

LA CONQUISTA DE AMERICA EN LA LITERATURA ALEMANA  
DEL SIGLO XX

Horst Nitschack

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

La contribución de los alemanes a la conquista de América fue insignificante. Algunos lansquenetes alemanes se encontraron entre las tropas de Cortés, pero nada nos relatan los cronistas de sus proezas y crueldades. Sólo hay tres, Ambrosius Alfinger (Ambos Dalfinger), Joerg von Hohermuth (Jorge de Espira) y Nicolaus Federmann (1506-1542) cuyas actividades en América del Sur tuvieron una cierta importancia histórica.<sup>1</sup> Eran conquistadores encargados por los Welser, aquella riquísima familia de Augsburgo, que había financiado la elección de Carlos I —para nosotros los alemanes es Carlos V—, y que recibió en 1528 en compensación el derecho de explotar la región que hoy en día es Venezuela. A Nicolaus Federmann le corresponde un cierto mérito en la exploración de la región entre la costa atlántica y el valle donde se fundó Bogotá. Sin embargo él tampoco logró encontrar el anhelado El Dorado y la expedición de los Welser y su proyecto de colonización fue abandonado tras el fracaso de estos conquistadores.

De Nicolaus Federmann poseemos uno de los pocos relatos en alemán sobre la conquista: la *Indianische (Historia Historia indiana)*, escrita en los años 1533 y 1534, y editada en 1557; la primera edición en español —una

---

1. Cf. José Ignacio Avellaneda Navas. *Los Compañeros de Federmann. Cofundadores de Santa Fe de Bogotá*. Bogotá 1990.

traducción de la versión francesa— se publicó en 1916 en Caracas. Los otros dos relatos en alemán sobre el Nuevo Mundo son la crónica de Ulrich Schmidel (1510/11-1580/81), *Warhafftig'e Historien Einer Wunderbaren Schiffart* (Verdaderas historias de un fantástico viaje en barco -Derrotero y Viaje al Rio de la Plata y Paraguay), publicada 1567 en Francfort del Maine, y la crónica de Hans Staden, *Brasilien: die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresserleuten* (Brasil: La verdadera historia de los caníbales salvajes, desnudos y rabiosos) (Marburg 1557).

Lo escaso de estos documentos de testigos alemanes que participaron en la conquista de América no significa que las noticias sobre el Nuevo Mundo no se hubieran esparcido por las regiones de lengua alemana desde el inicio. La imprenta, ya bastante desarrollada en la Alemania de la época, permitió una divulgación rápida de las excitantes informaciones sobre los descubrimientos<sup>2</sup>. Fueron Martin Waldseemüller y Matthias Ringmann los que en 1507 utilizaron por primera vez el nombre de América en su *Cosmographiae introductio* para las tierras recientemente descubiertas, contribuyendo de esta manera a su bautizo. Pocos años más tarde Albrecht Dürero describe entusiasmado en su 'Diario del viaje neerlandés' (*Tagebuch der Niederländischen Reise*) los objetos (armas, vestidos, adorno) del Nuevo Mundo, que había visto a lo largo del viaje.

Para Alemania vale lo mismo que para los países que participaron en el encuentro activamente: inmediatamente después del descubrimiento se formaron dos imágenes contradictorias respecto del Nuevo Mundo: paraíso o infierno, la tierra de los buenos salvajes o la de los caníbales.

Hagamos un salto en el tiempo: 1892, las festividades del cuatricentenario del descubrimiento. A pesar de que las relaciones políticas y económicas de Alemania con las dos Américas habían sido siempre limitadas (la excepción era el interés científico de los investigadores y viajeros alemanes a partir del siglo XVIII), encontramos en la literatura alemana de las últimas décadas del siglo pasado un interés cada vez mayor por América. Con ocasión del cuatricentenario los teatros de varias grandes ciudades alemanas, Hamburgo, Bremen, Stuttgart, Berlín presentaron piezas sobre Cristóbal Colón, escritas

---

2. f. Frauke Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart 1986.

por autores alemanes especialmente para estas celebraciones<sup>3</sup>. A pesar de que se trata de dramas y de autores hoy completamente olvidados, estas presentaciones testimonian un interés considerable del público burgués por este evento histórico.

¿Cómo se motiva este interés del público alemán por el descubrimiento? Una respuesta, por lo menos parcial, la encontramos en el monólogo final del ‘Cristóbal Colón’ de D. Kapff: “No es para servir a la voluntad despótica de uno solo, que el océano ha develado su misterio. La arena se ha abierto para todos los pueblos, para que puedan medir sus fuerzas en un gigantesco torneo conquistador”<sup>4</sup>. No queda ninguna duda: la Alemania que en la década anterior se había transformado en una de las grandes potencias europeas está ahora reclamando su parte del mundo, quiere entrar en competencia con los países colonialistas. En este contexto la conquista de América y las proezas de Colón sirven como alegoría para las conquistas alemanas del futuro.

