

LETTRES DE L'INDE DE MARÍA CRUZ: LAS LETRAS DE LA TIERRA

Resumen

El artículo analiza el diario de viaje Lettres de l'Inde de la escritora guatemalteca María Cruz (1876-1915) durante su estancia en la India en 1912. El texto, escrito en francés y en forma de epístolas, revela las tensiones que María Cruz enfrenta como mujer y mestiza al desear una posesión territorial, intelectual y corporal, que le está restringida por la soberanía nacional. El viaje a los centros metropolitanos le permite asegurar cierta identidad intelectual que desafía el autoritarismo característico de la sociedad guatemalteca, pero simultáneamente conlleva una sensación de inmovilidad y sin sentido. La cuestión fundamental en el diario es, en consecuencia, cómo a través del esencialismo de lo espiritual en una periferia ajena a su propia cultura, Cruz busca legitimizar un espacio social y corporal femenino que borre el deseo de lo local y la angustia de la diáspora intelectual a los centros metropolitanos de cultura.

Palabras clave: diario de viaje, India, Guatemala, espacio femenino, legitimar

Abstract

The article analyses the Travel Writing *Lettres de l'Inde* of the Guatemalan writer María Cruz (1876-1915) during her stay in India in 1912. The text, written in French and in the form of epistles, reveals the tensions that Cruz faces as woman and "mestiza" when desiring territorial, intellectual and corporal possession from which she is restricted by national sovereignty. Traveling to metropolitan centers ensures a certain intellectual identity that challenges authoritarianism of the Guatemalan society while, at the same time, it reinforces the sense of being immobilized and aimlessness. The key issue is how through the essentialism of the spiritual in a distant periphery, Cruz seeks to legitimize a social and corporeal feminine space that erases the desire of the local and the anguish of intellectual diaspora towards the metropolitan centers of culture.

Key words: Travel Writing, India, Guatemala, feminine space, legitimize

“A nuestro Parnaso le hacía falta esa musa; y en hora muy buena llega, necesitados como estamos en el coro de nuestros poetas de voces femeninas que en él hagan sonar: para el perfecto y cabal concierto de la armonía, notas de angélica y casta dulzura y amorosos acentos de celestial consuelo y esperanza”.¹ Así anunciaba la redacción de la revista salvadoreña *La Quincena* la publica-

¹ Esta opinión forma parte del artículo escrito por el poeta Mayorga Rivas, que aparece citado en Albertina Gálvez, *María Cruz a través de su poesía*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1961; p.12.

ción de los primeros poemas de la escritora guatemalteca María Cruz (1876-1915) en 1904. Pero tales poemas lejanamente se ajustaban a las características de la voz femenina que describe este artículo. Por el contrario, constituyen textos que, además de estar escritos en pleno duelo del padre, plantean la desesperanza de la no pertenencia. María Cruz había pasado varios años en Europa, en donde su padre había desempeñado distintos cargos diplomáticos y, a su muerte, decide regresar a Guatemala. María Cruz retorna sola: huérfana, soltera, sin hermanos —deciden quedarse en Europa— y con un desarraigo que pesaba mucho, después de haber permanecido trece años fuera.

En uno de los poemas, “Al partir”, el motivo del viaje y los ritos de despedida se convierten en la expresión aterrada de la inexistencia de un espacio legítimo que salve del nomadismo perenne: “Vagarás sin tregua y sola en glacial región de nieblas”, sentencia la poeta. Versos más adelante, insiste en la inalcanzabilidad de un puerto de destino: “El navío vagabundo entrará quizás al puerto; / pero tú en la mar perdido quedas ¡ay! Corazón muerto”. La imposibilidad de un territorio cierto de radicación —elemento fundante de la nacionalidad o de la migración (puerto de regreso o salida)— es el espectro que subyace en este poema. Precisamente, en los textos escritos durante la época en que María Cruz regresa a Guatemala, la relación conflictiva con los espacios resulta una cuestión fundamental: espacio nacional, espacio metropolitano y espacio corporal —el propio cuerpo como espacio ocupado por un alma. ¿Cómo negociar un lugar de pertenencia, fuera de los límites restrictivos de una nación guatemalteca autoritaria y de un espacio metropolitano que siempre impone la dinámica de modelo cultural para el intelectual periférico? ¿Dónde erigirse como mujer intelectual? ¿Cómo escapar de la Centroamérica atrasada de principios del siglo XX y de París, espacio trillado de legitimación del escritor modernista latinoamericano? ¿Cómo administrar el espacio corporal como mujer soltera en el umbral del siglo XX?

