ihren Gefolgsleuten, die Bilder Christi, jene Zauberkraft der Weißen, zu rauben (Döblin 1988 I:61-62).

Die Königin Inti Cussi richtet ihr Augenmerk auf abergläubische Fundamente der Macht der Kolonisatoren und schöpft zugleich aus dem indianischen Wahrnehmungs- und Denkreperoire, um eine mögliche Machtasymmetrie zu verstehen und auszudeuten. Sie nimmt aber gleichzeitig den Selbstschutz vorweg, obgleich die verwendeten Mittel dazu eher illegal sind, nicht viel bringen und von einer gewissen Naivität zeugen, weil unklar bleibt, wie ein solcher Raub vor sich gehen wird und ob sie die in der Volkphantasie der Eroberer eingegrabenen Vorurteile nicht bloß bestätigt.

Ein anderes Beispiel der Objektivation der zynischen Vernunft liegt vor, wenn die Königin Inti Cussi Cuzumarra Fragen stellt, um auf eine listige Weise sein Frauenbild zu gewinnen. Auf diese Fragen antwortet er deshalb mit Vorsicht und List, weil er das Vertrauen der Königin gewinnen will. Überraschenderweise wird er nicht geschont. Auch seine Gefährten werden umgebracht. Der Rachegeist und die Heuchelei der den Männern mit Ressentiments entgegenkommenden Amazonen werden dadurch verdeutlicht. Sie nehmen ihre Rache an Männern. An den Mythos der aus Toeza stammenden Amazonen erinnert Inti Cussi. Dabei macht sie auf die Versklavung und Verachtung sowie an den Kauf und Verkauf der Amazonen/Frauen durch Männer (Döblin 1988 I: 65) aufmerksam.

In dieser Textstelle werden aus der Sicht der Königin die Geschichte und Identität der Amazonen definiert. Ihre Identität beruht auf dem Namen des Stromes und des Urwalds, aber auch auf dem Krieg, dem Reichtum sowie auf dem Widerstand gegen Männer. Amazonen verstehen sich als emanzipierte Frauen. Im Kapitel *Neumond* wird diese Identität der indianischen Kosmogonie zugeordnet. So gehört zur dieser Identität die ständige Bereitschaft, Männer unbesorgt zu töten. Ein Mordritual zeichnet sich dort ab, wo Cuzumarra zum Beispiel erst bemalt, dann rasiert und verzaubert und schließlich umgebracht wird.

Die ganze Natursymbolik des Zeitwechsels, die dem grausamen Mordritual innewohnt und folgt, wird dort sichtbar, wo vom Aufbruch der Amazonen die Rede ist. Die große Mutter des Wassers Sukuruja steigt in den Fluss, wenn einige Rituale (die Totenklage, die Maskierung, die Zauberei etwa) inszeniert werden. Parallel dazu wird die Grausamkeit gegenüber den Männern zur Schau gestellt (Döblin 1988 I: 72-73, 74-75). Zu diesem Anlass bekommt Cuzumarra einen Lanzenschlag, stirbt aber nicht, sondern wird von der Nachbarkönigin gefangen gehalten (Döblin 1988 I: 76). Es kommt zuerst zu Massenkämpfen der Frauen gegen die Männer und dann gegeneinander besonders bei den Verwandlungsritualen. Morbidität, Kannibalismus, Grausamkeit, Wildheit und Monstrosität der Amazonen werden dabei deutlich (Döblin 1988 I: 80-82). Das historisch und kolonialgeschichtlich tradierte Bild von Kannibalen-Amazonen inszeniert Döblin im *Amazonas* und ordnet es der auch in den Romanen *Wang-lun*, *Wadzek* und *Manas* thematisierten Gewalt zu (Kodjio Nenguié 2000).

