

## Narrativas de viaje a la India. Escritura del yo y género en el modernismo hispanoamericano

Alexandra Ortiz Wallner

En su disertación acerca de *Las mil y una noches* publicada en el volumen titulado *Siete Noches* –editado en 1980 y que reúne las conferencias ofrecidas en el Teatro Coliseo de Buenos Aires en 1977– Borges traza un camino de la entrada del Oriente en la conciencia europea de forma plena con el movimiento romántico. Al continuar trazando esta genealogía llega a finales del siglo XIX y dice: “Vienen otras versiones y ocurre luego otra revelación del Oriente: es la operada hacia mil ochocientos noventa y tantos por Kipling: “Si has oído el llamado del Oriente, ya no oirás otra cosa” (Borges 1995: 62). Así, esta fascinación ha producido una larga genealogía de representaciones del ‘Oriente’ que igualmente arribó y se instaló en Hispanoamérica. En el fin de siglo decimonónico, el momento cultural paradigmático de condensación de textos, narrativas e imágenes ‘orientales’ producidos por cronistas, viajeros e intelectuales fue el modernismo hispanoamericano. Restringiéndonos a cierta parte de la literatura producida bajo el programa modernista, cabe afirmar que esta colección de forma privilegiada la pluralidad de las versiones sobre Oriente que circulaban, dando lugar a lo que investigadores como Kushigian (1991), Tinajero (2004), Gasquet (2007, 2008) y López-Calvo (2007, 2009, 2012) han llamado un “orientalismo hispanoamericano”. En especial los trabajos de Axel Gasquet proponen estudiar el orientalismo argentino en sus manifestaciones incipientes en el pensamiento político y literario de una época determinada (en su caso abarca las primeras cuatro décadas del siglo XX) con el fin de elaborar y trabajar nociones como las de nación y civilización. El “orientalismo hispanoamericano” se convertiría, afirma Gasquet, en una herramienta conceptual indispensable para analizar las deficiencias de las instituciones y de la organización política nacional (Gasquet 2007).

Me interesa ampliar y especificar el horizonte de percepción y creación de imaginarios e imágenes orientales a partir de las diversas estrategias de escritores e intelectuales hispanoamericanos quienes –a partir de sus expe-

riencias concretas de viaje a la India— establecieron una serie de conexiones y transferencias culturales Sur-Sur que les permitieron ir decantando una cronología cultural propia. Una cronología que se nutrió y a la vez se distanció del legado orientalista del modernismo, mientras fue alejando la mirada unidireccional hacia Europa para hacerla virar hacia Oriente. Una mirada conducida por horizontes intelectuales y estéticos determinados, que a su vez decanta redes y procesos de recepción, circulación y apropiación, filiaciones y sensibilidades del desplazamiento.

América, también llamada el extremo Occidente, cuenta con una historia de contactos y encuentros concretos con India, el extremo Oriente, recogidos en una serie de narraciones, relatos, diarios y cartas de viaje<sup>1</sup> que dan cuenta de los múltiples desplazamientos de hispanoamericanos al subcontinente indio a partir del siglo XIX (de forma más esporádica) y a partir de la primera década del siglo XX de forma continua, motivados, entre otros, en las fases más tempranas por empresas de exploración, comercio y coleccionismo; posteriormente por peregrinajes y proyectos educativos, tareas diplomáticas y, por supuesto, por diversas formas del turismo (tanto cultural como de masas). A pesar de la existencia de esta cronología cultural que trasciende el modelo intelectual bipolar dominante de los vínculos transatlánticos América–Europa, las relaciones entre Hispanoamérica e India aparecen hasta hoy día como episodios menores en los procesos (trans)culturales e intelectuales del continente.<sup>2</sup>

El viaje en la literatura no solamente ha sido uno de los grandes temas de las literaturas del mundo, es uno de los géneros que conforma lo que podría llamarse una historia y una tradición de la literatura mundial, con sus centros y periferias. Al enfocar una de las zonas de contacto que da origen a dicha historia y tradición —América Latina—, llama la atención el interés de la crítica y la historiografía por los relatos de viajes escritos *sobre* América Latina y el descuido de aquellos producidos *desde* ese contexto. Ya sea a

---

1 Ejemplo de ello son cuatro escritores hispanoamericanos que viajaron por el subcontinente indio entre 1910 y 1914: el chileno Augusto D’Halmar (1882-1950), la guatemalteca María Cruz (1876-1914), los argentinos Ricardo Güiraldes (1886-1927) y Ernesto Quesada (1858-1934). Esos años representan un momento marcado, por un lado, por la celebración del centenario de la independencia en varios países hispanoamericanos y el inicio de la Primera Guerra Mundial.