Son estas interrogaciones las que impulsan a María Cruz a emprender un viaje a la India en 1912. El objetivo inmediato es conocer de cerca la Sociedad Teosófica, fundada por la señora Blavasky en Adyar. Así define Blavasky esta organización: “This Society is a philanthropic and scientific body for the propagation of the idea of brotherhood on practical instead of theoretical lines”.² La idea central de “una hermandad” basada en la práctica de una espiritualidad común —cercana al ocultismo— y en la tolerancia de las distintas religiones de sus miembros, atrae a finales del siglo XIX muchas mujeres, que se comprometen en acciones sociales concretas llevadas a cabo por la Sociedad, fundamentalmente en el campo de la educación. El trabajo de la feminista británica Annie Besant es el caso paradigmático.

La estancia de María en la India dura un año, de la cual deja constancia por medio de cartas escritas en francés, que son enviadas a una amiga y poeta

² H. P. Blavasky, *The Key to Theosophy*, Londres, The Theosophical Publishing Society, p. 19.

hondureña —María Rodezno de Herán— quien, a la súbita muerte de María, en 1915, decide publicarlas con el nombre de *Lettres de l'Inde*. Para algunas mujeres letradas latinoamericanas de finales de siglo, escribir en francés constituía una estrategia para “salir” de una conciencia nacional que las limitaba en el conocimiento y la participación en la vida pública.³ El pacto lingüístico entre María Cruz y María Rodezno respecto a mantener en francés una comunicación epistolar privada radicaliza los esfuerzos de distanciamiento señalados. Si la construcción de la nación implica un pacto entre los sujetos que la imaginan —varones—, el acuerdo de ambas mujeres representa la construcción de otro espacio simbólico sobre la plataforma lingüística del francés: desde ella se podría “imaginar” un proyecto personal y político imposible de llevar a cabo en los acuerdos fundantes de la nacionalidad centroamericana.

En este sentido, mientras el estudio de los viajes de mujeres europeas a territorios periféricos como la India permiten analizar las relaciones entre los discursos de género y los discursos imperialistas, la práctica del pacto epistolar entre Cruz y Rodezno serviría para pensar las tensiones y ansiedades de la nacionalidad periférica desde la experiencia de mujeres letradas. Al respecto, es significativa la caracterización que realiza Rodezno de María Cruz en el prólogo de *Lettres de l'Inde*: “Nadie ha atravesado la vida de un aire más discreto y de un paso más silencioso. Una timidez inexplicable en una joven de su medio, que, desde su infancia, había sido lanzada al mundo, paralizó mucho tiempo en ella la expresión de sus sentimientos y de sus pensamientos”.⁴ Según la versión de Rodezno, la paralización expresiva de María —la experiencia de la incomunicabilidad— resultaba ilógica, pues la vida cosmopolita aseguraría un dominio en las relaciones privadas y públicas. Es decir, algo había fallado en el tránsito de la aldea —Guatemala— a la globalidad. La opinión de María Rodezno se basa en la suposición de que la experiencia nacional guatemalteca quedaría superada por la inserción de Cruz en el mundo capitalista industrial de finales de siglo XIX. Es decir, salir del país y vivir en las metrópolis funcionaría como una experiencia de superación de las asimetrías, tensiones, carencias e inseguridades del mundo periférico. El silencio de María, según Rodezno, debía haber sido un habla productiva. Al respecto, no pueden ser más conducentes las palabras de José Martí citadas por Ángel Rama para evidenciar “los límites de la internacionalización” que enfrentaron los letrados finiseculares —más radicalmente las letradas— al desplazarse a los centros metropolitanos:

Porque el dolor de los cubanos y de todos los hispanoamericanos, que aunque hereden por el estudio y aquilaten con su talento natural las esperanzas e ideas del universo, como es muy otro el que se mueve bajo sus pies que el que llevan en la cabeza,

³ Ver Mary Louise Pratt, “Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 38 (1993), pp. 51-62.

