



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS MODERNAS

**El desencanto de Occidente y el
anhelo por el Oriente. El romanticismo
oriental de Karoline von Günderrode**

TESIS:

Para obtener el título de

**LICENCIADO EN LENGUA Y
LITERATURAS MODERNAS
ALEMANAS**

P R E S E N T A:

EDUARDO CRUZ GARCÍA

DIRECTOR:

Dr. SERGIO SANCHÉZ LOYOLA

Ciudad Universitaria, CDMX, 2022.





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Quiero reconocer el apoyo que mis padres me han dado, **Leticia García Ibáñez** y **Jaime Cruz Gutiérrez**. Lengua y Literaturas Modernas Alemanas es mi segunda licenciatura (la primera Ciencia Política y Administración Urbana y la tercera Filosofía e Historia de las Ideas) y sin ellos no lo hubiera logrado. Son mis héroes.

Siempre he pensado que detrás de la autoría de una investigación hay un trabajo colectivo. Así que tengo que reconocer la dedicación, las recomendaciones y todo el apoyo del Dr. **Sergio Sánchez Loyola**, mi director.

De igual manera, agradezco a la Dra. **Guadalupe Antonia Domínguez Márquez** por proporcionarme fuentes sobre el Orientalismo. Además, sus consejos y cátedras durante sus seminarios fueron de gran inspiración.

A la Dra. **Kundalini Muñoz Cervera Aguilar** por sus sugerencias y atenciones. También a la Dra. **Monica Steenbock Schmidt** y al Lic. **Manuel Espinoza Proudinat** por su lectura tan atenta.

Gracias a la Lic. **Susy Rodríguez Moreno** por haberme introducido al mundo de las letras alemanas.

Índice

Introducción	6
Capítulo 1. ¿romanticismo o romanticismos?	10
1.1 El debate en torno a la definición del romanticismo ¿o los romanticismos?	10
1.2 El romanticismo periférico de Karoline von Günderrode	16
1.3 El lugar de las escritoras románticas en la Historia de la literatura alemana	23
1.4 El desencanto de los romanticismos frente a la modernidad occidental	27
Capítulo 2. La tradición académica del orientalismo alemán	39
2.1 El paradigma de Edward Said: su propuesta	39
2.2 Los otros orientalismos	42
2.3 “El orientalismo” de Karoline von Günderrode	51
Capítulo 3. El orientalismo de Karoline von Günderrode. El desencanto de Occidente y el anhelo por el Oriente	55
3.1 Literatura comparada: método de estudio	55
3.2 La imagología: estudio de las imágenes	57
3.3 Análisis lexical. Definición de Occidente y Oriente en la obra literaria de Günderrode	65
3.4 Análisis de relación jerarquizada: oposiciones y marco espacial. El Yo y el Otro, Occidente y Oriente	68
3.5 Oposiciones. Imágenes de Occidente y de Oriente en Günderrode	74

3.6	Del desencanto moderno al encanto hinduista en G�nderrode	78
3.7	El sistema de pensamiento hinduista frente a las imágenes literarias de G�nderrode	80
3.7.1	<i>Sanata dharma</i> frente al hinduismo de G�nderrode	80
3.7.2	<i>Samsara</i> y el camino a la liberación	88
3.7.3	La liberación de la vida moderna racionalizada	90
	Conclusiones	94
	Fuentes Consultadas	97
	Primarias	97
	Secundarias	99
	Mesograf�a	102

(...) die stolzen Europäer sich rühmen, der Mittelpunkt der gebildeten und aufgeklärten Welt zu seyn, (...). Der Nebel der Vergessenheit umschleyert die Gräber unserer Vorwelt, nur wenige große Gestalten schimmern hindurch; unsere siegreichen Götter sind geflohen, wir sind zertreten von den rohen Mongolen, wir sterben langsam durch die gewinnsüchtigen Europäer.

(...) los orgullosos europeos se jactan de ser el centro del mundo educado e ilustrado (...). La niebla del olvido cubre las tumbas de nuestra antigüedad, solo pocas grandes figuras se vislumbran; nuestros dioses victoriosos han escapado, somos pisoteados por brutos mongoles, estamos muriendo lentamente por los codiciosos europeos¹.

Karoline von Günderrode

¹ A partir de ahora las traducciones serán más si no se indica al traductor.

Introducción

La presente investigación surge de mi interés particular en difundir la obra, más allá del ámbito de las Letras Alemanas, de la poeta alemana Karoline von Günderrode (1780-1806). De entre el enorme magma de intereses de la romántica basta mencionar sus acercamientos temáticos al mundo helénico y a las culturas asiáticas, así como sus no menos importantes contribuciones a la modernización de la lírica germana, cimentada entonces sobre todo en la helenofilia discursiva de J.W. von Goethe y Friedrich Schiller.

Es precisamente el interés de Günderrode por el “Oriente” el aspecto que abordo en esta tesis y para ello propongo un acercamiento imagológico a los textos en los que desde la ficción y la lejanía, pues la poeta de Karlsruhe nunca puso un pie fuera de Europa, alude a las culturas de “Oriente”. Con la presente investigación intento dar respuesta al cuestionamiento en torno al cual gira este trabajo: ¿cómo retrató Karoline von Günderrode, en parte de sus obras literarias a las imágenes de Occidente y “Oriente”?

La respuesta a tal interrogante, e hipótesis de esta investigación, parte de la toma de consciencia de la dicotomía con la que la poeta confronta a Occidente con el “Oriente”, pues si bien se reconoce heredera de la tradición cultural occidental, no por ello ve y describe de manera positiva al mundo al que pertenece, pues, por lo menos en los textos que analizo en este trabajo, imagina a la distancia al “Oriente” como un mundo sano y aún no contaminado por las peores costumbres de Occidente. Para Günderrode, el “Oriente” es el espacio adecuado para el ejercicio de la espiritualidad y la religión, mientras que en el Occidente se ha optado sin miramientos por la modernidad mecanizada, materialista y racionalizada.

En este trabajo me he propuesto comprender y analizar las imágenes con las que Karoline von Günderrode alude a la dicotomía entre Occidente y “Oriente” en los textos que para tal fin he seleccionado: “Ein apokaliptisches Fragment” (1804), “Musa” (1804), “Die Erscheinung” (1804), “Geschichte eines Braminen” (1805), “Die Manen” (1804), “Briefe zweier Freunde” (1806). Mi propuesta inicia con el análisis del concepto romanticismo, pues es precisamente a esta época fundacional de las culturas de lengua alemana con la que temporalmente se empata a la poeta. Considero importante analizar la obra de Günderrode a partir de dos dimensiones desde las cuales podría ser entendida, “periférico” y “oriental”. Relevante me resulta también ubicar la época romántica en configuraciones y procesos sociales e históricos de la modernidad occidental para entender de mejor manera los contenidos de las obras de la *Romantik* alemán, particularmente los de esta poeta.

El trabajo está estructurado en tres capítulos. El primero presenta el debate interminable en torno a la definición del romanticismo, mas ¿se puede hablar propiamente de un romanticismo o se trata en realidad de diversos y variados “romanticismos”? A partir de dicho cuestionamiento argumento que el romanticismo de Günderrode bien puede ser entendido como “periférico”. En mucho debido a la discriminación que padeció de parte de sus coetáneos varones, así como del escaso interés con el que se le ha abordado en los textos dedicados a la Historia de la literatura alemana², se trata entonces de una autora marginada: desde el canon patriarcal literario. Para concluir el capítulo inicial de la investigación se ubica a los “romanticismos” en un marco de los procesos sociales e históricos de la modernidad occidental para comprender el descontento que la joven

² Me refiero a que desde la muerte de Günderrode 1806, específicamente en libros de Historia de la Literatura alemana, no se le ha dado un espacio. No hablo de la atención que ha tenido por parte del feminismo, ni en los estudios recientes.

romántica sentía por su época y al que alude con reiterada frecuencia en su producción literaria.

En el segundo capítulo, se aborda otra de las dimensiones del romanticismo de G nderrode, mismo que desde mi perspectiva se inscribe en el estudio de su Orientalismo. Regularmente se suele vincular el imperialismo con la obra de algún autor o cultura, por ejemplo, Edward Said (1978) abord  el caso francés y el británico, pero no el alemán, pues a principios del siglo XIX las regiones germanas se encontraban escindidas, a la vez de que carecían de un sentido unificador e identitario, por lo que más que preocuparse por colonizar se ocupaban en su consolidación nacional y cultural. Cabe mencionar que de algunos años a la fecha se ha venido desarrollando un interés particular por detallar la manera en la que desde el mundo germano se ha mirado y entendido al “Oriente”. Se trata de estudios poco conocidos (Todd Konje, Suzanne Marchand y Donna Heizer³) y desde los cuales se trazan perspectivas y métodos para el estudio del orientalismo en textos literarios germanos. La difusión de estas nuevas perspectivas de análisis de la imagen de “Oriente” en la literatura en lengua alemana invita a reflexionar en torno a la manera en la que se viene analizando el orientalismo en la obra de Karoline von G nderrode, y en algunos otros autores decimonónicos.

En el tercer capítulo se parte de la siguiente pregunta:  c mo analizar los textos de Karoline von G nderrode con contenidos orientalistas? Para dar respuesta a este cuestionamiento se propone el análisis imagológico de los seis textos literarios de G nderrode que he seleccionado para tal fin. Para ello, hago uso, en un nivel teórico, del método comparativo propuesto por Hugo Dysenrik y Henri Pageaux, así como de la

³ Es relevante mencionar que dichos autores fueron discutidos durante el Seminario de Orientalismo impartido, en 2020, por la Dra. Guadalupe Antonia Domínguez Márquez en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; se suscitaron debates fructíferos que contribuyeron a pensar el segundo capítulo de esta tesis.

propuesta de análisis utilizada por los germanistas Aura Marina Boadas, Grauben Helena Navas de Pereira y Jefferson Plaza a partir de tres dimensiones, *lexical*, *jerárquica* y *hermenéutica*.

Concluyo mi investigación aclarando la filia de Günderrode por el “Oriente”, así como la importancia temática que tuvo para ella la religión hinduista, un aspecto poco conocido y mucho menos analizado en su obra, por lo que considero importante difundir esta nueva veta discursiva con la intención de despertar en mis lectores el interés que se le ha venido negando a una de las voces de la lírica en lengua alemana.

Capítulo 1. ¿romanticismo o romanticismos?

1.1 El debate en torno a la definición del romanticismo ¿o los romanticismos?

En este capítulo se pretende responder a las siguientes preguntas: 1) ¿Se puede hablar propiamente de un “romanticismo” o de “romanticismos” y qué papel juegan los adjetivos en esta discusión? 2) ¿En qué consiste el adjetivo periférico y de qué modo caracteriza el romanticismo de Karoline von Günderrode? Y por último 3) ¿En qué marco contextual situar el “romanticismo” o los “romanticismos”? La hipótesis que guiará el presente capítulo es la siguiente: no hay un único romanticismo, sino diversos y distintos a partir de los adjetivos que acompañen al sustantivo, por lo tanto, se puede pensar en un romanticismo periférico para el caso de Günderrode ubicado en un marco de la modernidad occidental. El objetivo principal que se persigue consiste en comprender que no hay un único romanticismo, sino diversos, los cuales, están sujetos a procesos y configuraciones sociales de la modernidad occidental.

Si desde el siglo XXI se hace una retrospectiva hacia comienzos del siglo XIX para rastrear la definición del romanticismo, se pondrá ver que diversos autores han intentado pensar lo que es el romanticismo; algunos lo han hecho desde áreas de estudio como la filosofía, la sociología, la literatura y desde distintas perspectivas; política, cultural, literaria, etc. Contrario a este esfuerzo intelectual, se ha optado por no intentar delimitar el significado. Sin embargo, la claridad conceptual y el orden de las ideas permiten clasificar, observar, analizar, comprender e interpretar a los romanticismos más allá de las fronteras literarias.

El Historiador de las Ideas Arthur Lovejoy (1873-1962), quien dictó una conferencia el 27 de diciembre de 1923 gracias a la invitación de la cuadragésima reunión anual de la Asociación de Lenguas Modernas de América, muestra que, desde principios

del siglo XIX a la década de los veinte del siglo XX, ha habido intentos por definir y explicar lo que es el romanticismo, suscitando como resultado una confusión terminológica realizada por filósofos con el afanoso deseo de entender con precisión de lo que hablaban (al menos, así lo cree Lovejoy). La salida del caos conceptual, según el autor, consiste en no tomar partido, porque si así fuera, sería como si se juzgara algo que no está identificado y, por lo tanto, el único remedio es no hablar –definir- más sobre el romanticismo: “El único remedio realmente radical –a saber, que entre todos dejemos de hablar de romanticismo- éste, me temo, seguramente no será adoptado”.⁴ En cambio, dado que el mencionado autor se dedicaba a la historia de las ideas propone hacer un estudio semántico a través del rastreo de los procesos y del cambio histórico del término “romanticismo”.

Frente a la postura anterior, otros especialistas de diversas disciplinas –no solo filósofos-, han elaborado definiciones y problemáticas respecto del concepto romanticismo; se ha descubierto que hay dos modos o perspectivas para resolver el caos terminológico. Para adentrarnos a estas dos maneras se presentarán algunos trabajos de intelectuales y doctos en el tema del romanticismo.

Antes de abordarlos, se cree necesario dejar planteada la propuesta de estudio de este trabajo de investigación con el fin de contrastarla con las otras propuestas. Es bien sabido que se ha clasificado al romanticismo alemán en tres periodos: *Frühromantik*, *Hochromantik* y *Spätromantik*. Sin embargo, existen otras maneras de encajonar a los romanticismos, por ejemplo, “alemán” es un adjetivo y gentilicio que está dando contenido al sustantivo “romanticismo”, si le agregamos cualquiera de los siguientes adjetivos: “inglés”, “francés”, “español” o “mexicano” el término “romanticismo”

⁴ Arthur Lovejoy, *On the Discrimination of Romanticisms*, PMLA, Vol. 39. No.2, 1924. Pp.213. “The one really radical remedy –namely, that we should all cease talking about Romanticism- is, I fear, certain not to be adopted”.

(“*Romantik*”, “*romanticism*”, “*romanticisme*”) adquiere una característica peculiar, para ser más explícitos: se crea una frontera que permite, en principio, pensar o imaginar un espacio geográfico, nacional, así como un conjunto de escritores y de obras (no solo literarias) en particular. Ello implica que el término romanticismo se llena de contenidos con los adjetivos, y así, el estudioso del romanticismo, o quien pretenda investigarlo, usará los adjetivos que necesite para poder delimitar su objeto de estudio. Esta propuesta la ayudan a sostener, en cierta medida, algunos autores aquí citados, a decir: Isaiah Berlin y Michael Löwy.

A continuación, se presentan algunos autores que han optado por definir someramente el término “romanticismo”. El primero de ellos es el licenciado en letras, doctor en derecho y miembro de la *Société d’histoire moderne*, Roger Picard (1884-1950), en su obra titulada *Le romanticisme social* (1944), define al romanticismo como “una época histórica del movimiento literario francés y europeo”.⁵ Aunque el autor aborda el caso francés, coloca la definición más allá de esas fronteras nacionales; en una narrativa amplia (“una época histórica del movimiento francés y europeo”). El título de su libro tiene el adjetivo “social”, lo que significa que es el eje de su investigación. En conclusión, no dedica una reflexión teórica sobre el concepto; se trata de una definición simple, mínima (no la discute ni coloca en un debate), que permite abordar de inmediato el romanticismo, en su caso social y francés.

Del mismo modo, el filósofo y crítico literario alemán, Rüdiger Safranski (1945-), en su obra *Romantik. Eine deutsche Affäre* (2007) construye un estudio literario del romanticismo alemán, pero antes de elaborarlo da una definición de lo que es el romanticismo. Si en el título aparece el adjetivo “*deutsch*”, entonces supondría una

⁵ Roger Picard, *El romanticismo social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947. Pág.14.

⁵Ibídem. Pág. 12.

delimitación de un espacio, de una lengua en particular, de un conjunto de escritores y de obras. Él mismo explica en su introducción que su obra versa sobre lo romántico y el romanticismo: “este libro trata del romanticismo y lo romántico, el romanticismo es una época, lo romántico una actitud del espíritu que no se limita a una época”,⁶ y de paso define al romanticismo, no solo el alemán, sino en general: el romanticismo es una época. En suma, no define a profundidad y opta por entrar de lleno a su estudio. Elabora una investigación diacrónica del devenir literario alemán, comenzando por Johann Gottfried Herder en quien encuentra la actitud seminal del romanticismo. Las definiciones de Rüdiger Safranski y de Roger Picard resultan operativas para entrar de modo inmediato al tratamiento de los romanticismos: no teorizan el concepto, evaden el caos terminológico.

En oposición a los autores anteriores, otros especialistas han dedicado más atención a la búsqueda de una definición para comprender mejor al romanticismo y así poder estudiar aspectos literarios, sociales, políticos, filosóficos e históricos. Uno de ellos, es el politólogo Isaiah Berlin (1909-1997) quien en sus conferencias dictadas y luego tituladas como *The Roots of Romanticism* (1965) sostuvo que el romanticismo “ha sido una transformación tan radical y de tal calibre que nada ha sido igual después de éste. Es una afirmación en la que deseo concentrarme”.⁷ Le parece tan importante la transformación que ha suscitado el romanticismo que hace una definición extensa, primero coloca una serie de críticos y literatos que han definido el romanticismo; H. Heine (1797-1856), F. Schlegel (1772-1829), M. de Staël (1766-1817), F. R. Chateaubriand (1768-1848), G. Luckács (1885-1971), Henri Beyle (Stendhal) (1783-1842), entre otros.

⁶ Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007. Pág. 7. “(...) es geht in diesem Buch um die Romantik und um das Romantische. Die Romantik ist eine Epoche. Das Romantische eine Geisteshaltung, die nicht auf eine Epoche beschränkt ist.”

⁷ Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, México, 2015. Pág. 32.

De ellos toma características –adjetivos- y posteriormente elabora una definición, tomando en cuenta que muchos de los adjetivos se contraponen, resultan contradictorios, pero encuentra un punto en común: “la revolución del conocimiento”. La definición dada por Berlin se alarga casi durante tres páginas completas de adjetivos, e incluso, otros sustantivos que dan contenido diverso al concepto:

El Romanticismo es lo primitivo, lo carente de instrucción, lo joven. Es el sentido de vida exuberante del hombre en su estado natural, pero también es palidez, fiebre, enfermedad, decadencia, la *maladie du siècle*. La Belle Sans Merci, la danza de la muerte y la muerte misma. Es la cúpula de vidrio multicolor de un Shelly, aunque también su blancura radiante de eternidad. Es la confianza y exuberancia de la vida –Fülle des Lebens- (...) Es fuerza y debilidad, individualismo y colectivismo, pureza y corrupción, revolución y reacción, paz y guerra, amor por la vida y amor por la muerte...⁸

La cita anterior muestra que el término “romanticismo” es diverso, en él caben adjetivos que se oponen, y no por ello significa que la tarea por definir sea imposible, por el contrario, se descubre la riqueza de lo que son los romanticismos. Berlin menciona todos estos adjetivos de obras literarias particulares y el resultado fue un concepto complejo, amplio, general y abierto que permite recolectar diferencias y particularidades para cada romanticismo. En suma, el politólogo hace uso de adjetivos. Su definición es sustantiva, en tanto que contempla y abunda en características. Si bien el autor no deja explícito que se habla de “romanticismos” su definición permite pensar en diversos.

Concretamente, quien propone la diversidad de romanticismos es el sociólogo y filósofo Michael Löwy (1938 -). En su libro *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* (1992), observa que los críticos han elaborado definiciones poco satisfactorias pues lo han hecho desde una sola disciplina; han juntado características, haciendo una selección, y dejan de lado otras. Incluso, critica a Lovejoy por simplificar y desvalorar el esfuerzo por definir. El planteamiento de Löwy consiste en tomar el término “*Weltanschauung*” de Lucien Goldmann para darle una perspectiva

⁸ Ibídem. Págs: 45 a 47.

interdisciplinar y cultural al término “romanticismo”. Además, sostiene que es importante no sesgar el estudio del romanticismo hacia el estilo literario del clasicismo, o el filosófico de la Ilustración, o el histórico de la Revolución Francesa; es decir, identifica que los estudios del romanticismo, para ser comprendidos, se han ligado con el clasicismo, con la Ilustración o la Revolución Francesa (es el caso de Berlin), en cambio, lo que se debe hacer es contemplar las condiciones sociales para identificar algo que los articule; que permita pensar en un punto en común ante la diversidad de los romanticismos: “el elemento unificador del movimiento romántico, en la mayor parte, si no en la totalidad, de sus manifestaciones a través de los principales focos europeos (Alemania, Inglaterra, Francia), es la oposición al mundo burgués moderno”.⁹ En suma, se trata de una concepción sustantiva interdisciplinar con una perspectiva histórica, social y cultural que integra un elemento unificador, ante la diversidad de los romanticismos.

Expuestas las definiciones y los debates anteriores, se obtienen las siguientes conclusiones que, se espera, contribuyan a organizar claramente los estudios e investigaciones de los romanticismos y, por extensión, del romanticismo de Karoline von Günderrode. Primera conclusión: el romanticismo como concepto ha sido definido de dos modos: mínimamente y pluri-semántica o con adjetivos¹⁰. Segunda: se suscribe la afirmación de Löwy de estudiar los romanticismos de manera interdisciplinar porque una sola disciplina es incapaz de comprender el fenómeno¹¹. Tercera: los adjetivos ayudan a

⁹ Michael Löwy, Robert Sayre. *Révolte et mélancolie. Le romanticisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Francia, 1992. Pág. 19. “L’élément unificateur du mouvement romantique, dans la plupart, sinon la totalité de ses manifestations á travers les principaux foyers européens (l’Allemagne, l’Angleterre, la France) est l’opposition au monde bourgeois moderne”.

¹⁰ Con mínimamente me refiero a que no se profundiza en la definición del concepto de “romanticismo”. Por otro lado, lo pluri-semántico tiene que ver con la teorización a profundidad, otorgándole al término diversos significados, lo cual, deja ver la riqueza y diversidad de los romanticismos.

¹¹ Los romanticismos no son fenómenos exclusivamente literarios. Löwy elabora su investigación desde la sociología en relación con la literatura y los estudios culturales.

dar contenido, delimitar, interpretar y comprender los romanticismos y si se quiere un romanticismo en particular¹².

1.2 El romanticismo periférico de Karoline von Günderrode

En el caso de Karoline von Günderrode, el adjetivo “periférico” permite hacer una lectura particular de sus circunstancias sociales; la poeta fue desacreditada constantemente por su círculo social respecto a su labor como escritora. Sumado a lo anterior, se le ha dado poca atención en la Historia de la Literatura en lengua alemana. Contrariamente, el canon literario ha sido, en su mayoría, masculino.

En la *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (2013), libro de la historia de la literatura alemana hecho en colaboración, se encuentra un capítulo de Inge Stephan titulado “Kunstepoche”, en el que se abordan diversos temas históricos de la literatura alemana como el clasicismo, la Revolución Francesa en relación con la literatura, además de un sub-apartado intitulado “Schreibende Frauen der Romantik”, en el que se les dedican tres páginas a las mujeres románticas de las cincuenta y seis que componen el capítulo.

Inge Stephan sostiene que “las mujeres poetas, dramaturgas y escritoras de prosa fueron abriéndose paso de igual manera en una zona de hombres”,¹³ había participación de la mujer, particularmente con la novela como género, en la vida literaria desde la

¹² La definición tan amplia de Berlin deja ver que el romanticismo es diverso; un término rico en adjetivos y significados. Por otro lado, Löwy plantea que se hable en plural y no en singular sobre los romanticismos. En ese sentido, yo propongo que los adjetivos podrían ser una guía para profundizar en alguna obra y autor particular.

¹³ Inge Stephan. Kunstepoche. En Wolfgang Beutin, Mathias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich (...). *Deutsch Literaturgeschichte*, J.B. Metzler. Alemania, 2003. “Als Lyrikerinnen, Dramatikerinnen und Prosaistinnen stiessen Frauen gleichermassen in eine –Männer-Zone” Págs: 212-213.