2 José Ricardo Chaves y Adrián Muñoz apuntan en su introducción a un número especial de *Acta Poética* que “la India sigue manteniendo una buena carga de asombro y enigma para los occidentales, muchos de los cuales la siguen asociando sobre todo con la religión y el mito, no tanto con la historia y la filosofía” (2012: 7).

través de viajes reales o de viajes imaginarios –hemisféricos, transatlánticos o transpacíficos–, la experiencia de vida narrada en la literatura de viajes reconstruye, dibuja, diseña el encuentro con un mundo *otro*. Así, el viaje no solamente se inscribe en ese espacio *otro* visitado, explorado y recorrido, sino que también lo hace en un tiempo y en una dimensión social concretos. Esto cobra una relevancia particular si el lugar de enunciación de la experiencia del viaje es ocupado por una mujer centroamericana (guatemalteca), a inicios del siglo xx, que inscribe sus experiencias de viaje a Oriente (al subcontinente indio, entre los años 1912 y 1914). Dichas experiencias han quedado registradas, no en la historia oficial, sino en el espacio de la intimidad y las escrituras del yo, en su caso, en forma de cartas. Este pequeño epistolario, publicado póstumamente con el título *Lettres de l'Inde. 1912-1914*<sup>3</sup> muestra las formas en que un sujeto femenino periférico de inicios del siglo xx negocia las relaciones de poder y con ello las posibilidades de entrar y salir del espacio privado hacia el de lo público, inscribiendo en ese gesto una subjetividad marcada por el peregrinaje a Oriente.

### Intervenciones en la república de las letras

En la segunda mitad del siglo xix se aceleran las transformaciones del campo intelectual latinoamericano bajo el signo de la modernización de sus *bellas letras*, sus lectores y sus respectivas conformaciones institucionales. Comprendido como el momento fundacional de la literatura latinoamericana moderna, este período de emergencia y consolidación del campo literario y de un discurso múltiple de la ciudad letrada, vinculado a ideas de modernización y modernidad, fomentó diversos procesos de autonomización y profesionalización dentro de la nueva, y no siempre homogénea, república de las letras.

Esta dinámica de institucionalización de la literatura también dio lugar a un sujeto literario para las jóvenes naciones latinoamericanas (ver Ramos 2009: 153-155). Como lo analizó ejemplarmente Ramos, el caso de

3 La primera traducción al español de dichas cartas ha sido realizada por el escritor guatemalteco Rodrigo Rey Rosa. El manuscrito, que estuvo listo en el 2010, fue publicado cuatro años más tarde bajo el título *Cartas de la India. 1912-1914*. Se trata de una edición que incluye el facsímil de la edición original francesa de 1916, una “Nota” del traductor y el texto “Guatemalteca universal” del historiador Arturo Taracena Arriola.

la conformación de la literatura como institución en América Latina debe comprenderse también desde su carácter heterogéneo, “siempre abierto a la contaminación” (Ramos 2009: 155). Si bien dicho trabajo no incluye una reflexión explícita, desde los estudios de género, sobre dicho carácter heterogéneo, me gustaría enfocar en el presente trabajo la noción de ‘sujeto literario’ desde el surgimiento de voces y expresiones culturales disímiles que se manifestaron al lado de las narrativas canónicas fundacionales y que negociaron e interpelaron las estructuras dominantes, preocupadas mayormente por “mantener un estatus de privilegio político y económico dentro de una nueva forma de organización social” (Romero 2001: 162). Particularmente me interesa ampliar la mirada desde la producción escritural de mujeres, aquella que, como han mostrado recientemente las compilaciones de Sara Beatriz Guardia (2011, 2012) fue sistemáticamente reducida al ámbito de lo privado, negándole una repercusión social, cultural o política, negándoles un lugar a las escritoras como sujetos históricos y literarios a la vez.

En este sentido, la producción escritural de mujeres en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX conforma una serie de incursiones en el canon masculino y excluyente de la república de las letras de la América Latina moderna. Se trata de incursiones que irán visibilizando los cuerpos y haciendo audibles las voces de un emergente grupo de mujeres letradas, escritoras que se apropian y resemantizan los códigos estéticos de la época desde determinadas esferas como, por ejemplo, la prensa o las instituciones educativas, o bien desde la producción, publicación y circulación de textos que empiezan a participar de la modelización de las sensibilidades del momento.