Der Weg zur Schönheit: Gleichstellung, Partnerschaft und Revision des Wahrheitsregimes der Amazonen

Mit Cuzumarras Tod wird jede Bewusstmachung stillgelegt, und der organisierte Widerstand nicht wahrgenommen. Die Ankunft des Kolonisators Fransisco Orellana im Reich der Amazonen (Döblin 1988 I: 83) stellt nicht nur den Beginn der europäischen Eroberung, sondern vor allem auch die Bewusstseins- und Kulturkrise bei den Amazonen-Völkern dar, weil Amazonen keinen Verlass mehr auf ihre Kulturreferenzen haben:

Die Mutter des Stromes, Sukuruja, verließ den Strom wieder. Es wurde Ebbe. Aus dem Tal stürmten die Geister an, die die Weißen gestört hatten. Die Zauberfrauen hatten zu tun, um alle zu beruhigen, die Geister konnten sich vom Fluß, aus den Wäldern entfernen, die Jagdtiere konnten flüchten, man war schutzlos, verloren, musste alle anrufen, ihnen Gaben bringen, sie beschwören zu bleiben (Döblin 1988 I: 83-84).

Offenbar wird der weiblichen Überlegenheit über die Männer ein Ende gesetzt. Eigentlich ersetzt die europäische Eroberung die Unterjochung der Männer durch Amazonen. Döblin lässt die Entwicklung der Amazonen unter weißer Herrschaft untertauchen, bis hin zu den beiden letzten Kapiteln von *Land ohne Tod* (Döblin 1988 I: 267-281). Hier erfährt man, dass die weiße Eroberung und die weibliche zwar zusammengehen, ohne jedoch voneinander zu wissen.

Das vorletzte Kapitel des Romans, *Tije und Guarikoto*, inszeniert einen Dialog zwischen Tije, der jüngeren Frau und Kudurra, der älteren Frau. In diesem äußert wichtigen Gespräch kommt es darauf an, Aspekte der Macht und der Politik der Amazonen zur Debatte zu bringen. Gesprächsthemen sind das Zusammenleben mit Männern, die Liebe zwischen Frauen und Männern und die Modernisierung der Sitten der Frauenvölker (Döblin 1988 I: 267-268). Die jüngere Frau stellt das Problem der Liebe, des Erhaltens von Kindern durch die Liebe zu Männern und das Problem ihres Tötens im Krieg zur Diskussion. Damit bewegt sie ganz explizit andere Frauen zur Besinnung, Humanität und Flexibilität. Eigentlich reflektiert sie über die Möglichkeit eines Veränderungsprozesses bei den eigenen Leuten. Kudurra bekennt sich zum Töten von drei Männern, möchte aber keinen mehr umbringen, sondern sie einerseits in der Hütte halten und andererseits wie ihre Papageien füttern (Döblin 1988 I: 268).

Derartige Äußerungen beschreiben ganz plastisch eine kulturelle Modernisierung bei den Amazonen. Anders als frühere Amazonen ist Kudurra keinesfalls in alten Mythen, dem Kult der Ewigkeit und in Kontinuitäten verfangen oder davon besessen. Vielmehr versucht sie ganz offen, mit indianischen Sitten kritisch umzugehen:

Unsere Königin und unsere Priesterinnen sind hart. Es sind viele Frauen hinter den Sümpfen zu den anderen Frauen gelaufen. Die töten keine Männer. [...] Sie sind freundlich mit den Männern, die Männer freundlich mit ihnen. Es folgen manche Frauen den Männern in die Dörfer, manche Männer gehen zu den Frauen (Döblin 1988 I: 268).

Selbst die Königin Tuvanare möchte Frieden mit Männern schließen, obwohl dies zum Zeichen der Unterwerfung der Männer werden sollte (Döblin 1988 I: 268). Die Veränderung des Verhaltens der Amazonen den Männern gegenüber stellt ein deutliches Indiz für die Humanisierung ihrer politischen Praxis durch den Autor dar. Durch selbstkritische Überlegungen und die natürliche Annäherung zwischen den Männern und Frauen wegen Kindererziehung und Liebe wird ein fruchtbarer Dialog zwischen Amazonen und Männern wiederhergestellt. Das Bild männerfeindlicher, männertötender und kriegerischer Jungfrauen oder genauer die amazonische Ausartung der weiblichen Herrschaft findet auf diese Art und Weise seinen Untergang (Bachofen 1975: 63). Ein neues Geschlechterverhältnis scheint sich demzufolge abzuzeichnen. Diese Dekonstruktion des Amazonentums konkretisiert sich durch die Einflechtung der Liebesgeschichte zwischen Guariko und Tije (Döblin 1988 I: 269-271).