Ilustración, lo cual, ejemplifica con la obra *Die Geschichte des Fräuleins von Sternheim* (1771) de Sophie von La Roche. Sin embargo, habría que preguntarse, ¿Qué acontecía con los otros géneros literarios? ¿Quiénes tenían el monopolio de la actividad literaria? Y ¿Por qué a unos se les ha considerado parte del canon y a otras no?

Entre las mujeres que contempla se encuentran Karoline von Günderrode y Rahel Varnhagen. La poeta de Karlsruhe nació en 1780 en una familia aristocrática, en su infancia perdió a diversos miembros de su familia, entre ellos a Wilhelm von Günderrode, su padre y a Louise Sophie Victorie Auguste Henriette Friedrike von Günderrode, su madre. Posteriormente la escritora se refugió en la lectura, el aprendizaje y en la escritura. Comenzó a publicar desde 1804, tan solo dos años antes de su suicidio a orillas del río Rin, sin embargo, no fue apoyada por sus coetáneos.

Otra perspectiva que considera que las mujeres eran como sus pares masculinos, se encuentra en el texto *El salón, un oasis cultural para la emancipación femenina en el Romanticismo alemán* (2019) de Catalina Elena Dobre. Los salones son entendidos como una actividad cultural organizada exclusivamente por mujeres, pero a los cuales podían asistir también hombres y gente de cualquier clase social. El salón era un espacio de encuentro para socializar, hablar sobre poesía, literatura, filosofía y política. Las anfitrionas debían guiar las charlas, hacer de moderadoras y para ello tenían que conocer el tema de discusión y ser versadas tanto en la elocución como en el contenido de sus ideas. Estas actividades comenzaron alrededor de 1780 con el salón de la familia Herz en Berlín, en este lugar se forjó la amistad entre Friedrich Schleiermacher (1768-1834) y Friedrich Schlegel (1772-1829), fundadores de la famosa revista *Athenäum*.

Se debe explicitar que, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, las esferas de lo público y lo político eran exclusivamente para los hombres y la de lo privado para

las mujeres, dicho de otro modo, los hombres se ocupaban de la vida pública y las mujeres de lo doméstico, sin embargo, con la aparición de los salones comenzó un cambio:

Es interesante que, si en un inicio estos espacios públicos eran atendidos por hombres, con la aparición de los salones, fueron las mujeres quienes tomaron las riendas de estos establecimientos, de tal manera que, entre 1780 y 1806, la ciudad de Berlín cobró vida cultural debido a Henriette Herz, Dorothea Veit (la hija de Moses Mendelssohn), Rahel Levin Varnhagen, Sara Levy, entre otras.¹⁴

Habría que agregar también que se trata de un hecho rupturista, en el sentido de que se abre espacio en la vida pública a la mujer escritora: “los salones tenían la función de romper las barreras rígidas entre las clases sociales”;¹⁵ en dichos eventos se congregaban distintos sectores de la sociedad, lo cual, indicaba un cambio de las normas sociales establecidas. Si bien es un logro para las mujeres de entonces, no por ello, significa que la relación entre hombres y mujeres era equilibrada.

Para inicios del siglo XIX, no solo había salones en París y Berlín, sino también en Weimar, Viena, Londres y con ello se dio un incremento en la formación intelectual y artística de las mujeres, para Catalina Dobre “hubo una explosión de mujeres cultas, toda una generación que determinó un cambio en la mentalidad de la época”.¹⁶ Sería pertinente preguntarse: ¿qué tan profundo fue ese cambio? ¿fue suficiente para afirmar que las mujeres gozaban de igualdad de derechos frente a sus pares masculinos? ¿es conveniente mencionar que no todas las mujeres escritoras dirigían salones y que los salones apenas serían un logro mínimo para la mujer? Catalina Dobre apunta que:

Durante todo este proceso explosivo de la literatura y de lectores, las mujeres abandonaron la lectura de la Biblia y se entregaron a la lectura de novelas y poesía, de tal modo que la lectura se volvió parte fundamental de sus actividades y de su formación, una fuente para aprender valores, una fuente para el crecimiento espiritual y una fuente que les aseguró un cierto grado de independencia. Por

¹⁴ Catalina Elena Dobre. *El salón, un oasis cultural para la emancipación femenina en el romanticismo alemán*. Universidad Anáhuac del Norte, México, 2019. S/P. (El documento en internet no viene numerado). Consultado en el año 2020, en: <https://www.teseopress.com/romanticismo/chapter/el-salon-un-oasis-cultural-para-la-emancipacion-femenina-en-el-romanticismo-aleman/>

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

ejemplo, Henriette Herz, en sus Memorias, se describía a sí misma como “una lectora compulsiva”¹⁷

Si bien el texto de Catalina Dobre abre un panorama del contexto social, literario e histórico para la mujer con respecto a la actividad intelectual, habría que agregar que otras escritoras románticas ni siquiera tenían recursos para dirigir salones y, aunque en ellos se buscaba reducir las diferencias de clase, lo cierto es que sí las había, así como las prerrogativas propias del género. Las mujeres, aunque comenzaban a participar, históricamente se inscriben en un sistema social en el cual han sido marginadas en actividades intelectuales y artísticas.

Un ejemplo de esa exclusión se entiende con el caso de Karoline von Günderrode, pues su condición humilde no le permitía dirigir salones, asistir, seguramente, pero eso no significa que gozara de un trato equivalente al de los hombres, muy por el contrario, era menospreciada intelectualmente (asunto que será tratado más adelante). El ambiente en el que se movía en términos de su condición de escritora e intelectual era un clima de opresión y de censura. ¿Por qué razón Günderrode tenía que escribir bajo dos seudónimos masculinos? ¿Y de qué modo este hecho refleja la desigualdad entre hombres y mujeres? Daymar von Hoff, en un texto titulado *Aspects of Censorship in the Work of Karoline von Günderrode* (1995) estudia la autocensura que la escritora romántica ejercía con sus dos seudónimos. Se trata de una censura social y otra individual. Sobre la primera, Von Hoff piensa que la censura es un hecho social inherente al lenguaje y que es difícil de eludir, particularmente, se observa con el género dramático y el teatro, puesto que eran esferas exclusivas para hombres; una mujer no podía escribir un texto dramático porque difícilmente sería publicado, era complicado que los demás se lo reconocieran y muy

¹⁷ *Ibidem.*

seguramente tendría críticas severas¹⁸, tal como ocurrió con Karoline von Günderrode, incluso von Hoff piensa que:

Las reglas normativas dentro de la poética del drama y las convenciones relativas al acceso al teatro como institución pública marcaron el drama como un ámbito tabú para las mujeres. El drama generalmente se consideraba uno de los más elevados, fundamentado en un modelo unificado y cerrado¹⁹

Esa fue una de las razones por las que la poeta romántica escribió ocultando su identidad de mujer; utilizó los seudónimos masculinos “Tian” e “Ion” en sus textos dramáticos y en su prosa. Al firmar sus obras con nombres que no correspondían con su “yo”, ella misma se censuraba, pero, motivada por el *Statu quo*. Otro factor que la motivó a ocultar su autoría, fueron las críticas misóginas a su obra de parte de Christian Gottfried Nees (1776-1858), Friedrich Creuzer (1771-1858) y Karl von Savigny (1779-1861)²⁰.

Daymar von Hoff sostiene que Karl von Savigny, dirigiéndose a Günderrode “criticó su lectura de Schiller y trató de obligarla a afirmar la idea de totalidad y naturaleza divina”.²¹ Savigny la forzaba en lugar de rebatir con argumentos. Por otro lado, von Hoff cuenta que Christian Ness intentó desprestigiar a la escritora romántica, en particular uno de sus textos dramáticos: “Nees crítica su drama “Mahomed”. No puede ver ninguna relación con un limitado objetivo (endlichem Zweck) (Preitz II:234). No le gusta su ambivalencia hacia lo trágico y lo cómico y considera que la obra no es un drama real sino una historia del Profeta de La Meca en forma de diálogo”.²² Ambos ataques

¹⁸ Daymar von Hoff. *Aspects of Censorship in the Work of Karoline von Günderrode* en *Women in German Yearbook*. Vol 11. University of Nebraska Press. 1995. Pág. 101-102.

¹⁹ *Ibidem*. Pág. 103. “The normative rules within the poetics of drama and the conventions regarding Access to the theater as a public institution marked drama as a taboo sphere for women. Drama was generally considered one of the higher, based on a unified and closed model”.

²⁰ Christian Gottfried Ness fue un botánico alemán. Friedrich Creuzer fue filólogo, antropólogo, historiador del arte y profesor universitario. Karl von Savigny fue un jurista, historiador del derecho, político, filósofo y profesor universitario.

²¹ *Ibidem*. Pagina.104, “Savigny criticized her Reading of Schiller and tried to force her to affirm the idea of totality and divine nature”.

²² *Ibidem*. Página 105. “, Nees criticizes her drama “Mahomed”. He cannot see any relation to a finite end (endlichem Zweck) (Preitz II:234). He dislikes her ambivalence toward the tragic and the comic and considers the play not a real drama as much as a history of the Prophet of Mecca in the form of dialogue”.

misóginos, más que críticas constructivas sugieren, que Günderrode se encontraba coaccionada; no tenía libertad para expresar y mostrar lo que produjo en términos artísticos. De ahí se infiere que, en gran parte, el uso de seudónimos era una manera de eludir los malos comentarios y sentirse libre.

En el caso de Friedrich Creuzer, Daymar von Hoff aclara que el filólogo llevó una mala relación con Günderrode, lo que Dorothy Figueira enfatiza tajantemente: “Creuzer era un sinvergüenza. Durante varios años atormentó a Karoline con sus celos mientras la animaba con promesas de divorciarse de su rica esposa”,²³ y en el ámbito intelectual, Creuzer reprendía a Günderrode por concebir “inaceptables distorsiones de la filosofía india”.²⁴ Daymar von Hoff, agrega que el amante de la joven romántica se ocupaba de hablar mal a sus espaldas: “también llama la atención que Creuzer elogia continuamente los dramas en su cara, mientras adopta una posición más crítica hacia ellos en presencia de otros”.²⁵ Con estas anécdotas se puede notar de manera evidente que F. Creuzer violentaba y menospreciaba intelectualmente a Günderrode.

Lo antes citado bien podría aclarar las razones por las que la joven romántica escribía bajo nombres masculinos para ocultar su identidad. Ante los ataques, las críticas a su trabajo y la falta de reconocimiento como poeta, dramaturga y filósofa, lo mejor era escribir desde la periferia. La situación en la que se encontraba la mujer escritora romántica no se presenta solo en el caso de Günderrode, había una tendencia generalizada de parte de autores que consideraban a las mujeres como inferiores. Las opiniones que

²³ Dorothy Figueira. Goethe and Günderrode: German Poetic Readings of Indian Fatalism. En Joanne Miyang Cho y Douglas T. Midgetchin (eds.). *Gendered Encounters between Germany and Asia*. Palgrave Macmillan. USA. 2017. Pág. 50. “Creuzer was a bastard. For several years he tormented Karoline with his jealousy while encouraging her with promises of divorcing his wealthy wife”.

²⁴ *Ibidem*. Pág. 53. “In his pedantic way, Creuzer even chided her that her preoccupation with death carried with it unacceptable distortions of Indian philosophy”.

²⁵ Daymar von Hoff. Aspects of Censorship in the Work of Karoline von Günderrode en *Women in German Yearbook*. Vol 11. University of Nebraska Press. 1995. Pág. 105. “it is also striking that Creuzer continually praises the dramas to her face, while adopting a more critical position towards them in the presence of others”.

algunos escritores masculinos tenían entonces reflejan discriminación, por ejemplo, Novalis decía que “las mujeres no saben de relaciones de comunidad. Solamente por su marido se relacionan con el Estado, la Iglesia, el público, etc. Viven en un estado propiamente natural”,²⁶ por otro lado, Friedrich Schlegel pensaba que “las mujeres habían permanecido como –seres humanos naturales en el seno de la sociedad humana-, es decir que existían para los hombres –en inocencia e ignorancia-”.²⁷ Es por ello que, en Alemania y en otros lugares de Europa, las mujeres comenzaron a nadar a contra corriente, a ocupar espacios que eran liderados por hombres. Los salones en Alemania y Francia representaron una ruptura del espacio público masculino y motivaron la participación de la mujer más allá de las labores del hogar.

Ya para entonces existían en Alemania mujeres con consciencia de su opresión. El periodo de la primera ola feminista –la cual emerge a mediados del siglo XVIII- se caracteriza porque “criticó la supremacía masculina, identificó los mecanismos sociales y culturales que influían en la construcción de la subordinación femenina y elaboró estrategias para conseguir la emancipación de las mujeres”.²⁸ Una de las activistas representantes de esta primera ola fue la francesa, Olympe de Gouges (1748-1793) con su famoso texto *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*; en Inglaterra lo sería Mary Wollstonecraft (1759-1797) con *Vindicación de los derechos de la mujer* y, en Alemania, Rahel Varnhagen (1771-1833) dejó unas *Cartas*, en las que muestra una actitud feminista al cuestionar su papel en la sociedad: “yo soy tan única como el mayor fenómeno de este mundo. El mayor artista, filósofo o poeta no está por

²⁶ Cit. en: Hans Gerd Roetzer y Marisa Siguan. *Historia de la literatura en lengua alemana. Desde los inicios hasta la actualidad*. UBe. Barcelona. 2012. Pág. 197.

²⁷ *Ibidem*. Pág. 197

²⁸ Nuria Varela. *Feminismo para principiantes*. Ediciones B.S.A. Barcelona. 2008. Pág. 31.

encima mío. Somos el mismo elemento. Tenemos el mismo rango, y somos afines”.²⁹
Ellas tres eran coetáneas y fueron conscientes de su situación de opresión como mujeres³⁰.

1.3 El lugar de las escritoras románticas en la Historia de la literatura alemana

En el presente apartado se describe el tratamiento que le han dado a Karoline von Günderrode, específicamente en libros de Historia de la literatura en lengua alemana. No abordo la producción académica que le han dado a la poeta por parte del feminismo ni tampoco desde estudios recientes; de cualquier modo, en ninguno de estos dos casos la inscriben en la Historia³¹. A partir de la revisión de diversos libros de distintos años de publicación, se puede notar que en gran parte del siglo XX la autora fue excluida de la Historia de la literatura alemana. Se logró observar que hay una tendencia generalizada, en diversos libros de no tratar y de dejar al margen los romanticismos de las mujeres. La

²⁹ *Ibíd.* Pág. 196.

³⁰ Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges son consideradas como pioneras del feminismo. Aunque Rahel Varnhagen no es reconocida como las anteriores, su actitud refleja el espíritu de cambio del papel de la mujer en la sociedad de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

³¹ Si se quisieran revisar estudios recientes sobre Günderrode existe una amplia bibliografía. Por mencionar algunas fuentes: Albernaz, Joseph. “Earth Unbounded: Division and Inseparability in Hölderlin and Günderrode.” en *Nothing Absolute: German Idealism and the Question of Political Theology*. Ed. Kirill Chepurin and Alex Dubilet, 124-43. New York: Fordham University Press, 2021, Battersby, Christine. “Stages on Kant’s Way: Aesthetics, Morality, and the Gendered Sublime.” en *Feminism and Tradition in Aesthetics*. Ed. Peggy Zeglin Brand and Carolyn Korsmeyer. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995, Becker-Cantarino, Barbara. “The ‘New Mythology’: Myth and Death in Karoline von Günderrode’s Literary Work.” En *Women and Death 3: Women’s Representations of Death in German Culture Since 1500*. Ed. Clare Bielby and Anna Richards, 51–70. Rochester, NY: Camden House, 2010, Daubert, Karen. “Reflexive Authorship in Bettina Brentano-von Arnim’s Die Günderode: Narrative Disunity, Hölderlin, and Günderrode.” en *Gender, Collaboration, and Authorship in German Culture: Literary Joint Ventures, 1750–1850*. Ed. Laura Christine Deiulio and John B. Lyon, 253–72. New York: Bloomsbury, 2019, Dane, Gesa. “Women Writers and Romanticism.” en *The Cambridge Companion to German Romanticism*. Ed. Nicholas Saul. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2010, Ezekiel, Anna C. “Death in Karoline von Günderrode (1780-1806).” *Encyclopedia of Concise Concepts by Women Philosophers*. Ed. Mary Ellen Waithe and Ruth Hagenruber. Paderborn University. 2019. Para más referencias véase: Ezekiel, Anna. Acezekiel.com. En esta página de internet se encuentra una amplia base de fuentes sobre Karoline von Günderrode.

afirmación anterior se dedujo a partir de la revisión de siete libros. Cabe señalar que solo en cuatro libros se abordan los romanticismos de las mujeres, pero de manera superficial.

El primero de ellos es de Calvin Thomas (fue profesor de lengua y literatura alemanas de la Universidad de Columbia), su libro se titula *A history of German Literature* (1909), al romanticismo dedica el capítulo XVIII “The era of romanticism” y elabora un estudio desde el canon falocéntrico pues no se menciona a autora alguna del romanticismo.

El segundo se titula *Deutsche Literatur Geschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (1961)³² de Fritz Martini: es un texto bastante amplio de casi 700 páginas, y tres capítulos son para los románticos masculinos y solamente se hace mención de manera rápida a algunas escritoras como Bettina Bretano y Karoline von Günderrode. El tercer título es *Histoire de la littérature allemande* (1997)³³ de Jean-Louis Bandet, fue profesor de la Université de Rennes II. El capítulo donde presenta su aportación sobre el romanticismo es compartido con el clasicismo “III- Classicisme et romantisme”, ahí se abordan asuntos históricos: la Revolución francesa y sus consecuencias, el clasicismo de Goethe y Schiller, los romanticismos de Jena y de Heidelberg, el teatro romántico, Hölderlin, Jean Paul, pero no se menciona a autora alguna.

El cuarto es de Claus J. Gigl *Abitur-Wissen Deutsch. Deutsche Literaturgeschichte* (1999).³⁴ Son varios los apartados sobre escritores hombres del romanticismo, se analiza a F. Hölderlin, Jean Paul, H. v. Kleist; personajes entre el

³² Fritz Martini. *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Alfred Kröner Verlag Stuttgart. Alemania, 1961.

³³ Jean-Louis Bandet. *Histoire de la littérature allemande*. Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

³⁴ Claus J. Gigl. *Abitur-Wissen Deutsch. Deutsche Literaturgeschichte*. Stark. Alemania. 2008. El hecho de ser un libro o manual de nivel medio educativo no significa que no sea útil para dar cuenta de que a Günderrode se la dejó fuera de la Historia de la Literatura en lengua alemana. Por el contrario, en un plano empírico, se puede observar que particularmente con este texto se le está dando mayor peso a los escritores masculinos en la educación de los jóvenes.

clasicismo y el romanticismo. También se aborda la situación política de la época, así como a autores como W. H. Wackenroder, L. Tieck, los hermanos Schlegel, G. P. F. v. Hardenberg (Novalis), Achim von Armin, Clemens Bretano, Joseph von Eichendorff, Wilhelm Hauff, Gustav Schwab, J. L. Uhland, los géneros literarios y un apartado titulado “Literarisches Leben: Salonkultur”. En los salones culturales es donde se ubica a las mujeres. En dos pequeños párrafos se menciona a K. v. Günderrode, Bettina von Armin, Dorothea Veit, Caroline Schelling, Karoline Picheler, Rahel Varnhagen y Henriette Herz. Se les da un espacio rápido y corto a las mujeres pues solo se mencionan sus nombres.

El quinto fue elaborado en colaboración por Arndal von Steffen, Helge Nielsen, Annelise Ballegaard Petersen, Reinhold Schröder, Bengt Algot Sorensen y Henning Goldbaek, obra en dos partes, cuyo título es *Geschichte der deutschen Literatur (2012)*.³⁵ En la primera parte se encuentra su estudio sobre el romanticismo: “Deutsche Romantik”, se tratan asuntos históricos, temáticos, géneros literarios, y a diversos autores hombres, desde Ludwig Tieck hasta Heinrich von Kleist: no hay mención alguna a las autoras del *Romantik* germano.

El sexto libro -citado anteriormente- se titula *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (2013)*,³⁶ en el que Inge Stephan escribe el capítulo “Kunstepoche”, y dedica un subapartado titulado “Schreibende Frauen der Romantik” a las escritoras. El séptimo libro consultado fue *Historia de la literatura en lengua alemana. Desde los inicios hasta la actualidad (2012)*³⁷ de Marisa Siguan y Hans Gerd Roetzer, ambos autores incluyen un capítulo titulado “La literatura alemana entre Revolución y

³⁵ Von Steffen Arndal, Helge Nielsen, Annelise Ballegaard Petersen, Reinhold Schröder, Bengt Algot Sorensen y Henning Goldbaek. *Geschichte der deutschen Literatur*. Verlag C.H. Beck. Luzern, 2012.

³⁶ Wolfgang Beutin, Matthias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich, Christine Kanz, Bernd Lutz, Volker Meid, Michael Opitz, Carola Opitz-Wiemers, Ralf Schnell, Peter Stein e Inge Stephan. *Deutsche Literaturgeschichte*. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2013.

³⁷ Hans Gerd Roetzer y Marisa Siguan. *Historia de la literatura en lengua alemana. Desde los inicios hasta la actualidad*. Universidad de Barcelona. Barcelona, 2012.

Restauración”, hacen una separación entre el romanticismo de Jena, el oscuro, el de Heidelberg, el suabo y el de mujeres. Los autores nos dicen que las mujeres participan en el mercado literario para ganar dinero y ayudar a sus maridos. Hay apartados para Caroline Schlegel-Schelling, Dorothea Schlegel, Sophie Mereau, Rahel Varnhagen, Karoline von Günderrode, Bettina von Arnim. Este último libro aborda el romanticismo de las mujeres y presenta que eran vistas por los hombres como inferiores. Es el único libro, de los que pude consultar, que las incluye en la historia propia del *Romantik* alemán y no las relega al margen, cabe señalar que es un libro reciente, el único del siglo XXI. Por lo cual se puede observar que, durante el siglo pasado, Günderrode no fue considerada en la Historia de la literatura alemana.

A partir de las fuentes consultadas, se concluye que la mujer ha quedado fuera de la Historia de la literatura alemana durante el siglo XX.³⁸ Tómese en cuenta que la bibliografía anterior es de carácter histórico literario general, en el cual se muestra poco interés por incluir a las escritoras literarias; desde el número de mujeres presentadas en cada obra hasta las páginas que les dedican indican desigualdad y exclusión. Solamente en la última fuente consultada, siglo XXI, se la toma en cuenta.

Las escritoras del romanticismo dedicadas a los salones se abrieron un espacio en la vida pública aún regida por hombres, no era todavía una zona de igualdad, puesto que el género dramático era exclusivo de ellos, la novela y la lírica para ellas. Además, las opiniones y duras críticas masculinas reflejan un contexto de opresión, exclusión y

³⁸ La afirmación vale por lo menos para los libros consultados y enunciados: todo indica que así fue. Aunque, existen investigaciones propias de la Frauengestaltforschung que inauguran un paradigma y reivindican el papel de la mujer escritora en la historia, mas este asunto no se abordará aquí. Cabe decir, sin embargo, que hay obras investigaciones vigesémicas, que historizan las actividades de las mujeres románticas como las de: Margarete Susman. *Frauen der Romantik*, 1929. Barbara Becker Cantarino, *Der lange Weg zur Mündigkeit: Frau und Literatur (1500-1800)* de 1987. Pese a esta aclaración, los libros consultados son de carácter general y se enfocan en el canon, es ahí donde las mujeres quedaron fuera de la historia literaria de lengua alemana.

marginalidad para las románticas de la época. Sumado a eso, en algunos libros de Historia de la literatura en lengua alemana no se las considera tanto como a los hombres. En este marco se inscribe Karoline von Günderrode y estos son algunos elementos que caracterizan a su romanticismo como periférico.

1.4 El desencanto de los romanticismos frente a la modernidad occidental

Este apartado tiene la finalidad de situar a los romanticismos en el marco del proyecto de la modernidad occidental, no en términos históricos ni historiográficos: se trata de caracterizar la época en sus procesos socio-histórico-políticos. Esto permitirá comprender, en contexto, los cambios, procesos y el tipo de vida a la que los románticos se enfrentaban. El término de “modernidad” ha sido ampliamente estudiado por filósofos, sociólogos y politólogos, algunos de ellos la definen en función de una perspectiva occidental, hay otros, en su mayoría latinoamericanos, que cuestionan esa visión y han pensado otras diferentes. La modernidad a la que nos referimos aquí será la “modernidad” occidental³⁹, en la cual se inscriben los romanticismos de lengua alemana.