⁴ María Cruz, *Lettres de l'Inde*, Paris, Evreux, 1911; p. III. Las citas de *Lettres de l'Inde* que aparecen en este trabajo han sido traducidas al español por la autora.

no tienen ambiente ni raíces ni derecho propio para opinar sobre las cosas que más conmueven e interesan, y parecen ridículos e intrusos si, de un país rudimentario de la humanidad, pretenden entrarse con gran voz por los asuntos de la humanidad.... Éste es de veras un dolor mortal y un motivo de tristeza infinita.⁵

No en vano entonces, “la tristeza tan grande” que empuja a María a emprender el viaje a la India y que Rodezno —hondureña— no puede vincular con esa compleja condición de ciudadana *rudimentaria*. María parte, entonces, en busca de una salida a la condición de intrusa en el primer mundo y de expulsada de la nación guatemalteca. La India es nombrada por María como una “tierra de exilio”. Es decir, en María Cruz, a diferencia de otras viajeras que circulaban al cambio de siglo, la decisión de explorar el territorio extranjero —por razones económicas, científicas o políticas— queda opacada por la decisión de huir en aras de una recuperación emocional. Por eso, en el diario, si bien se produce un conocimiento de la tierra y la cultura hindú, el mismo es accidental al proyecto personal de María, quien más bien se sitúa dentro de la Sociedad Teosófica como en un enclave. Los signos exteriores que descifra de la cartografía humana y material de la India se someten siempre a un autoconvencimiento del proceso de mejoría personal. De esta manera, en este diario se construye un distanciamiento que evita alterar el espacio propicio para el restablecimiento psicológico en un espacio de conflicto. María Cruz se apropia de la actitud típicamente modernista de transitar sobre superficies culturales, y así se asegura frente a los riesgos que conllevaría encontrarse en un espacio social que reflejara las limitaciones de la Guatemala neocolonizada de principios de siglo. Trasponer la realidad colonizada india a la propia es la amenaza eludida en *Lettres de l’Inde*.

Una estrategia central para sublimar el carácter conflictivo de ambas realidades es la comparación entre el campo indio y la emblemática costa sur guatemalteca, centro de producción del café. María Cruz establece así una de estas comparaciones:

Imagínate una finca de América: las casas bajas, cubiertas de hojas, el ganado circulando en los alrededores; los indios, a la mitad o a las tres cuartas partes desnudos, en torno de un fuego sobre el suelo de sus puertas; la gente yendo y viniendo con linternas, y la silueta de los cocoteros recortándose sobre el cielo rojo. Mi querida amiga, yo me creía en mi país.⁶

Julio Ramos ha señalado cómo la crónica modernista hizo uso de un discurso estetizador para contrarrestar el terror ante las contradicciones y miserias urbanas del fin de siglo en América Latina.⁷ Esta estampa costumbrista, como

⁵ Citado en Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984, p. 114.

⁶ *Op.cit.*; p. 7.

otras similares dentro del texto, funciona como un camuflaje de los violentos cambios que, desde la reforma liberal de 1871, habían tenido lugar en el agro guatemalteco: la refuncionalización de prácticas coloniales de trabajo forzado y el despojo de tierras comunales indígenas, a fin de consolidar una política económica agroexportadora basada en el cultivo del café. Es común, en ese momento, corroborar por medio de distintos documentos gubernamentales y administrativos, los efectos que tal política supuso para la masa indígena: rompimiento de núcleos familiares, tratos infamantes, encarcelamientos, ejecuciones extrajudiciales, entre otros.⁸ Así, la presencia de estas escenas pacifican la violenta cotidianidad de la “finca” en la zona cafetera guatemalteca y, al mismo tiempo, previenen de que semejantes realidades aparezcan ante la mirada de Cruz en territorio indio, territorio de acogida. Es más, María Cruz, hija de uno de los intelectuales orgánicos de la reforma liberal y, por ende, beneficiaria directa de las ganancias sociales obtenidas a base de la explotación de la mano de obra indígena, protege entre cocoteros, cielos rojos e indios reunidos alrededor del fuego, cualquier conflicto étnico o de clase que agudizara ese “silencio” y esa “tristeza” enraizada por largos años.