Die friedliche Annäherung zwischen beiden Geschlechtern wird durch eine Säkularisierung der Sitten und durch einen Entmystifizierungsprozess begleitet, in dem die Verletzung und Veränderung der Sitten der Amazonen ermöglicht werden (Döblin 1988 I: 272-273). Die letzte offizielle Szene, in der der Männerhass der grausamen Königin Truvanare dargestellt wird, ist erneut der Neumond. Sie bringt noch im Zeichen des Männerhasses einen Mann zum Opfer um. Dabei wird der schreckliche Maskentanz angeführt. Bei diesem Tanz werden der Mond und wilde Tiere angerufen. Auch hier

schweifen Amazonen durch Wälder, um das Lebende zu zerreißen. Das Hässliche kehrt insofern wieder:

Mit den Krallen der Panther, deren Fell sie trugen, mit den Sägen der Rochenfische zerrissen die Priesterinnen das Opfer, das die Königin umarmt hatte. Sein Blut spritzte in die Runde. [...] Sie schleppten in Raserei ihre Männer an, die wilden Maskentiere überfielen und zerrissen auch sie (Döblin 1988 I: 277).

Dieses grausame Ritual der Amazonen gründet auf dem zum Spiel gewordenen Töten der Männer. Doch das Verhalten der großen Mutter Toeza und von Walyarana zeigt deutlich, dass sie sich von der grausamen Szene distanzieren und damit einem Veränderungsprozess unterliegen. Toezas Verhalten bringt andere Frauen zum Nachdenken: „Unbeweglich stand sie, stützte sich auf ihre Lanze. Das Feuer erhellte manchmal ihr uraltes runzliges Gesicht. Voll Abscheu und Trauer sah sie die Frauen“ (Döblin 1988 I: 277). Über den Abscheu und Trauer hinaus ist sie hilflos. In der Maskenhütte sitzt sie und mit einer Vogelstimme ruft sie Walyarina, der sich neben sie legt (Döblin 1988 I: 277). Im Gespräch mit ihm stellt sie die Inhumanität der Amazonen in Abrede:

Sie tanzen für uns. Ich habe keine Freude daran. Ich habe schon den Fürstinnen Zeichen gegeben, aber sie hören nicht. Sie sind tobsüchtig. Sie beleidigen uns.» «Was tun sie?» «Sie töten Männer, sie morden und morden. [...] Wir waren unterworfen von den Männern, da haben wir uns befreit [...] Jetzt aber morden sie, zu jeder Zeit, es ist kein Opfertag, sie sind Verbrecherinnen, sie sind schlecht wie Männer geworden (Döblin 1988 I: 277-278).

Formuliert wird aus Toezas Sicht eine offene Kritik an jener alten Ordnung der Amazonen, die den Fokus auf die weibliche Dominanz legt. Aus der Perspektive der Amazonen wird die jetzige Ordnung als Ausdruck des Hässlichen enthüllt. Die Lage spitzt sich zu in Truvanares Aufforderung, dass auch andere froh und glücklich zu ihr erschienene Brautkriegerinnen ihre Männer vor dem Fest herzugeben haben (Döblin 1988 I: 278).

Diese Aufforderung stellt nach Toeza ein Zeichen der Missachtung und der Herausforderung dar, wogegen sie energisch reagiert, indem sie mit dem Mond spricht. Wendet sie sich dem Mond zu, lässt sie zugleich Amazonen und Truvanare in Stich, um nach diesem Gespräch mit dem Orakel über das Schicksal der Amazonen zu entscheiden: „Sie müssen zugrunde gehen. Komm, Walyarana, wir wollen diese Reiche nicht mehr beschützen. Sie sind das Verderb unserer Töchter. Wir wollen diese Reiche zerstören“ (Döblin 1988 I: 278). Toezas Äußerungen offenbaren ganz deutlich, dass sie der amazonischen Ordnung ein Ende setzt. Dass Kudurra das große Tigerfell aus dem Maskenhaus stiehlt und infolgedessen einige Männer befreit werden, ist der Logik der Selbsterneuerung und der inneren Implosion zuzuordnen (Döblin 1988 I: 278):