El filósofo Bolívar Echeverría define la modernidad: “como un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo, de la vida, y que se afirman como innovaciones sustanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación surgida en el propio seno de este

³⁹ El término ha sido empleado por intelectuales latinoamericanos para diferenciar y caracterizar a la modernidad. Véase: Juan José Bautista. *Colonialidad y Racialización Eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la Colonialidad moderna*. Cuadernos de Descolonización y Liberación, 13(21), 2018 y Enrique Dussel. *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. 2008. Es decir, ya no se habla de modernidad, sino de modernidades. No me refiero a las “modernidades latinoamericanas” ni a las “modernidades asiáticas”, sino a los procesos que tuvieron lugar en la sociedad europea occidental; desarrollo del capitalismo, expansión colonial, desarrollo de la técnica, predominio de la razón y la industrialización.

mundo”.⁴⁰ Estos hechos innovadores y transformadores son: 1) la técnica científica, 2) la secularización de lo político y 3) el individualismo. El mundo anterior al moderno, correspondería a la Edad Media, en donde abundaban los pensamientos religiosos, místicos y mágicos. El papel de la iglesia era importante en la política y el individuo no tenía agencia de su papel en la sociedad ni de sus derechos. Estos cambios son, desde la perspectiva del autor, algo que no ocurría en el Medievo.

Los tres componentes articulados e interrelacionados permiten comprender el proyecto de la modernidad como una configuración del mundo que transformó la vida social de Europa occidental. La base de la técnica científica, según Echeverría, es la noción de “razón”⁴¹. Por otro lado, la secularización de lo político, tiene que ver con la pérdida del control estatal; los propietarios -agentes económicos- adquieren poder e influyen en las relaciones políticas. Y el último elemento, el individualismo, se piensa como la conciencia del individuo como poseedor de derechos⁴². Bolívar Echeverría tiene claro que estas características si bien configuraron la vida moderna, no lo hicieron completa, sino parcialmente. El ejemplo de esta última idea se tiene con algunos de los autores del primer romanticismo, que se resistían a la técnica científica, cuya base es la razón. Basta con adentrarse en los *Hymnen an die Nacht* de Novalis, en los cuales expresa su preferencia por la noche en lugar de la luz de la razón “me regreso hacia abajo, a la sacra, indecible, misteriosa noche”,⁴³ o su obra *La cristiandad o Europa* en la que manifiesta su deseo por el Medievo oponiéndose a la secularización de lo político:

⁴⁰ Bolívar Echeverría. *¿Qué es la modernidad?* México UNAM. 2009. Pág. 8

⁴¹ La razón para Echeverría es la capacidad del ser humano para conquistar la vida y dominarla con la finalidad de progresar, el lugar más adecuado para eso se da en las ciudades a través del cálculo mercantil y la aplicación técnica matematizadora. *Ibidem*. Pág. 9.

⁴² *Ibidem*. Págs. 7 a la 13.

⁴³ “Abwärts wend` ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnißvollen Nacht”. Novalis. *Hymnen an die Nacht*. Im Insel-Verlag zu Leipzig. The Project Gutenberg. En el inicio del poema hay una contraposición dicotómica entre la luz y la noche. Es precisamente el segundo escenario el preferido del poeta, la oscuridad, la sombra y el misterio prevalecen por sobre la claridad, aquella que da sustento a la ciencia.

Fueron tiempos hermosos y resplandecientes en los que Europa era una tierra cristiana, cuando en esta parte del mundo habitaba una cristiandad organizada humanamente; un enorme interés comunitario vinculaba las provincias más remotas de este vasto reino espiritual. Sin grandes posesiones mundanas, un líder conjuntaba y dirigía las enormes fuerzas políticas. Un gremio numeroso, accesible a todos, se encontraba directamente subordinado a él, cumplía sus exhortaciones y con entusiasmo aspiraba a consolidar su poder caritativo⁴⁴

Novalis deja clara su postura contra el devenir de la época moderna a través de su anhelo por el pasado; lo que quería era rescatar la centralidad de la espiritualidad que estaba siendo relegada por un pensamiento terrenal racional. ¿Cómo no defender lo anterior siendo un poeta? ¿existen los poetas científicos? Novalis dejó manifiesto su malestar a causa, en parte, de las transformaciones que Echeverría identificó.

Otro estudioso de la modernidad fue el sociólogo alemán Max Weber, sobre todo se le ha vinculado con la noción de “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*). Su libro *Wirtschaft und Gesellschaft* fue publicado por Marianne Weber después de la muerte de su esposo. Ella organizó los apuntes y textos del sociólogo y los presentó como la obra principal. En las primeras páginas del texto se enuncia el método de estudio de la sociología: su objeto de estudio es la acción social (*soziale Handeln*)⁴⁵ y la labor de la disciplina es comprender (*verstehen*). Weber se aleja de métodos científicos de carácter positivista y racional característicos de la modernidad, lo cual refleja su propio desencanto del mundo⁴⁶, incluso, en su método de estudio. A lo largo del libro se revisan conceptos como los distintos tipos de burocracia, de legitimidad, el término de Estado, entre otros; hay un arsenal teórico con el que Weber comprende cómo la razón ha permeado en las estructuras sociales, políticas y económicas. La obra de Weber es extensa, compleja y fundamental para el estudio de la modernidad pues refleja una comprensión de la vida

⁴⁴ Novalis. *La cristiandad o Europa*. Traducción de Lorena Díaz González. UNAM, México, 2009. Pág.19.

⁴⁵ Véase: Max Weber, *Economía y Sociedad*. FCE. Traducción de Francisco Gil Villegas, México, 2014. Pág-129-130.

⁴⁶ El término está relacionado con el de *Intelektualisierung* (Intelectualización), el cual, se refiere a que el ser humano es capaz de conocer por medio del cálculo matemático y científico sus condiciones de vida, de ese modo, se relegan los pensamientos ocultistas, esotéricos, y metafísicos. Véase: Max Weber. *El político y el científico*. AKAL, Madrid. 1979.

racionalizada. Lo que de ella se rescata es su método: la comprensión cualitativa de la acción social para estudiar la modernidad. Es en este sentido, que se buscan las características de la época para situar a los romanticismos, tarea que coincide con la sociología comprensiva y no positivista cuantitativa.

Max Weber entiende la acción social (objeto de estudio de la sociología) como aquel comportamiento referido a otros. Anteriormente se dijo que Bolívar Echeverría definía a la modernidad como un conjunto de comportamientos. Por lo tanto, los seres humanos comenzaron a transformar las costumbres, la visión del mundo, los modos de producción, la manera de explicar los fenómenos de la vida a través de la ciencia, la forma de organizar la sociedad burocráticamente, se secularizó la espiritualidad, y todo esto gracias a que los individuos comenzaron a dirigir su vida a partir de su propio entendimiento. Immanuel Kant diría, que comenzó un proceso en el que el ser humano decidió salir de su minoría de edad para convertirse en adulto y atreverse a pensar por sí mismo.⁴⁷

El sociólogo alemán caracteriza a la modernidad como un desencantamiento. En un texto de 1919, titulado *Wissenschaft als Beruf*, centra su estudio en la vida académica de Alemania y de los Estados Unidos, en particular sobre las dificultades que los *Privatdozenten* (título otorgado por ciertas Universidades para quien imparte clases de manera independiente) tienen luego de terminar sus estudios. Otro punto que trata es la vocación del hombre de ciencia, pues los intereses políticos y económicos atraviesan al científico, por lo tanto, la ciencia no es objetiva e impersonal. Además, el individuo académico se encuentra inmerso y sometido al progreso de la modernidad; la producción de conocimiento y su acumulación no garantizan que el ser humano sea capaz de controlar

⁴⁷ Véase: Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* Utopie, Kreativ, H. 159 (Januar 2004). Consultado en: https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/159_kant.pdf

y dirigir por completo su vida o la de los demás. Este empeño ha provocado que se excluyan otros campos como la magia, la religión, el esoterismo, la alquimia, la metafísica o la estética, pero no por completo.⁴⁸

El desencantamiento del mundo para Weber es causado por la razón⁴⁹ pues conlleva el desprecio de lo mágico, lo religioso, lo esotérico, las emociones, los sentimientos, la sensibilidad y la espiritualidad, así lo muestra la siguiente cita: “cabe preguntarse si todo este proceso de desmagificación, prolongado durante milenios en la cultura occidental, si todo este “progreso” en el que la ciencia se inserta como elemento integrante y fuerza propulsora, tiene algún sentido que trascienda de lo puramente práctico y técnico”.⁵⁰ La ciencia cobra terreno hegemónico, y desplaza a cuestiones que no tienen un rigor “científico”.

La interpretación a la que Max Weber llega sobre el desencantamiento del mundo se relaciona con la crítica que hicieron diversos romanticismos. “El hecho fundamental que nos ha tocado vivir en un tiempo que carece de profetas y está de espaldas a Dios”,⁵¹ la cita se refiere a la pérdida de certidumbre, y es que sin guías espirituales, el ser humano no sabe hacia dónde va, tampoco tiene certeza de cuál será su destino después de la muerte, entonces llega la sensación de incertidumbre: el desencanto. En suma, Weber comprende que el mundo moderno ha dejado de lado formas de vida ancestrales, mágicas, espirituales y que la modernidad implica el despliegue de la razón, la técnica, la ciencia,

⁴⁸ *Ididem*.1979, Págs. 199-200.

⁴⁹ La razón para Weber es un comportamiento de cálculo, control, conocimiento y dirección que provoca una organización racional en distintos niveles de la sociedad, por ejemplo: el Estado como una empresa con un sistema burocrático, que a la vez detenta el monopolio de la coacción física, también se puede observar en la organización del trabajo para conseguir la maximización de utilidades.

⁵⁰ *Ibidem*, Pág. 200.

⁵¹ *Ibidem*. Pág. 225-226.

una estructura social burocrática y racional. El resultado es tal como lo expresa en su ética protestante: *das stahlharte Gehäuse* (la jaula de hierro).⁵²

Pero, la modernidad también es un proyecto, lo cual implica que algo se encuentra en construcción, Max Weber apuntaba que hubo un desencantamiento, lo religioso, pagano y mágico quedaron en el olvido, contrario a ello, el también filósofo alemán Jürgen Habermas, en un discurso pronunciado en 1980, sostiene que “la modernidad es un proyecto inacabado”.⁵³ Esto supone que con el uso de la razón la vida se ha transformado pero no ha quebrado por completo los lazos espirituales, pues precisamente los románticos estudiaban los mitos, el origen de las diversas culturas; valoraban los sentimientos y la espiritualidad. Los romanticismos han causado, en parte, que al proyecto de la modernidad se lo considere como inacabado.

Con el filósofo y sociólogo Michael Löwy se aterriza de manera más concreta y particular a los romanticismos en el proyecto de la modernidad en dos sentidos: 1) con cinco características de la época y 2) ubicando la génesis de los romanticismos. El primer punto se compone de los siguientes elementos: 1) el desencanto del mundo, 2) la cuantificación del mundo, 3) la mecanización del mundo, 4) la abstracción racionalista y 5) la disolución de los lazos sociales.

A continuación, se presenta, brevemente, la explicación sobre cada punto desde la perspectiva de Michael Löwy. Para él, la sociología de Max Weber y sus conceptos serán fundamentales para hablar del malestar que había, sobre todo, en la resistencia que sostenían algunos románticos alemanes quienes abogaban por el retorno del espíritu

⁵² Término interpretado por Talcott Parsons como Jaula de hierro. También podría ser traducida como Carcasa de hierro. Se trata de una metáfora para explicar el estado en el que el humano en la modernidad se encontraba a consecuencia del desencanto moderno. La jaula está hecha de razón y no permite el ejercicio de la espiritualidad.

⁵³ Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus Humanidades, Madrid, 1993, pág. 8.

religioso; “una de las principales modalidades románticas de reencantamiento del mundo es el regreso a las tradiciones religiosas, y a veces místicas, como subraya Weber. A tal punto que numerosos críticos consideran la religión como el rasgo principal del espíritu romántico”.⁵⁴ Ante el desencantamiento del mundo, los románticos resisten y no solamente eso, su visión del mundo tiende a la recuperación de lo “irracional” como eran entendidas: “la magia, las artes esotéricas, la hechicería, la alquimia, la astrología”⁵⁵ a la vez que “redescubren los mitos paganos o cristianos, las leyendas, los cuentos de hadas, los relatos 'góticos'; exploran los reinos ocultos del sueño y lo fantástico, no sólo en la literatura y la poesía sino también en la pintura”.⁵⁶ No solamente el catolicismo, el pietismo, el luteranismo y el protestantismo, sino también la amplia gama de hinduismos, fueron importantes para F. Schleiermacher, J.W. von Goethe, F. Schlegel, F. Herder, y Karoline von Günderrode, por ejemplo. Habrá quienes plasmen sus ideas religiosas hinduistas en sintonía con la noción del desencantamiento del mundo que define Max Weber y suscrita por Michael Löwy.

El segundo punto, tiene que ver con lo que ya Max Weber había considerado como el espíritu del cálculo racional capitalista. Löwy sostiene que la acumulación de dinero y la industrialización son la raíz generadora de la cuantificación económica y mercantil que socavan las cuestiones de carácter cualitativo, como la belleza y la imaginación. La vida se vuelve técnica, numérica y científica. El tercero, la mecanización del mundo refiere a la construcción de un mundo mecánico, artificial, frío, y, sobre todo, significa la conquista del medio ambiente, asunto que trastocará a los escritores: “Los románticos están tan imbuidos por el terror de una mecanización del ser humano mismo después del autómatas

⁵⁴ Michael Löwy, Robert Sayre. *Rebelión y Melancolía. el Romanticismo a contracorriente de la Modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008. Pág.41.

⁵⁵ *Ibidem*. Pág.42.

⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 42.

Olimpia de Hoffmann –cuyo movimiento y canto tenían 'esa medida regular y desagradable que recuerda el juego de la máquin'- hasta la Eva futura de Villiers de L'Isle-Adam".⁵⁷ Para Löwy, las esferas social, política, económica, cultural y artística, se sometieron a la lógica de la mecanización. En el ámbito de la literatura, lo refleja la construcción de la autómatas Olimpia (1817) por E.T.A Hoffman, pero también en Inglaterra con el Frankenstein (1818) de Mary Shelley.

La abstracción racionalista es el cuarto punto. Löwy recupera nuevamente a Max Weber para comprender cómo opera en toda la vida moderna:

La economía capitalista está fundada, según Marx, sobre un sistema de categorías abstractas: el trabajo abstracto, el valor de cambio abstracto, la moneda. Para Max Weber, la racionalización está en el corazón de la civilización burguesa moderna que organiza toda la vida económica, social y política según las exigencias de la racionalidad –orientada-a-objetivos (*Zweckrationalität*) –o racionalidad instrumental- y la racionalidad burocrática. Del lado contrario estarían los románticos con comportamientos “no racionales”⁵⁸

Aunque Löwy aclara que dada la naturaleza diversa de los románicos se pueden encontrar autores y obras que estén a favor de las ideas de la Ilustración o del romanticismo, incluso combinadas. Como ejemplo, podemos mencionar a Johann Gottfried Herder (1744-1803), es promotor de la actitud romántica, sin embargo, lee a Immanuel Kant y sostiene debates propios de la Ilustración como el concepto de historia, es decir, hay atisbos de pensamientos ilustrados en su obra, aunque sea para rebatirlos. El último punto, la disolución de los lazos sociales, significa que el ser humano se desintegra de la sociedad, se individualiza, adquiere consciencia de que es un individuo de la modernidad y que debe, como diría Kant, tomar las riendas de su propio destino. Ante la reafirmación del yo; el individuo se aísla, se siente incomprendido, solo e incompleto. Por eso busca la

⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 49.

⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 51.

naturaleza como panacea o el contacto divino religioso para buscar sentido que guíe su vida; otros, en cambio, deciden quitársela.

Retomando los planteamientos de Löwy, una vez que caracteriza a la modernidad para ubicar a quienes se desencantaron de ella, aborda la génesis de los romanticismos. Existe pues una gestación histórica del romanticismo, la cual tiene dos momentos de ruptura importantes 1) el Renacimiento y 2) la Revolución Industrial del siglo XVIII. El primero, significa un periodo de transición de los vínculos sociales de la Edad Media y el comienzo del proceso de la acumulación del capital; el segundo consolida la hegemonía del sistema de producción capitalista. Estas dos variables que son procesos de transición, secularización y de cambios importantes de época, generan el surgimiento de los movimientos románticos. Aunque hubo otros factores importantes que contribuyeron también: el desarrollo de una economía de mercado y su penetración en la vida cultural y la ideología de la Ilustración.

Es pues contra el conjunto de ese fenómeno –contra los diversos efectos del advenimiento sin precedentes de una economía de mercado, y sobre todo su penetración en la vida cultural, pero también contra ciertas facetas ideológicas del espíritu del Iluminismo, y muy particularmente sus aspectos más estrechamente ligados a la nueva “cosificación” de la vida, que reducían las aspiraciones humanas a los cálculos egoístas, es contra todo eso que el romanticismo de fines del siglo XVIII vino a protestar.⁵⁹

A mediados del siglo XVIII los territorios germanos comenzaron, de manera incipiente, su proceso de industrialización, el hierro y el carbón eran parte de la industria. Claro que Francia e Inglaterra llevaban la delantera, pero la mecanización, la acumulación de capital, la cuantificación para antes del siglo XIX ya iba en marcha. En este marco de características y cambios, nace en 1780 Karoline von Günderrode; en un momento de desencanto de la modernidad occidental.

⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 61.

Las características de la época expuestas anteriormente resultan insuficientes para contextualizar a la poeta romántica, debido a que las mujeres padecían de las injusticias de una sociedad patriarcal. Christa Wolf analiza a las románticas alemanas y en especial a Gúnderrode en el marco de la modernidad en un texto titulado *Der Schatten eines Traumes. Karoline von Gúnderrode, ein Entwurf* (1981). La autora distingue que el pueblo alemán estaba apegado al progreso técnico y no a la humanidad, además, el surgimiento de la nueva burguesía utilizaba a la generación de Gúnderrode como productores de modelos de vida. Estas transformaciones, así como el orden impuesto por las formas de gobernar y la conexión entre la economía y el protestantismo, sostiene Wolf, eran reflexiones presentes en la poeta, lo que indica que tenía una actitud crítica con la cual cuestionaba su papel en el mundo. Gúnderrode no se sometía a las normas y reglas pese a encontrarse coaccionada respecto de su condición de mujer y de su pobreza⁶⁰.

En ese sentido, otra característica de la modernidad occidental que contribuía al desencantamiento de la vida para las mujeres fue la sociedad patriarcal. En palabras de Christa Wolf:

El mundo está enfermo y no se da cuenta. Las mujeres, en estos pocos años, una brecha entre dos edades, se salen de repente de los viejos esquemas -también de los esquemas relativos a su sexo-. Forman una especie de alianza para hacerse saludables. Las señales que dan solo ahora pueden ser notadas de nuevo, retomadas e interpretadas⁶¹

Algunas escritoras rompen con los esquemas patriarcales a través de la organización de los salones, por su parte, Gúnderrode se resistía utilizando seudónimos masculinos, aunque no por mucho tiempo, pues en 1806 terminó por quitarse la vida. Wolf considera

⁶⁰ Christa Wolf. Gerhard Wolf. *Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht*. Projektionsraum Romantik. Insel Verlag. Págs: 245-262.

⁶¹ Ibidem. Pág. 278. “Die Welt ist krank, und sie merkt es nicht. Frauen, in diesen wenigen Jahren, einer Lücke zwischen zwei Zeitaltern, plötzlich aus alten Schablonen herausgefallen -auch aus den Schablonen, ihr Geschlecht betreffend-. Schliessen eine Art Bündnis, sie gesund zu machen. Die Zeichen, die sie geben, können erst jetzt wieder bemerkt, aufgenommen und gedeutet werden”.

que las circunstancias modernas y sus relaciones de amistad, así como sus noviazgos⁶² determinaron el destino trágico de la poeta, en ese sentido, cabe preguntarse si es posible interpretar el suicidio como otra característica de la modernidad.

Karoline von Günderrode se quitó la vida junto al río Rin. Se sabe que en una carta dirigida a Bettina von Arnim de 1801 manifestó el deseo del suicidio, pero fue hasta 1806, luego de su ruptura definitiva con Friedrich Creuzer que la poeta atentó contra sí misma. Si bien es cierto que la muerte por propia mano ha estado presente en la historia de la humanidad, ¿cómo podría entenderse como un malestar propio de la modernidad? Sergio Sánchez Loyola sostiene que:

La discusión sobre el impulso suicida y sus repercusiones sociales se ha venido dando desde hace ya muchos años; sin embargo, no fue sino a partir del siglo XIX cuando este tema se volvió una constante en las investigaciones literarias, sociales y filosóficas, al grado de convertirse, según Albert Camus en *Le mythe de Sisyphe* (1941), en el gran problema que tiene que resolver la filosofía⁶³

Y es precisamente que ante el interés por estudiar el suicidio desde el siglo XIX y sus repercusiones, el filósofo Karl Marx distinguió que el suicidio, en la modernidad, va más allá de investigaciones literarias pues es un malestar de la nueva configuración social. En su texto titulado *Acerca del suicidio* (1845), elabora una reseña de informes de un archivista de policía llamado Jacques Peucher. En los documentos del archivista se encuentran casos de suicidios de mujeres, Marx los traduce y comenta, pero además encuentra que “la cifra anual de suicidios, en cierto sentido normal y periódica entre

⁶² Las relaciones amorosas de Günderrode fueron infructuosas, la última particularmente le afectó mucho, Creuzer la mantenía a engaños, le prometía que dejaría a su esposa, pero nunca lo hizo. Su primer noviazgo fue con Friedrich Karl von Savigny y la cambió por K. Brentano. No funcionaron las relaciones de la poeta, además se sabe que fue maltratada –véase páginas de la 15 a la 22-.

⁶³ Sergio Sánchez Loyola, *Acercamiento al devenir social de la prohibición y la permisividad del suicidio*, en: Opción. Ensayar el suicidio. Año XL. Agosto 2020. Número 209. Revista del alumnado del ITAM. CDMX. Producciones Editoriales Nueva Visión México. Pág.28.

nosotros, no es sino un síntoma de la organización defectuosa de la sociedad moderna”.⁶⁴

El suicidio ocurría en mujeres y en diversas clases sociales.

Para Marx, el suicidio tiene origen ante la incapacidad de la ciencia de curar las enfermedades, las falsas amistades, los dolores familiares, la monotonía de la vida, la falta de derechos claros, definidos y establecidos. Ante todas estas cuestiones que las sociedades modernas occidentales del siglo XIX no podían resolver u ordenar, Marx piensa lo siguiente: “Viendo todo esto, cuesta ver cómo podría ordenarse al individuo que respete, en sí mismo, una existencia que no es tenida en cuenta por nuestras costumbres, prejuicios, leyes y modo de vida”.⁶⁵ El análisis el suicidio no debería ser una cuestión meramente individual, pues se podría caer en el error de condenar egoístamente a quienes atentan contra su propia vida, en cambio se tiene que considerar la dimensión social y el síntoma de la descomposición social. Dicho esto, el suicidio podría entenderse como otra característica más de la vida moderna y, por extensión, lleva a pensar el suicidio de Gúnderrode a partir del binomio sujeto-sociedad; por un lado, su voluntad de morir y por el otro, el medio social que está detrás de su decisión.

⁶⁴ Karl Marx. *Acerca del suicidio*. Traducción de Ricardo Abduca. Colección Antropografías. Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2012.

⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 70.

Capítulo 2. La tradición académica del orientalismo alemán

2.1 El paradigma de Edward Said: su propuesta

El presente capítulo tiene como objetivo inscribir el orientalismo de Karoline von Günderrode en una tradición académica. Se parte del paradigma de Edward Said, posteriormente se describen las propuestas de estudio para los casos alemanes de Todd Konje *German Orientalisms* (2004), Suzanne Marchand *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship* (2009) y Donna Heizer *Jewish-German Identity in the Orientalist Literature of Else Lasker-Schüler, Friedrich Wolf, and Franz Werfel* (1996). Finalmente, se aborda una investigación, Dorothy Figueira *Goethe and Günderrode: German Poetic Readings of Indian Fatalism* (2017) que caracterizó el orientalismo de Karoline von Günderrode como negativo y pesimista.