De tal manera, el territorio extranjero —la India— pasa a ser fundamentalmente el escenario de reconstitución de una subjetividad herida. Resulta significativo que la escena con la que María abre el diario se refiere al cementerio de los Parsis, en Bombay. La descripción pormenorizada de los ritos funerarios de los Parsis se organiza en torno a la imagen de un cadáver devorado por los buitres y el agua corriendo hasta limpiar los desechos del festín; el agua finalmente “vuelve, purificada, a saciar la sed a los vivos.”⁹ Páginas siguientes, María Cruz insiste nuevamente sobre la figura del cadáver, en este

⁷ Ver Julio Ramos, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

⁸ Al respecto, Julio César Cambranes recoge distintos testimonios sobre los costos humanos que supuso para la población indígena rural guatemalteca el proyecto cafetero liberal. Uno de ellos se refiere a las mujeres: “Tampoco se ha sustraído a la mujer de las penalidades de los mandamientos. Las autoridades locales, compelidas por fuerza mayor, penetraban a la casa del padre de familia, del esposo y de la viuda, habilitaciones que en ésta o en aquella finca debían desquitar en cortes de café, surgiendo de semejante medida tristísimos expedientes, pues más de una honrada doncella ha dejado su blanco ropaje de virtud para vestirse con el de impúdica ramera; y más de una vez la esposa que antes de su partida era el bien y la tranquilidad del hogar, se ha convertido al regreso en fuente de penas y discordias, porque han despertado en su marido las dudas y los celos. La viuda, digna de respeto en toda sociedad culta, es aquí ser despreciable, condenada a vivir con los vástagos de sus entrañas, bajo la férula de fieros capataces que la obligan a producir riquezas para el blanco, mientras ellas y sus hijos sufren hambres y miserias.

Si interrogamos las causas que han desarrollado aquí las enfermedades venéreas, que ya le preocupan al que interesa la cosa pública, no se le busquen fuera de las fincas, ni se atribuyan a otras mas que las que trae consigo la ley de mandamientos ilegalmente aplicada a las mujeres.” Julio César Cambranes, *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1985, pp. 291-292.

⁹ *Op.cit.*; p. 5.

caso, quemándose: “Se escucha el crepitar y el chisporroteo de las sillas: es horrible. Percibo un extremo de rodilla cerca de un esqueleto calcinado y me doy la vuelta para siempre”.¹⁰ La importancia concedida a estas imágenes puede comprenderse desde la lectura de algunos de los poemas que preceden a la partida de María de territorio guatemalteco, como es el caso de “Crucifixión”. En este poema, el cuerpo de la poeta aparece agonizante de dolor en la cruz. Ana Peluffo afirma que el procedimiento matar/cadaverizar a una mujer, usual en la poesía latinoamericana masculina del XIX, resulta ser “una respuesta a la intolerable presencia de la mujer viva”¹¹ cuando las identidades femeninas cambiaban rápidamente. “Crucifixión” podría ser entendido como una respuesta a la propia intolerabilidad de estar viva en un medio social rígido respecto a la negociación de nuevas prácticas de género, como el guatemalteco.

De tal manera, la visualización de aquellos cadáveres implicaría para María Cruz, empezar a ejercer la mirada de “una mujer viva” y desembarazarse de la posicionalidad de cuerpo femenino disecado y manipulado por una red de discursos sociales hegemónicos. Por ello, en la primera imagen —la desaparición grotesca del cadáver seguida de una purificación líquida, y el alivio de la sed de las personas vivas— funcionaría como una proyección sanadora de las previsiblemente múltiples experiencias de “cuerpo muerto”, acumuladas históricamente por la viajera. Frente al verso de “Crucifixión”, “afrentada la sed que le atormenta”, aparece en la tierra del exilio la posibilidad de ser saciada. Por su parte, la segunda imagen —la experiencia del horror frente al cadáver y el alejamiento— constituiría un rito de separación de aquellos imaginarios macabros que aseguraban el control de la corporalidad de las mujeres a través de la muerte textual y de su reducción a materia física petrificada.

Esa experiencia del horror anuncia asimismo una escritura de batalla para restablecer un vínculo con la materialidad del cuerpo. María Cruz, ante los reproches de su interlocutora sobre el peligro que suponía una actividad intensa considerando las precarias condiciones de aquélla, le contesta: “nos hace falta imprimir fuertemente en nuestro espíritu que no somos nuestro cuerpo y que no tenemos necesidad de satisfacer nuestros ojos de carne”.¹² Para una mujer sola, como María, renunciar a “los ojos de carne” significaba validar su posicionalidad fuera del contrato matrimonial y de la maternidad, instituciones que la sujetaban civil y éticamente en la sociabilidad cotidiana. El manejo audaz del espíritu —que, según María, también significaba sacrificar los sentimientos— resultaría en una exacerbación de las capacidades de autocontrol. Mary Louis Pratt afirma que el romanticismo proporcionó a las mujeres —

¹⁰ *Ibid.*; p. 8.