Si la poesía se alzó como el género favorito, el más practicado por las escritoras decimonónicas y de inicios del siglo XX, trabajos recientes parten de que es precisamente en ese cambio de siglo en el que otros géneros discursivos van cobrando importancia para la escritura de mujeres que va paulatinamente abandonando el espacio íntimo y privado. Las formas narrativas irán ganando protagonismo y dentro de éstas destacará el relato de viajes, el cual “comienza a ser más popular entre las mujeres, no sólo por ser lectoras del género, sino también por emprender [ellas] más frecuentemente sus propios viajes y escribir sobre ellos” (Miseres 2010: 2). Así, el relato de viajes, comprendido como la fusión dinámica de un registro privado con uno de carácter público, dejará de ser mera inscripción de la aventura personal, íntima, para convertirse en una forma discursiva de la que se valieron las mujeres para discutir temas de gran relevancia y conte-

nido político (Szurmuk 2007: 13). Este ‘entre-espacio’ generado entre lo privado y lo público en la escritura de relatos de viaje ofrece a sus lectores y lectoras un acercamiento a los lugares de enunciación que las escritoras-viajeras asumieron frente a la experiencia vivencial e ideológica que implicó el entrelazamiento de los contextos histórico-culturales del espacio (nacional) propio y del espacio ajeno recorrido (Miseres 2010: 2-3). La narrativa de viajes escrita por mujeres, afirma Miseres, puede por ello comprenderse como una “historia alternativa” que participa de la redefinición de las bases de una cultura nacional determinada (Miseres 2010: 17). Partiendo de estas premisas, me interesa profundizar en la configuración de un sujeto literario femenino a inicios del siglo xx que se fue forjando a través de una serie de desplazamientos entre la Ciudad de Guatemala, París y la India.

La poeta, traductora y cronista guatemalteca María Cruz (1876-1915) vivió en India entre 1912 y 1914. Durante su viaje por todo el subcontinente indio, que la lleva a visitar lugares como Bombay, Madrás, Benarés, Jaipur y el valle de Cachemira, escribe 13 cartas en francés,<sup>4</sup> que inician en noviembre de 1912 y finalizan en noviembre de 1913, y las cuales dirige a una amiga y confidente que le espera en París y que es identificada en el epistolario con las iniciales M.H. Es ella precisamente quien, tras la inesperada muerte de Cruz en París en 1915, decide publicar en 1916 una selección de las cartas bajo el título *Lettres de l'Inde. 1912-1914*. El viaje se lleva a cabo bajo el signo de la difusión de la teosofía, la narración del mismo bajo una multiplicidad de experiencias que se ubican en una oscilación entre lo privado y lo público, entre normas y formas de vida que modelaron una otra subjetividad.

### Entre Guatemala y París: la poesía de María Cruz

María Cruz nace en la Ciudad de Guatemala en mayo de 1876. A los 11 años queda huérfana de madre, razón por la cual su padre, el conocido poeta, intelectual y diplomático liberal Fernando Cruz, decide hacerse acom-

---

<sup>4</sup> El uso de una lengua distinta a la lengua materna, afirma Albizúrez, fue para algunas mujeres letradas latinoamericanas de finales del siglo xix e inicios del siglo xx una estrategia común de apropiación de un lugar de enunciación que les permitía superar los límites de una conciencia nacional que restringía su participación en el espacio público (Albizúrez 2005: 87).

pañar por sus tres hijos en sus viajes por las Américas y Europa. La familia Cruz pertenece a la burguesía emergente que se consolida con las Reformas Liberales de 1871 en Guatemala, enriquecida en parte gracias al cultivo del café y a sus vínculos con los grupos dominantes en el poder. En 1890, cuando el padre de Cruz se retira de la política nacional, viajan a París y hasta 1902, año en que éste muere, residen de forma permanente allí. Esto posibilitará que la educación que va a continuar recibiendo María sea muy amplia y diversa, particularmente en idiomas, artes y letras. Influenciada por las corrientes estéticas de la época, en especial el romanticismo y ya hacia el final de su vida por el modernismo, su producción literaria es heterogénea: compuso traducciones (del francés y del inglés, especialmente de obras de Charles Baudelaire y de Edgar Allan Poe), poemas y crónicas (escritas en español y en francés), muchos de los cuales se hallan dispersos en periódicos y revistas de la época, tanto en Centro- como Suramérica. Una cantidad aún desconocida de textos de su autoría, sobre todo traducciones, permanece en el anonimato debido a la práctica común de no consignar el nombre del o la traductora en las publicaciones periódicas de aquellos años.<sup>5</sup>