El autor que inauguró el debate académico y polémico sobre el Orientalismo, sin lugar a dudas, fue Edward Said. Esto no significa que antes de la publicación de *Orientalism* (1978), no existieran estudios sobre el así llamado Oriente, pero fue con el autor palestino que surgió un cuestionamiento de la manera de abordar los orientalismos alemanes. Said se ocupa en su obra solamente de los casos francés y británico, hace mención del estadounidense, pero el germano lo deja de lado. ¿Cuál es la razón? Según la concepción del autor, el caso alemán no se encontraba en la carrera de dominación de poder imperial. Más bien, se trata de un orientalismo de tipo imaginario, literario y académico. En el prólogo de *Orientalism*, Said expone la existencia de un orientalismo alemán, recomienda la lectura de Friedrich Schlegel y su estudio sobre la India. La decisión de estudiar el caso francés y británico fue porque ellos intervenían bélicamente y de manera violenta en territorios asiáticos.

La nación alemana a finales del siglo XVIII y principios del XIX no tenía colonias, no invadía físicamente a los países asiáticos. Por ello, en diversas investigaciones hechas por germanistas (abordadas más adelante) se ha planteado de manera particular el modo de estudiar los orientalismos alemanes. Said hace una delimitación de su propuesta de estudio en su prólogo de *Orientalism*: realizó un corte para el abordaje de los casos francés y británico, que luego extendería a otra obra *Culture and Imperialism* de 1993.

Said distingue tres maneras de entender el término “orientalismo” y en función de ello, da una definición: 1) académico, 2) imaginario e 3) histórico y material, pero de todas “la aceptación de orientalismo más admitida es la académica, y esta etiqueta sirve para designar un gran número de instituciones de este tipo. Alguien que enseñe, escriba o investigue sobre Oriente –y esto es válido para un antropólogo, un sociólogo, un historiador o un filólogo- tanto en sus aspectos específicos como generales, es un orientalista, y lo que él o ella hace es orientalismo”,⁶⁶ aunque, habría que decir, que el palestino no está del todo de acuerdo con estas tres distinciones. Es importante no confundir su hilo argumentativo pues coloca estas distinciones, en un primer momento, para luego definir al orientalismo del siguiente modo:

el orientalismo no es una simple disciplina o tema político que se refleja pasivamente en la cultura, en la erudición o en las instituciones, ni una larga y difusa colección de textos que tratan de Oriente, tampoco es la representación o manifestación de alguna vil conspiración -occidental- e imperialista, que pretende oprimir al mundo –oriental-. Por el contrario, es la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de –intereses- que no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; es una cierta voluntad o intención de comprender –y en algunos casos, de controlar, manipular e incluso incorporar- lo que manifiestamente es un mundo diferente (alternativo o nuevo); es, sobre todo, un discurso que de ningún modo se puede hacer corresponder

⁶⁶ Edward W. Said, *Orientalismo*, Debolsillo, Traducción de María Luisa Fuentes, 2008, España, Pág. 21.

directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder.⁶⁷

El orientalismo es una conciencia geopolítica reflejada en textos, implica una distinción geográfica entre “Oriente” y “Occidente” y lleva como correlato intereses de comprender, controlar, manipular e incorporar un mundo diferente al propio: es un discurso. La relación de poder no se puede soslayar, sea de tipo político, intelectual, cultural o moral. El discurso orientalista es una invención occidental que va a operar de modo distinto, en función de los intereses de un Estado, o bien de los escritores. En algunos casos se buscará legitimar y justificar las intervenciones coloniales o colocar la moral sobre otros para convertirse en juez y condena o hacer críticas sobre la propia sociedad.

Habrán orientalismos que muestren el imaginario colectivo o individual sin haber pisado ciertas geografías no occidentales; se creará un discurso, un producto artístico, que dirá más sobre Occidente que de Oriente, de uno mismo que de los otros. “El periodo en el que se produjo el gran progreso de las instituciones y del contenido del orientalismo coincidió exactamente con el periodo de mayor expansión europea; desde 1815 a 1914 el dominio colonial europeo directo se amplió desde más o menos un 35 por ciento de la superficie de la Tierra hasta un 85 por ciento”.⁶⁸ Dada la coincidencia, no significa que todos los escritores orientalistas buscaran una conciencia de expansión europea, algunos como Karoline von Günderrode pondrán a discusión el eurocentrismo. En suma, el orientalismo para Said es un discurso creado por Occidente que se relaciona con el poder en términos políticos, culturales, intelectuales y opera en distintos niveles, en políticas imperialistas, por un lado, y por otro con académicos, escritores, historiadores, filósofos que legitiman o no la expansión imperial.

⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 34.

⁶⁸ *Ibidem*, Pág. 70.

2.1 Los otros orientalismos

Una vez publicado el libro de Edward Said (1978), germanistas estadounidenses lo criticaron desde varios puntos. Primero, por no considerar la existencia de textos alemanes con contenido orientalista (cabe señalar que en el prólogo de *Orientalism*, queda constancia que el autor conocía el trabajo orientalista de Friedrich Schelegel, lo cual indica que tenía en mente el orientalismo alemán); la segunda crítica se dio, respecto a la carrera imperial que Francia y Gran Bretaña emprendieron para dominar territorios orientales y a través de estudios orientalistas reafirmar su identidad europea; sin embargo, los pueblos germanos también participaban, pero en un plano simbólico (Todd Kontje). La tercera crítica tiene que ver con las imágenes generales totalizadoras que describe Said; construye una única narrativa en la que se encuentran diversos autores; homogeniza a todos. En cambio, hay quienes sostienen como Donna Heizer y Suzanne Marchand que no hay un único orientalismo sino varios y diversos.

Las tres críticas enunciadas en el párrafo anterior, las sostienen, entre otros, los siguientes germanistas: Todd Kontje, Suzanne Marchand y Donna Heizer. A continuación, se muestra cómo abordan sus investigaciones y se expone el modo en que cada uno de ellos interpretó a un escritor o filósofo de la época romántica, ello con el fin de comprender que hay orientalismos diversos y combinaciones diferentes; un autor puede ser orientalista y no ser romántico, otros son románticos y orientalistas, hay quienes podrían legitimar o no el imperialismo.

Todd Kontje (1954 -) tiene una línea de investigación que combina la identidad nacional con el discurso orientalista alemán. En su libro *German Orientalisms* (2004) se

plantea claramente que el orientalismo alemán no aterriza en un plano empírico (en el sentido de colonizar directamente), por esa razón, tiene un enfoque simbólico: “mi enfoque principal es el papel de Oriente en el panorama simbólico de la literatura alemana”.⁶⁹ Para el autor, la búsqueda de lo nacional para preservar o configurar la identidad permitió que los Estados germanos de finales del XVIII y principios del XIX se posicionaran en una carrera imperialista en la literatura a través de representaciones con contenido político.

Kontje sitúa el término de lo simbólico en la concepción de *cultura* del sociólogo Norbert Elias para identificar que ciertas nociones de identidad nacional, en algunos autores, son excluyentes respecto a otras etnias. Con dicho recurso puede sostener que “el orientalismo alemán se encuentra entre un eurocentrismo compensatorio y un indo-germanismo anti-occidental y antisemita”.⁷⁰ El modo en el cual los germanos participaron del imperialismo fue buscando su origen e identidad en Oriente, en particular en la India, descubrieron que su lengua germana tiene su origen en una de las más antiguas: el sánscrito. Estas investigaciones nivelaban la desventaja imperial frente a sus pares. No intervenían con ejércitos, saqueando y conquistando, pero sí fomentaban, a través de la literatura y sus investigaciones, un discurso simbólico para justificar, por un lado, su rechazo a ciertos grupos étnicos (judíos, por ejemplo) y por el otro, para condenar el imperialismo de los otros europeos. De ese modo, se colocan en la carrera imperialista:

Al participar en el proyecto intelectual del orientalismo, los alemanes buscaron superar su sentido de subordinación cultural y política a otras potencias europeas, sugiriendo que, aunque no tenían ni nación ni imperio, pertenecían a la civilización europea moderna⁷¹

⁶⁹ Todd Kontje. *German Orientalisms*, The University of Michigan Press, U.S.A, 2004, Págs. 1-2. “My primary focus is the role of the East in the symbolic land-scape of German literature”.

⁷⁰ *Ibidem*, Pág. 8. “German Orientalism thus oscillates between a compensatory Eurocentrism and an anti-Western, anti-Semitic Indo-Germanicism”.

⁷¹ *Ibidem*, Pág. 5. “By participating in the intellectual project of Orientalism, Germans sought to overcome their sense of cultural and political subordination to other European powers, suggesting that although they had neither nation nor empire, they nevertheless belonged to modern European civilization”.

El ejemplo que expone Kontje se dio en el siglo XVIII con el cosmopolita Christoph Martin Wieland (1733-1813), quien elaboró representaciones eróticas y atrevidas de territorios no europeos con su texto *Oberon* (1780). Las imágenes no se quedarían en el propio escritor, pues se difundieron como un retrato exótico de lo que es Oriente, afirma Kontje. Habría que preguntarse ¿qué alcance tuvo el imaginario de Wieland y cuáles fueron sus efectos? ¿Fue el imaginario del poeta alemán la única influencia para que otros recrearan “Oriente”? Pues unos años después, estarían disponibles algunos textos provenientes de la India, por ejemplo, la obra de teatro *Sakuntala* de Kalidasa, traducida en 1791 por Georg Foster, la cual incluso será conocida por Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schlegel y Karoline von Günderrode⁷². La India cobró cierta importancia para algunos autores, la siguiente cita deja ver de qué manera: “el mundo aparentemente prístino de la antigua India proporcionó un antídoto contra la complejidad y la corrupción de la civilización moderna y una respuesta a la búsqueda romántica de los orígenes”.⁷³ Algunos autores que podrían leerse en afinidad se apegan al señalamiento de la cita anterior son F. Herder, F. Schlegel y Karoline von Günderrode.

El autor que en parte de su obra sostiene una disputa política imperial de manera simbólica es Johann Gottfried Herder, al menos esa es la lectura de Kontje, pues, entre otras atribuciones, influyó en los estudios del orientalismo alemán y el desarrollo del romanticismo europeo, sentó las bases del nacionalismo moderno y del historicismo. En la obra llamada *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) estudia la historia de la humanidad, examina diversas culturas del mundo y sitúa la historia del planeta como creación de Dios para buscar el origen de la entonces fragmentada y gestante nación alemana. “Oriente juega un papel crucial en los esfuerzos de Herder por

⁷² Información obtenida en: Dorothy Figueira. *Ibidem*. 2017. Pág. 48.

⁷³ *Ibidem*. Pág. 64. “The seemingly pristine world of ancient India provided an antidote to the complexity and corruption of modern civilization and an answer to the Romantic quest for origins”.

definir la identidad nacional en el contexto de la historia universal”,⁷⁴ los intereses del autor eran, en parte, nacionalistas, de ahí que se le considere el promotor del nacionalismo moderno.

Según la interpretación de Kontje, Herder tenía ideas oscilantes, por un lado, condenaba el Imperialismo europeo, incluso estaba en contra del saqueo español en América, por el otro, creía que Europa era una civilización superior a las del resto del mundo, y a la cabeza estaba Alemania; se oponía a la esclavitud de los negros y a la persecución de los judíos, de estos últimos pensaba que podían integrarse a la cultura alemana con la condición de que decidieran cambiar su religión.

Siguiendo la interpretación de Kontje, la concepción de superioridad de Herder se entiende en la construcción de una línea histórica compuesta por tres momentos y por influencia del clima: 1) todo comenzó en la India, 2) luego los griegos la integraron a su cultura y 3) finalmente los europeos modernos occidentales heredaron la cultura griega. El clima desempeña un papel para la grandeza europea pues las condiciones de la naturaleza han modificado las características de los europeos, particularmente con mayor nivel a los germanos. De este modo, los diversos estados alemanes al buscar históricamente su origen en Oriente –y con ello sentirse superiores- creían tener el derecho moral para condenar las intervenciones europeas en otras regiones del mundo y de esa manera se inscriben en la carrera imperialista⁷⁵.

Cinco años después del planteamiento de Kontje, la germanista estadounidense, Suzanne Marchand, en su obra *Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship* (2009), elabora una crítica a Todd Kontje y a Edward Said; los cuestiona en

⁷⁴ Ibídem. Pág. 65. “The Orient plays a crucial role in Herder’s efforts to define national identity in the context of universal history”.

⁷⁵ Ibídem. Véase la introducción. Págs. 1-14.

dos aspectos, el primero lo dedica a Said pues concibe al orientalismo como producto del imperialismo en el cual no hay cabida para otros que no sean el francés y el británico; la segunda crítica es para ambos: puesto que no está de acuerdo en generar imágenes globales, generales y totalizadoras. Por ello, la propuesta de la autora es ofrecer “una historia sintética y clara para evaluar las contribuciones de los intelectuales académicos sobre Oriente, el imperialismo, el racismo y el antisemitismo moderno, pero también que muestre cómo el orientalismo moderno ha proporcionado algunas herramientas necesarias para construir cosmovisiones posimperialistas hasta el día de hoy”.⁷⁶ Sumado a lo anterior, la autora considera como ejes de estudio variables como la política local del orientalismo, sus instituciones educativas, los cánones e innovaciones individuales para evaluar las contribuciones académicas y analizar las visiones imperialistas.

Una de las diferencias entre la propuesta de estudio de Marchand y la de Kontje, consiste en que la primera considera la existencia de representaciones diversas de Oriente, en cambio la segunda coloca a todas en una narrativa universal. Otra distinción, tiene que ver con que la autora cuestiona los discursos académicos centrándose en las prácticas de los estudios germanos y no en una imagen general. Siguiendo el planteamiento de Michael Foucault sobre el “discurso”, rastrea el origen que da lugar a la producción de conocimiento con contenido orientalista. A continuación, se muestra la manera en la que Marchand elabora su análisis. Para empezar, define al orientalismo como un conjunto de prácticas institucionales del centro de Europa; estudios de los idiomas, de la historia y culturas de Asia.⁷⁷ Es una disciplina que produce conocimiento, en ese sentido, insiste en

⁷⁶ Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*, Cambridge university Press-, U.S.A, 2009. Págs. xx. “a synthetic and critical history, one that assesses oriental scholarship’s contributions to imperialism, racism, and modern anti-Semitism, but one that also shows how modern orientalism has furnished at least some of the tools necessary for constructing the post-imperialist worldviews we cultivate today”.

⁷⁷ *Ibidem*. Pag. xxiii. “For the purposes of this book, then, “orientalism” is defined as a set of practices, practices that were bound up with the Central European institutional settings in which the sustained and serious study of the languages, histories, and cultures of Asia took place”.

que hay relaciones de poder de por medio, pero no necesariamente de modo siniestro y opresivo, pues cabe la posibilidad de generar diálogos y autocríticas para reorientar perspectivas que no son eurocéntricas ni imperialistas. La sensatez de la elaboración de Marchand, permite dar cuenta que el orientalismo de Karoline von Günderrode no es imperial, ni eurocéntrico, pues como se verá más adelante, se trata de una autocrítica desde Europa.

El interés promovido por Johann Joachim Winckelmann en el siglo XVIII por los estudios helénicos, no fue el único, puesto que a la par comenzó otro por Oriente.⁷⁸ Sobre este último, en un inicio las motivaciones fueron “por utilidad y fines que tienen que ver con los orígenes de la humanidad, el lenguaje y la cultura, la espiritualidad, el misterio y la sensualidad, formas de sabiduría mágicas, iconoclastas y esotéricas”.⁷⁹ Habría que preguntarse ¿de qué manera influyó la configuración social, política, económica y religiosa de la época moderna así como los procesos históricos en los comportamientos, actitudes, producción artística y visión del mundo de los románticos? Y ¿cómo el desencanto de la modernidad motivó a mirar a otro espacio geográfico y cultural a Karoline von Günderrode? El surgimiento del interés por Oriente cobra sentido con la discusión abordada en el capítulo anterior sobre los romanticismos en la modernidad, quizá para algunos la insatisfacción por los cambios modernos permitió buscar un refugio en otras culturas griegas u “orientales”.

Es prematuro todavía dar respuesta a las preguntas anteriores. Antes hay que trazar algunos momentos generales de los cambios en los estudios orientalistas, Marchand

⁷⁸ En 1754 Johann Joachim Winckelmann publica sus *Reflexiones sobre la imitación de obras griegas en la pintura y escultura*, con él se puede pensar el inicio de la helenofilia o estudios del mundo griego en la modernidad.

⁷⁹ *Ibidem*. Pág. 56. “They found useful for their own purposes the Orient’s traditional associations with the origins of humankind, language, and culture, with spirituality, mystery, and sensuality, with magical, iconoclastic, and esoteric forms of wisdom”.

distingue que antes de 1810 los Estados europeos promovían las investigaciones sobre Oriente con sus diversos y propios intereses; luego en el periodo que va de 1810 a 1870 los estudios se concentraron en la India y en Egipto, pero ya no bajo la tutela estatal. En 1845 se fundó la *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* y cinco años más tarde los alemanes se convirtieron en los principales orientalistas en Europa. En el segundo periodo se inscribe Friedrich Schlegel con su obra *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808). Sobre el fundador de la revista *Athenaeum*, se puede decir, según Marchand, que tuvo tres motivos que lo llevaron a interesarse por Oriente: 1) la amistad que tuvo con un oficial británico llamado Alexander Hamilton, 2) la muerte de su hermano mayor Karl August en 1789 y 3) la India misma.

Sin embargo, se tienen que precisar estos momentos de los estudios orientalistas, puesto que Günderröde se inscribiría en el primero donde el Estado dice qué investigar, sin embargo, la poeta escribió sus textos de contenido orientalista de 1804 a 1806, durante sus últimos dos años de vida y claramente sus intereses corresponden al segundo momento: la India y Egipto. Entonces, los arcos temporales dados por Marchand son generales, o habría que considerar una transición. En todo caso, sería una labor que hacer en otra investigación. De cualquier modo, esta problematización de las motivaciones y su ubicación temporal permite dar cuenta de que los intereses no son generales sino distintos para cada autor y las fechas concretas solo son un intento por clasificar. Lo que sí se podría plantear con seguridad, tal como con la diversidad de romanticismos, es un hilo conductor que atraviese a todos como motivo general, y ese, tal parece, es el marco de la modernidad occidental. De lo que no se escapan todos aquellos que se interesaron por “Oriente”, es de los procesos históricos y fenómenos en los cuales se encontraban inmersos y que determinaron, de diferentes maneras, que se interesaran por “Oriente”.

Friedrich Schlegel tenía claro que la modernidad era causa del interés por Oriente, así lo hace ver la lectura que Marchand tiene del autor de *Lucinde*, pues la causas de la fragmentación y pérdida de continuidad cultural en Europa se deben al racionalismo y al pensamiento mecánico⁸⁰. Por otro lado, en *Über die Sprache...* se encuentran intereses orientales del romántico pues compara gramáticas con la intención de descubrir que el griego, el latín y el alemán provienen del sánscrito, además, elabora una historia de la relación entre pueblos. Hay también una parte filosófica de los sistemas de pensamiento de la India, por ejemplo, se aborda el tema de la trasmigración de las almas. Para Marchand este estudio de Schlegel es producto del desencanto moderno.

Donna Heizer en su obra *Jewish-German Identity in the Orientalist Literature of Else Lasker-Schüler, Friedrich Wolf, and Franz Werfel* (1996), centra su estudio en los judíos y en particular en su identidad. Explora cómo Lasker-Schüler, Friedrich Wolf y Franz Werfel se definieron como alemanes y judíos a través de sus obras literarias con contenido orientalista, para ella “el término 'Literatura orientalista' se aplica a los textos literarios que emplean temas, decoración o escenarios orientales”,⁸¹ en ese sentido cualquier texto que presente los anteriores contenidos sería, a decir de Heizer, clasificado como orientalismo, en el momento y lugar que sea.

Una vez identificada una obra o parte de ella como orientalista, ¿es posible que se vean reflejadas las preocupaciones de algún escritor? Heizer piensa que sí, que se pueden rastrear los problemas, actitudes y opiniones de una cultura y por lo tanto de algún escritor. Si los alemanes no colonizaron físicamente como los franceses y británicos ¿cómo ver sus intereses imperialistas (en los casos que se reflejan) a través de sus obras?

⁸⁰ *Ibidem*. Págs. 59-65.

⁸¹ Donna K. Heizer, *Jewish-German Identity in the Orientalist Literature of Else Lasker-Schüler, Friedrich Wolf, and Franz Werfel*, Camden House, U.S.A. 1996, Pág. 1 “The term “Orientalist literature” applies to literary texts which employ Oriental themes, decoration, or settings”.

Para aclarar el planteamiento anterior, la autora retoma tres argumentos de Said, 1) para el siglo XVIII Francia y Gran Bretaña han invadido el mundo islámico, por lo que crearon una frontera artificial para justificarse, 2) los europeos inventaron la diferencia entre lo familiar y lo extraño para legitimar sus políticas y sus intereses económicos; lo extraño ha sido representado en textos con temas de sensualidad violenta, en los que se retrata a Oriente como salvaje, femenino, seductor, peligroso, atrasado y, en cambio; Occidente es civilizado, masculino, racional, progresista, y 3) lo que se ha descrito de Oriente en la literatura occidental son proyecciones europeas las cuales llevan como correlato intereses políticos y culturales⁸².

Si bien es cierto que los planteamientos anteriores podrían coincidir en algunos escritores y obras, al final resultan ser radicales, puesto que no todas las subjetividades son iguales, hay diferencias y en ese sentido, así como hay orientalismos también occidentalismos. Con el argumento anterior Heizer logra disolver las narrativas generales y permite tener claridad para abordar las particularidades.

En resumen, se puede decir que las dos germanistas citadas Heizer y Marchand coinciden en cuestionar narrativas generales del orientalismo planteadas por Said y Kontje. Las autoras tienen una perspectiva plural, abierta y no totalizadora que permite la apertura al estudio individual de cada obra y autor. En ese sentido, el orientalismo de Karoline von Günderrode no se inscribe en un discurso imperialista, puesto que sus preocupaciones, intereses, actitudes reflejan una crítica al eurocentrismo, lo cual quedará claro en el próximo capítulo.

⁸² *Ibidem*. Págs. 1-17.

2.3 “El orientalismo” de Karoline von Günderrode

¿Existen obras académicas que aborden el orientalismo de Karoline von Günderrode?, ¿Es necesario enmarcar la obra de la autora en el contexto de la modernidad? ¿Cuál es la importancia de inscribir su orientalismo en un debate académico sobre la materia? Llegados a este punto, el recorrido llevado a lo largo de esta tesis cobra nuevas conexiones. Debo decir que solamente encontré un artículo académico, de Dorothy Figueira, que aborda el orientalismo de Karoline von Günderrode, en donde se le retrata de manera errónea a la poeta por dos razones 1) no considera la configuración social de la modernidad y 2) la filosofía hinduista no tiene una interpretación, sino varias.

La época moderna influye en la visión del mundo de la escritora romántica y su literatura refleja aspectos de su vida, en cierta medida, sus preocupaciones y actitudes. No se puede vivir aislado de la vida social, se es producto del entorno, por ello resulta necesario tomar en cuenta el contexto de la modernidad para no condenar a la poeta de manera negativa, más bien, de lo que se trata es de comprenderla en el marco las configuraciones y procesos en los que se encontraba.

Inscribir el orientalismo de Karoline von Günderrode en una tradición académica significa un esfuerzo intelectual para abordar su obra con rigurosidad. Retomar el desarrollo de las ideas y los debates dados por diversos investigadores, resulta, al final, un trabajo colectivo con mejores resultados. El estudio debe ser interdisciplinar; desde la literatura para abordar sus textos, desde la sociología para comprender la configuración social, desde el Orientalismo para construir las imágenes que ella tenía de Asia, y desde la filosofía para pensar sus ideas.