Ahora bien, la historia habría de tomar otro camino. Los políticos alemanes y con ellos el pueblo alemán perderían la primera guerra mundial y con ello sus esperanzas de tener un imperio colonial propio (por lo menos hasta 1933). Es recién con el movimiento literario del expresionismo, iniciado algunos años antes de la Gran Guerra —movimiento muy crítico de los valores burgueses— que el tema de la conquista, figuras y eventos de la misma, son tratados por los autores de primera categoría.

Georg Heym (1887-1912) escribe en 1911 el poema: *Colón, 12 de octubre 1492*; Klabund (1900-1928) escribe la balada *Montezuma* (1919), Bertolt Brecht (1898-1956) otra balada *De los hombres de Cortés*. Johannes Weinrich (1897-1978), un autor expresionista católico, publica en 1923 un drama místico-religioso: *Colón*. Pero también otros autores de gran aceptación nacional y europea que no estaban asimilados al movimiento expresionista, Gerhard Hauptmann (1862-1946), Jakob Wassermann (1873-1934) y Stefan Zweig (1881-1942) contribuyen con obras sobre el tema: Gerhard Hauptmann con su drama *El salvador blanco* (1920), Jakob Wassermann, uno de los autores más leídos de la época, con una biografía de *Cristóbal Colón* (1929) y con

---

3. F. Thomas Gerst. “Deutschland und die 400-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas”, en: *Lateinamerika-Jahrbuch* 25/1988.

4. Op. cit. p. 855.

el cuento *El oro de Caxamalca* (1928), que hasta hoy sigue siendo un texto predilecto de los colegios alemanes, y Stefan Zweig con el cuento 'Flucht in die Unsterblichkeit', el primer episodio de sus *Sternstunden der Menschheit*.

He logrado encontrar sólo dos autores de importancia literaria que tratan el tema en la década siguiente: Alfred Döblin (1878-1957), conocido internacionalmente por su gran novela urbana *Berlin Alexanderplatz*, escribe en su exilio francés (como judío y autor 'degenerado' tuvo que huir del fascismo alemán) *El país sin muerte*, primer tomo de su trilogía *Amazonas*, que tiene como tema la conquista de América del Sur. El segundo autor es Reinhold Schneider (1903-1958), quien publica en 1938 una pequeña novela con el título: *Las Casas frente a Carlos I*, cuyo núcleo es la disputa entre Las Casas y Sepúlveda.

El texto más notable después de la Segunda Guerra Mundial es sin duda el drama de Peter Hacks (1928), *Eröffnung des indischen Zeitalters* (Apertura de la era india), de 1955, aparte de poesías y cuentos escondidos en revistas y antologías, difíciles de hallar.

Si intentamos clasificar esta cantidad considerable de textos que tratan de la Conquista, podemos diferenciar dos temáticas principales: una es la investigación literaria con respecto al individuo excepcional, Colón. En este caso el tema se inscribe en el contexto de una corriente literaria que venera o desmistifica al individuo genial. La otra es la de la investigación literaria que tiene como tema la confrontación de la cultura occidental con una cultura ajena. Es éste el tema que yo les propongo analizar en dichos textos: ¿Cómo es descrito en la literatura alemana del siglo XX el encuentro o la confrontación de dos culturas, es decir, en este caso, cómo describen la conquista?

El poema del expresionista Georg Heym describe la aproximación de Cristóbal Colón a la primera isla americana como aproximación a la tierra prometida. El primer verso empieza con una negación 'Nicht mehr' = no más el aire salado, ni los mares desiertos; "no más el vacío de los grandes horizontes", continúa el tercer verso. Si los mares desiertos y el vacío de los horizontes eran ya la negación de la tierra natal, la negación de la negación, la doble negación, la *Aufhebung* hegeliana, caracteriza la aproximación a la tierra anhelada. Toda la naturaleza está llena de señales que prometen la conciliación de las contradicciones: los pájaros grandes que vuelan sobre las aguas y las estrellas que giran en el cielo, mudas como peces; el sonido de arpa del plumaje de los cisnes y el coro de las esferas.