Varios poemas de María Cruz fueron publicados en la revista *La Quincena* de El Salvador presentándola como “la poetisa que Centro América esperaba”.<sup>6</sup> Así, la revista *La Quincena* fue muy probablemente la primera que diera a conocer a María Cruz en la región centroamericana, trascendiendo así su poesía los límites nacionales de la república de las letras guatemaltecas. Sin embargo, y a pesar de que era por esos años una poeta conocida y respetada en ciertos círculos de intelectuales hispanoamericanos, círculos transatlánticos que se situaron entre París y diversas capitales de las Américas,<sup>7</sup> su reconocimiento como figura importante dentro del desarrollo de las letras guatemaltecas se realiza póstumamente<sup>8</sup> para volver a caer en el olvido tan solo unos años después (Carrillo 2011: 271 ss.).

5 Esta práctica la confirma un editorial del *Diario de Centro América* publicado hacia 1903 en el que se dice: “En meses pasados este Diario se honró publicando una bella traducción de Alfredo de Musset, debida á [sic] la preciosa mano de la inspirada poetisa, señorita Cruz, cuyo nombre no quisimos dar entonces, por no ofender su modestia que es tan grande como su intelectualidad.” (Ramón A. Salazar en el *Diario de Centro América* hacia 1903, cit. en Gálvez 1961: 13).

6 Mayorga Rivas en editorial de *La Quincena* hacia 1903, cit. en Gálvez 1961: 11.

7 Entre quienes se encontraban por ejemplo: Rubén Darío, José Martí, Enrique Gómez Carrillo, Máximo Soto Hall, César Brañas y Domingo Estrada.

8 En un primer momento en 1945, cuando el periodista y escritor guatemalteco César Brañas decide publicar en *El Imparcial* una nota extensa sobre las *Cartas de la India*, y,

Llama por ello la atención la nota editorial del *Diario de Centro Amé-rica*: la forma en que es construida la figura de María Cruz permite reconstruir esquemáticamente el lugar que esta letrada ocupaba –o no– en la nación guatemalteca de inicios del siglo xx. María es descrita como “nuestra muy espiritual compatriota” (Gálvez 1961: 13) y como “modesta violeta de nuestros jardines poéticos” (Gálvez 1961: 13), sin embargo, el editorial también acepta el no haber reconocido la autoría de sus traducciones, las cuales forman parte esencial de su obra literaria.<sup>9</sup> Junto a esta negación de la autoría de las traducciones de autores franceses e ingleses –muy gustadas y apreciadas por el público lector de esa época– se subraya en ese mismo editorial otro aspecto que relativiza la autonomía de su creación literaria: el ser hija de Fernando Cruz; así, María es “digna heredera de aquel talento [su padre] [...] que fue una de las figuras más culminantes de la literatura guatemalteca durante el último tercio del siglo xix” (Gálvez 1961: 13). Estas operaciones discursivas dan cuenta de que a esta poeta, traductora, cronista y viajera le fue negado ocupar un lugar propio en el espacio intelectual y cultural de la ciudad letrada guatemalteca. Sin duda ocupó un lugar, mas éste solo era enunciado en relación con un otro masculino.

El dominio masculino de la esfera pública a que se veían enfrentadas gran parte de las escritoras de finales del siglo xix e inicios del xx abarcaba la totalidad de los espacios de acción del emergente grupo de mujeres intelectuales y escritoras. Así por ejemplo, en uno de sus viajes a Guatemala (habiendo ya fallecido su padre), María Cruz se enfrenta con el ambiente restrictivo, represor y autoritario de la dictadura de Manuel Estrada Cabrera (1898-1920) mientras sabe a muchos de sus amigos y amigas –intelectuales, artistas y escritores– en París, o en alguna otra capital europea o americana. Muchos de los versos escritos entre 1904 y 1907 testimonian la inconformidad e insatisfacción que le acompañan durante esos años: en la última estrofa del poema breve “Crucifixión”, fechado en Guatemala en 1905, se lee:

hasta del mismo Dios abandonado  
y hasta sin fe para esperar remedio,  
agoniza mi espíritu enclavado  
sobre la cruz del Tedio. (Cit. en Gálvez 1961: 75)

---

en un segundo momento en 1960 a raíz de los homenajes en torno a la repatriación de sus restos a Guatemala. Ver Gálvez 1961; Bran Azmitia 1962.