¹¹ Ana Peluffo, “Decadentismo y necrofilia: El culto a la amada muerta en la poesía de fin de siglo”, en Friedhelm Schmid-Welle (ed.), *Ficciones y silencios fundacionales literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*, Madrid, Iberoamericana, 2003, p. 244.

¹² *Op.cit.*; p. 51.

mayoritariamente excluidas del campo de la educación— “una posibilidad de acceso a las verdades universales por introspección y no erudición.”¹³ La escritura de poesía romántica por parte de María Cruz, en el lapso de 1902 a 1906, evidencia la práctica de esta labor introspectiva por medio de una catalogación de sentimientos vinculados a un duelo irresoluto, y del esfuerzo paralelo por construir una narrativa personal. Este proceso tenía, obviamente, sus límites y costos sociales. La frase con la que se inicia este ensayo, constituye un ejemplo de ello: la ceguera de la crítica literaria —y en general, de la institucionalidad social— ante los esfuerzos femeninos por legitimar verdades individuales y sociales. Tal ceguera, y allí el poder del romanticismo afirmado por Pratt, no evitó seguramente que otras mujeres lectoras pudieran acceder y refuncionalizar en sus contextos esas propuestas de verdades, desplegadas a través de alejandrinos, sonetos o serventesios.

María Cruz, percatada de aquel silencio institucional, acaba con el proyecto de poetizar —epistemologizar— sus sentimientos. La experiencia del viaje a la India será la culminación de un segundo proyecto. Se trataría, ahora, de fracturar, a base de meditación, disciplina y lecturas, el poder del sentimiento y de las pasiones. Lo conducente era introyectar una templanza reflexiva y corporal que asegurara un extrañamiento frente a la realidad. La propuesta, entonces, consistía en dejar de involucrarse sentimentalmente con lo real, como un mecanismo de resistencia frente a una maquinaria social agresiva, que precisamente encontraba en la manifestación del sentimiento femenino un campo propicio para la manipulación y la exclusión de esfuerzos cognoscitivos provenientes de mujeres intelectuales.

Tal postura conllevaba asimismo una visión social más relativizadora: “No olvides también que lo que vemos no significa nada en sí: es la interpretación que lo es todo. ¡Una misma cosa tiene significados muy diferentes! Sin darnos cuenta, podemos frecuentemente estar influenciadas en nuestras interpretaciones por nuestros hábitos de pensar, por nuestras preocupaciones cotidianas”.¹⁴ Los hábitos de pensar y las preocupaciones cotidianas son, en consecuencia, una de tantas interpretaciones; en lenguaje de Judith Butler, una de tantas performances sociales. En las últimas páginas del diario, María cuenta cómo la ciudad de Udaipur la desilusionó en primera instancia, pues resultaba incongruente con la imagen que se había formado de ella. Pero, luego, confiesa que aplicó la actitud mental aprendida en el viaje, “desembarazarse de mis (sus) ideas preconcebidas”, y así logró admirar la ciudad “con todas mis (sus) fuerzas”. Desinfluenciarse de los hábitos mentales —una de cuyas consecuencias es

¹³ Mary Louise Pratt, “La poética de la perversión: Poetisa inubicable devora a su maestro. No se sabe si se trata de aprendizaje o de venganza”, en Friedhelm Schmidt-Welle (ed.), *Ficciones y silencios fundacionales literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*, Madrid, Iberoamericana, 2003, 27-46.

¹⁴ *Ibid.*; p. 40.

quebrar los estereotipos sociales— exigía, según María, una actitud permanente de imperturbabilidad respecto a aquellas condiciones o sujetos que se resistían a mantener los mismos hábitos. Imperturbabilidad a la que podía llegarse luego de un proceso intenso de meditación, extenuación física y discernimiento.

En efecto, el desgaste físico se postula en el diario como un valor central. Las voluntarias de la Sociedad Teosófica que trabajan sin descanso son objeto de la mirada admirativa de María: “pero lo que no puedo dejar de admirar, es la abnegación y la actividad de todas sus gentes, que no toman ni el tiempo necesario para comer ni dormir. No me arrepiento de haber venido, a pesar de los momentos punibles que pasé ante la perspectiva del viaje; porque este viaje me ha aclarado cosas muy oscuras”.¹⁵ María se esfuerza por apropiarse paulatinamente de esta imagen del despliegue físico sin reservas, pero sin participar convencidamente en los objetivos de la Sociedad, que apenas menciona en el diario. Es decir, lo suyo es un activismo como táctica de sanación individual. Scarry menciona el poder obliterador del dolor físico sobre el dolor psicológico.¹⁶ Precisamente, en el ejercicio físico excesivo se generaba un dolor corporal que aliviaba las incertidumbres, las luchas, las frustraciones que por años habían marcado la existencia cotidiana de María. El resultado final en el texto es el orgulloso autorretrato de María prematuramente envejecida, el pelo encanecido y deseando al límite de las fuerzas una cama donde dormir. En la contraparte de este retrato, yacería la serenidad.