Lo que le interesa a Heym no es el evento histórico, sino la promesa de una posible unidad mística entre el hombre y la naturaleza, unidad que las propias señales de esta naturaleza anuncian en su poesía. De esta manera Heym es el primer testigo entre los autores aquí escogidos, de una tendencia significativa y general: los autores alemanes trasplantan el tema de la conquista a su propio contexto cultural, histórico o político. América, antes de la conquista, antes de este acontecimiento clave para el inicio de la era moderna, servirá por un lado como espacio ideal que justifica los proyectos utópicos más diversos, y por el otro el propio acto de la conquista ofrecerá las posibilidades más diversas para una crítica cultural. Con esto encontramos también el motivo por el cual el tema de la conquista aparece a menudo en esta época: la crítica cultural de los expresionistas ya anterior a la Gran Guerra, que será incluso intensificada en el transcurso y con el fin de aquella guerra, se remonta a los orígenes de la cultura occidental moderna y a su evento clave, la conquista<sup>5</sup>.

La segunda parte del poema de Heym afirma esta tesis: Colón ve en sueños en las nubes nocturnas grandes ciudades bajo cielos dorados y los techos también dorados de los templos mexicanos. Sabemos que estas ciudades existían, que no eran sólo un sueño de Colón. No es que el sueño lo engañara, sino que este sueño sería destruido por los propios conquistadores. Así tenemos que leer el último verso: "Aún dormita en paz ahí Salvador". Con énfasis sobre 'aún', porque esta paz será destruida con el desembarco de los blancos. Pero estos versos son también —con seguridad sin que el autor lo sepa— ejemplo de un problema fatal en el encuentro de los dos mundo: Se cuenta con encontrar el paraíso terrenal, la tierra de 'El Dorado', y la realidad sería diferente, decepcionante. Esta decepción, claro está, se transforma en agresión: el paraíso se troca en infierno, los buenos salvajes en monstruos. Georg Heym, me parece, se traiciona en la última palabra de su poesía: 'Salvador'. No era 'Salvador' sino Guanahani, y ni siquiera lo esperaba. Pero que se encontrara algo realmente 'otro', algo realmente distinto y desconocido, era, también para Georg Heym, imposible de imaginar. De esta manera la poesía es —sin quererlo— ejemplo de aquella fantasía europea, de que en todo el mundo siempre vamos a encontrarnos a nosotros mismos, o por lo menos a nuestros propios sueños.

---

5. Los textos de crítica cultural más importantes son el artículo de Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (1a. edición en alemán 1930) y los dos tomos de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente* (1a. edición completa en alemán 1922).

Tzvetan Todorov, el estudioso francés, analiza en su obra, *La Conquista de América - El problema del otro*, la cuestión hermenéutica de en qué medida la interpretación de los signos y señales de la cultura ajena es responsable de la facilidad con que fueron derrotadas las grandes culturas americanas, y asimismo del éxito de los españoles<sup>6</sup>. Su tesis fundamental es que la cultura europea no se caracterizó sólo por una ventaja técnica sino también por una ventaja cultural en la lectura y la interpretación de los signos y señales semióticas del otro, en nuestro caso de las grandes civilizaciones americanas.

Apliquemos esta visión hermenéutica al drama de Gerhardt Hauptmann, *Der Weiße Heiland* (El Salvador blanco), publicado en 1920, después de la Gran Guerra. Gerhardt Hauptmann, uno de los autores alemanes más importantes del siglo XX (Premio Nobel en 1912) trata en esta 'Fantasía dramática' (subtítulo de la pieza) la conquista de México. Los protagonistas son por tanto Cortés y Montezuma. A pesar del subtítulo, 'Fantasía dramática', Gerhardt Hauptmann basa este drama sobre un estudio preciso de las crónicas de la época. Su libertad poética se limita, o mejor dicho, se despliega en la problemática religiosa de la figura de Montezuma. La traición y las crueldades de los conquistadores salvan a Montezuma del engaño de creer en la divinidad de Cortés, y con ello de creer en la suya propia, lo que lo convierte en un simple ser humano: un ser humano, por cierto, pasible ahora de la verdadera salvación cristiana. Esta presentación e interpretación de la historia de G. Hauptmann es parte de su fase mística religiosa y parece para un lector actual un esfuerzo de justificación de la historia de la salvación por la fe cristiana, más allá de todas las barbaridades de la historia mundial —un esfuerzo muy comprensible, por cierto, después de las atrocidades de la Gran Guerra. Pero lo que me parece más interesante de todo, es analizar, en la perspectiva aquí propuesta, es decir, del encuentro de dos culturas y de la lectura e interpretación de los signos respectivos, el primer encuentro entre Cortés y Montezuma (4. escena): A la pregunta de Montezuma "¿Quién es aquí el Rey?". Montezuma, desde su cosmovisión mitológica, tiene que interpretar la aparición de los españoles como la aparición de los prometidos dioses blancos y como anuncio del fin del mundo. Así se explica que sienta tambalearse el mundo. Cortés, en comparación, no consigue reconocer en Montezuma a un ser divino, a pesar de que sus vestidos y su adorno lo presentan como tal. Dichos signos son indescifrables para los españoles. Como conquistador pragmático