9 Ver el trabajo de Erickson sobre sus traducciones de E. A. Poe.

María retorna nuevamente a París en 1907, sin embargo su regreso al centro metropolitano por excelencia de la *intelligentsia americana* tampoco logra satisfacer la búsqueda de *su* lugar en él. Una angustia existencial y artística se verá expresada de forma ejemplar en algunos de los versos de su poema “Al partir” (1906-1907) en los que sentencia: “Vagarás sin tregua y sola en glacial región de tinieblas”. Y más adelante, los versos van a subrayar la condición de desplazamiento constante y sin destino que atormentan al yo lírico: “El navío vagabundo entrará quizás al puerto;/ pero tú en la mar perdido quedas ¡ay! corazón muerto” (cit. en Gálvez 1961: 47).

Contrario a estas imágenes oscuras y desalentadoras, sus *Cartas de la India. 1912-1914* resultan paradigmáticas para rastrear un cambio en el lugar de enunciación: de un desplazamiento sin rumbo simbolizado en el verbo “vagar”, el adjetivo “vagabundo” y el sustantivo “tinieblas” presentes en el poema “Al partir” antes citado, se pasa a una apropiación del discurso estético y de la retórica del relato de viajes que irá más allá de la observación, descripción y cuantificación del encuentro con ‘el otro’. El relato íntimo contenido en las cartas dirigidas a su amiga y confidente va a experimentar constantemente con pequeñas transgresiones e incursiones en la esfera de lo público, representada en la institución de la Sociedad Teosófica, su ética y su labor social a lo largo y ancho del subcontinente indio. Así, el cambio en el lugar de enunciación se realizará en un primer momento en la dimensión material del lenguaje (las cartas están redactadas en francés como ya se mencionó antes) para luego pasar a configurar un discurso estético –matizado por aspectos que irán desde lo místico hasta lo satírico– que habla de una nueva sensibilidad y de una subjetividad situadas en ese umbral que conecta lo privado con lo público.

### **La India y la Sociedad Teosófica: peregrinaje y escritura del yo**

En 1912 María Cruz emprende finalmente desde París el viaje hacia la India. Su objetivo primordial es conocer a profundidad la Sociedad Teosófica fundada por H. P. Blavatsky y Henry S. Olcott en Adyar en 1878<sup>10</sup> y asentarse allí como miembro activo. Como fue el caso de otras mujeres de

---

<sup>10</sup> Para una introducción detallada a la figura de H. P. Blavatsky y la Sociedad Teosófica, ver el amplio y muy completo estudio de Lubelsky (2012).



finales del siglo XIX,<sup>11</sup> María Cruz se vio también atraída y fascinada por la idea de formar parte de una “hermandad” basada en la práctica de una espiritualidad común (cerca al ocultismo y al esoterismo), tolerante de las distintas religiones. En diversas de las obras de H. P. Blavatsky se establecen las tres tareas fundamentales de la Sociedad y sus miembros: la formación de una hermandad universal y aconfesional de los humanos, el estudio de la cosmovisión oriental y el ocultismo (Lubelsky 2012: 77-146). Según Blavatsky, todas las religiones son igualmente verdaderas y la teosofía es una sinopsis, una condensación, de todas ellas. De este modo confluyen en la doctrina teosófica las tradiciones del pitagorismo, el platonismo, el gnosticismo, de la mística y en particular de las religiones indias y del sufismo.<sup>12</sup>

Hasta qué punto María Cruz conoció los textos de Blavatsky y de otros miembros fundadores de la Sociedad es aún un aspecto por estudiar, sin embargo, dada la gran circulación de los mismos (también en América Latina), a más tardar a partir de la fundación de la Sociedad Teosófica en Nueva York en 1875,<sup>13</sup> es posible que María y sus inicios en el mundo de la teosofía en París ya le hubiesen introducido en estas lecturas. En este contexto de circulación e intercambios, Cruz se entrega a la vivencia de la teosofía con tal determinación que se traslada a India animada por la búsqueda de respuestas a las cuestiones existenciales que asomaban ya en parte de su obra poética como se mencionó en páginas anteriores. El camino de la teosofía se convertiría para ella en un camino del conocimiento, en una “religión de la sabiduría” como lo consigna en su epistolario. Tanto el mundo interior e intimista de la Sociedad Teosófica en Adyar como sus incansables viajes por todo el subcontinente encargados por la Sociedad y con finalidades sociales y educativas formarán parte de la emergencia y

11 Como lo indica Albizúrez, estas mujeres se comprometieron con acciones sociales llevadas a cabo por la Sociedad Teosófica, en especial en el campo de la educación. Uno de los ejemplos paradigmáticos es el de la británica Annie Besant (Albizúrez 2005: 86; ver también Lubelsky 2012: 190-213).

