

## Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México

### Landmarks for a History of the Theosophical Society in Mexico

*José Ricardo Chaves Pacheco*

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM  
richavespa@gmail.com

Enviado: 14/06/2021

Aceptado: 15/09/2021

#### **Resumen:**

La Sociedad Teosófica se fundó en México en 1906. Su punto de arranque fue la logia Aura, que todavía existe. En 1919 se estableció la Sección Mexicana de la Sociedad Teosófica. A partir de entonces, tuvo un desarrollo continuo en suelo mexicano, que ni siquiera fue afectado por la salida de Krishnamurti de la institución en 1929. Esto continuaría así hasta mediados de siglo. La segunda mitad del siglo XX fue testigo de su debilitamiento, sustituida buena parte de su función de propagación esotérica por nuevos grupos y organizaciones, que se establecieron bajo el impulso del movimiento de la Nueva Era. Se pretende en esta ponencia marcar los principales jalones de este desarrollo: 1) una etapa informal, en que la teosofía apenas llegaba al país y en que sus partidarios, o se mantenían aislados, o se introducían en las filas espiritistas, no sin conflictos. 2) Una etapa fundacional, de 1906 a 1919, cuando se busca darle un marco institucional a la doctrina teosófica, en medio del conflicto revolucionario. 3) Una etapa de auge que iría desde la fundación de la Sección Mexicana en 1919 hasta mediados de siglo. 4) Una etapa de progresivo debilitamiento, en medio del nuevo panorama generado por el movimiento de la Nueva Era y la aparición en el medio de muchas otras ofertas esotéricas, etapa que se extendería hasta la actualidad.

**Palabras clave:** Sociedad Teosófica; México; etapas de desarrollo; efecto cultural.

#### **Abstract:**

The Theosophical Society was founded in Mexico in 1906. Its starting point was the Aura Lodge, which still exists today. In 1919 the Mexican Section of the Theosophical Society was established. From then on, it had a continuous development on Mexican soil, which was not even affected by Krishnamurti's departure from the institution in 1929. This would continue until the middle of the century. The second half of the 20th century witnessed its weakening, with much of its esoteric propagation function replaced by new groups and organizations, which were established under the impetus of the New Age movement. It is intended in this paper to mark the main milestones of this development: 1) an informal stage,

in which theosophy hardly reached the country and in which its supporters either remained isolated, or were introduced into the spiritualist ranks, not without conflicts. 2) A foundational stage, from 1906 to 1919, when it is sought to give an institutional framework to the theosophical doctrine, in the midst of the revolutionary conflict. 3) A boom stage that would go from the founding of the Mexican Section in 1919 until the middle of the century. 4) A stage of progressive weakening, in the midst of the new panorama generated by the New Age movement and the appearance in the midst of many other esoteric offerings, a stage that would extend to the present day.

**Keywords:** Theosophical Society; Mexico; stages of development; cultural effect.

---

**José Ricardo Chaves** es Doctor en Literatura Comparada. Miembro del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y docente en el Posgrado en Letras de la UNAM. Sus principales líneas de investigación han sido el romanticismo, las literaturas fantástica y gótica y el fenómeno esotérico moderno, sobre todo en su expresión teosófica y en la geografía panhispánica. Su último libro publicado es *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)* en 2020.

---

## Introducción

Con 116 años de vida desde la fundación de su primera logia en 1906, la historia de la ST<sup>1</sup> en México puede dividirse en cuatro etapas: una de antecedentes y movimientos previos de exploración, mimetismo y participación de sus futuros miembros en grupos afines de tipo espiritista desde la última década del siglo XIX; una segunda etapa de fundación institucional que empieza en 1906 y llega a 1919, y que avanza no sin tropiezos tanto por polémicas internas (entre los propios agremiados) como externas (en especial con los espiritistas), en medio de lo que fue el proceso de la revolución mexicana (1910-1917); una tercera etapa de consolidación y crecimiento sostenido a partir de 1919, con la creación de la Sección Mexicana, lo que supone un determinado número de logias en el territorio y la existencia de cierta infraestructura. Esta es la etapa más interesante y fructífera, que incluyó la visita de figuras de primera línea del movimiento teosófico mundial como C. Jinarajadasa en 1929 y 1938 y la de J. Krishnamurti en 1935, quien para entonces ya no formaba parte de la institución teosófica pero sí de su historia reciente, por lo que seguía teniendo influencia entre sus afiliados. Esta etapa acaba simbólicamente a fines de la década de los cincuenta, con la

---

<sup>1</sup> Usaré las siglas ST por Sociedad Teosófica a lo largo del escrito por economía textual.

muerte de una de sus figuras más destacadas, la del estudioso, divulgador, conferencista y traductor Adolfo de la Peña Gil en 1958. La cuarta etapa que se da a partir de la década de los sesenta hasta la actualidad se caracteriza por la disminución de su impacto social y la reducción continua de miembros y logias, en buena medida por la irrupción de otras opciones esotéricas, propiciada por el movimiento de la *New Age*, con propuestas más adecuadas a los nuevos tiempos, accesibles para un público más amplio, aparte de la llegada de nuevas religiones procedentes de Asia, como el budismo y el hinduismo, con bagajes afines en algunos puntos y asimilados esotéricamente, no sin mutaciones.