---

6. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris, Ed. du Seuil 1982.

y maquiavélico dispone de una mirada y de un juicio completamente realista: Montezuma, quien (como afirman las crónicas) estaba esperando la llegada de los españoles desde hacía semanas, y en su incertidumbre psíquica intentaba evitar este encuentro, este Montezuma inseguro y desequilibrado, aparece ante los ojos objetivos de Cortés no como un dios, sino como un 'cuervo enfermo'. Su juicio realista y objetivo distingue a Cortés también de su compañero Pedro de Alvarado (el mismo Pedro de Alvarado que pondrá en riesgo toda la empresa española con la masacre que provocó durante la fiesta religiosa): donde Pedro de Alvarado percibe 'salvajes', Cortés se da cuenta del 'esplendor' y de la 'riqueza'.

G. Hauptmann coge muy bien la asimetría fatal de las expectativas recíprocas. El extranjero Cortés es para Montezuma un 'conocido', tiene que ser un conocido, no hay otra salida para él: conocido por causa de las profecías de la llegada de dioses blancos, conocido según su pensamiento cosmológico, en el cual no existe nada verdaderamente nuevo e ignoto; conocido, porque se encuentran como dos dioses de la misma sangre, 'la sangre de mi hermano'. Qualpopoca traduce el discurso mítico-religioso del dios de los aztecas en un discurso de política real. Está influenciado por un grupo de sacerdotes que duda de la divinidad de los españoles. Cortés rechaza este discurso 'realista' que representa una desventaja táctica para él, porque la consecuencia sería un encuentro entre hombres y no entre dioses. Cortés está decidido a aprovechar la asimetría de la comunicación lo más posible y se dirige a Qualpopoca con las siguientes palabras: "el discurso de tu Emperador, malinterpretado has, mi señor. El y yo nos entendemos mejor, créeme-lo, que él y tú".

Cortés tiene a su lado a la Malinche/Marina, una india cuyas habilidades lingüísticas eran muy útiles para los españoles, ya que se identificaba completamente con sus intereses. Ella estaba convencida de la divinidad de Cortés, de quien, al mismo tiempo, estaba enamorada. Por eso la Malinche es el interprete ideal para Cortés, y realiza (por lo menos en la versión de Hauptmann) dos interpretaciones al mismo tiempo: no traduce sólo el idioma, sino que traduce también el comportamiento de los españoles, de manera que pueda satisfacer a las expectativas aztecas, que quieren identificarlos como dioses. Por cierto, de esta manera, su hermenéutica produce traducciones de los signos españoles que contribuyen a la derrota mexicana.

En el drama de Hauptmann, como ya he mencionado, Montezuma se dará cuenta de su engaño, pero demasiado tarde. Prisionero de los españoles,

los propios no lo reconocerán más como dios. En la última escena los españoles tienen que abandonar Tenochtitlan, pero el ocaso del Imperio Azteca es inevitable.