12 José Ricardo Chaves (Chaves/Muñoz 2012; Chaves 2013) resume que la asociación entre corrientes como el budismo, la teosofía, el espiritismo e incluso el orientalismo, no se da porque haya intrínsecamente un vínculo entre ellos, sino por el momento cultural en que se tornan visibles: a finales del siglo XIX; un período durante el cual se consolida la desconfianza ante las religiones cristianas, lo que permitió a su vez la exploración de otras formas de religiosidad. En este sentido, la emergencia de una serie de ‘heterodoxias religiosas’ –como las llama Chaves– hasta entonces más o menos subterráneas, es parte de un proceso de creciente diversidad religiosa que continúa desarrollándose hasta la actualidad.

13 Para un panorama de la circulación de textos teosóficos ver Chaves 2008.

configuración de una sensibilidad vinculada estrechamente con las dinámicas del desplazamiento y la transgresión de ciertos límites.

Cruz encuentra en la India su “tierra de exilio”. Así lo expresa en su carta del 4 de enero de 1913, a unos meses de estar establecida en Adyar y de fungir como una de las varias asistentes de la máxima autoridad espiritual de la Sociedad en aquel momento, Annie Besant. Sorprende que su tierra de exilio no le es por completo ajena:

En este lugar nada me parece nuevo –ni el paisaje, ni la gente, ni el modo de vida. Lo que siento es que recupero mis viejas costumbres. Pero todavía no comprendo qué he venido a hacer aquí. Me siento tan feliz como podría en esta tierra de exilio (hablo de Adyar y de este mundo sublunar también). Experimento un bienestar tranquilo y para nada –al menos hasta ahora– la presión y el malestar que sienten la mayoría de los recién llegados. (Cruz 2014: 54)

Se confirma en este pasaje que, a diferencia de otros viajeros y viajeras de la época, para Cruz, la decisión por viajar a tierra tan lejana como la India no responde a un plan económico, científico o político, colonizador finalmente, sino a una búsqueda existencial que parece permanecerle aún oculta. La ambigüedad que enuncia en el hecho de reconocer la similitud y no la diferencia en el ‘otro’ la va a situar en un lugar más cercano a la empatía y más distanciado de la mirada imperial y colonizadora de sus compañeros y compañeras europeos también habitantes de Adyar. Su búsqueda la subraya unas líneas después en esa misma carta: “... si me marchara de aquí en el estado de ánimo beatífico –aunque confuso– en que me encuentro, luego estaría sumamente triste” (Cruz 2014: 57). De nuevo, la posibilidad de bienestar se impone a la confusión y se convierte en una clave posible para continuar con la búsqueda espiritual:

¿Recuerda usted que hablé siempre de un convento particular donde me gustaría terminar mis días? Pues bien, lo que tenía ante mis ojos era una visión de Adyar. Ésta es la vida espiritual que yo soñaba, sin mortificaciones ni penitencias, sin celda ni sayal, sin votos, sin claustro. Sentiré muchísimo irme de Adyar. Es un lugar único. (Cruz 2014: 59).

Así, la Sociedad Teosófica se convierte en el refugio y el espacio idóneo para su realización espiritual, una forma de vivir la espiritualidad claramente distanciada de las normas católicas de las penitencias, los votos y el claustro. La Sociedad se convierte en un escenario que posibilita el proceso

de la mejoría personal e incluso la (re)constitución de su subjetividad (Albizúrez 2005: 88). Fuera del espacio de la Sociedad, María es testigo de diferentes escenas rituales de quema de cadáveres. Lo visto en Bombay y Benarés es volcado en sus *Cartas* de forma detallada, su mirada atenta en el cementerio de los parsis nos regresa imágenes como la siguiente:

Después de las últimas ceremonias, los cargadores levantan con las manos el cadáver desnudo para colocarlo en el lugar que le corresponde según su edad y sexo. Doscientos o trescientos buitres se le echan encima, y en dos horas la tarea está terminada. Luego el sol se encarga de secar los huesos. El agua sube por los canales para limpiar los restos y arrastrar las osamentas al fondo del hoyo. Por último el agua, concluida su labor, vuelve a salir por cuatro conductos que la llevan a un depósito de carbón y a otro de cal. El agua se filtra y, purificada, corre de nuevo para ir a saciar la sed de los que aún no han muerto. (Cruz 2014: 19-20)