Mit Kudurras Herrschaft beginnt also eine neue Ära im Geschlechterverhältnis, das durch ein Nebeneinander von Männern und Frauen markiert ist. Zugleich verschwindet die Macht der Königin und die der Priesterinnen. Die Amazonen haben noch die schwarze Yurupari, eine schwarze Affenhaut. Als der weiseste aller Männer tritt er auf. Er kennt auch den stärksten Zauber. Beim Bad am Fluss wird er von der Mutter des Flusses umgebracht und verbrannt (Döblin 1988 I: 279-280). Damit wird der Entzauberungsprozess der Amazonen durchgeführt. Auch wenn die Amazonen mit der

Asche von Yurupari noch zaubern können, ist nach wie vor festzuhalten, dass Toeza nicht bereit ist, Amazonen zu helfen. Diese Hilflosigkeit bestätigt sich erzählstrategisch mit Toezas Verschwinden (Döblin 1988 I: 280).

Döblins Darstellungsweise der Amazonen nimmt einige Aspekte jenes Amazonenbilds in sich auf. Dieses durchaus diskussionswürdige Bild der Amazonen beflügelt nicht nur die damalige europäische Volksphantasie. Vielmehr wird ein solches Amazonenbild auch in zeitgenössischen Narrationen inszeniert. Döblin berücksichtigt im *Amazonas-Roman* auch jene mythologische und historische Darbietungsweise der Amazonen, in der das Hässliche und der Monologismus zur Sprache kommen. Darüber hinaus wird der dialogische Charakter von Döblins Repräsentation deutlich. Sie erkennt man an selbstkritischen und an vielstimmigen Haltungen diesem Ideologem gegenüber. Im Gegensatz zur kolonialistischen Darstellungsweise der Amazonenordnung, die auf jenes Hässliche zugeschnitten wird, das den Kolonialisierungsprozess legitimiert, stellt Döblins Darstellungsweise eine kritische Auseinandersetzung mit der Ideologie und der Ideologisierung der Amazonenordnung dar.

Döblin entzieht sich ganz bewusst der allzu einseitigen kolonialen Repräsentation der Amazonenordnung, in der sehr oft Amazonen nur als der Inbegriff des Hässlichen dargestellt werden. Diese dialogische Repräsentation findet man gegen Ende des Romangeschehens in Form einer Distanz von der populären Ideologisierung derselben Ordnung. In Döblins Darstellungsweise treten mythologisch relevante Charakterzüge der Amazonen hervor, die Bachofen (1975) mit dem Begriff des „Muttertums“ zusammenfasst. In diesem ungeheuer wichtigen Prinzip fügen sich viele Erscheinungsformen zusammen: Liebe, Frieden, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Humanität. In seiner Kritik an Bachofens Repräsentation des amazonischen Prinzips spricht Diop (1959) von einer Ästhetik der Umkehrung, die zunächst den Schattenseiten der Amazonenordnung (Chaotisches, Kannibalisches, Inhumanes und Grausames) Vorrang gibt. Erst dann werden solche Handlungsmuster in deren Gegenteile umgekehrt.

Döblins Wider- und Widerschreiben der vielseitigen Geschichte der Amazonen wohnt insofern das ästhetische Verfahren der Rekonstruktion-Dekonstruktion inne. Döblins Darstellungsweise des Amazonenbildes dialogisiert mit anderen geschichtlich konstituierten Bildern des Indianers. Auf jeden Fall klingen in Döblins Rekonstruktion und Dekonstruktion des kolonialistischen und kulturanthropologischen Diskurses über Amazonen Momente der europäisch-indianischen Begegnungsgeschichte an. Der Autor geht über mythologische und historische Darstellungsebenen hinaus und setzt sich kritisch mit kolonialistischen Repräsentationsformen der Amazonen auseinander. Er lässt in seiner Darstellung der Amazonen und deren Kulturen Selbstdynamik, Selbstkritik sowie die Fähigkeit zur Selbstreflexion, zur inneren Implosion und zum rationalen Handeln hervortreten und unterschreibt nicht Bachofens Postulat, nach dem das Amazonische Ausdruck des Primitiven sei (Diop 1959:12).