La Conquista del imperio incaico por Pizarro es el tema del relato de Jakob Wassermann: *El Oro de Caxamalca*. El relato —también, como en el caso de G. Hauptmann, basado en las crónicas (principalmente en la de Pedro Pizarro)— se presenta como el testimonio de un testigo contemporáneo que termina la redacción del texto, escrito en un monasterio de Lima, con profunda resignación y dudas acerca de si este mundo no ‘está repudiado por Dios’. Difícilmente el pesimismo cultural de los años veinte puede encontrar una expresión más drástica. Wassermann describe el Imperio de los Incas como una comunidad social ideal, invadida por los españoles y su avidez de oro. Ciertamente la intención del autor no es continuar con la ‘Leyenda negra’, sino tematizar los abismos de la naturaleza humana. Atahualpa, por eso, no es el ‘buen salvaje’, sino el ‘hombre puro’, que no tiene ninguna comprensión por las actitudes y la avidez de los conquistadores. Es obvio, que Wassermann utiliza este evento histórico para una idealización: en la crónica de Pedro Pizarro Atahualpa no es tan ingenuo como nos lo presenta Wassermann: Atahualpa conoció muy bien el valor del oro y cuenta por eso con la posibilidad de comprar su libertad con ese oro. Para J. Wassermann Atahualpa es el representante de una cultura más humana, fundada en su propio sistema de valores y tradiciones. El Imperio Incaico es la representación de un mundo mejor, un mundo contrario a la decadencia europea. Su idealización es un modelo utópico, que se contrapone al materialismo y la codicia, para los cuales la cultura europea y la tradición cristiana han sido corrompidas. Entre estos dos mundos no hay la posibilidad de comprensión, ellos se confrontan como la luz y las tinieblas y no pueden coexistir. Conforme a este concepto ideológico Wassermann describe el primer encuentro entre los españoles y Atahualpa: los conquistadores miran el fausto y la riqueza del Inca con toda avidez. A esta suntuosidad material los españoles pueden oponer sólo sus símbolos ideales, la biblia y la cruz, así como una comunicación verbal completamente insatisfactoria. En el caso de G. Hauptmann el encuentro entre Montezuma y Cortés es descrito como una malinterpretación trágica de los signos por parte de Montezuma. Esto corresponde a un determinado tipo de encuentro entre culturas diferentes. J. Wassermann nos presenta un modelo diferente: la aparición de los españoles deja a Atahualpa completamente perplejo. No puede descifrar ni los significantes (el libro y la cruz) ni los significados (la palabra divina y la salvación). En su sistema de valores ni el puro significante, ni el significado pueden relacionarse con un sentido. Le



queda solamente el silencio, porque sus signos culturales, a su vez, los signos de su ascendencia divina, no son descifrable por los españoles. Estos, empero, por su parte, se interesan vivamente por los puros significantes, el oro y las gemas, que en su sistema cultural ciertamente tiene un sentido. La superioridad de los conquistadores resulta en este caso de un asimetría de comunicación, diferente de la del ejemplo de G. Hauptmann: los deseos de oro y gemas de los españoles se enfrentan con un desinterés absoluto por el lado de los 'peruanos'. La insignificancia de su número y su apariencia modesta no permite que se les reconozca como enemigos peligrosos. Los códigos culturales de este imperio pacífico —por lo menos según la interpretación implícita de J. Wassermann— no logran descifrar el peligro que representa este intruso blanco; análogamente a un sistema biológico indefenso contra virus, porque no consigue descifrar el código del agresor.

J. Wassermann hace evidente que la justificación occidental de un 'truque justo', 'el oro por la palabra de Dios', el tesoro por la Verdad, no es nada más que una mistificación de los intereses verdaderos: la avidez del oro y de las riquezas materiales.

En el encuentro con otras culturas Europa toma antes que nada conciencia de sus propias contradicciones, antes siquiera de percibir realmente la 'otredad' de la otra cultura. La presentación del Imperio Incaico como sociedad ideal en el relato de Wassermann es otra vez una proyección europea: las esperanzas utópicas de una sociedad mejor están transferidas al Imperio, sin preocuparse de su propia realidad histórica. Pero Wassermann es también un ejemplo de otra tradición europea, que es la tradición autocrítica: paralelamente con la expansión de la cultura se manifiesta en Europa un sentido autocrítico. El texto de Reinhold Schneider, *Las Casas ante Carlos I, escenas del tiempo de los conquistadores*, publicado en 1936, es decir durante la época del fascismo, se refiere a esta tradición. Al mismo tiempo este texto es otro ejemplo para una 'funcionalización' de un acontecimiento histórico para el contexto actual. "Con esta materia se ofreció la posibilidad —escribe R. Schneider— de una discusión fundamental sobre la desavenencia entre el hombre y el Estado y sobre las tareas del cristiano en este conflicto". En otras palabras: R. Schneider se refiere a la situación histórica; el quiso contribuir —subversivamente— con este texto a la discusión acerca de los derechos del Estado sobre el individuo durante la dictadura fascista.