Pero también, esa disciplina corporal *foucaultianamente* llevada al máximo de eficiencia en el marco de una entidad superorganizada —la Sociedad Teosófica— indica cierta ansiedad respecto de los procesos de racionalización que la modernidad instauraba en América Latina. Si los escritores finiseculares varones, como Martí, Darío o Gómez Carrillo, vivieron en medio de distintas tensiones y resistencias los procesos de autonomización profesional que despojaron a la literatura de la autoridad central que gozaba en los procesos de fundación nacional, el ejemplo de María Cruz serviría para reflexionar sobre cómo se afrontaron tales procesos desde fuera, desde la exclusión del mercado laboral de las mujeres. Para tal efecto, resulta necesario inventariar experiencias fundantes que determinaron la postura de María Cruz ante tales cambios sociales: la condición de hija de Fernando Cruz, prototipo del letrado que disfrutaba de una autoridad central en el proyecto liberal guatemalteco; el contacto con escritores modernistas en París y en Centroamérica que intentaban ganarse la vida como periodistas, una vez desplazados del rol de letrado del Estado; y su experiencia de mujer letrada, convulsionada por los efectos de la secularización que acompañaba la modernidad y atrapada en un territorio

¹⁵ *Ibid.*; p. 11.

¹⁶ Scarry cita al respecto la frase de Marx “There is only one antidote to mental suffering, and that is physical pain.” Ver Elaine Scarry, *The Body in Pain*, New York: Oxford University Press, 1985; p. 33.

centroamericano, cuyas bases institucionales para la especialización del escritor eran aún más precarias que en otras zonas de América Latina.

La inserción de María en el trabajo de la Sociedad y su admiración por la eficiencia de ésta en cuanto a los productos generados —educación de niñas, construcción de instalaciones, programas de difusión religiosa— es una manera suplementaria de vivir la modernización y la división del trabajo inasequible en “la patria”. María ansía la productividad, la racionalización, la utilidad: “Mi trabajo intelectual de hoy ha consistido en pegar por lo menos seiscientos timbres bien derechos; y ya aprendí a escribir sobres admirables. Mi jefe es muy difícil. El principio, usted lo habrá comprendido, es el de la perfección en todo lo que debemos hacer, por insignificante que sea.”¹⁷ Trabajo en serie de una intelectual convertida en obrera dentro de un microcosmos capitalista. La exclusión del mercado laboral genera este deseo de vivir desde dentro la división del trabajo que aparejaba la modernidad económica. La profesionalización, o lo que es lo mismo la especialización en el trabajo, borraría esa zona indeterminada identitaria y vacía de contenido económico en que se movía María. Habiendo renunciado a los roles domésticos, pero, a la vez, sin una posición negociada en el espacio público, deambulaba en un limbo social. Al final del Diario, María comunica a Rodezno que publicará en español la crónica de viaje a la India e intercambia detalles prácticos sobre tal proyecto. Asimismo, manifiesta cierta intranquilidad por los gastos del viaje. ¿Salir de una ciudadanía silenciada construyendo una identidad de escritora? ¿Dejar la dependencia económica y amasar el propio patrimonio?

Por lo tanto, el proceso de conversión llevado a cabo por Cruz incluye aquella capacidad antes mencionada del extrañamiento, generador de nuevas prácticas sociales, pero simultáneamente una clara conciencia de los beneficios del disciplinamiento ciudadano, de la obediencia, del sometimiento a una voluntad general. Confrontar y transgredir son acciones excluidas del ideario social de María Cruz. Respecto de la genealogía de la escritura de mujeres guatemaltecas, esta actitud de resistencia callada se distancia sustancialmente de las estrategias provocadoras de sus predecesoras. Me refiero, por ejemplo, a la monja carmelita María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena y Piñol o a María Josefa García Granadas, quienes habían fundado una tradición del escándalo como una forma eficaz de negociación.¹⁸ Este desplazamiento estratégico del escándalo al silencio representa los profundos cambios sociales

¹⁷ *Ibid.*; p. 49.