Es stellt sich keine Frage, wenn die in nichtwestlichen Kulturräumen verortete Amazonenordnung kolonialanthropologisch und kolonialdiskursiv primitiven Räumen und Räumen der Primitiven zugeordnet werden. Im daraus erwachsenen politischen Kalkül kolonialer Theoretiker lässt sich das exemplarische Prinzip des Muttertums dem Reich der Primitiven (Indianern und Amazonen) zuordnen, während das

Vatertumprinzip Zivilisierten (europäische Kolonisatoren) und westlichen Kulturräumen zuzuschreiben sei. So bedeutet der Sieg der Kolonisatoren über Indianerreiche zugleich den des Vatertumprinzips. Diese binäre Konstruktion des Selbst und des Anderen fungiert mit der Stereotypisierung als Diffamierungsstrategie. Döblin umgeht diese Opposition, indem er das Amazonentum dialogisch strukturiert.

Am Ende von *Land ohne Tod* erweisen sich das Wasser, die Erde und der Urwald als kosmische Träger. Sie repräsentieren kosmische Träger des Amazonentums. Die mythologische Gestaltung will, dass die Sonne als Vaterprinzip fungiert, während die Grenzregion zweier Welten der Mond ist (Bachofen 1975: XIV). Nicht von ungefähr spricht Toeza mit dem Mond. Nur er vermittelt als eine Art Gott zwischen Geschlechtern. Hier überschneiden sich Geschlechtsverhältnisse und kosmische Erscheinungen. Insofern darf man von dem neuen Gesetz der Harmonie reden.

Ausblick: Das Geschlecht der Politik: Macht, Identität und *Re-writing*

In der Untersuchung der Dialektik von Kolonialismus, Macht und Gender in Döblins *Amazonas* wird deutlich, dass Amazonas zu Beginn des Romangeschehens wahre Machthaberinnen sind. Die Macht in Indianerreichen nährt sich von der dominierenden Identität: der Geschlechtsidentität. Damit identifiziert sich die Macht mit dem Geschlecht. Dies gilt nicht nur für die Amazonenköniginnen, sondern und stärker noch auch für andere Indianerkönige, die, genauso wie Amazonas, mittels der Gewalt herrschen. Dies gilt zusätzlich für die Konquistadoren, deren Machtregime grausamer als die der lokalen Machthaber wird. Wie man sieht, identifiziert sich die Macht mit dem Geschlecht im doppelten Sinne (Genre und Rasse). Die Position ist zur Macht bestimmt, ob und wann das Subjekt zum starken oder schwachen Geschlecht gehört.

Geht die Macht von einem Geschlecht zu einem anderen, wie dies der Fall in Döblins *Amazonas* ist, so spricht man zu Recht von einer Sexualisierung der Macht und der Politik, die aufgrund der Kunst des Redens und des Handelns des Autors an Bedeutung gewinnt. Wenn die koloniale Macht in Döblins Trilogie die Macht der Amazonas und die anderen Indianerkönige ablöst, so figuriert dies den Sieg des „starken Geschlechts“ über das „schwache“ und zwar im doppelten Sinne, denn dem Ersteren kommt die Aufgabe zu, Letzteres zu "zivilisieren" und diese aus der naturgegebenen, selbstverschuldeten Barbarei und der Wildheit herauszuholen. Hier liegt das vor, was Millet als jene Sexualpolitik (*sexual politics*) bezeichnet, die dann „Sexus und Herrschaft“ in Verbindung deshalb bringt, weil aus ihrer Sicht die Beziehung zwischen Geschlechtern Gegenstand der Politik, nämlich des Zusammenlebens nach annehmbaren und rationalen Prinzipien vorstellbar sind, und so gestaltet sein sollte, dass die Macht über die anderen eliminiert werden muss (Millet 1990; Millet 2006: 103-104). Millet stellt hierdurch das Patriarchat, die Macht- und Geschlechterasymmetrie ebenso wie das Regieren des Männlichen über das Weibliche nicht nur in der westlich-christlichen Zivilisation, sondern auch in nichtwestlichen Kulturen in Frage (Millet 2006: 104-105).