El ciclo de la vida y la muerte aquí presentado se convierte en un proceso metonímico de la muerte y de un regreso a la vida de una subjetividad en pleno proceso de configuración. Si al interior de la Sociedad la búsqueda de la experiencia personal liberadora se puede lograr a base de la meditación, la disciplina y la lectura, afuera, más allá de los límites de esa tierra de exilio, es la observación de la finitud del cuerpo humano y su procesamiento a través del fuego y el agua lo que le reflexionar acerca de las formas del discernimiento. En la ya citada carta del 4 de enero escribe: “No hay que olvidar, por otra parte, que lo que se *ve* no significa nada de por sí; la interpretación es lo que importa. ¡Y una cosa puede tener significados tan diferentes!” (Cruz 2014: 50). Unas páginas más adelante, Cruz detalla esta concepción del observar y del interpretar como formas del discernimiento:

Figúrese que acabo de descubrir que uno no ve las cosas la primera vez que las mira. Hace ya dos meses que deambulo por aquí sin encontrar nada extraordinario en el paisaje; y de pronto el otro día cuando volvía de Madrás tuve una deslumbrante revelación a causa de una caída de sol y una salida de luna inesperadas. Y, desde entonces, me parece que todo aquí resplandece con luz propia. (Cruz 2014: 57)

Este mundo que ya resplandece con luz propia, así como el proyecto vital y social propio que va tejiendo en sus cartas de viaje, a veces también en forma de una narración de aprendizaje, surge en un ambiente dominado por la presencia femenina. Tanto en Adyar, como donde sea que viaje, Cruz se hace acompañar o acompaña a otras mujeres, casi todas británicas, en acti-

vidades sociales, excursiones o largas sesiones de trabajo en las escuelas que tienen bajo su cargo.<sup>14</sup> Dentro de ellas, la figura de Annie Besant, como líder espiritual, ocupa un lugar central:

Tal vez usted leerá sobre esta conferencia en los periódicos; pero, lamentablemente, no verá los gestos magníficos ni oirá esa voz tan afinada, ya melodiosa, ya vibrante como el trueno. *Teosofía aparte, es una oradora admirable, y una artista ante quien Sarah y Mounet-Sully inclinarian la cabeza.* Y mientras ella hablaba, la luz iba cambiando, desfallecía lentamente. Las bombillas eléctricas comenzaban a encenderse con discreción, y la figura blanca se realzó sobre el follaje, los brazos extendidos como si fueran las alas de un gran pájaro. El viento que hacía temblar ligeramente las ramas, las chicharras que cantaban alrededor —era como si todo acompañara la cadencia de esa voz. Fue algo maravilloso, y todos nos sentimos lejos de la Tierra, como si flotáramos en un sueño. (Cruz 2014: 40, el subrayado es mío)

En este pasaje llama la atención la doble inscripción que Cruz introduce sutilmente: la percepción de la figura de Annie Besant oscila entre el mundo de la teosofía y el del arte. La muy natural mención a Sarah (Bernhardt) y a un capital simbólico y cultural propio de las elites occidentales de la época, daría cuenta a la vez de un distanciamiento algo ambiguo del discurso de la teosofía. Ambiguo puesto que una vez más, la luz y la iluminación van a jugar un papel determinante en la percepción y la modelización de la experiencia vivida por María Cruz como teósofa y que es traducida en el texto literario de sus *Cartas*. Si recordamos una vez más su poema “Al partir” y la imagen paradigmática de la “glacial región de tinieblas”, este otro registro estético en donde “todo resplandece con luz propia” da cuenta de una transformación que va más allá del cambio de escenario geopolítico (Guatemala vs. India) y se acerca más a un proceso de concientización de una subjetividad (femenina) que se encuentra en pleno proceso de distanciamiento de la matriz de dominación de la nación criolla. Hacia el final de sus *Cartas*, que es a la vez el final del viaje por la India, María Cruz se relocaliza tanto frente a Guatemala como a París, lugares a los que decide regresar y emprender un nuevo proyecto:

¡Ah, cuántas cosas quiero hacer a mi regreso! —a París y a Guatemala, con la que ahora siento que estoy en deuda.

<sup>14</sup> Fuera de Adyar y del enclave teosófico, y fuera del subcontinente indio, será la receptora de las cartas de María Cruz en París, M.H., otro polo de este particular espacio femenino por el que se desplaza (Albizúrez 2005: 94-95).