¹⁸ La primera hacía de su cuerpo un espectáculo grotesco: corona de espinas que provocaba sangramientos constantes, un par de clavos perforando el cuero cabelludo, anillos de carne humana en los dedos, y muletas para moverse de un lado a otro. María Teresa convocaba a la cúpula religiosa y civil a presenciar los éxtasis que performaba todos los viernes, a través de los cuales recibía instrucciones para solucionar conflictos políticos. Acto seguido, repartía a la gente común congregada en las afueras del convento, pañuelos con su sangre impresa en forma de corazones. Por su parte, Pepita García Granadas se dedicó a la publicación de poemas y artículos satíricos de fuerte contenido sexual que implicaban a prominentes figuras de la vida social guatemalteca.

que operaban en la sociedad guatemalteca. Si mujeres como María Teresa Aycinena o María Josefa García Granados eran las herederas de una rancia aristocracia criolla habilitada por décadas en la confección de redes de poder sin ninguna contención a sus pretensiones y prepotencia, María Cruz provenía de un grupo social muy distinto, generado en la sombra de los márgenes de la sociedad colonial. Su condición de ladina derivaba de aquel grupo mestizo, discriminado, desarraigado de sus comunidades de origen, errante y sin tierra, que en la segunda mitad del siglo XIX, va convirtiéndose progresivamente en un elemento clave de la articulación nacional hegemónica, a costa de la devastación de las poblaciones indígenas. Es decir, lo que quiero afirmar es que las técnicas del ejercicio del poder son en María Cruz más oblicuas, menos apuntaladas de confianza. Y quizás también, con un mayor caudal agresivo: en ella no hay salida o juego posible con el sistema, ni aun recurriendo a la pose momentánea. El camino de consolidación de su clase ha sido largo y difícil y no caben riesgos gratuitos. En su producción cultural, no existe una certidumbre étnica y de clase, como la criolla. Más bien, priva el miedo a perder.

De tal manera, espartanamente, era necesario reconvertir hábitos sociales, pero en el silencio, en la productividad corporal, en el sometimiento a la dirección de un orden colectivo. Francine Masiello ha señalado cómo el melodrama funcionó en el fin de siglo XIX para advertir sobre los efectos trágicos que podría acarrear los excesos de las pasiones y el deseo.¹⁹ Cruz hace de ella misma esa advertencia, bajo condicionamientos históricos que determinan un significado suplementario a su propuesta. Me refiero a que el deseo, esto es, la insatisfacción solamente superable mediante el objeto deseado, resultaba para María impracticable en una modernidad periférica como la de Guatemala. Dejarse llevar por la fuerza de la pasión —corporal y social— constituía una fórmula que condenaba al solipsismo y la frustración. Porque, ¿cómo desear en la dictadura militar de Manuel Estrada Cabrera? ¿Qué desear en aquella ciudad-pueblo de Guatemala? María advierte así de los peligros del deseo: “Hay que rechazar toda pena y no deprimirse, por cosas que la mayoría de veces no se realizan”.²⁰ Es decir, soterrar el deseo en el escepticismo, como estrategia del autocontrol, se convierte en un mecanismo cotidiano de resistencia ante el atraso y autoritarismo, no obstante las limitaciones intrínsecas que tal postura implicaba.

Finalmente, me interesa señalar cómo este proyecto vital y social confeccionado en la dinámica del viaje se engendra en un ambiente sobre marcado por la presencia femenina. María constantemente refiere actividades sociales que comparte con mujeres británicas vinculadas a la Sociedad, como Arun-

¹⁹ Ver Francine Masiello, “‘Horror y lágrimas’ sexo y nación en la cultura de fin de siglo, en Beatriz Gonzalez Stephen et al (comp.) *Esplendores y miserias del siglo XIX*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1994, 457-472.