Dorothy Figueira elabora en su texto *Goethe and G nderrode: German poetic. Readings of Indian Fatalism* una comparación de uno de los máximos exponentes del canon literario alemán frente a una escritora que en su momento vivió marginada. La imagen que se muestra de G nderrode es la de una escritora no intelectual y pesimista con un final trágico, tal representación deriva de pensar que las ideas hinduistas de la romántica eran una deformación del “verdadero” pensamiento religioso de la India. Figueira caracteriza el orientalismo de G nderrode como pesimista-negativo, en cambio el de Goethe lo retrata como positivo: “Luego mirar  el caso de Karoline von G nderrode como un ejemplo de los peligros que se encuentran en el abrazo del fatalismo indio”.⁸³ La cita anterior es con la que introduce su estudio Figueira; primero analizar  al canon y sus virtudes, y al final la “peligrosidad” del orientalismo de G nderrode.

La fuerte crítica realizada a la poeta alemana tiene como base los siguientes textos: “Musa” (1804), “Die Manen” (1804), “Die Erscheinung” (1804), “Ein apokalyptisches Fragment” (1804) y “Geschichte eines Braminen” (1805), el análisis que atraviesa a todos se da a partir de dos variables como eje: la relación de G nderrode con Friedrich Creuzer y su amor hacia él, y la lectura de *Open Deure tot het verborgen Heydendom*⁸⁴, en la traducción de Herder. Con estos elementos se construye un argumento que retrata el orientalismo de la poeta como deforme, pesimista y negativo. En apenas siete hojas se dice que la escritora romántica, veía a la muerte como la realización del amor, “también describió la muerte como una alternativa a un amor infeliz, como en “An Eusebio””⁸⁵ y el escenario en el que mont  ese deseo fue en la India.

⁸³ Ibídem. Pág. 42 “I will then look at the case of Karoline von G nderrode as an example of the dangers to be found in the embrace of Indian fatalism”.

⁸⁴ El autor de dicho texto (1651) fue el holandés Abraham Rogerius (1609-1649), quien fue uno de los primeros europeos en escribir sobre la cultura de la India.

⁸⁵ Ibídem. Pág. 51. “She also described death as an alternative to an unhappy love, as in “An Eusebio.”

Karoline von Günderrode no encontró el “verdadero”, “único”, “absoluto” e “inamovible” significado del “pensamiento hinduista”, más bien, tomó como pretexto estas ideas para conseguir su anhelo de amor a través del sacrificio: “En Günderrode, encontramos la incorporación del sacrificio de la vida como parte de una distorsión personal de las creencias religiosas indias”.⁸⁶ El deseo de integración con el amado, en realidad era un anhelo vago; un emocionalismo romántico hipertrofiado (hypertrophied Romantic emotionalism), es por eso que Goethe tenía razón. Los alemanes se habían equivocado en la India; buscaban algo monstruoso en su filosofía, no algo que afirmara y sostuviera la vida”.⁸⁷ ¿Cuál vida? ¿la europea occidental moderna? ¿la concepción de la vida es la misma para todos los románticos? ¿si la vida se llena de contenidos religiosos hinduistas adquiere un nuevo sentido? ¿de qué manera? ¿pasó esto con Karoline von Günderrode, por qué y cómo? Estos cuestionamientos corresponden a los que he abordado en la tesis y los que se plantean en el próximo capítulo.

El análisis es apresurado por parte de Dorothy Figueira, pues dejándose llevar por el peso de la palabra de Goethe condena severamente a Günderrode y no intenta comprender los diversos fenómenos de la modernidad, de su círculo social, la opresión a la mujer escritora, su configuración social moderna, los problemas familiares de la poeta y su propia concepción de Oriente, lo cual abordo en el capítulo 3.

Por otro lado, afirmar que sus ideas eran distorsionadas (equivocadas) porque no coinciden fielmente con la verdadera religión, resulta ser un *ad hominem* y un error. En la India misma y en otros lados, las distintas interpretaciones de los *Vedas* y otros textos filosófico-religiosos han generado diversidad de hinduismos y budismos. Condenar a

⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 52. “In Günderrode, we find the incorporation of the widow’s sacrifice as part of a personal distortion of Indian religious belief”.

⁸⁷ *Ibidem*. 56. “Goethe was right. Germans had gotten India wrong; they were seeking something monstrous in its philosophy, not something life-affirming and sustaining”.

Günderrode como una mala hermeneuta de los textos sagrados, tal como Creuzer y Dorothy Figueira lo hacen, resulta lapidario y si a ello le agregamos la comparación con la gran autoridad de la literatura y el canon que es Goethe, se hace evidente que la visión de Figueira parece estar ideológicamente apegada al androcentrismo cultural canónico.

En esta investigación no se comparte esta interpretación del romanticismo oriental de Günderrode. Por ello, en el siguiente capítulo se abordará una visión distinta del orientalismo de la romántica, a partir de recursos teóricos y metodológicos de la imagología, tratamiento que permitirá arribar a la comprobación de la hipótesis que guía este trabajo.

Capítulo 3. El orientalismo de Karoline von Günderrode. El desencanto de Occidente y el anhelo por el Oriente

En este tercer capítulo se pretende profundizar en el orientalismo de Karoline von Günderrode desde la literatura comparada y en particular con las herramientas metodológicas de la imagología. El objeto de estudio son algunos textos en prosa, cartas y poemas. Primero se ofrece un resumen de cada texto, posteriormente una breve introducción al estudio de la literatura comparada, luego se precisa el modo de estudio de la imagología (Hugo Dyserick y Henri Pageaux) y, finalmente, se elabora el análisis en tres niveles, lexical, jerárquico y hermenéutico.

No en toda la producción literaria de Günderrode hay representaciones propias sobre la dicotomía entre Occidente y Oriente. Solamente en algunos textos deja ver dicho interés. Para esta investigación se tomaron aquellos en los que se observa claramente la perspectiva de su lugar de origen en relación con el extranjero. Los textos considerados, son los mismos que Dorothy Figueira tomó como objeto de estudio. Sin embargo, aquí se les aborda desde otra perspectiva y con otros recursos teóricos y metodológicos.

3.1 Literatura comparada: método de estudio

Dentro de los márgenes de la literatura comparada se encuentran diversos modos de abordar la materia, siendo así que una de las características vertebrales de la disciplina consiste en tomar diversos métodos de otros campos; se suele recurrir a la sociología, los estudios culturales, la filosofía, la lingüística y la antropología. Además, las perspectivas

cambian, por ejemplo, con Paul Hazard (1934) el interés tiene que ver con comprender la cultura a partir de fuentes literarias, para Mihály Babits (1935) el material literario ayuda entender la historia de diversos países desde una perspectiva nacionalista, por otro lado, autores como Hans Robert Jauss (1967), Roman Ingarden (1989) y Wolfgang Iser (1968) teorizaron sobre los fenómenos de la recepción en torno al texto literario. Todos ellos han contribuido al desarrollo de los estudios comparados abriendo las investigaciones de la literatura en relación con otras esferas de la vida del ser humano: la política, la cultura, la sociología, la historia, la filosofía. Pero, quien hace frente, oponiéndose a esta apertura de estudio es el comparatista René Wellek (1958), quien aboga por un estudio inmanente de lo literario y, por el contrario, no convertirlo en sociológico. Para ahondar en las propuestas de los críticos mencionados, existen manuales de teoría literaria como, *Historia de la crítica literaria* de David Viñas Piquer (2007). Otro que es iluminador, *Teorías en la literatura comparada* de Tania Franco Carvahal (s/a).

El siglo XX fue clave para la institucionalización de la literatura comparada como disciplina, aclara Carvahal. La autora sostiene que la teoría, la crítica y la historia literaria en interrelación fueron decisivas para el desarrollo de la comparatística. Gracias al intercambio de metodologías, conceptos y recursos de investigación de diversas disciplinas, el estudio de lo literario se ha fortalecido:

Al ocuparse de los estudios contrastivos entre el material literario y el no literario en prácticas interdisciplinarias características del ejercicio comparatista reciente, la literatura comparada nos lleva al amplio juego de los discursos y hace lectura del texto en la historia. He aquí la dimensión que la literatura comparada reintroduce en los estudios literarios de hoy: la historicidad contextual.⁸⁸

La cita anterior refiere que los contrastes –“los estudios contrastivos”- en la disciplina son un eje vertebral, pero deben ir colocados en grandes contextos generales, históricos,

⁸⁸ Tania Franco Carvahal. *Teorías en la literatura comparada*. Asociación brasileña de literatura comparada. ABRLIC. S/A. Pág. 19.

políticos, sociales, filosóficos, religiosos y culturales –“amplio juego de los discursos”-: “En otras palabras, la literatura comparada explicaría en menor medida las relaciones de hecho (particulares) y se ocuparía principalmente de las relaciones estructurales (universales). Ello significaría pasar de lo único a lo genérico con el fin de convertir el conjunto de estos aspectos en una síntesis teórica y metodológica coherente”.⁸⁹ En suma, la literatura comparada es una manera de construir un mapa totalizador del fenómeno literario, gracias a la comparación con alguna forma de expresión o interacción cultural.

3.2 La imagología: estudio de las imágenes

Retomando el apartado anterior, se tiene lo siguiente: los contrastes particulares o generales deben ir colocados en grandes contextos históricos, políticos, sociales, filosóficos, religiosos y culturales. Sin embargo, hay que considerar que la manera de realizar la comparación dependerá de los préstamos que se tomen de otras disciplinas para analizar la literatura, incluso más allá: a toda expresión humana.⁹⁰ Para los fines del análisis del imaginario de Karoline von Günderrode y su comparación con la religión hinduista, se ha optado por recurrir a la imagología, lo cual, permitirá resolver la hipótesis planteada a lo largo de la investigación.

La imagología fue inaugurada, en gran parte, por el crítico literario belga Hugo Dysenrick. “Imago” en su acepción latina quiere decir imagen y “logía” refiere al “estudio

⁸⁹ *Ibidem*. Pág.41.

⁹⁰ Susan Bassnett propone una definición en que la disciplina no se ajusta solo al ámbito literario, sino más allá de sus fronteras: “La literatura comparada es el estudio de la literatura más allá de las fronteras de un país particular y el estudio de las relaciones entre la literatura y otras áreas de conocimiento o de opinión, como las artes (i. e., pintura, escultura, arquitectura, música), la filosofía, la historia, las ciencias sociales (i. e., política, economía, sociología), las ciencias naturales, la religión, etc. En resumen, es la comparación de una literatura con otra u otras y la comparación de la literatura con otros ámbitos de la expresión humana”. S. Bassnett en María Mercedes Enríquez Aranda, *La literatura comparada en proceso de renovación. Algunas notas sobre su relación con la recepción del texto literario y la traducción*. Universidad de Málaga. Interlinguística. ISSN 1134-8941. 16 (1), 2005, pág. 354.

de”, unidas ambas partículas se traducen como el estudio de la imagen. El tratamiento de las imágenes en literatura (en cuentos, novelas, poemas y narraciones) revela el imaginario colectivo (de una cultura o sociedad) o individual (propio de un escritor). En palabras de Dysenrick, se trata del estudio de “las imágenes del Otro y los estereotipos en general”.⁹¹

Un escritor crea obras literarias las cuales contienen imágenes producidas desde un lugar de enunciación y lo retratado en ellas suelen ser representaciones externas del país, la nación y el territorio: el Yo retrata a un Otro extranjero. En este sentido, la tarea de la imagología es develar las imágenes de los textos, construir el imaginario colectivo o individual y compararlos con expresiones culturales. Esto permite conocer mejor las preocupaciones, actitudes, intereses y visión del mundo de un yo con respecto a otro (relación de alteridad).

Se ha profundizado un poco más en las herramientas metodológicas de análisis, pero aún no lo suficiente. Daniel Henri Pageaux sistematiza el estudio imagológico. El autor sostiene, que se tiene que confrontar la imagen “literaria” con testimonios paralelos y contemporáneos como la prensa, estampas, películas, caricaturas, filosofías, religiones, formas de vida, ideas y culturas. Su hipótesis de trabajo señala que: “toda imagen procede de una toma de consciencia, por mínima que sea, de un Yo con respecto al Otro, de un Aquí con respecto a un allá”,⁹² y además, define lo que entiende por imagen:

La imagen es así, pues, la expresión, literaria o no, de una separación significativa entre dos órdenes de la realidad cultural. En otros términos: la imagen es la representación de una realidad cultural mediante la cual el individuo o el grupo que la han elaborado (o que la comparten, o que la propagan) revelan y traducen el espacio cultural e ideológico en el que se sitúan. El imaginario social al que nos referimos se caracteriza por tanto por una profunda bipolaridad: identidad versus

⁹¹ Hugo Dysenrick. *Imagología comparada*. Traductora Rosa Teresa Fries. Universidad de Salamanca, Anuario de Literatura Comparada, 6, 2016. 281

⁹² Daniel Henri Pageaux, *De la imaginaria cultural al imaginario*, 1994. En: Yves Chevrel Brunel, *Compendio de literatura comparada*, México-Madrid, Siglo XXI. Pág. 103.

alteridad, y considera la alteridad como término opuesto y complementario con respecto a la identidad.⁹³

A partir de la hipótesis del autor y de su definición de imagen, se hace evidente que la imagen literaria y social ilustra la manera en que algún autor se ve, se define y se piensa a sí mismo; pues a partir de los imaginarios (provenientes de las imágenes) se pueden captar los sentimientos, ideas, afectividades, ideología de un escritor o de una colectividad y de esa manera comprender al escritor y las relaciones que establece con el mundo. En contraposición, lo que no hace la imagología, dice Pageaux, es atender el grado de “realidad” de una imagen, por ello, “estudiar la imagen es por tanto comprender lo que la construye, lo que la autentifica, lo que la hace, llegado el caso, parecida a otros u original”.⁹⁴

Después de colocar la hipótesis y la definición de imagen, el autor aclara el objeto de estudio central de la imagología:

Enumerar, desarmar y explicar estos tipos de discursos, mostrar y demostrar que la imagen, tomada globalmente, es un elemento de un lenguaje simbólico que ha de estudiarse como sistema de sentido (Sinnzusammenhänge, para decirlo en palabras de Max Weber), es el objeto de la imagología.⁹⁵

Dicho lo anterior, el método a seguir consiste en construir una forma particular de las imágenes; los elementos que componen a la representación y las diversas actitudes que los escritores pudieran tener respecto a la elaboración de sus imágenes. Pero antes, proporciona algunas consideraciones relevantes, por ejemplo, que la imagen del Otro se puede pensar en varios niveles: individual (escritor), colectivo (país o nación) y semicolectivo (una familia de pensamiento, opinión). El mismo Pageaux considera que el imaginario es un universo simbólico que no se puede separar de la organización social y cultural pues desde ahí surgen las imágenes y los imaginarios.

⁹³ *Ibidem*. Págs. 103-104.

⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 105.

⁹⁵ *Ibidem*. Pág. 107.

Una forma particular de la imagen es el estereotipo entendido como una señal que remite a una única interpretación; es unívoca y no admite otras acepciones. Se identifica en los textos con el epíteto y la adjetivación. Otras formas de imagen que Paugeaux no desarrolla, pero que se inscriben dentro del análisis de la imagen son: el cliché y el mito, por ejemplo. Respecto de los elementos que constituyen la imagen, Pageaux considera tres: 1) la palabra, 2) la relación jerarquizada y 3) el argumento. Con el primero, a partir de las palabras clave y órdenes lexicales se logra definir al país mirado y al que mira. Serán indicadores relevantes para el estudio de la imagen cuando el escritor use palabras de lenguas extranjeras -si las traduce o no-, el uso de aquellas que remiten a nociones religiosas, filosóficas, políticas que se repitan, vocabulario para demarcar lugares, indicadores de tiempo y huellas de iteración. Así mismo, se estudiarán las palabras que indiquen comparación semántica entre lo propio y lo extranjero. Con todo esto, se tendrá que crear un repertorio de palabras, una especie de diccionario que permita construir el imaginario simbólico de un autor o colectividad.

Según Pageaux, respecto al segundo componente de la imagen, la relación jerarquizada, deberá consistir en destacar el sistema de cualificación diferencial que permite la formulación de alteridad, a través de pares de oposición⁹⁶. Un punto de partida, sería caracterizar morfológicamente, con elementos como enunciados de alteridad, rasgos, gestos, habla, vestimenta, comida. De igual modo, análisis de relaciones particulares de alteridad –personajes masculinos y femeninos-. Otro punto de análisis sería el de las oposiciones, “salvaje versus civilizado, bárbaro versus mujer, adulto versus niño (Yo es adulto, el Otro es el niño), ser superior versus ser inferior”,⁹⁷ luego el marco

⁹⁶ *Ibidem*. Págs. 117-119.

⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 116.

temporal y espacial, el sistema de valores, manifestaciones culturales como la religión, entre otras.

Una vez, identificado estos niveles de análisis para el segundo componente de la imagen, el autor propone:

confrontar los resultados del análisis lexical y estructural con los datos proporcionados por la Historia tomando en cuenta informaciones de doble naturaleza: datos políticos, económicos, diplomáticos del momento y líneas de fuerza que rigen la cultura en un momento dado. Se trata de ver si el texto literario está conforme o no con una determinada situación social y cultural: de ver también a qué tradición cultural, ideológica responde el texto (de ahí la vinculación inevitable entre literatura e historia o más bien entre producción textual y proceso histórico).⁹⁸

En resumen, para el estudio de jerarquías, primero se debe construir un sistema de cualificación diferencial y luego una comparación con procesos históricos, pensamientos religiosos, con la política o fenómenos económicos.

Sobre el argumento, tercer componente de la imagen, se debe tener cuidado de no confundirlo con la totalidad del texto estudiado; se trata de desarrollar la imagen en temas, secuencias y escenas. Pageaux hace un paralelismo entre el argumento y el mito, para ejemplificar su funcionamiento:

Cabe observar que la palabra empleada, “argumento”, remite a uno de los elementos de la definición del mito: no hay mito sin las secuencias de una historia por contar. Recordemos otras tres características del mito ya expuestas que confieren a éste toda su dimensión cultural: el mito es saber, autoridad: el mito es la historia del grupo; el mito es la historia ética que tiende a dar coherencia al grupo que la ha producido y al que se dirige. En realidad, cada elemento de esta definición puede servir para caracterizar algunas imágenes cuando ellas toman, para el escritor, para un grupo o para toda una colectividad, un valor explicativo, normativo, ético, en determinadas condiciones históricas y culturales⁹⁹

El mito y el argumento comparten las secuencias de una historia por contar. En una dimensión cultural, el argumento es saber, autoridad, la historia del grupo, la historia ética que ofrece certeza explicativa a quien la produce, en suma, el argumento tiene valor

⁹⁸ *Ibidem*. Pág. 117.

⁹⁹ *Ibidem*. Pág. 119.

explicativo, normativo y ético para un contexto particular, social, cultural e histórico. En ese sentido, el escritor que elige su discurso sobre el Otro, hace con ello un imaginario simbólico que lo autodefine.

Con lo descrito anteriormente, quedan enunciados los tres componentes de la imagen. Ahora, otro paso para analizar desde la imagología es el estudio de las actitudes que rigen la representación del Otro. Para Pageaux existen cuatro casos; el primer caso ocurre cuando a través de las imágenes el escritor considera de modo positivo a la cultura extranjera y negativa a la de origen, “en estos casos existe “manía” por parte del escritor o del grupo y la representación de extranjero consiste más en un “espejismo” que en una imagen”.¹⁰⁰ En el segundo caso se invierte la actitud, la cultura extranjera es negativa y la de origen positiva, se dice entonces que hay una actitud de “fobia” por parte del escritor, en la que el espejismo se da en función de la propia cultura. El tercer caso:

La realidad cultural extranjera es considerada positiva y encuentra su lugar en una cultura que mira, que es una cultura de acogimiento, considerada igualmente positiva. Esta estima mutua, esta valorización positiva doblemente reconocida tiene un nombre: filia. La filia es un caso de intercambio real, bilateral¹⁰¹

Incluso, el autor piensa que en el cuarto caso el diálogo intercultural fluye y por ende se logran construir sistemas nuevos, ejemplos: cosmopolitismo, panlatinismo, pangermanismo, entre otros. Los cuatro casos son actitudes interpretativas de un Yo respecto a Otro. Recordemos que el autor sitúa las imágenes en un marco de producción cultural e histórica, esto implica que la imagen producida por un único autor no es del todo autorreferencial puesto que son un código social que muestran, en parte, el imaginario social.

Todos estos métodos de análisis pueden ser combinados, invertidos y seleccionados por el investigador en función de sus intereses, no tienen que ser en el orden

¹⁰⁰ *Ibidem*. Pág. 121.

¹⁰¹ *Ibidem*. Pág. 121.

como están expuestos. En resumen, Pageaux lanza una hipótesis de trabajo, el objeto de estudio, una definición de imagen, esta última la descompone en tres pasos para elaborar el análisis (lexical, jerárquico y argumento).

Sin embargo, todavía es necesario preguntarse ¿cómo aplicar estos pasos metódicos? Tres docentes (Aura Marina Boadas, Grauben Helena Navas de Pereira y Jefferson Plaza), de la Maestría en Literatura Comparada en la Facultad de Humanidades y Educación (FHE) de la Universidad Central de Venezuela, han propuesto, dadas las dificultades que han tenido sus estudiantes, una manera de aplicación bajo los fundamentos teóricos y metodológicos de Daniel Henri Pageaux. Los profesores suscriben lo dicho por el imagólogo, primero se debe considerar una premisa (toda imagen literaria procede de una toma de conciencia, de un Yo con respecto al Otro), posteriormente, formular una hipótesis de trabajo, el siguiente paso es el análisis compuesto de tres partes 1) nivel lexical, 2) relaciones jerarquizadas y 3) argumento (momento hermenéutico). Y finalmente, el contraste con algún marco teórico, filosófico, cultural, histórico o religioso.

Los tres docentes, colocan una serie de preguntas para cada nivel de análisis. Lo que se debe hacer primero es trabajar con una hipótesis, luego guiarse con las siguientes preguntas e identificar en el texto literario el lugar de la respuesta y realizar un comentario. A continuación, se muestran las preguntas para cada momento del análisis:

Nivel I. Orden lexical:

Análisis lexical

- 1) Palabras procedentes del país de origen ¿Con traducción? ¿Sin traducción?
- 2) ¿Tomadas del país mirado? ¿Con traducción? ¿Sin traducción?
- 3) ¿Cómo se define al mirado?
- 4) ¿Quién es el mirado?
- 5) ¿Qué permite la diferenciación yo vs. Otro?

Análisis semiótico

- 6) ¿Palabras clave? (autenticadas por la historia, proceso cultural)
- 7) ¿Palabras fantasma? (efectos de sentido complejo, campo semántico más amplio)
- 8) ¿Qué palabras me permiten hablar de un yo?
- 9) ¿Qué palabras me permiten hablar del otro?

Nivel II. Relaciones jerarquizadas

1. Oposiciones
 - 1.1 Yo narrador de la cultura de origen (elementos en los que se focaliza la narración).
 - 1.2 El Otro (personajes de la cultura representada).
 - 1.3 ¿Hay grupos? ¿Cuáles? ¿Qué los caracteriza? (los personajes como sistema).
 - 1.4 Organización eufórica (+) y disfórica (-).
2. Unidades temáticas
 - 2.1 Elementos decorativos y pausas descriptivas.
 - 2.2 Polos de imantación.
3. Secuencias
 - 3.1 Organice el texto en secuencias. ¿Las secuencias reúnen elementos catalizadores de la imagen del extranjero?
4. Marco espacio temporal.
 - 4.1 Organización y reorganización de espacio y tiempo. Elementos que nos hablan de tiempo y espacio.
 - 4.2 Dicotomías originantes de las fantasías sobre lo extranjero
 - 4.3 Pares de oposición y su transcripción literaria.
 - 4.4 Delimitación del espacio y tiempo según Yo/ Otro.
 - 4.5 ¿Lugares, zonas, tiempos valorados “+” (positivamente)?
 - 4.6 ¿Lugares, zonas, tiempos valorados “-“ (negativamente)?