Millet ist der Auffassung, dass die patriarchalische Sexualpolitik historisch gesehen eine ideologische Dimension darum gewinnt, weil Weltreligionen im Allgemeinen und besonders die jüdisch-christliche Religion diese legitimieren. In westlichen Kulturen, so Millet weiter, kommt eine Ideologisierung des Patriarchats in

biblischen Narrationen und westlichen Mythen vor (Millet 1990, 51-54). Das „schwache Geschlecht“ besteht aus verweiblichten Kolonialsubjekten, die sich dem männlichen Geschlecht, dem der Kolonisatoren zu beugen haben. Auch die in Kolonisierungsprozessen unterjochten und diskriminierten männlichen Kolonialsubjekte werden durch ihre Machtpositionierung „feminisiert“. So wird ihnen wie auch den weiblichen Kolonialsubjekten die patriarchalisch bestimmte passive Frauenrolle in der kolonialen Dialektik zugewiesen, während den Konquistadoren die patriarchalisch festgelegte aktivere Männerrolle zukommt. Genau hier wird jene weibliche Macht, nämlich die Macht der Amazonen darum verteufelt, weil sie sich beiden Machtvarianten entziehen.

Wenn es eindeutig wird, dass ein derartiges lokales Machtsystem die vor der Kolonisierung destabilisierenden Elemente in sich enthält, so fällt auf, dass es im weiteren Romangeschehen besonders durch die koloniale Gewalt säkularisiert und entfremdet werden wird. Die Kolonialmacht setzt sich zum Ziel, nicht nur die diese lokale Macht verkörpernden Körper zu bewachen, zu kontrollieren und zu unterdrücken, sondern arbeitet auch ein neues politisches Wahrheitsregime aus, in dem Körper der Kolonisierten zur Zielscheibe der Macht werden (Foucault 1975: 182). Döblin setzt sich genuin mit der Frage nach der Konstruktion von Identitäten auseinander, die sich an den Kategorien „Rasse“, „Kultur“, und „Geschlecht“ entfaltet. Die in der Kolonialgeschichte oft eingeschriebene politische Positionierung der Frau als Opfer und Mittäterinnen wird dementiert, weil Amazonen ohnehin ihre eigene Geschichte schreiben wollen und Führerpositionen innehaben.

Anders als die ihre Ehemänner in der kolonialen Szene begleitenden weißen Frauen oder als die im europäischen Kolonialismus mitwirkenden Frauen, die, wie Martha Mamozai zu Recht bekräftigt, nur eine weibliche Variante des „Herrenmenschentums“ darstellen, weil sie genauso wie Kolonisatoren gierig, brutal und rassistisch waren und zur rassistischen Herrschaftssicherung beigetragen hatten, indem sie die ihren Männern zugeordnete Rolle zu eigen machten und aktiv mittrugen.