---

7. Reinhold Schneider, *Las Casas vor Karl V.*, Frankfurt 1990. Ed. Suhrkamp, p. 148.

No es necesario repetir aquí, cuál era el tema de la disputa entre Sepúlveda y Las Casas, una disputa histórica con la cual, es cierto, los lectores alemanes no están tan familiarizados como un lector español o latinoamericano. Es evidente que las simpatías de R. Schneider están del lado de Las Casas, representante de la tendencia y del espíritu autocrítico de la tradición europea. Lo que me parece interesante, en nuestro contexto de la cuestión hermenéutica y del encuentro de culturas diferentes, es el modelo implícito de Las Casas, por lo menos en la interpretación de R. Schneider, con respecto a la difusión de la cultura occidental, es decir, ante todo, de la fe cristiana. Hemos visto en la descripción de Wassermann que los españoles ofrecen un trueque injusto y justo al mismo tiempo: la cruz y la escritura por el oro y las gemas. El significado altamente válido (la salvación del alma) tiene como portador un significante de poco valor material (hierro y papel). Al nivel ideológico-espiritual el trueque es justo, representa hasta un equivalente más valioso; al nivel material (del significante) el trueque es completamente injusto. Es exactamente la ventaja de la cultura occidental: sus significados más altos necesitan de significantes de un valor muy reducido. Esta relación permite justificar (ideológicamente) este trueque (en el fondo) injusto, propuesto por el Pizarro de Wassermann. Pero esta relación permite también un comportamiento radicalmente diferente: permite ofrecer como regalo el significado altamente valioso, ya que el valor del significante es mínimo. Es éste el modelo implícito del espíritu misionero de Las Casas: predicar la palabra de Dios sin exigir un equivalente, sin que los cristianizados tengan que someterse como súbditos al Estado español, sin que tengan que pagar tributos, sin tener que quedar sometidos a la explotación occidental. Esta interpretación se comprueba en la composición de la propia novela de R. Schneider: en torno a la disputa histórica, R. Schneider inventa una historia completamente ficticia: Las Casas encuentra en su viaje de regreso a Europa un caballero, que ha hecho fortuna en América, pero que está enfermo del cuerpo y del alma: la mala conciencia de sus actos atroces le hace sufrir. Durante la disputa con Sepúlveda Las Casas visita varias veces a este caballero para confortarlo y para salvar su alma, insinuándole que sólo después de renunciar a todas las riquezas podrá lograr su salvación. Según Las Casas, los cristianos tienen solamente el derecho de predicar la palabra de Dios, de ofrecerla como un regalo y no el derecho de dominación y explotación, es decir, de ninguna recompensa.

Alfred Döblin escribe en los primeros años de su exilio francés, utilizando los archivos de la Biblioteca Nacional de París, el primer tomo de la trilogía *Amazonas, El país sin muerte*. Esta novela se inserta también en la

tradición de la autocrítica europea, y hace en este caso la crítica del propio pasado alemán. De una manera mucho más directa y evidente que R. Schneider, Döblin reacciona con esta novela en varios niveles contra el régimen fachaista en Alemania:

1. Contra el mito de que los alemanes son inocentes de las crueldades del imperialismo europeo.

Que yo conozca, Döblin es el único autor alemán que toma como tema las proezas (en el sentido irónico) de aquellos conquistadores alemanes que participaron en la Conquista: Nicolaus Federmann y Ambrosius Alfinger. Estos conquistadores fueron, como los presenta Döblin, de los más crueles e inexorables. Sus métodos —y con eso tocamos el segundo nivel de su crítica al fachismo— sus métodos fueron los mismos que los de los fachistas:

“El [Ambrosius Alfinger] ha puesto orden en la cacerías de los refugiados. A quien capturaba en las montañas, lo arrojaba de las rocas. A quienes cercaba en la selva, los forzaba, treinta o cuarenta, en una choza de paja, donde los mandaba quemar. El hizo cacería con sus perros bracos. Derrribaban a la gente oscura, la despedazaban y se la comían... Quien era Ambrosius Alfinger? Un blanco, un hombre, un cazador, no peor que los demás. El placer de la guerra era su columna vertebral; cuando podía reprimir a alguien se sentía bien; gloria, poder y oro eran su corazón y su sangre. La gente oscura era la arena, sobre la cual él pisaba”<sup>8</sup>.

Estos conquistadores de Döblin reprimen, roban, matan sin necesidad de ninguna legitimación ideológica. La única legitimación es su raza. Ellos se liberan hasta de la necesidad de ofrecer la cruz y la salvación como equivalente. La gente oscura es reducida a su pura cualidad de materia prima: usada como forraje para los perros, como suelo para pisar; o sus miembros son cortados y usados como señales para los demás, para indicar cuál sería su destino, de no someterse rigurosamente. Los conquistadores no quieren comprender al otro, ni se preocupan de hacerse comprender. Es un modelo de un ‘encuentro’ de culturas, que representa nada más que la sujeción de una por la otra. Es una relación que se lleva a cabo en el nivel de los significantes crudos, porque no existe ninguna tentativa de comprensión o de hacerse comprender: es el nivel del poder sin palabras.