Nivel III. Cultural, Argumento o Momento hermenéutico

1. Actitudes fundamentales
 - 1.1 ¿Cuál de las actitudes fundamentales percibe en la construcción de la mirada del Otro?
 - 1.2 ¿La representación del Otro tiende a lo ideológico o a lo utópico? ¿Es aplicable la noción de Alter/Alius?
2. ¿Qué relación establece entre la representación del Otro y el autor?
 - 2.1 ¿El contexto histórico-cultural del autor influye en su mirada? ¿La representación del Otro responde al imaginario colectivo de una sociedad o es una mirada más ligada a una percepción individual?
 - 2.2 Significación social de la imagen del Otro
3. Salirse del texto. Imagología y otras disciplinas

3.1 ¿Complementaría su análisis imagológico con alguna otra perspectiva teórica? De responder afirmativamente, ¿cuál? ¿por qué?¹⁰²

Es importante mencionar que la propuesta enunciada por los docentes, es solamente una opción. No quiere decir que el estudio imagológico bajo los recursos teóricos y metodológicos de Pageaux tenga que ser forzosamente así, sin embargo, me parece una manera ordenada de abordar el análisis. Por ello, se tomarán en consideración algunas de las preguntas de cada nivel para abordar los textos literarios de Karoline von Günderrode.

3.3 Análisis lexical. Definición de Occidente y de Oriente en la obra literaria de Günderrode

Para el análisis de los tres niveles (lexical, jerárquico y hermenéutico), es necesario retomar la hipótesis de trabajo planteada para esta investigación: la toma de consciencia de la dicotomía con la que la poeta confronta a Occidente con el Oriente, pues si bien se reconoce heredera de la tradición cultural occidental no por ello ve y describe de manera positiva al mundo al que pertenece, pues, por lo menos en los textos que analizo en este trabajo, imagina a la distancia al Oriente como un mundo sano y aún no contaminado por las peores costumbres de Occidente. Para Günderrode el Oriente es el espacio adecuado para el ejercicio de la espiritualidad y la religión, mientras que en el Occidente se ha optado sin miramientos por la modernidad mecanizada y racionalizada.

¹⁰² Aura Marina Boadas, Grauben Helena Navas de Pereira y Jefferson Plaza. *La imagología literaria: una propuesta de aplicación*. Universidad Central de Venezuela. 2021. Págs. 149-154.

Tanto para el análisis del nivel lexical como para el del jerárquico y el del hermenéutico se considera una parte de la obra de la poeta: “Ein apokalyptisches Fragment” (1804), “Musa” (1804), “Die Erscheinung” (1804), “Geschichte eines Braminen” (1805), “Die Manen” (1804), “Briefe zweier Freunde” (1806). El inventario de palabras corresponde a todo el conjunto de los textos; se hace una división de las palabras referidas a Occidente y a Oriente. Esto permitirá elaborar una definición del lugar que mira y el mirado.

Palabras que refieren a Occidente	Palabras que refieren a Oriente
<p>rico hombre de negocios (<i>reicher Kaufmann</i>), lengua fría (<i>eine kalte Sprache</i>) y sin amor (<i>lieblos</i>), abandonada (<i>verlassen</i>), amargada (<i>erbittert</i>), objetos desagradables del pensamiento (<i>unangenehme Gegenstände des Nachdenkens</i>), negocios (<i>Geschäften</i>), placer (<i>Vergnügen</i>), gastar dinero (<i>Geld ausgeben</i>), insensibilidad (<i>Unempfindlichkeit</i>), fortuna (<i>Vermögen</i>), dolor (<i>Schmerz</i>), barreras extrañas de la vida burguesa y doméstica (<i>die ungewohnten Schranken des bürgerlichen und häuslichen Lebens</i>), planes inútiles (<i>vergebliche Plane</i>), vida mecánica y animal (<i>mechanische und thierische Leben –sic-</i>), calabozo enmohecido (<i>ein dumpfer Kerker</i>), razón (<i>Vernunft</i>), cortesía acojonada (<i>die feige Gefälligkeit</i>), corriente de su profunda ruina (<i>Strom ihres tiefen Verderbens –sic-</i></p>	<p>Alegría (<i>Freude</i>), aire tibio (<i>laue Luft</i>), serena costa de Siria (<i>Syriens stille Küste</i>), cálido Mediterráneo (<i>im heißen Mittelmeer</i>), celestial (<i>Himmlisch</i>), humano (<i>Menschlich</i>), divino (<i>Göttlich</i>), individualidad (<i>Individualität</i>), paz (<i>Frieden</i>), Dios (<i>Gott</i>), voces espirituales (<i>Geisterstimmen</i>), ansia de un objeto infinito (<i>meine Begierde einen unendlichen Gegenstand</i>), capacidad imaginativa (<i>Einbildungskraft</i>), sentido interior (<i>innerer Sinn</i>), conexión invisible y misteriosa (<i>eine unsichtbare und geheimnißvolle Verbindung</i>), anhelo (<i>Sehnsucht</i>), partes del espíritu de la naturaleza infinita (<i>Theile des unendlichen Naturgeistes</i>), contemplación religiosa (<i>in religiöser Betrachtung</i>), mitos sagrados hindúes (<i>der Hindu heilige Mythen</i>), invisible (<i>unsichtbar</i>), vida eterna (<i>ewige Leben</i>), libertad interior del</p>

<p>), ser de naturaleza contradictoria (<i>zu einem Wesen von widersprechender Natur</i>), confusión de la vida (<i>Verwirrung des Lebens</i>), derecho (<i>Recht</i>), moralidad (<i>Moralität</i>) y miseria de vida (<i>Erbärmlichkeit des Lebens</i>).</p>	<p>espíritu (<i>die innere Freyheit meines Geistes –sic-</i>), fuente de vida (<i>Quelle des Lebens</i>), sabiduría de Bramanes (<i>die Weisheit der Braminen</i>), lengua sánscrita (<i>Sanskritasprache</i>), amor (<i>Liebe</i>), divinidad y universalidad del creador (<i>die Göttlichkeit und Universalität des Schöpfers</i>), perdón (<i>Vergebung</i>), cultura de la India (<i>Indiens Kultur</i>), sabiduría divina (<i>göttliche Weisheit</i>), religión hindú (<i>Hinduismus</i>), eternidad (<i>Ewigkeit</i>), transmigración de las almas (<i>Seelenwanderung</i>), verdad (<i>Wahrheit</i>), justicia (<i>Gerechtigkeit</i>), virtud (<i>Tugend</i>), amor (<i>Liebe</i>) y belleza (<i>Schönheit</i>) e inmortalidad (<i>Unsterblichkeit</i>).</p>
--	---

Cuadro 1. Léxico usado por Günderrode en *Ein apokaliptisches Fragment, Musa, Die Erscheinung, Geschichte eines Braminen, Die Manen, Briefe zweier Freunde* para referirse a Occidente y Oriente. Elaboración propia a partir de los textos elegidos como objeto de estudio.

Claramente, se observa que el léxico de la tabla refleja ciertos contenidos que permiten la caracterización propia de Karoline von Günderrode de Occidente y de Oriente. En términos generales se aprecia un desencanto por el lugar de origen, y un anhelo por Oriente. Si a partir de las palabras obtenidas se construyen las dos definiciones, podrían quedar del siguiente modo: Occidente es un lugar frío, cruel, desagradable, amargado, insensible, inútil, mecánico, animal, intelectualizado, contradictorio, confuso, cortés, un sitio de abandono, de negocios, de enriquecimiento, regido por el derecho y la moralidad, racionalizado, en ruinas: un aburrido calabozo. Por otro lado, Oriente es un lugar alegre, tranquilo, fino, cálido, celestial, humano, divino, pacífico, anhelante,

amoroso, espiritual, religioso, libre, justo, sabio, virtuoso, bello y verdadero en el cual se puede encontrar la individualidad, la conexión con Dios, voces espirituales, el deseo por lo infinito, conexiones invisibles y misteriosas, la sabiduría brahmánica, la religión hinduista, la transmigración de las almas, la fuente de la vida y la inmortalidad.

El total de palabras usadas por la poeta son en lengua alemana, ninguna es en lengua sánscrita o alguna otra oriental. La definición de Occidente respecto a Oriente resulta ser un polo totalmente antagónico, la diferenciación es sumamente evidente, el lugar de origen se caracteriza negativamente y el sitio mirado, de modo positivo.

3.4 Análisis de relación jerarquizada: oposiciones. El Yo y el Otro, Occidente y Oriente

Con la finalidad de presentar las oposiciones entre Occidente y Oriente, además, para facilitar al lector la comprensión de los posteriores niveles de análisis, a continuación, se ofrece un breve resumen de cada uno de los textos seleccionados de Karoline von Günderode.

“Die Manen”

Es un poema en prosa localizado en *Gedichte und Phantasien* (1804).¹⁰³ Se trata de un diálogo sobre la conexión del mundo físico con el mundo espiritual. Primero, un alumno relata que ha visitado las catacumbas de los reyes de Suecia, donde se encontró con la tumba de Gustav Adolph, dicho suceso despertó en el joven un raro y doloroso

¹⁰³ Karoline von Günderode, *Gedichte und Phantasien, Die Manen*, Bibliotheca Augustana, 1804, consultado en: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_gpha.html#ma

sentimiento hacia un melancólico pasado. Ante ello, el maestro responde que debe buscar la causa de tal estado anímico, entonces lo invita a cuestionarse en torno a la vida visible-física y la invisible-espiritual. Para el alumno el anhelo por el pretérito suscita una conexión con los espíritus.

El maestro presenta pensamientos y reflexiones para ayudar a entender al joven: las cosas visibles e invisibles podrían estar en armonía y en conexión; el humano al morir, al desaparecer del mundo físico, puede seguir en conexión con alguien vivo, pues existe una relación con los espíritus incluso después de la muerte. Por ello, el ser humano debe desarrollar el sentido interno, aquello con lo que puede tener contacto con el mundo espiritual y de ese modo se estaría en conexión con el pasado, el presente y el futuro, de este modo, dice el maestro, surgieron las religiones. Finalmente, el estudiante calla, escucha y acepta las enseñanzas.

“Briefe zweier Freunde”

Fue publicado en *Melete*¹⁰⁴ (1806, publicado póstumamente en 1906) se compone de un poema y tres cartas. Se trata de mensajes de orden espiritual de contenidos hinduistas articulados con la admiración y el amor que la voz narrativa tiene por Eusebio. En el poema, *An Eusebio*, de manera poética e impetuosa el yo poético elabora una disculpa por usar un lenguaje infantil al referirse a la gloria y a la grandiosidad espiritual de su amigo Eusebio. La voz narrativa deja claro el respeto y admiración que siente hacia él.

¹⁰⁴ Karoline von Günderode, *Melete, Briefe zweier Freunde*, Bibliotheca Augustana, 1806-1906, consultado en: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_mele.html

En la primera carta, *An Eusebio*, la voz narrativa manifiesta su descontento a la nueva época y su anhelo por el mundo antiguo. No está de acuerdo con que la economía se haya convertido en algo virtuoso. Un malestar de la época es la pérdida reflexión interna y la vía de escape sería la poesía de la Edad Media y la antigüedad. El narrador se siente sumamente mal, porque el lugar de los artistas está en vilo.

Por otra parte, *Fragmente aus Eusebio`s Antwort*, Eusebio contesta, en parte, con la siguiente oración: “solo lo que podemos contemplar tiene forma para nosotros”,¹⁰⁵ pero hay cosas que no se pueden ver y que ahí están. El amigo intenta con sus palabras brindar esperanza y alivio a su amiga, y para ello le indica seguir el camino de la humildad, la perfección y la paz a través de la contemplación de la divinidad. Para lograrlo le recomienda la lectura de los textos hinduistas, a partir de esto, la introduce al mundo de la religión.

En el último fragmento, *A Eusebio*, la amiga le expresa su deseo por la muerte para conseguir un espíritu perfecto, gracias a la unión de su alma con la de Eusebio. La muerte no es el final, es una transformación; una integración con el todo para lograr la inmortalidad. El yo poético cree que esas dos almas pueden lograr reunirse y unirse en algún punto más allá del mundo físico. Las habilidades de un espíritu perfecto son la verdad, la justicia, la virtud, el amor y la belleza. En esta última carta, la voz narrativa hace alusión al principio último del hinduismo: la liberación.

“Ein apokaliptisches Fragment”

¹⁰⁵ *Ibidem*. “Gestalt hat nur für uns, was wir überschauen können.”

Se encuentra en la obra *Gedichte und Phantasien* (1804).¹⁰⁶ El poema tiene 15 estrofas, el yo poético cuenta que está de pie sobre un acantilado frente al mar Mediterráneo¹⁰⁷, la noche y el sol iban y venían y él seguía contemplando el mar y el movimiento celeste con un deseo de integración con el todo. Observó tormentas y sintió ansiedad hasta desfallecer. Al despertar experimentó un sentimiento oscuro e integración con el aire y la naturaleza, se olvidó del pasado, prestó atención al presente y sintió un fuerte anhelo por el infinito y el retorno a la fuente de la vida. Al final ese deseo se cristaliza y es liberado de las barreras de su ser, en la última estrofa resume su sentir: “No es dos, ni tres, ni mil, es Uno y todo; no está dividido en cuerpo y espíritu, para que el uno pertenezca al tiempo y el otro a la eternidad, es Uno, se pertenece a sí mismo, y tiempo y eternidad simultáneamente visibles e invisibles, permaneciendo en el cambio, una vida infinita”.¹⁰⁸

La cita anterior da a entender que el uno y el todo son uno mismo.

“Musa”

Es un poema en prosa localizado en *Gedichte und Phantasien* (1804).¹⁰⁹ El argumento de la historia es la obtención del poder del Imperio otomano luego de la batalla de Ancira¹¹⁰

¹⁰⁶ Karoline von Günderode, *Gedichte und Phantasien, Ein apokaliptisches Fragment*, 1804, Bibliotheca Agustana: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_gpha.html#ap

¹⁰⁷ El mar se encuentra rodeado por Europa, África y Asia, el protagonista está de pie en un alto acantilado frente al mar, podría estar en Líbano, Siria, Israel o la Franja de Gaza si se encontrara en Oriente o en algún lugar de Europa o África. No hay una referencia geográfica exacta, se encuentra en un punto fronterizo: entre dos extremos, uno remite al lugar de origen y el otro al extranjero, sin embargo, el protagonista da la espalda a Occidente y su mirada se dirige a Oriente.

¹⁰⁸ Ibidem. “Es ist nicht zwei, nicht dreit, nicht tausende, es ist Eins und alles; es ist nicht Körper und Geist geschieden, daß das eine der Zeit, das andere der Ewigkeit angehöre, es ist Eins, gehört sich selbst, und ist Zeit und Ewigkeit zugleich, und sichtbar, und unsichtbar, bleibend im Wandel, ein unendliches Leben”.

¹⁰⁹ Karoline von Günderode, *Gedichte und Phantasien, Musa*, 1804, Bibliotheca Agustana: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_gpha.html#ap

¹¹⁰ La capital de Turquía, el escenario es el de una sociedad en construcción, destruida por la guerra. Hay un gobierno que debe restaurarse y para ello se debe elegir a un gobernante. No hay una descripción detallada del lugar, ni de códigos de vestimenta de la gente, tampoco de las costumbres. Hay un gobernante que derrocar y una necesidad de implementar justicia como una virtud oriental pese al caos.

(235 a.c.). Tras la muerte de Ba-yazed durante la batalla con el gobernante Timurlank, quedaron huérfanos tres hermanos Solimann el mayor, Muhamed y el menor Musa. Este último vivió con Othman, quien tenía una hija llamada Fetama. Timurlank nombra a Musa nuevo Sultán de los otomanos, pero su hermano mayor se ganó el corazón de la gente y tomó el trono. Cuando esto ocurre, Fetama, por conveniencia, se va con el hermano mayor. No conforme, el hermano encierra a Musa en un calabozo y luego de un año Cara-boga lo salva. Posteriormente Cara-Boga organiza destronar a Solimann. Mientras se planeaba eso, el Visir, Mohadi, apuñala a Cara-Boga para ganar el poder, sin embargo, aparece Othmann y asesina a Mohadi, permitiendo así el ascenso al trono a Musa.

“Die Erscheinung”

Es un relato en prosa ubicado en *Gedichte und Phantasien*. Se trata de la culpa que siente un rey luego de una guerra ante la pérdida de Astor, el mejor de sus guerreros. El ejército persa se retiró victorioso de Isfahán¹¹¹. Mientras descansaban a la entrada de la bahía de Ormuz se estableció un campamento para que el rey de Persia descansara placenteramente. Organizaron una celebración por la noche. Sin embargo, el rey se apartó y se sentó debajo de una palmera pues para él no había alegría a causa de haber provocado la muerte de uno de sus vasallos. Ante el recuerdo de Astor, la pena del rey se incrementó. Por ello, Ebn Allar llamó al espíritu de Astor, el cual emerge de las olas del mar y le otorga el perdón.

¹¹¹ El primer escenario es en Isfahán, ciudad iraní. El segundo escenario, la bahía de Ormuz, se encuentra entre el Golfo de Omán y el Golfo Pérsico al norte con Irán.

Geschichte eines Braminen

Es un cuento corto aparecido en 1805 en la antología *Herbsttage* de Sophie von La Roche bajo el seudónimo de Tian.¹¹² Nacido en la ciudad de Esmirna Turquía, Almor un pequeño joven cuenta a Lubar cómo ha sido su vida de niño a adulto. Los temas que toca son la relación con su padre, el viaje que emprende de Oriente a Occidente con motivo de trabajo y el descubrimiento del mundo espiritual.

El padre de Almor es un comerciante que decidió cambiar sus prácticas religiosas; de la cristiana a la mahometana, sin embargo, el cambio era político y útil, no espiritual. En su infancia, Almor se sentía abandonado por su padre, fue una etapa fría y sin amor, en la que había más amargura que alegría. A los dieciséis años fue enviado a una ciudad europea para trabajar en negocios y con los beneficios económicos que adquiriría se daba una vida de lujos, de excesos con mujeres hermosas, disfrutaba del dinero y del placer de una vida burguesa extrovertida y sociable.

Desde Occidente, Almor recibe la noticia de la muerte de su padre, la cual no le causó dolor, pero despertó en él una auto reflexión, como si se tratara de una especie de sentido interno o, dicho de otro modo, intuición. Otro acontecimiento fue que su lugar de trabajo entró en quiebra económica y esto lo llevó a preguntarse si la riqueza y el placer de los sentidos son los únicos bienes deseables. Su mente se abrió a un mundo moral, espiritual; se le revelaron esos ámbitos de la vida en los que la sabiduría y la virtud eran necesarios para la existencia. Dejó atrás la vida mecánica y animal occidental y se adentró en busca de la esencia de lo humano, de lo divino: la religión y la espiritualidad, que

¹¹² Karoline von Günderode, *Geschichte eines Braminen* (1805), Consultado en, Bibliotheca Augustana, electrónicamente: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_bram.html

encontró en Oriente. Su vida dejó de volcarse a la sociedad para entrar en un proceso de introspección en búsqueda de paz, por lo que decidió salir de Europa para regresar a su patria en donde encuentra paz, tranquilidad, sabiduría, libertad y religión.

3.5 Oposiciones. Imagen de Occidente y de Oriente en Günderrode

Para este nivel de análisis se muestra que Karoline von Günderrode retrata de modo positivo a Oriente en textos con narradores en primera persona, regularmente el protagonista tiene un proceso religioso hinduista. En los textos en los que hay conflictos políticos y recreaciones históricas innegablemente la imagen de Occidente es negativa. A continuación, se presenta con mayor detalle lo enunciado.

En *Die Manen*, hay un diálogo entre dos personajes, un alumno y su maestro. El detonante de la acción inicia luego de la visita del joven a la tumba de un antiguo rey de Suecia, Gustav Adolph. A partir de ahí, se despertó en el muchacho un sentimiento melancólico al tomar consciencia que la vida del pasado se caracterizaba por cierta grandeza, de lo cual su época carece. Luego, su maestro, desde un lugar de enunciación hinduista, le habla sobre la larga e infinita cadena de causa y efecto (karma) y la cadena de renacimientos (samsara)¹¹³.

El proceso de desarrollo espiritual y la toma de consciencia de su conexión con las vidas del pasado del joven se dio gracias a que se despertó su “órgano interior”. Por eso, su maestro intenta que comprenda que: “la muerte es un proceso químico, una

¹¹³ Günderrode nunca usó los términos en sánscrito. Sin embargo, los conceptos corresponden a las nociones que plasmó en su literatura, puesto que reiteradamente hace referencia a la religión hinduista. El *samsara* es el ciclo de muerte y renacimiento, el cual tiene fundamento en la ley del *karma* –toda acción tiene una reacción. En el hinduismo los individuos están sujetos a este proceso, tienen que pasar por varias vidas para alcanzar la liberación –*moksha*-. Véase: Jaime Vallverdú, *El hinduismo*. Editorial UOC. Barcelona. 2007, Págs. De la 20 a la 22.

separación de fuerzas, pero no un aniquilador, no rompe el lazo entre almas similares y yo, pero el progreso de uno y el rezago del otro puede anular esta comunidad”,¹¹⁴ la transmigración de las almas está relacionada con la ley de causa- efecto, eso es lo que quiere mostrarle.

Lo dicho anteriormente, apenas se refiere a un polo de oposición: Oriente como el lugar de la sabiduría hinduista. Por otro lado, Occidente se distingue cuando el sabio menciona que “el ruido del mundo y el bullicio de los negocios” (*das Geräusch der Welt, das Getreibe der Geschäfte*) no permiten el desarrollo del fino órgano interior, con ello se infiere que Europa occidental (Suecia) no permite el desarrollo de la espiritualidad y la religión. El sentido interno dio origen a todas las religiones y mientras no se apague el desarrollo del mismo, la espiritualidad pierde sentido, por lo tanto, Occidente se muestra de manera negativa, y Oriente, positiva.

En *Ein apokaliptisches Fragment* la voz narrativa, en primera persona, se encuentra en una roca frente al mar justo en un punto de umbral entre Occidente y Oriente, pero el interés jerárquico se focaliza en el segundo. “Yo estaba de pie sobre un alto acantilado en el Mediterráneo con el Este frente a mí y el Oeste detrás, y el viento soplaba sobre el mar”¹¹⁵. La oposición es clara, la mirada se dirige a un lugar, la espalda al otro. La acción se da en un estado entre el sueño y la vigilia, pero al despertar el yo adquiere una noción del tiempo distinta, en la que el pasado se disuelve en el presente, pues se logró la integridad con el todo.

¹¹⁴ Ibidem. 1804. “Der Tod ist ein chemischer Prozeß, eine Scheidung der Kräfte, aber kein Vernichter, er zerreißt das Band zwischen mir und ähnlichen Seelen nicht, das Fortschreiten des einen und das Zurückbleiben des andern aber kann wohl diese Gemeinschaft aufheben”

¹¹⁵ Ibidem. 1804. “Ich stand auf einem hohen Fels im Mittelmeer, und vor mir war der Ost, und hinter mir der West, und der Wind ruhte auf der See”.

Hay ausencia de pausas descriptivas decorativas –escenarios orientales-, sin embargo, la focalización narrativa se tiene en el significado de la vida. Voz narrativa reflexiona que el uno es el todo, la mente y el cuerpo también, el primero pertenece a la eternidad y el segundo al tiempo. El “yo” logró sentir esa integración mientras miraba hacia Oriente pues si el pasado, el presente y el futuro son uno solo, la vida se torna infinita cuando se logra la superación del ciclo de reencarnaciones. El narrador da la espalda a Occidente y el Oriente es el lugar de su interés, por lo tanto, es una imagen positiva.

Briefe zweier Freunde se compone de un poema, una primera carta dirigida a Eusebio, la respuesta de él y un último fragmento. Se trata de una relación epistolar no a manera de documentos históricos, sino fragmentos ficcionales, material literario: poesía y prosa. El poema inicial manifiesta la admiración que la voz poética tiene por Eusebio, pues lo aprecia por ser su maestro, así como por su gloria, su plenitud y su dulzura. Es en las cartas en las que se encuentra una marcada oposición entre Occidente y Oriente.