²⁰ *Op. cit.*; p.165.

dale, Blech o Besant. Juntas toman el té, asisten a ceremonias, emprenden excursiones, trabajan. La mayoría de estas mujeres administran escuelas, es decir, pasan en las líneas del diario con una identidad de maestras. En el caso de Besant, esta identidad se desplaza a la de líder espiritual. María expresa su veneración por el discurso pedagógico articulado por estas mujeres, en cuyos establecimientos educativos no hay faltas punibles, priva “el amor fraternal”, pulula el “espíritu del bien”. Pero también ese discurso se conforma por el arte de la oratoria desplegado en conferencias y charlas a las que María es asistente habitual. Hay escenas en el texto que irremediabilmente remiten a la retórica arielista, es decir, a la autoridad magistral de la voz del maestro que inscribe la identidad monolítica de un “nosotros” superior por la práctica de valores espirituales que trascienden la materia y el pragmatismo. Así, María Cruz describe en una oportunidad a Annie Besant:

Y mientras que ella habla, la luz cambia y desmaya suavemente; las bombillas eléctricas se encienden con discreción, y la figura se desprende sobre follaje, abriendo los brazos como un gran pájaro que extiende sus alas. El viento tiembla a través de las ramas, las cigarras que cantan a lo lejos, todo parece seguir la cadencia de su voz. Es magnífico, y nos sentimos lejos de la tierra volando como en un sueño.²¹

Besant es el pájaro que extiende las alas, es la voz a la que se somete la naturaleza y eleva a la oyente a una dimensión etérea. Silvia Molloy ha señalado que el *Ariel* puede ser leído como “...a model of homosociability that, although attempting to purify itself of the “morbid and indolent obliqueness” associated with posing, is no less an exercise in posing, and homoerotic posing...”²² En forma similar, me parece que *Lettres de l'Inde* puede ser leído como un modelo de sociabilidad y pose erótica femenina. Especialmente importante para esta lectura, resulta la madeja de complicidades que envuelven a María Cruz y María Rodezno. Palabras de una gran emotividad, confesiones precipitadas, reclamos de celos, el problema de la ausencia, van sellando cada una de las cartas. En esta comunicación, se vuelven equívocos los límites de una amistad y un erotismo femenino. ¿O cómo separar esos límites en la frase confesional: “J'ai recu votre lettre e j'en ai encore le vertige?”²³ La re-generación de María está, creo yo, indisolublemente ligada a esta comunicación epistolar, así como a la permeabilidad de voces y miradas femeninas saturando de posibilidades reconfortantes el desaliento existencial.

Empezaba este ensayo señalando la conflictividad del espacio en María Cruz. Al respecto, en la penúltima página del diario, puede constatarse una reubicación de María, frente a la tierra nativa guatemalteca y al centro metro-

²¹ *Ibid.*; p. 27.

²² Silvia Molloy, “The Politics of Posing”, *Hispanism and Homosexualities*, Durham, Duke University Press, 1998, 141-159; p. 150.

²³ *Op. cit.*; p. 33.

politano: “Ah! Cuántas cosas quiero hacer a mi regreso, a París y a Guatemala, ahora que conozco cuáles son mis **deberes** hacia ellas”.²⁴ (el subrayado es mío) Es decir, el discurso del nomadismo sin sentido, del congelamiento en el medio del camino entre margen y centro, es reconstituido por la voluntad del regreso. El haber accedido al conocimiento del deber —parte fundamental de todo acuerdo contractual— estaría articulando una nueva relación simbólica de legitimación con ambos espacios, relación incompatible ya con el ostracismo espacial y el silencio ciudadano. Había que volver a la capital metropolitana de la cultura y a la periférica Guatemala, para llevar adelante ese campo vasto del “deber ser”, a través del cual negociar, sin complejos, una identidad femenina e intelectual en lo jurídico, lo ético y lo político.

Sin embargo, muy poco tiempo mediaría para implementar ese programa. La primera guerra mundial sorprende a María al poco tiempo de llegar a París, en donde bajo el mandato de la urgencia, dedica el último año de su vida a cuidar heridos de aquel conflicto. Del regreso a tierra guatemalteca solamente quedará el deseo de cumplirlo, deseo arduamente conquistado/descifrado en aquellas cartas de la India. Pocos años antes del viaje de María Cruz, una viajera norteamericana, Helen Sanborn atraviesa el territorio guatemalteco, dejando constancia del mismo en el diario titulado *A Winter in Central America and Mexico*.²⁵ Allí se pregunta “Where are the ladies of Guatemala?” y recibe como respuesta “in their houses”. Lejos de esas casas, otras mujeres, las menos visibilizadas, construían tenazmente, como María Cruz, un espacio alternativo en donde hacer legibles las complejas letras de la tierra.

Mónica Albizúrez
Universidad Rafael Landívar
Guatemala

²⁴ *Ibíd.*; p. 105

²⁵ Helen Sanborn. *A Winter in Central America and Mexico*. Boston: Lee and Shepard Publishers, 1886.