---

8. Alfred Döblin, *Amazonas*, Erster Teil: *Das Land ohne Tod*, Olten 1988. Walter-Verlag, pp. 93-94.

También en la novela de Döblin figura Las Casas como representante de la autocrítica occidental, como la 'conciencia del Occidente'. Döblin empero se permite una libertad significativa en el personaje de Las Casas: no lo deja morir en España, sino en América Latina como mártir, asesinado en un acto de venganza por una tribu con la cual el pasó los últimos años. Motivo de la venganza es que en un acto traidor una tripulación española había raptado a los jefes de la tribu y sus esposas. El propio Las Casas es así y víctima de las atrocidades de los blancos. Su regreso a España y su muerte ahí es, según el narrador de Döblin, una invención de la Iglesia para evitar que Las Casas, quien siempre era un peligro para la Iglesia oficial, se convirtiera en mártir y santo.

La novela de Döblin reúne tres esferas complementarias: tematiza la conquista como un crimen de la raza blanca contra los indios, en un realismo expresivo que nosotros conocemos de los grabados de Theodor de Brys; demuestra una pasión por lo místico y lo exótico del mundo americano precolombino (son capítulos en la novela que no tienen tanto un interés etnológico, mítico y verdadero, sino que intentan esbozar un contramundo a lo europeo) y representa en Las Casas la autocrítica occidental y el verdadero cristianismo católico. Este cristianismo católico posee para Döblin la verdad (en 1940 él, judío, va a convertirse al catolicismo), posee el mensaje salvador, que justifica la misión entre los indios, pero la palabra de Dios se ofrece como regalo total, sin exigir a cambio ningún equivalente.

Encontramos entonces en Döblin dos modelos contradictorios de encuentros culturales: el tipo de la conquista, que él caracteriza con un desinterés absoluto en los significados del otro, pero que usa a este otro, sin escrúpulos en cuanto a sus cualidades materiales (el lado significante), y el tipo 'misionero' ideal, que es caracterizado por el respeto a la cultura del otro (sus significantes y significados), pero está convencido de que sus propios significados (la fe cristiana) salvarán al otro. Consecuentemente el segundo tomo de la trilogía tendrá al Estado jesuita en Paraguay como tema principal.

Terminamos nuestra revisión panorámica con dos ejemplos de la postguerra: una escena de la pieza de teatro de Peter Hacks: *La apertura de la época india* y un pequeño poema de Erich Fried. Peter Hacks es uno de los más importantes y reconocidos escritores de teatro de la Ex-Alemania Democrática. Nacido en Múnich, Alemania Federal, se fue —atraído por Brecht y su teatro— en 1955 a Alemania oriental. El protagonista de la pieza mencionada es Colón, Colón como el hombre de la modernidad, del espíritu crítico

y científico en su lucha contra el mundo medieval por la realización de su sueño: encontrar la vía marítima a las Indias. Los paralelos con el 'Galilei' de Brecht son obvios. La escena que nos interesa es un sueño de Colón en el cual éste se imagina el primer encuentro de uno de sus compañeros, el timonel Pinzón, con el indígena, Tecue<sup>9</sup>.

Se trata de una escena bien divertida donde se confrontan dos ópticas: la óptica del indio con la del blanco. Hacks hace la tentativa de presentarnos cómo los indios podrían haber interpretado los signos y las señales de los blancos sobre el trasfondo de sus propias experiencias y de su propia cultura. El autor se inserta con esta escena en una tradición europea que también se inicia con la Conquista: El intento de identificación con el otro, la tentativa de mirarse a sí mismo con la mirada del otro. Como condición indispensable para este procedimiento, los actos y los comportamientos del otro deben ser interpretados en el contexto de su propio mundo vital. Ya Montaigne hizo este esfuerzo en sus *Ensayos* en el capítulo 31 'Sobre el canibalismo'<sup>10</sup>. Esta perspectiva siempre implica una relativización y un distanciamiento con respecto a sí mismo. Aunque no es cierto que la identificación con el otro consiga realmente asumir el mundo del otro, este comportamiento es por lo menos una de las condiciones para una mejor comprensión del otro.

El Colón de P. Hacks es entonces también en este sentido un hombre moderno: El tiene la capacidad de un autodistanciamiento, que es, junto con el sentido autocrítico, con certeza uno de los mejores elementos de la tradición europea.

### *Venturoso viaje de cubrimiento*

Con el fin de mejorar la situación política mundial  
ahora se están armando con gran secreto en un puerto  
de la costa septentrional del Africa  
tres barcos, réplicas de La Santa María, La Pinta y La Niña.

---

9. Peter Hacks, *Fünf Stücke*, Frankfurt 1965. Suhrkamp. Escena 8.

10. Michel de Montaigne, *Essais*. Livre I. Chapitre 31. Paris 1969. Flammarion. (1a. ed. Bordeaux 1580, Simon Millanges).