En la primera carta la voz narrativa le cuenta a Eusebio que desde que lo conoce su vida se ha llenado de contenidos espirituales, lo cual, cobra sentido frente a una época caótica:

¡A mí, oh amigo! cuando los poderes celestiales no son tan favorables, y muchas veces estoy malhumorado y no sé de quién debería estarlo más, si de mí mismo o de esta época, pues también es pobre en apasionantes miradas para cualquier artista; todo lo grande y poderoso se ha distribuido en una masa infinita, bajo la cual casi desaparece. ¡La desafortunada justicia del destino! para que nadie derroche y ni pase hambre, todos debemos conformarnos con la sobria escasez. ¿Es de extrañar que la economía se haya convertido en una virtud tan notable en todos los sentidos y en todas las cosas? Esta miseria de la vida, admitámoslo, surgió con el protestantismo.¹¹⁶

¹¹⁶ *Ibidem*. 1806-1906. “Mir, o Freund! sind die himmlischen Mächte nicht so günstig, und oft bin ich mißmuthig, und weis nicht über wen ich es am meisten seyn soll, ob über mich selbst, oder über diese Zeit, denn auch sie ist arm an begeisternden Anschauungen für den Künstler jeder Art; alles Große und Gewaltige hat sich an eine unendliche Masse, unter der es beinah verschwindet, ausgetheilt. Unselige Gerechtigkeit des Schicksals! damit Keiner prasse und Keiner hungere, müssen wir uns alle in nüchternen Dürftigkeit behelfen. Ist es da auch noch ein Wunder, wenn die Ökonomie in jedem Sinn und in allen Dingen zu einer

La época moderna occidental es retratada como un malestar por la voz narrativa, sin embargo, la oposición de este primer polo comienza en la respuesta que da Eusebio en su carta. Oriente se caracteriza por ser un lugar espiritual, religioso y tranquilo:

Hay una entrega en la que solo hay bienaventuranza, perfección y paz, una forma de contemplación que me gustaría llamar disolución en lo divino: hagamos lo posible por llegar y no quejarnos de los destinos del Universo. Para que puedas ver más claramente lo que quiero decir con eso, te envié algunos libros sobre la religión hindú¹¹⁷

Günderrode presenta una versión de la vida en Oriente en la que el tiempo y la vida son un eterno presente y la muerte es bienvenida. En Occidente la vida está fragmentada, el egoísmo impera, hay una división temporal: pasado, presente y futuro. En la última carta dirigida a Eusebio, el narrador expone una serie de preguntas existenciales que tienen que ver con el significado de la vida y de la muerte. Gracias a la religión hinduista ha encontrado las respuestas, las cuales le fueron llegadas como una revelación. En dicho texto se expone el funcionamiento de la transmigración de las almas en relación con las propias nociones de verdad, justicia, belleza y amor. En resumen, con la obra *Briefe zweier Freunde* se muestra un contraste, Occidente es retratado como egoísta, caótico, una época de malestar. En cambio, Oriente se torna de contenidos religiosos, tales parecen ser hinduistas¹¹⁸.

so beträchtlichen Tugend herangewachsen ist. Diese Erbärmlichkeit des Lebens, laß es uns gestehen, ist mit dem Protestantismus aufgekommen”.

El personaje que construyó Günderrode menciona que una de las causas de la injusticia y la escasez de la época moderna es el protestantismo. Una idea que desarrolló un siglo más tarde el sociólogo Max Weber.

¹¹⁷ Ibidem. “Es gibt eine Ergebung, in der allein Seligkeit und Vollkommenheit und Friede ist, eine Art der Betrachtung, welche ich Auflösung im Göttlichen nennen möchte; dahin zu kommen laß uns trachten, und nicht klagen um die Schicksale des Universums. Damit du aber deutlicher siehst, was ich damit meine, so sende ich dir hiermit einige Bücher über die Religion der Hindu”.

Algunos de los textos disponibles del hinduismo a principios del siglo XIX en Europa, fueron los *Upanishads* y el *Bhagavad Gita*. Sin embargo, no encontré cuáles fueron las versiones exactas que Günderrode consultó. Hay una veta de investigación abierta en este aspecto.

¹¹⁸ En el siguiente nivel de análisis se profundiza sobre el hinduismo en Günderrode.

En *Geschichte eines Braminen*. La dicotomía entre Occidente y Oriente en el personaje Almor es evidente, sobre todo se observa el contraste en su estancia en Europa y al regresar a su lugar de origen. Por un lado, el ambiente en Occidente se llevó a cabo de manera irresponsable; los lujos, los placeres y el dinero eran principios rectores. Por el otro, al regresar a Oriente, desde que pisa la costa de Siria descubre un clima distinto, bello, cálido y tranquilo y en la India encuentra la religión que le brinda sabiduría, paz, sensibilidad y sentido.

El Almor de Europa era frío, insensible, avaro, mujeriego, fiestero, consumidor, las cosas de la vida eran superficiales y el que llegó a Oriente, se conectó con la naturaleza, dejó la vida anterior, se sensibilizó, adoptó la religión hinduista, hizo amigos y encontró la paz. En cambio, Europa se caracteriza por ser un calabozo: “la vida meramente mecánica y animal de la que había escapado yacía detrás de mí como un aburrido calabozo”,¹¹⁹ un mundo contradictorio.

El nivel de análisis jerárquico consiste en mostrar la imagen que Günderrode tenía del lugar de origen y el extranjero. En términos generales, el primero es un lugar caótico, de injusticias, y el segundo un lugar adecuado para la espiritualidad.

3.6 Del desencanto moderno al encanto hinduista en Günderrode

El presente apartado corresponde al nivel de análisis hermenéutico. La imagología, recuérdese, se ocupa de las actitudes frente a la representación del Otro. Según Henri Pageaux, cuando un escritor retrata de manera positiva la cultura extranjera y negativa la de origen entonces se tiene actitud de “manía”. Se observa que la definición

¹¹⁹ *Ibidem*. 1805. “Das bloß mechanische und tierische Leben, dem ich entronnen war, lag wie ein dumpfer Kerker hinter mir”.

de Occidente de Günderrode, así como en la estructura de su literatura permiten pensar que la autora tenía “manía”.

La manía, en el diccionario de la Real Academia Española, se entiende como una especie de locura, extravagancia, preocupación caprichosa por una cosa determinada o deseo desordenado¹²⁰. Pageaux no menciona qué entiende por dicho término, sin embargo, si se consideran las acepciones del diccionario la actitud de Günderrode sería agitada.

Hasta este punto, se ha elaborado, desde el primer capítulo, el marco del desencanto de la modernidad y el papel del romanticismo, así como la desigualdad que vivían las escritoras, para comprender el porqué de la mirada positiva de Oriente y negativa de Occidente de la poeta romántica. La vida mecanizada y racional era un ambiente en el cual Günderrode no se sentía cómoda, su actividad de escritora, intelectual y poeta tenía que darse en el anonimato, aunado a ello se deben mencionar sus problemas familiares, malas relaciones y tratos por parte de los hombres. La actitud de manía debe colocarse en este contexto; pensarse en relación con todo lo que la joven romántica padeció. Pues, retratar a Oriente de manera positiva significaba una esperanza y el anhelo por una vida distinta.

Podría ser que Günderrode sí tuviera manía, pero también otras actitudes, por ejemplo, la actitud de apego al hinduismo como vía de salvación o continuidad de una vida no material. Si bien, no puedo decir que la escritora adoptó dicha actitud de espiritualidad religiosa, con seguridad se puede afirmar que tomó consciencia de la configuración del mundo hinduista, tanto que creó obras con dichos contenidos.

¹²⁰ RAE. “manía”, consultado en: <https://www.rae.es/drae2001/man%C3%ADa>

3.7 El sistema de pensamiento hinduista frente a las imágenes literarias de Günderrode

En el acercamiento imagológico no se estudia la fidelidad o el nivel de realidad de los textos literarios. Sin embargo, la propuesta de Henri Pageaux contempla un análisis comparativo en un nivel hermenéutico, por lo cual, se sigue trabajando con la hipótesis planteada, se elabora un contraste del sistema religioso hinduista con los contenidos religiosos dados por Karoline von Günderrode en tres de sus textos, *Geschichte eines Braminen (1805)*, *Die Manen (1804)*, y *Briefe zweier Freunde (1806)*. El descontento de Occidente se entiende como la búsqueda de la liberación de la vida moderna, lo cual, se comprende a través del propio entendimiento hinduista de la joven poeta articulado con su crítica de la modernidad.

3.7.1 *Sanata dharma* frente al hinduismo de Günderrode

¿Existe una sola y verdadera interpretación de la religión hinduista? Los textos que dan fundamento a dicha religión, principalmente, son los *Vedas* que se dividen en cuatro, Rig, Atharva, Yajur y Sama; *Los Upanishads* están vinculados a los *Vedas*, compuestos por 108 textos, con contenido reflexivo del pensamiento religioso en forma de diálogos entre dioses y humanos sabios: *Maitri*, *Mandukhya*, *Svetasvatara*, *Brihad Aranyaka*, *Kaushitaki*, *Prasna*, *Kena*, *Mundaka*, *Aitareya*, *Taittiriya*, *Katha*, *Isha* y *Chandogya*. Al menos estos textos estaban entonces disponibles para ser leídos por Günderrode, también poemas y obras de teatro.¹²¹ La lengua en la que fueron escritos fue el sánscrito. Todo

¹²¹ Karline von Günderrode no viajó a territorios de Oriente, ni a la India. El conocimiento que adquirió fue desde Occidente y, en parte, gracias a las traducciones y la distribución de libros. Pudo tener acceso a textos orientales, sobre todo del poeta Bhartrihari del siglo VII el cual fue traducido al alemán en 1663 por

aquel que pretenda traducirlos, se enfrenta a un reto porque los términos suelen no tener palabras equivalentes en otras lenguas, incluso la misma palabra “hinduismo” no aparece en ninguno de los textos sagrados mencionados, *Sanata dharma* es el nombre del sistema de pensamiento religioso y por lo tanto la lectura que se hace aquí tiene presente esa consideración.

Con la invasión a la India en el siglo VIII perpetrada por los musulmanes, aparece la palabra “hindú” que luego cambiaría a hinduismo para referirse a la religión *Sanata dharma*.¹²² El punto que se quiere mostrar radica en que, si un occidental no leía en veda o sánscrito tendría que enfrentarse a la traducción, tal como pasó con Günderrode. Aparentemente, esto podría ser una premisa que ayude a argumentar que ella “deformaba el pensamiento hinduista”, tal como se lo hacía ver Friedrich Creuzer y en su interpretación Dorothy Figueira prolonga este juicio. Sin embargo, la lectura de los textos, siempre está sujeta a interpretaciones distintas, se lea en la lengua de origen o en las traducciones. En la India y en otros lugares de Oriente, donde se lee de los originales, surgieron varias y diferentes religiones como el budismo, jainismo, hinduismo, todos provenientes de *Los Vedas*, *Upanishads* y entre otros escritos. ¿Cómo “deformar” aquello que no posibilita una “única” lectura? Frente a estas consideraciones no sería posible sostener que la representación de la muerte en relación con el pensamiento hinduista de Günderrode eran alejadas de “la verdad”, tal como lo firma Dorothy Figueira (2017)¹²³.

Abraham Rogerius, en particular la obra publicada lleva el nombre de *Open Deure tot het verborgen Heydendom*, tiempo después Herder reelaboró la obra y la tradujo al alto alemán y ésta última versión fue la que conoció Günderrode. El *Bhagavad Gita*, los *Vedas* disponibles desde 1785, y los *Upanishads* traducidos en 1795.

¹²² La evolución del término hinduista no es relevante en esta investigación, pero debe quedar claro que incluso, los propios hinduistas no llaman “hinduismo” a su religión. Se menciona como otra consideración a la que se enfrentan los intérpretes desde otros lados de la India o que no hablen veda o sánscrito. Al menos Günderrode, se refería al sistema religioso como hinduismo.

¹²³ La interpretación de Figueira sostiene que Günderrode tenía una visión fatalista del hinduismo, la cual se articula con la decepción amorosa que tuvo con Creuzer y su deseo de morir para poder estar con él en un plano espiritual.

Si lo que se quiere es comparar las imágenes literarias de G nderrode, tendríamos que preguntarnos, qué religiones de la India, o escuelas de pensamiento o corrientes y prácticas religiosas debemos tomar como referencia para realizar un contraste. El ind logo alemán Heinrich Zimmer (2010) y la ind loga francesa Madeleine Biardeau (2005) coinciden en sostener que, frente a todo el mosaico de religiones derivadas de los textos sagrados de la India, existen elementos compartidos que no han cambiado a lo largo del tiempo. Se puede tener un mapa general del pensamiento hinduista para contrastarlo con la concepción propia de Karoline von G nderrode.

Para Zimmer los diversos términos del hinduismo se encuentran vinculados con las acciones, conductas, y prácticas generales de la civilización, por ello es posible una interpretación de su significado general. Un occidental, piensa Zimmer, no tiene equivalentes verbales precisos para traducir el sánscrito, “solo engañosas aproximaciones en las que resuenan asociaciones occidentales necesariamente muy distintas de las resonancias del mundo indio (...). Aún el intérprete más fiel se encuentra propalando datos erróneos por la simple razón de que sus palabras se introducen en un contexto europeo, tan pronto como salen de su boca”.¹²⁴ Por ello, las prácticas de la vida de los hinduistas permiten comprender mejor los términos religiosos, pero de manera general.

Dicho lo anterior, y siguiendo al mismo autor, existen cuatro etapas de la vida del ser humano: 1) el desarrollo del estudiante, quien se apega a las enseñanzas de su maestro; 2) la familia, el hogar; 3) la meditación en la naturaleza, 4) la vida del sabio, en las dos últimas etapas de la vida se puede pensar en el *moksha* (liberación), “el principal objeto de la filosofía india”.¹²⁵ En el paso por esos principios se debe lidiar con el *artha* (desarrollo económico), *kama* (apetitos, placeres), y *dharma* (religiosidad). Además, este

¹²⁴ Heinrich Zimmer. *Filosofías de la India*. Sexto piso. Edición de Joseph Campbell. 2010. Pág. 39.

¹²⁵ *Ibídem*. Pág.42.

desarrollo debe ser comprendido en tres niveles: micro (el individuo), meso (la sociedad), y macro (orden cósmico), también se agregan otros componentes como la idea temporal circular, la ley del *karma* (causa y efecto) y el ciclo de reencarnaciones (*samsara*). Con estos componentes se tiene un mapa general hinduista presente en todo el mosaico de religiones derivadas de los textos sagrados.

Por otro lado, Maleine Biardeau, apunta que “se adoptado la costumbre de presentar la cultura india como un mosaico del que parece excluido el diseño unificador; algunos afirman que sería difícil encontrar una creencia válida en todo el territorio indio para poder afirmar su unidad cultural”.¹²⁶ Por ello, su propuesta es esbozar las principales articulaciones de una organización única de los principios de las relaciones sociorreligiosas. Ella al igual que Zimmer, cree que hay elementos compartidos generales en todas las diversas lecturas que en la India se han hecho de los textos védicos. El objetivo principal, sostiene Biardeau, es superar el *karma* para salir del *samsara*. Al liberarse del ciclo de reencarnación sujeto a la ley de causa y efecto, el hinduista lograría salir de la vida terrenal y material. Pero para ello, hay toda una organización cósmica y social, así como los deberes que deben seguir para alcanzar la sabiduría y por ende la liberación.

El mapa general que se encuentra en el amplio mosaico de religiones de la India, incluido, el hinduismo queda del siguiente modo: el orden cósmico –absoluto- no está separado de la organización social, y después ésta del individuo. El *karma* opera en todo el orden cósmico y social. La clase social del Brahmán (sabio- sacerdote) es el más próximo a la liberación, porque ya ha pasado por otras clases sociales; ha reencarnado y adquirido conocimiento. Mientras no se logre la sabiduría a través de normas y deberes

¹²⁶ Maleine Biardeau. *El hinduismo. Antropología de una civilización*. Kairós. Barcelona. 2005. Pág. 11.

(*dharma*), se estará sujeto al tiempo circular de muerte y nacimiento cuyo engranaje es la ley de causa y efecto.

Este esquema del sistema religioso hinduista se encuentra en el relato *Geschichte eines Braminen*, aunque de un modo literario. El *artha* y el *kama*¹²⁷, se encuentran del lado de Occidente, cuando Almor estaba en una ciudad europea, su vida se desarrollaba en torno a los negocios, a la obtención de dinero y del placer. A la muerte del padre, hay una transición hacia una reflexión espiritual. El protagonista siente una fuerte necesidad de salir de la Europa moderna eurocéntrica para regresar a Oriente, y en particular a la India, donde se encontrará con un Brahmán que le enseñará lo escrito en los textos sagrados (las tareas de ese sustrato social son: instruir, hacer rituales, transmitir los textos védicos).

Almor se dirige en retrospectiva a Lubar. Desde la adultez y con sabiduría reflexiona introspectivamente sobre su vida desde niño, bajo la filosofía hinduista. Hace referencias respecto de no ver la vida de modo superficial, sino espiritual, “los niños, cuando comienzan a contemplar la vida a través de los ojos de su espíritu, se asustan de los hábitos, las condiciones y las demandas de la sociedad humana”.¹²⁸ Los ojos del espíritu (*Augen ihres Geistes*) permiten comprender a la sociedad y sus vicios. Incluso Almor, cuenta que cuando tenía 16 años no veía con esos ojos, su yo no se vinculaba religiosamente con el hinduismo. En Europa al recibir la noticia de la muerte de su padre, se pregunta: “¿son entonces las riquezas y los placeres de los sentidos los únicos bienes

¹²⁷ Algunos de los procesos por los cuales tiene que pasar el individuo en el hinduismo en la vida física son: el *artha* –la obtención de la riqueza y el *kama* –el placer de los sentidos- antes de alcanzar el *dharma* –el papel en la sociedad y en el orden cósmico-. Son estadios, por los cuales se enfrenta el individuo que le dejarán enseñanzas antes de la liberación. Véase: *Ibíd.* Vallverdú. 2007. Págs. 21-25.

¹²⁸ *Ibíd.*, 1085. “Kinder, wenn sie schon anfangen, das Leben mit den Augen ihres Geistes zu betrachten, werden von den Gewohnheiten, Verhältnissen und Forderungen der menschlichen Gesellschaft beängstigt”,

deseables? Esta pregunta abrió de repente las profundidades de mi propio ánimo, aún desconocida para mí”.¹²⁹

Las riquezas y los placeres constituían su vida terrenal y material en Occidente, pero comenzó a cuestionar y a preguntarse por la sabiduría, “encontré que la sabiduría y la virtud de los objetos de mi máxima aspiración, se podrían obtener mediante el control de la sensualidad, pasiones, y a través del ejercicio de los facultades en la actividad noble y útil”.¹³⁰ Esas primeras inquietudes llevaron a Almor a darse cuenta que la vida en Europa le impedía pensar: “la vida meramente mecánica y animal de la que había escapado yacía detrás de mí como un aburrido calabozo”.¹³¹ Pero hasta antes de salir de Europa, sus pensamientos racionales, le impedían tener claridad de lo que él quería; aun no encontraba una divinidad en alguna religión, “mi orgullosa razón pronto asumió el dominio único en mí; quería que todo fuera razonable. Esta demanda naturalmente me involucró en constantes disputas conmigo mismo y con el mundo”.¹³² Sin embargo, con el simple hecho de pisar tierra en Asia, la tranquilidad llegó y con ello lo que anhelaba.

Almor relata a Lubar que ciertas ideas y el contacto con la naturaleza fueron decisivas para darse cuenta de que la región era su camino. En Europa sus reflexiones tenían que ver con el individuo y con la sociedad, la libertad, las leyes generales y admite que entonces creía que el derecho era el fundamento de la sociedad civil y la moralidad lo que constituía la humanidad.¹³³ Mas luego se dio cuenta de que había conexiones

¹²⁹ Ibídem. “Sind denn Reichthümer und Vergnügen der Sinne die einzigen wünschenswerthen Güter? Diese Frage öffnete plötzlich die mir noch unbekanntem Tiefen meines eigenen Gemüthes”.

¹³⁰ Ibídem. “ich fand, daß Weisheit und Tugend die Gegenstände meines höchsten Strebens, durch Beherrschung der Sinnlichkeit, der Leidenschaften, und durch Übung der Kräfte in edler und nützlicher Thätigkeit erlangt werden könnten”.

¹³¹ Ibídem. “Das bloß mechanische und thierische Leben, dem ich entronnen war, lag wie ein dumpfer Kerker hinter mir”.

¹³² Ibídem. “Meine stolze Vernunft maßte sich bald die Alleinherrschaft in mir an; sie wollte, Alles solle vernünftig seyn. Diese Forderung verwickelte mich natürlich in beständige Zwistigkeiten mit mir selbst und der Welt”.

¹³³ Si se quisieran rastrear las ideas europeas de Almor, podría revisarse el debate sobre el contractualismo de Thomas Hobbes, John Locke, Jean. J. Rousseau e Immanuel Kant; en esa tradición filosófica moderna

invisibles y misterios desconocidos para él: “en este anhelo, en este amor, el espíritu de la naturaleza me habló, escuché su voz, pero aún no sabía de dónde venía; pero cuanto más lo escuchaba, más claro me quedaba que había una fuerza básica en la que todos, visibles e invisibles, están conectados”.¹³⁴ En esta parte del relato, el pensamiento de Almor es secular, está en transición, en proceso de un cambio, de la razón a una visión religiosa. A partir de aquí, Almor comenzó a buscar un sostén religioso, estudió las enseñanzas de Zoroastro, Confucio, Moisés, Cristo y leyó la sabiduría sacerdotal egipcia y mitos sagrados hinduistas.¹³⁵ Una de las primeras conclusiones respecto a la religión enunciada por Almor a Lubar es la siguiente:

Revisalas tú mismo, en todos los sistemas religiosos, encontrarás algo infinito, invisible, de donde emergió lo finito y lo visible, algo divino que se hizo hombre, un tránsito de la vida temporal a la vida eterna. El sentido de esta vida eterna ya ha resucitado aquí en la contemplación religiosa, por eso lo temporal se me ha hecho tan pequeño en cierto sentido, y mi espíritu ha dispuesto las cosas de manera completamente diferente.¹³⁶

Almor piensa que el individuo está constituido por una triada: lo animal, lo humano y lo espiritual; la primera tiene que ver con su relación con la vida terrenal; la segunda, la relación con la humanidad, y la tercera, con lo infinito y lo divino. Aquel que no viva bajo estos principios se encuentra incompleto. Para este momento del relato el narrador estaba incompleto pues adolece del tercer elemento.

se encuentra lo enunciado por el personaje. Las ideas contractuales expuestas en este texto literario de Günderrode tendrían que contrastarse con la de los filósofos, en todo caso, quedaría inscrita en la historia de las ideas filosóficas.

¹³⁴ *Ibidem*. “In dieser Sehnsucht, in dieser Liebe sprach der Naturgeist zu mir, ich hörte seine Stimme wohl, aber ich wußte noch nicht, wo sie herkäme; je mehr ich aber darauf lauschte, desto deutlicher war es mir, daß es eine Grundkraft gäbe, in welcher Alle, Sichtbare und Unsichtbare, verbunden seyen”.

¹³⁵ *Ibidem*. “Paráfrasis de: ich durchging Zoroasters, Confutsees, Moses und Christus Lehren, die Überbleibsel der ägyptischen Priesterweisheit, und der Hindu heilige Mythen”.

¹³⁶ *Ibidem*. “aber durchgehe sie selbst, die Religionsysteme alle, in allen wirst du finden ein Unendliches, Unsichtbares, aus dem das Endliche und Sichtbare hervorging, ein Göttliches, das Mensch wurde, ein Übergehen aus dem zeitlichen Leben in das ewige. Der Sinn für dies ewige Leben ist mir schon hier aufgegangen in religiöser Betrachtung, darum ist mir das Zeitliche in gewissem Sinne so gering geworden, und mein Geist hat die Dinge ganz anders geordnet”.

Al llegar a la India, en Delhi, conoció a un sabio Brahmán. Ese encuentro le permitió descubrir la grandeza de las antiguas culturas de la India. Su nuevo amigo el Brahmán le hizo saber que, para él, los europeos eran eurocéntricos y que solo se aprovechaban de los indios:

Me dijo, los orgullosos europeos se jactan de ser el centro del mundo educado e ilustrado (...). La niebla del olvido cubre las tumbas de nuestra antigüedad, solo pocas grandes figuras se vislumbran; nuestros dioses victoriosos han escapado, somos pisoteados por brutos mongoles, estamos muriendo lentamente por los codiciosos europeos¹³⁷

El Brahmán era un mediador entre Dios y la gente, estaba constituido por lo divino y lo humano. Almor se convirtió en el aprendiz, su tutor le mostró que cada parte del infinito espiritual está dirigido a la perfección eterna, en la que todos pertenecen a una totalidad. Le habló de que existe un sentido interior con el que se puede comprender el sistema de pensamiento espiritual y que el mundo está compuesto por apariencias. Con sus enseñanzas pudo experimentar el contacto, si bien por un breve instante, con la divinidad.