Diese Kolonialfrauen, so Mamozai weiter, sahen in ihrer Gegenwart in der Kolonialszene die Möglichkeit gesellschaftlichen Aufstiegs und einer ungeheuren Aufwertung ihres Status, zumal sie ja aus der patriarchalischen Ordnung ihrer Heimat herauskommen könnten. (Mamozai 206: 1-13). Amazonen stellen also nicht kleinkarierte Renegaten und Arrivierten aus der sie unterdrückenden patriarchalischen Gesellschaft, auch nicht jene passiven kolonisierten Opferinnen, die durch Kolonialfrauen und ihre Partner zu Objekten degradiert wurden, sondern Akteurinnen der eigenen Geschichte und Zukunft dar. Auch für G. Spivak, die angesichts der doppelten Unterdrückung der Frauen in Indien die Frage stellt, ob die Subalterne sprechen könne und dürfe (Spivak 1988: 271-315), bietet Döblins kritische, vielstimmige und interdiskursive Repräsentation der Amazonen eine überzeugende Antwort: Die durch die europäische Geschichtsschreibung marginalisierten und oft unberechtigterweise zu kolonialen Mittäterinnen degradierten Amazonen stellen ein Muster von regierenden, ermächtigten, selbstreflexiven emanzipierten Frauen dar: Sie können sprechen, denken, urteilen, über ihr Werden nachdenken und ihr eigenes Schicksal in die Hände nehmen.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W.** (1990): *Ästhetische Theorie*. Adorno, G./ Tiedemann, R. (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arnold, A.** (1996): *Alfred Döblin*. Berlin: Morgenbuch Verlag.
- Bachofen, J. J.** (1975): *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaitokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl*. Heinrichs, J.-G. (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brüggen, H.** (1987): *Land ohne Tod. Eine Untersuchung zur inneren Struktur der "Amazonas"-Trilogie Alfred Döblin*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Charlevoix, R.P. P/ Francois-Xavier De, S. J.** (1756): *Histoire du Paraguay. 3 Bände*. Paris: Didot, Giffart & Nyon.
- Choi, H.-S.** (1996): *Christentum und christlicher Widerstand im historischen Roman der 30er Jahre. Studien zu Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit von Reinhold Schneiders Las Casas und zum Land ohne Tod von Alfred Döblin*. Regensburg Roderer.
- Delgado, Th.** (1999): "Poetische Anthropologie. Interkulturelles Schreiben in Döblins Amazonas-Trilogie und Hubert Fichtes Explosion. Roman der Ethnologie", in: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium 11.1997*. Leipzig. Lorf, I./Sander, G. (Hg.). Bern u. a: Peter Lang, 151-166.
- Diop, Ch. A.** (1959): *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaines du Patriarcat et du Matriarcat dans l'antiquité classique*. Paris/Dakar: Présence Africaine.
- Döblin, A.** (1988): *Briefe*. Hrsg. von Heinz Graber, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Döblin, A.** (1988): *Amazonas. Romantrilogie*. Hrsg. von Werner Stauffacher. Teil I-III. Olten: Walter-Verlag AG.
- Döblin, A.** (1963): *Aufsätze zur Literatur*. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter.
- Döblin, A.** (1980): *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*. Hrsg. von Edgar Pässler. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag.
- Döblin, A.** (1972): "Die Frau in der Klassengesellschaft", in: *Schriften zur Politik und Gesellschaft*. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter, 12-17.
- Erhardt, J.** (1974): *Döblins Amazonas-Trilogie*. Worms: Heinz.
- Foucault, M.** (1975): *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Friederici, G.** (1910): *Die Amazonen Südamerikas*. Leipzig: Simmel & co.
- Heinze, D.** (2003): *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas-Trilogie: Interkulturalität im Spannungsverhältnis von Universalismus und Relativismus*. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag.
- Hermes, Ch.** (2005): *Konfliktreiche und herrschaftsfreie Formen interkultureller Beziehungen in Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*. München: Grin Verlag.
- Karlinger, F. / Zacherl, E.** (Hg.) (1976): *Südamerikanische Indianermärchen*. München: Eugen Diederichs.
- Kierkegaard, S.** (1909): *Entweder-oder*. Dresden: Dresden Verlag Ungelenk
- Kiesel, H.** (1986): *Literarische Trauerarbeit. Das Exil-und Spätwerk Alfred Döblins*. Tübingen: Niemeyer.
- Koch-Gründberg, Th.** (1927): *Indianermärchen aus Südamerika*. Jena: Eugen Diederichs.
- Koch-Gründberg, Th.** (1909): *Zwei Jahre unter den Indianern Nordwest-Brasiliens. Reise im Nordwesten Brasiliens 1903/1905*. 2 Bände. Berlin: Ernst Wasmuth.
- Kodjio Nenguié, P.** (2000): *Döblins Beziehungen zum Eigenkulturellen als Zugang zum Fremdkulturellen: Das Kampfmotiv als Zugang zu Fremdkulturellen. Untersuchung zum Roman*

“Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine” (1918). *Beitrag zur expressionistischen Avantgarde*. Stuttgart: Ibidem-Verlag.

Kodjio Nenguié, P. (2005): *Interkulturalität im Werk von Alfred Döblin Werk (178-1957). Literatur als Dekonstruktion totalitärer Diskurse und Entwurf einer interkulturellen Anthropologie*. Band I und II. Stuttgart: Ibidem-Verlag.

Kodjio Nenguié, P. (2012): “Alfred Döblins Relektüre imperialistischer Entdeckungsreisen in der Amazonas-Trilogie. Macht, Eroberung und Überlebensstrategien in (post-)kolonialen Begegnungsprozessen”, in: *Literarische Entdeckungsreisen. Vorfahren - Nachfahrten - Revisionen*. Bay, H./Struck, W (Hg.). Köln/Weimar: Böhlau, 235-249.