Espero que usted me encuentre libre de ataduras, aunque no lo estoy tanto como quisiera, en eso consiste la única verdadera felicidad. (Cruz 2014: 9)

Las *Cartas* de María Cruz componen el relato de un viaje cuyo itinerario está marcado por tres espacios geopolíticos y -culturales: Guatemala, París, la India. Simultáneamente, el viaje confirma la persistencia de una búsqueda intelectual, estética y espiritual, búsqueda paradójica en tanto aspira a unir lo intelectual con lo espiritual para al fin y al cabo traducirse en la búsqueda por la (re)configuración de su subjetividad como mujer de su tiempo, como letrada, como escritora. La llegada a la India bajo el signo de la teosofía y la puesta en escena de las experiencias allí vividas en el relato que componen sus cartas, nos presentan el punto mismo en el que el viaje coincide con la búsqueda. Los puntos de referencia del viaje –Guatemala, como origen y periferia, y París, como metrópoli– alcanzan un nuevo sentido cuando desde la India se integran ya no a un itinerario de viaje bidimensional sino a una búsqueda existencial anclada en una serie de relaciones intelectuales y estéticas. Asimismo, el viaje a la India se inserta en una búsqueda que permite redimensionar y revalorar el origen, que es geográfico y en María Cruz estético a la vez. De este modo, el contacto con Oriente (en su caso con la India), tanto en el sentido del viaje como en el de la búsqueda, es integrada en el relato de las cartas de viaje de María Cruz como una experiencia de renovación del sujeto literario (femenino) en el reconocimiento de lo propio en el otro y del otro en lo propio.

## Bibliografía

- ALBIZÚREZ, Mónica (2005): “*Lettres de L’Inde* de María Cruz: las letras de la tierra”. En: *Revista de Estudios Hispánicos* 32, 1-2, 85-96.
- BORGES, Jorge Luis (1995): *Siete noches*. México, D.F.: FCE.
- BRAN AZMITIA, Rigoberto (comp.) (1962): *Funeral poético. Crónica periodística de la repatriación de los restos de los poetas Fernando Cruz, Domingo Estrada y María Cruz*. Guatemala: Publicaciones de la Hemeroteca/Biblioteca Nacional.
- CARRILLO, Ana Lorena (2011): “De letras y letradas”. *Nosotras la de la historia. Mujeres en Guatemala (siglo XIX-XXI)*. Guatemala: Ediciones La Cuerda, 260-295.
- CHAVES, José Ricardo (2008): “Viajeros ocultistas en el México del siglo XIX”. En: *Revista de literatura mexicana* 19, 1, 109-122.

- (2013): *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México, D.F./Madrid: Bonilla-Artigas/UNAM/Iberoamericana Vervuert.
- CHAVES, José Ricardo/MUÑOZ, Adrián (eds.) (2012): “Literatura de la India” [Número especial]. En: *Acta poética* 33, 2 (julio-diciembre).
- CRUZ, María (1916): *Lettres de l’Inde, 1912-1914*. Évreux: Hérissé.
- (2014): *Cartas de la India. 1912-1914*. Trad. de Rodrigo Rey Rosa. Guatemala: Piedra Santa/hojuelas editorial.
- ERICKSON, Martin (1942): “Three Guatemalan Translators of Poe”. En: *Hispania* 25, 1, 73-78.
- GÁLVEZ, María Albertina (comp.) (1961): *María Cruz a través de su poesía*. Guatemala: Editorial USAC.
- GASQUET, Axel (2007): *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: EUDEBA.
- (2008): “El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros* al grupo Sur”. Working Paper 22. College Park: The University of Maryland.
- GUARDIA, Sara Beatriz (ed.) (2011): *Viajeras entre dos mundos*. Lima: Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina CEMHAL.
- (ed.) (2012): *Escritoras del siglo XIX en América Latina*. Lima: Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina CEMHAL.
- KUSHIGIAN, Julia A. (1991): *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LÓPEZ-CALVO, Ignacio (ed.) (2007): *Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- (ed.) (2009): *One World Periphery reads the Other: Knowing the “Oriental” in the Americas and the Iberian Peninsula*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- (ed.) (2012): *Peripheral Transmodernities: South-to-South Intercultural Dialogues between the Luso-Hispanic World and “the Orient”*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- LUBELSKY, Isaac (2012): *Celestial India. Madame Blavatsky an the Birth of Indian Nationalism*. Trad. Yael Lotan. Sheffield/Oakville: equinox.
- MISERES, Vanesa (2010): “Trazos de nación: mujeres viajeras y discurso nacional en Latinoamérica (1830-1910)”. Tesis doctoral. Vanderbilt University.
- RAMOS, Julio (2009): *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- ROMERO, José Luis (2001): *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. 5. ed. México, D.F.: Siglo XXI.
- SZURMUK, Mónica (2007): *Miradas cruzadas: narrativas de viaje de mujeres en Argentina (1850-1930)*. México, D.F.: Instituto Mora.
- TINAJERO, Araceli (2004): *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. West Lafayette: Purdue University Press.