Pronto han de hacerse a la mar  
y han de tomar curso hacia el oeste  
y han de deshacer el descubrimiento de América<sup>11</sup>.

Los versos irónicos de Erich Fried —Erich Fried (1921-1988) fue uno de los grandes poetas de la izquierda crítica en la Alemania Federal— critican en su irrealismo fantástico un cierto deseo europeo actual: puesto que después de quinientos años de explotación del ‘Nuevo Mundo’ este ‘Nuevo Mundo’ se torna cada vez más en un problema para el Viejo Mundo, y no es más la fuente inagotable de riquezas, muchos querrían anular fácilmente este acontecimiento histórico para descargarse de las consecuencias de los últimos quinientos años y de la responsabilidad histórica.

A pesar de que la Conquista no sea uno de los grandes temas de la literatura alemana del siglo veinte (la literatura alemana que tematiza la América Latina del presente siglo es mucho más voluminosa), los textos presentados permiten confirmar dos tesis:

1. El tema de la Conquista siempre se escoge para tratar a través de él un asunto o una problemática relacionados con la propia historia alemana. El interés histórico tiene su base en la actualidad alemana de cada ocasión y se refiere a ella, de una manera más o menos explícita.
2. No existe un único modelo explicativo para este encuentro de las culturas, sino que encontramos en estos textos los modelos más distintos:

La proyección prometadora en la poesía de Georg Heym; la fatalidad de la comprensión y comunicación asimétricas en *El Salvador Blanco* de G. Hauptmann; la comprensión y comunicación imposible en *El Oro de Caxamalca* de J. Wassermann; la autocrítica y la ‘reducción del otro al crudo significativo’ en *Amazonas* de A. Döblin; la identificación con el otro en *Apertura de la época india* de P. Hacks; y la crítica de la represión y del olvido en la poesía de E. Fried. Hemos encontrado pues en estos textos un abanico muy rico de modelos diferentes para la posibilidad de interpretar el ‘encuentro’ de la Conquista.

---

11. Erich Fried, *Gedichte. Glückhafte Deckungsreise*, Traducción: José Luis Rivarola.

## BIBLIOGRAFIA

Avellaneda Navas, José Ignacio.

1990 *Los Compañeros de Federmann. Cofundadores de Santa Fe de Bogotá.* Bogotá: tercer mundo editores.

Brecht, Bertolt.

1967 *Von des Cortez Leuten.* En: B. Brecht. *Gesammelte Werke.* t. 8. Frankfurt: Suhrkamp.

Döblin, Alfred.

1988 *Amazonas.* 1. Teil: *Das Land ohne Tod.* Olten: Walter-Verlag.

Fried, Erich.

s.a. *Glückhafte Deckungsreise.* s.l.

Gerst, Thomas.

1988 "Deutschland und das 400-jährige Jubiläum der Entdeckung Amerikas". En: *Lateinamerika-Jahrbuch 25/1988.*

Gewecke, Frauke.

1986 *Wie die neue Welt in die alte kam.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Hacks, Peter.

1965 *Eröffnung des indischen Zeitalters.* Schauspiel. En: P. Hacks. *Fünf Stücke.* Frankfurt: Suhrkamp.

Hauptmann, Gerhard.

1924 *Der Weisse Heiland. Dramatische Phantasie.* Berlin: Fischer Verlag.

Heym, Georg.

1964 *Columbus. 12. Oktober 1492.* En: G. Heym. *Dichtungen und Schriften.* Hamburg u. München: Verlag H. Ellermann.

Klabund.

1930 *Gesammelte Gedichte. Lyrik, Balladen, Chansons.* Wien: Phaidron.

Schneider, Reinhold.

1990 *Las Casas vor Karl. V. Szenen aus der Konquistadorenzeit.*  
Frankfurt: Suhrkamp.

Todorov, Tzvetan.

1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre.* Paris: Ed. du  
Seuil.

Wassermann, Jakob.

1929 *Christoph Columbus. Der Don Quichote des Ozeans. Ein Porträt.*  
Berlin. Fischer Verlag.

1953 *Das Gold von Caxamalca.* Stuttgart: Reclam Jun. (1a. ed. 1928)

Weinrich, Franz Johannes.

1923 *Columbus. Ein Trauerspiel.* Frankfurt: Verlag des Bühnenvolks-  
bundes.

Zweig, Stefan.

1964 *Flucht in die Unsterblichkeit.* En: St. Zweig. *Sternstunden der  
Menschheit.* Frankfurt: Fischer Verlag.