Kodjio Nenguié, P. (2013): “Kolonialismus, Gender und Macht. Zu Alfred Döblins Amazonastrilogie”, in: *Ibero-amerikanisches Jahrbuch für Germanistik*. 6 (2012). Hernández, I/Vedda, M. (Hg.). Berlin: Weidler Buchverlag, 159-187.

Krause, Fr (1911): *In den Wildnissen Brasiliens. Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya-Expedition 1908*. Leipzig: R. Voigtländer.

Levi-Bruhl, L. (1926): *Das Denken der Naturvölker*. Wien und Leipzig: Braumüller.

Levi-Bruhl, L. (1959): *Die geistige Welt der Primitiven*. Düsseldorf: Dietrichs.

Levi-Bruhl, L. (1963): *L'âme primitive*. Paris: Les Presses universitaires de France.

Levi-Bruhl, L. (1963): *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Les Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss, Cl. (1968): *Das wilde Denken*. Übersetzung von Hans Naumann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Maaß, I. (1997): *Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie*. Frankfurt am Main: Lang.

Mamozai, M. (2006): “Frauen und Kolonialismus – Eine weibliche Variante des ‚Herrenmenschentums‘”, in: *Dialogforum 23. Mai 2006*. Berlin: AfricAvenir, 1-13.

Marcuse, H. (1968): *L'homme unidimensionnel*. Paris: Minuit.

Metraux, A. (1928): *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses (45).

Millett, K. (2006): “Sexus und Herrschaft”, in: Ingrid Kurz-Scherf u.a. (Hg.): *Reader feministische Politik und Wissenschaft. Positionen, Anregungen, Perspektiven*. Königstein/Ts: Ulrike Helmer Verlag, 103-106.

Millett, K. (1990): *Sexual Politics*. University of Illinois press. Urbana and Chicago.

Morgan, L. H. (1908): *Die Urgesellschaft: Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation*. Stuttgart: Dietz.

Müller-Salget, Kl. (1972): *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung*. Bonn: Bouvier.

Pfanner, H. F. (1999): “Der entfesselte Prometheus oder die Eroberung Südamerikas aus der Sicht Alfred Döblins”, in: Lorf, I. / Sander, G. (Hg.): *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Leipzig 1997*. Bern u.a.: Peter Lang, 135-150.

Rosekranz, K. (1996/1853): *Ästhetik des Häßlichen*. Königsberg. Leipzig: Reclam.

Schröter, Kl. (1978): *Döblin*. Hamburg: Rowohlt.

Schülting, S. (1997): *Wilde Frauen, fremde Welten: Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*. Hamburg: Rowohlt.

Schuster, I. / Bode, I. (1973) (Hg.): *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik*. Bern/ München: Francke Verlag.

Sperber, G. B. (1975): *Wegweiser im Amazonas. Studien zur Rezeption, zu den Quellen und zur Textkritik der Südamerika-Trilogie Alfred Döblins*. München: tuduv.

- Spivak, G. Ch.** (1988): "Can the Subaltern Speak?", in: *Marxism and Interpretation of Culture*. Cary Nelson, C / Grosberg, L. (Hg.). Chicago: University of Illinois Press, 271-315.
- Stauffacher, W.** (1991): "Zwischen altem und neuem Urwald. Zum Geschichtsbild von Alfred Döblins ‚Amazonas‘", in: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium*. Lausanne. Stauffacher, W. (Hg.). Bern u. a: Peter Lang, 103-111.
- Stauffacher, W.** (1991): "Exil und Exotik. Zu Alfred Döblins Amazonas-Roman", in: *Akten des VIII. Internationalen Germanistenkongresses. Band 8. Emigranten- und Immigranteliteratur. Begegnung mit dem „Fremden“*. Band 8. Stauffacher, W. (Hg.). München: iudicium, 191-197.
- Stauffacher, W.** (1985): "Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider", in: Stauffacher, W. (Hg.). *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Marbach am Neckar*. Berlin, 59-75.
- Voltaire** (1957): *Candide ou l'optimisme*. Paris: M. Didier.