Almor acompañaba al Brahmán a todos lados, excepto a ciertos rituales en las ruinas de un templo. Al regreso de uno de los rituales, el Brahmán llamó a su hija Lasida de siete años y a Almor para que lo acompañaran al río Ganges, donde les anunció su próxima partida.¹³⁸ A la muerte del sabio, Almor cuidó a Lasida como si fuera su hija y en todo momento se mantuvo siendo parte del todo pues, decía, “la paz no me abandona”.¹³⁹ A través del personaje Almor, Günderrode representa a la India y a la

¹³⁷ *Ibidem*. “sagte er einst zu mir, die stolzen Europäer sich rühmen, der Mittelpunkt der gebildeten und aufgeklärten Welt zu seyn, (...). Der Nebel der Vergessenheit umschleyert die Gräber unserer Vorwelt, nur wenige große Gestalten schimmern hindurch; unsere siegreichen Götter sind geflohen, wir sind zertreten von den rohen Mongolen, wir sterben langsam durch die gewinnstüchtigen Europäer”.

¹³⁸ Los ríos son lugares sagrados porque se conectan de algún modo con la divinidad, suelen ser todos ellos de carácter femenino, y es una práctica común que se haga peregrinación para escuchar las enseñanzas y consejos de los Brahmanes.

¹³⁹ *Ibidem*. 1805. “und der Friede weicht nicht von mir.”

religión hinduista como un espacio en donde hay calma, sabiduría, sentido de vida, relaciones de amistad.

3.7.2 *Samsara* y el camino a la liberación

El *samsara* en el hinduismo consiste en renacer después de la muerte una y otra vez hasta que luego de varios retornos se alcanza la sabiduría religiosa que lleva a la liberación; esto implica integrarse a la totalidad y por ende aspira a la comunión con lo divino. Presupone también que la muerte no es el final de la vida; un yo-espíritu (*atman*) puede tener diferentes vidas y tendrá que morir y volver con otra forma terrenal hasta que sea necesario, incluso cuando se cumpla el objetivo, lo que no implica un fin total, sino una integración a lo que de por sí se es parte. Existe una totalidad (orden cósmico, sociedad, individuo), compuesto por diversos elementos interrelacionados que funcionan con el todo, pero la liberación implica el saber absoluto y divino que lleva a un plano no físico. Por eso, la muerte en el hinduismo no significa un hecho fatalista, desde el pensamiento hinduista se trata de un proceso.

Y así lo hace ver Günderrode en *Die Manen*, a partir de los diálogos entre el Brahmán y su alumno sobre la conexión con los espíritus del pasado. El joven se abrumó luego de que se le revelara el pasado de Gustav Adolph, un antiguo Rey de Suecia. Su caída del trono y el dolor de aquella figura atormentaron el alma del joven; esto lo llevó a cuestionarse sobre los frutos de la vida. El aprendiz no entendía aún el funcionamiento del *samsara* vinculado a la ley de *karma*. Las vidas pasadas están sujetas a la causa y efecto, en donde los sufrimientos serán determinantes para los aprendizajes. Por ello el Brahmán le hace saber que nada se pierde, que existe una cadena sujeta a la causa y efecto.

El aprendiz continúa confundido pero dispuesto a seguir aprendiendo de la sabiduría hinduista que le proporciona el Brahmán. El sacerdote le dice que tiene un sentido interior (una capacidad de percibir el mundo espiritual) y que a partir de esa conexión que acaba de tener con el rey sueco, está listo para hablar sobre las conexiones de las cosas visibles e invisibles: la conexión del yo con el mundo espiritual y que la concepción de la muerte se define como “un proceso químico, una separación de fuerzas, pero no un destructor, no rompe el vínculo entre mi alma y almas semejantes, pero el progreso de una y el rezago de la otra ciertamente pueden disolver esta comunidad”.¹⁴⁰

Lo que el maestro quiere que el joven comprenda es el funcionamiento hinduista del mundo espiritual y las vidas pasadas, lo cual se logra a través del desarrollo del sentido interno y no con los sentidos externos. Los obstáculos para ese crecimiento, dice el Brahmán, son los negocios, y lo mundano¹⁴¹, además le menciona que se suele llamar a este órgano interno “imaginación exagerada”¹⁴², pero lo que posibilita es el surgimiento de religiones, así como conectar el pasado, el presente y el futuro con la ley de causa y efecto. “El alumno ha de salir de la esclavitud, de los límites de la imperfección y de la ignorancia humana, y trascender el plano de la existencia terrenal”.¹⁴³ Las enseñanzas del Brahmán al estudiante son parte del proceso hacia la liberación. Así pues, Günderröde tenía claro que para el hinduismo la muerte es la continuación de un proceso, en el cual el individuo reencarna, para avanzar hacia la liberación, o se libera.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Der Tod ist ein chemischer Prozeß, eine Scheidung der Kräfte, aber kein Vernichter, er zerreißt das Band zwischen mir und ähnlichen Seelen nicht, das Fortschreiten des Einen und das Zurückbleiben des Andern aber kann wohl diese Gemeinschaft aufheben”.

¹⁴¹ Lo mundano es lo que para el brahmán y Almor es la vida de lujo, riqueza, placeres que hay en Occidente.

¹⁴² Según el brahmán, el sentido interno no debería ser un término peyorativo producto de la imaginación, se trata del desarrollo espiritual. En Europa se le da prioridad al conocimiento y se desprecia la imaginación y pensamientos religiosos, desde esa visión sería el sentido interno un producto de la exageración.

¹⁴³ H. Zimmer. *Ibidem*. Pág. 9.

3.7.3 La liberación de la vida moderna racionalizada

Las *Briefe zweier Freunde* parecen ser extractos de textos literarios de amor y sacrificio, pero en realidad se trata de una protesta literaria frente a la complicada vida moderna. La voz narrativa escribe a Eusebio declarando su amor, pero entre esas líneas se articulan pensamientos religiosos, protestas contra el origen y el desarrollo capitalista. Por ejemplo: “nosotros mortales primero debemos ayunar y prepararnos física y espiritualmente si queremos ir a la cena del Señor”.¹⁴⁴ Contempla la religión como una alternativa con sentido, y más cuando la esfera económica la situación europea es desfavorable, desde su perspectiva.

En términos llanos, la voz narrativa no quiere vivir en esta vida moderna: “miremos hacia atrás en los días más hermosos que fueron”,¹⁴⁵ entonces piensa en dejar su labor como poeta para dedicarse a comprender el arte del pasado y, de esa manera, fortalecer las relaciones humanas. En la primera carta piensa en dos vías alternativas de escape: “solo tenemos que mirar hacia el cielo, o volvernos melancólicos dentro de nosotros mismos”,¹⁴⁶ pero luego contempla otra, la muerte: “¡feliz! aquellos a quienes se les concede morir en la flor de la alegría”.¹⁴⁷ En suma, no es una carta (la primera) donde Günderrode manifiesta que desea morir por amor, sino que en caso de que Eusebio muera, le pide que la lleve con ella.

En *Fragmente aus Eusebio's Antwort*, el diálogo entre ella y Eusebio continúa. Él le cuenta que existe una vía más, que en la primera carta no contempló: “hay una entrega

¹⁴⁴ Ibidem. 1804. “Wir andern Sterblichen müssen erst fasten und uns leiblich und geistig zubereiten, wenn wir zum Mahle des Herrn gehen wollen”.

¹⁴⁵ Ibidem. “Rückwärts in schöne Tage laß uns blicken, die gewesen”.

¹⁴⁶ Ibidem. “bleibt uns nur übrig den Blick hinauf zu richten zum Himmel, oder brütend in uns selbst zu wenden”.

¹⁴⁷ Ibidem. “Glückliche! denen vergönnt ist zu sterben in der Blüthe der Freude”.

en la que solo hay bienaventuranza, perfección y paz, una forma de contemplación que me gustaría llamar disolución en lo divino. Esforcémonos por llegar ahí, y no nos quejemos del destino del universo”.¹⁴⁸ E inmediatamente, Eusebio menciona que no solo ha enviado esta respuesta a su carta, también libros sobre la religión hinduista, que será la manera en la que podrán lograr la calma, a través de la contemplación de las cosas: con la liberación hinduista.

En la última carta, *An Eusebio*, responde la voz narrativa (Günderrode), habiendo leído los textos que Eusebio le dio, con reflexiones sobre el significado de la muerte, de la vida y de la metamorfosis que deben pasar los hinduistas para alcanzar la liberación. “Así, cada moribundo devuelve a la tierra una vida elemental más elevada y desarrollada en formas ascendentes; y el organismo, en el sentido de que incorpora elementos cada vez más desarrollados, debe volverse cada vez más perfecto y general”.¹⁴⁹ El mensaje para Eusebio refiere a que ha comprendido el *mokhsa* y el ciclo de reencarnaciones. Finalmente, la voz narrativa se da cuenta de que la liberación significa virtud, amor y belleza; fundir el yo (*atman*) con el orden cósmico divino. Günderrode no está deseando en ninguna carta la muerte a causa del desamor de un hombre tal como afirma Doroty Figueira. La muerte para ella no significa la unión con el ser amado, más bien tiene un sentido religioso hinduista.

El filósofo Mauricio Beuchot, en su libro *Filosofía de la religión* bajo una metodología de la hermenéutica analógica, que permite profundizar en el fenómeno e interpretación de lo religioso y en los efectos que provoca, apunta que: “lo religioso se

¹⁴⁸ Ibidem. “Es gibt eine Ergebung, in der allein Seligkeit und Vollkommenheit und Friede ist, eine Art der Betrachtung, welche ich Auflösung im Göttlichen nennen möchte; dahin zu kommen laß uns trachten, und nicht klagen um die Schicksale des Universums”.

¹⁴⁹ Ibidem. “So gibt jeder Sterbende der Erde ein erhöhteres, entwickelteres Elementarleben zurück, welches sie in aufsteigenden Formen fortbildet; und der Organismus, indem er immer entwickeltere Elemente in sich aufnimmt, muß dadurch immer vollkommener und allgemeiner werden”.

centra en un doble sentimiento de seguridad y de alegría, que se plantea el hombre religioso. Es decir, es la posesión de sentido”.¹⁵⁰ La religión puede verse como algo que da sentido, lo que implica alejar la angustia, la depresión, la inseguridad, y por el contrario provoca alegría y certidumbre. A partir de esto es posible inferir que la liberación inscrita en un sistema de pensamiento religioso-filosófico (hinduismo); provoca un sentido de seguridad y alegría. Karoline von Günderrode muestra un pensamiento afín: logró articular el sistema general religioso hinduista con una crítica a la modernidad occidental en su literatura.

Además, de ese modo, Günderrode dejó plasmado su espíritu religioso en el arte; su yo interior se exteriorizó en su literatura. En uno de sus poemas de apenas tres estrofas titulado “Vorzeit und neue Zeit” (Antigüedad y Modernidad). Günderrode construye la siguiente imagen: sobre el camino hay unas montañas, y, en lo alto, el cielo brilla; en el mismo escenario en otro lado, hay un abismo y el infierno: hay dos polos el cielo y el infierno.

Un estrecho y áspero sendero parecía más la tierra.

Y sobre las montañas el cielo brillaba sobre ella

Un abismo a su lado era el infierno

Y los caminos llevaban al cielo y al infierno

Aun ahora, todo es muy diferente

El cielo ha caído, el abismo se ha llenado

Y cubierto de razón, muy cómodo para ir

Las alturas de fe están ahora demolidas

Y en la tierra plana anda el entendimiento

¹⁵⁰ Mauricio Beuchot. *Filosofía de la religión*. Catedra, México. Pág.19.

Y toma mediada de todo, por braza, por zapatos¹⁵¹

En la segunda estrofa se muestra que la vida está cambiando. La vida moderna representa el abismo; se acrecienta la inseguridad para ella a causa del desencanto provocado por la razón. En el mismo poema, en el primer verso de la última estrofa Günderrode escribe “Las alturas de la fe están ahora demolidas”.¹⁵² En su lugar de origen no podía encontrar la espiritualidad, quizá por ello, tuvo que ver hacia Oriente.

¹⁵¹ K. von Günderrode. *Vorezeit und neue Zeit*. Zeno.org. consultado en: <http://www.zeno.org/Literatur/M/G%C3%BCnderrode,+Karoline+von/Gedichte/Gedichte+aus+dem+Nachla%C3%9F/Vorzeit,+und+neue+Zeit>. “Ein schmähler rauher Pfad schien sonst die Erde/ und auf den Bergen glänzt der Himmel über ihr, / Ein Abgrund ihr zur Seite war die Hölle,/ und Pfade führten in den Himmel und zur Hölle. Doch alles ist ganz anders nun geworden, / Der Himmel ist gestürzt, der Abgrund ausgefüllt, / Und mit Vernunft bedeckt, und sehr bequem zum Gehen. Des Glaubens Höhen sind nun demoliert/ und auf der flachen Erde schreitet der Verstand/ und misset alles aus, nach Klafter und nach Schuen.”

¹⁵² *Ibidem*. “Des Glaubens Höhen sind nun demolieret”.

Conclusiones:

El término “romanticismo” se ha tratado como concepto mínimo y sustantivo a la hora de definirlo. El primero se caracteriza por no profundizar en los contenidos y el segundo porque las características abundan. Es relevante discutir la naturaleza compleja y diversa de los “romanticismos” para delimitar los estudios y los adjetivos que, como recurso metódico, podrían guiar al investigador. Se suscribe la afirmación de Löwy de estudiar a los romanticismos de manera interdisciplinar porque una sola disciplina es incapaz de comprender el fenómeno. El término “periférico” ayudó a profundizar en la naturaleza de los romanticismos de las mujeres y en particular de Karoline von Günderrode, pues fueron excluidas del género teatral y en términos políticos no les correspondían asuntos públicos, sino privados. Algunas se rebelaron y lograron dirigir salones, pero no todas. Günderrode tenía que firmar sus obras literarias bajo seudónimos masculinos. Además, las opiniones de algunos autores colocaban a las mujeres como inferiores intelectualmente. Por otro lado, la periferia continuó más allá del siglo XIX, pues, en libros de Historia de la literatura en lengua alemana del siglo XX, al momento de tratar el romanticismo, se dedica mayor atención a los escritores masculinos propios del canon.

La caracterización de la modernidad permitió situar en un marco de procesos y transformaciones a los románticos. Algunos de ellos se oponían a la mecanización de la vida, la racionalización, la industrialización, la acumulación de capital y la pérdida de religiosidad, lo cual Max Weber identificó como “desencantamiento del mundo”. Günderrode se sentía en una especie de jaula de hierro, en tanto que, no encontraba el sentido de la vida moderna. Para el caso de la poeta, considero fundamental tomar en

cuenta la configuración social de la época, los procesos y sus relaciones sociales a la hora de abordar su obra y su vida, de otro modo se caería en interpretaciones reduccionistas.

En la introducción de este trabajo se planteó la siguiente pregunta y respuesta como eje vertebral de investigación: ¿cómo retrató Karoline von Günderrode, en parte de sus obras literarias orientalistas, los polos de Occidente y de “Oriente”? a lo que, tentativamente se respondió: la toma de consciencia de la dicotomía con la que la poeta confronta a Occidente con el “Oriente”. Si bien se reconoce heredera de la tradición cultural occidental no por ello ve y describe de manera positiva al mundo al que pertenece, pues, por lo menos en los textos que analizo en este trabajo, imagina a la distancia al “Oriente” como un mundo sano y aún no contaminado por las peores costumbres de Occidente. Para Günderrode el “Oriente” es el espacio adecuado para el ejercicio de la espiritualidad y la religión, mientras que en el Occidente se ha optado sin miramientos por la modernidad mecanizada y racionalizada.

La hipótesis anterior se cumple, pero, gracias al análisis imagológico se encontraron matices en la visión de la romántica entre los dos polos. Primero, el uso lexical permitió construir dos definiciones detalladas del lugar de origen y el extranjero. Segundo, la distinción de oposiciones se articula con la estructura del relato; los personajes que viven un proceso religioso hinduista, suelen ser narradores en primera persona, excepto en dos casos, los escenarios orientales son descritos de manera positiva y los occidentales en forma negativa. Tercero, siguiendo la línea de análisis de Henri Pageaux, la joven romántica presenta, a partir de sus textos, una actitud de “manía”. Por otro lado, la comparación del sistema general de pensamiento hinduista coincide con la propia interpretación del hinduismo de Günderrode. Tomó consciencia de la transmigración de las almas, la ley de causa y efecto y la liberación, componentes presentes en todo el mosaico de religiones derivadas de textos sagrados de la India.

Karoline von Günderode supo integrar los procesos sociales que se suscitaban en la época y diversas ideas de “Oriente” en su literatura a través de la voz de sus personajes. El proceso de escritura implica tomar consciencia de la realidad social e individual, posteriormente se construyen las acciones, las ideas y los pensamientos de los personajes en textos literarios, en ese sentido, la poeta de Karlsruhe tuvo presente los cambios nuevos de la vida moderna y sus efectos, asimismo se acercó, de alguna manera a la religión o filosofía hinduista.

Sobre este último aspecto, queda abierta una brecha de investigación. Falta conocer cuáles fueron los textos exactos, así como sus traducciones y fechas de consulta, sin duda, es un camino para la filología, lo cual implicará rastrear aspectos históricos de la vida de la poeta que indiquen pistas de las fuentes que usó. De ese modo, considero, podrían encontrarse datos que destapen nueva información sobre la joven romántica en relación a su interés por el hinduismo.

Fuentes consultadas:

Primarias:

Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*, Taurus, México, 2015.

Beuchot, Mauricio. *Filosofía de la religión*. Cátedra. México. 2009.

Biardeau, Madeleine. *El hinduismo. Antropología de una civilización*. Kairós. Barcelona. 2005.

Dyserinck, Hugo. *Imagología comparada*. Traductora Rosa Teresa Fries. Universidad de Salamanca, Anuario de Literatura Comparada, 6, 2016.

Echeverría, Bolívar. *¿Qué es la modernidad?* México UNAM. 2009.

Günderode, von Karoline. *Gedichte und Phantasien, Die Manen*, Bibliotheca Augustana, 1804, consultado en: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_gpha.html#ma

_____. *Gedichte und Phantasien, Ein apokaliptisches Fragment*, 1804, Bibliotheca Augustana: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_gpha.html#ap

_____. Melete, *Briefe zweier Freude*, Bibliotheca Augustana, 1806-1906, consultado en: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_mele.html

_____. *Voezeit und neue Zeit*. Zeno.org. consultado en: <http://www.zeno.org/Literatur/M/G%C3%BCnderode,+Karoline+von/Gedichte/Gedichte+aus+dem+Nachla%C3%9F/Vorzeit,+und+neue+Zeit>

_____. *Gedichte und Phantasien, Musa*, 1804, Bibliotheca Augustana:
<https://www.hs->

[augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_gpha.html#ap](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_gpha.html#ap)

_____. *Geschichte eines Braminen* (1805), Consultado en, Bibliotheca Augustana, electrónicamente: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Guenderode/gue_bram.html

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus Humanidades, Madrid, 1993.

Lovejoy, Arthur. *On the Discrimination of Romanticisms*, PMLA, Vol. 39. No.2, 1924.

Löwy, Michael, Robert Sayre. *Rebelión y Melancolía. el Romanticismo a contracorriente de la Modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

_____. *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Francia, 1992.

Marx, Karl. *Acerca del suicidio*. Traducción de Ricardo Abduca. Colección Antropografías. Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2012.

Novalis. *La cristiandad o Europa*. Traducción de Lorena Díaz González. UNAM, México, 2009.

_____. *Hymnen an die Nacht*. Im Insel-Verlag zu Leipzig. The Project Gutenberg

Nuria Varela. *Feminismo para principiantes*. Ediciones B.S.A. Barcelona. 2008.

Pageaux, Daniel Henri. *De la imaginaria cultural al imaginario*, 1994. En: Yves

Picard, Roger. *El romanticismo social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

Safranski, Rüdiger. *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007.

Said, W. Edward. *Orientalismo*, Debolsillo, Traducción de María Luisa Fuentes, 2008.

Weber, Max. *Economía y Sociedad*. FCE. Traducción de Francisco Gil Villegas, México, 2014.

_____. *El político y el científico*. AKAL, Madrid. 1979

_____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza editorial. Madrid. 2004.

Wolf, Christa. Gerhard Wolf. *Ins Ungebundene geht eine Sehnsucht. Projektionsraum Romantik*. Insel Verlag.

Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*. Sexto piso. Edición de Joseph Campbell. 2010

Secundarias:

Arndal, von Steffen, Nielsen Helge, Ballegaard Petersen Annelise, Schröder Reinhold, Algot Sorensen Bengt y Goldbaek Henning. *Geschichte der deutschen Literatur*. Verlag C.H. Beck. Luzern, 2012.

Aura Marina Boadas, Grauben Helena Navas de Pereira y Jefferson Plaza. *La imagología literaria: una propuesta de aplicación*. Universidad Central de Venezuela. 2021.

Bandet, Jean-Louis. *Histoire de la littérature allemande*. Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Bassnett, Susan en María Mercedes Enríquez Aranda, *La literatura comparada en proceso de renovación. Algunas notas sobre su relación con la recepción del texto literario y la traducción*. Universidad de Málaga. Interlinguística. ISSN 1134-8941. 16 (1), 2005.

Beutin Wolfgang, Beilein Matthias, Ehlert Klaus, Emmerich Wolfgang, Kanz Christine, Lutz Bernd, Meid Volker, Opitz Michael, Opitz-Wiemers Carola, Schnell Ralf, Stein Peter e Stephan Inge. *Deutsche Literaturgeschichte*. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2013.

Brunel, Chevrel. *Compendio de literatura comparada*, México-Madrid, Siglo XXI. Pág. 103.

Carvahal Franco, Tania. *Teorías en la literatura comparada*. Asociación brasileña de literatura comparada. ABRLIC. S/A.

Dobre, Catalina Elena. *El salón, un oasis cultural para la emancipación femenina en el romanticismo alemán*. Universidad Anáhuac del Norte, México, 2019.

Figueira, Dorothy. "Goethe and Günderrode: German Poetic Readings of Indian Fatalism". En Joanne Miyang Cho y Douglas T. Miggetchin (eds.). *Gendered Encounters between Germany and Asia*. Palgrave Macmillan. USA. 2017.

Gigl, J. Claus. *Abitur-Wissen Deutsch. Deutsche Literaturgeschichte*. Stark. Alemania. 2008.

Heizer K. Donna. *Jewish-German Identity in the Orientalist Literature of Else Lasker-Schüler, Friedrich Wolf, and Franz Werfel*, Camden House, U.S.A. 1996.

Kontje, Todd. *German Orientalisms*, The University of Michigan Press, U.S.A, 2004.

Loyola, Sánchez Sergio. *Acercamiento al devenir social de la prohibición y la permisividad del suicidio*, en: Opción. Ensayar el suicidio. Año XL. Agosto 2020. Número 209. Revista del alumnado del ITAM. CDMX. Producciones Editoriales Nueva Visión México.

Marchand L. Suzanne. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*, Cambridge university Press-, U.S.A, 2009.

Martini, Fritz. *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Alfred Kröner Verlag Stuttgart. Alemania, 1961.

Roetzer Gerd, Hans y Siguan, Marisa. *Historia de la literatura en lengua alemana. Desde los inicios hasta la actualidad*. Universidad de Barcelona. Barcelona, 2012.

Stephan, Inge. "Kunstepoche". En Wolfgang Beutin, Mattias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich (...). *Deutsch Literaturgeschichte*, J.B. Metzler. Alemania, 2003.

Vallverdú, Jaime. *El hinduismo*. Editorial UOC. Barcelona. 2007.

Villaplana Carvajal, Álvaro. Teorías y modelos: formas de representación de la realidad. Revista Comunicación. Vol.12, número 001, Costa Rica. 2002. Consultado en: <https://www.redalyc.org/pdf/166/16612103.pdf>

Von Hoff, Daymar. *Aspects of Censorship in the Work of Karoline von Günderrode* en “Women in German yearbook”. Vol 11. University of Nebraska Press. 1995.

Mesografía:

Real Academia Española, *Diccionario*. 2001. Consultado en:
<https://dle.rae.es/tema>