Así, después de haber sido un referente esotérico fundamental en la sociedad mexicana, como institución y como corpus literario, durante la primera mitad del siglo XX, la ST pasó a ser en su segunda mitad un grupo más en la plétora esotérica surgida, a ocupar un lugar poco visible, no tan diferenciado del de algunos de esos otros grupos —esto en buena medida porque sus enseñanzas fundamentales ya habían sido divulgadas por medio siglo, siendo retomadas y modificadas por esos mismos grupos que sin embargo alegaban originalidad doctrinal—, con poco atractivo para ese nuevo público ávido de otras formas de doctrina y práctica. Si bien la ST ha logrado sobrevivir hasta la fecha, se encuentra permanentemente en la lucha para no desaparecer, un proceso, por otra parte, que no es exclusivo de la ST en México sino también en muchos otros países. Aquí también habría que considerar que nunca la ST ha sido de multitudes, sino que su trabajo se ha realizado por la acción de grupos pequeños y su influencia indirecta sobre otros sectores por medio de publicaciones y conferencias. Los números grandes de miembros nunca han sido su obsesión.

### **Antecedentes de fundación institucional**

El antecedente esotérico inmediato de la teosofía en México y en general en América Latina fue el espiritismo<sup>2</sup>, surgido en Estados Unidos a fines de los años cuarenta del siglo XIX y reformado en Francia en la siguiente década por la acción de Allan Kardec, desde

---

<sup>2</sup> Incluyo al espiritismo como una corriente esotérica más, aunque Antoine Faivre no comparte este punto de vista y afirma que “the spiritualist movement does not belong to the history of esotericism properly speaking, but would be closely associated with it because of its wide influence and because of the problems it raised” [el movimiento espiritista no pertenece a la historia del esoterismo propiamente hablando, pero estaría estrechamente asociado con éste por su gran influencia y por los problemas que genera] (Faivre, 1994, p. 87).

donde se exportó, ya con sello “kardeciano”, al mundo hispanófono, en un periodo en que la cultura francesa tenía una gran influencia en esta área. En México el espiritismo posee una presencia clara desde la década de los setenta, con publicaciones y una organización creciente, por lo que cuando, en la década de los noventa se comienza a mencionar la teosofía en periódicos y revistas, se hará una conexión inmediata con dicha corriente, sin que el gran público sea consciente de las diferencias entre ellas, no así algunos de los escritores e intelectuales, que, pese a ciertos parecidos, también están atentos a sus diferencias.

Un ejemplo lo encontramos en el poeta y cronista Amado Nervo (1870-1919), quizá uno de los escritores más influyentes del periodo entre siglos, no solo en México sino también en el resto del mundo panhispánico. En una crónica del 11 de agosto de 1896 titulada “La cuestión religiosa”, escribe sobre el síndrome secularizador de fin de siglo:

...adviértese en los espíritus una avidez inmensa de reconstruir el ideal que ya se creía bien muerto. Nadie se conforma con la caserita filosofía del materialismo, y así como hace cuarenta años los jóvenes sentían la crisis del descreimiento, hoy sienten la crisis religiosa. Estamos en plena etapa de jacobinismo espiritualista, y como ya no queremos contentarnos con la salvadora doctrina de Cristo, porque nos parece que esto significaría una retrogradación a ese pasado que los enciclopedistas dizque arrasaron en las conciencias, nos aventuramos a la buena de Dios por el dédalo de las religiones prehistóricas, valga la frase, y vamos a preguntar a la esfinge india el misterio de la vida. Los espíritus medianos consultan las mesas de pino. Los espíritus superiores se emboscan en la teosofía. (Nervo, 2000, p. 244)

Nótese en esta cita la insatisfacción de época tanto por la religión tradicional como por el materialismo propiciado por el triunfante positivismo, y la búsqueda de otras opciones caminando “por el dédalo de las religiones prehistóricas”, esto es, religiones más antiguas que el cristianismo, como el hinduismo y el budismo, para preguntarle “a la esfinge india el misterio de la vida”. Y a continuación añade la búsqueda de sentido por la vía del espiritismo (“las mesas de pino”) para los “espíritus medianos”, y por la teosofía, para los “espíritus superiores”, lo que señala una diferencia entre el público consumidor de estas doctrinas, más letrado el interesado en teosofía, pues debe “emboscarse”, esto es, introducirse en el bosque teosófico, y no quedarse en la pirotecnia mediúmnica de las sesiones, más fácil y atractivo, pues no requiere el esfuerzo del estudio y la ética. Este fue, a su manera, el camino seguido por el propio Nervo, que aunque asistió a sesiones espiritistas, no quedó convencido por lo

ahí visto<sup>3</sup>, y, en cambio, sí continuó con el estudio de la teosofía y de las dos religiones asiáticas mencionadas, como es evidente en la subsiguiente obra poética hasta su muerte (cf. Chaves, 2013). Y aunque no llegó a pertenecer a la ST, sus poemas eran reproducidos en sus revistas, siendo considerado como uno de los suyos. A su muerte, hubo un número especial dedicado a él de una revista teosófica, y hasta se bautizó una logia con su nombre en Puerto Progreso, Yucatán. A su muerte, la revista teosófica *Mayab*, de Yucatán, dedicó un número a su memoria, con reproducción de algunos de sus poemas.<sup>4</sup>

Hay que tener en cuenta para una mejor apreciación de este ambiente prefundacional que ya en la última década del siglo XIX hay en España una actividad teosófica notable (cf. Chaves, 2020), que se expresa en la traducción y la publicación de múltiples obras teosóficas (cf. Pomés Vives, apéndice de 2006), incluidas por supuesto las de las figuras canónicas — Blavatsky, Olcott, Besant, Leadbeater—, que comenzaron a llegar a México, además de las revistas teosóficas de circulación internacional, como *Sophia*, lo que explica su rápida difusión en el país. Habría que considerar también la migración española a América, que incidirá —cuando se trata de migrantes teósofos— en la fundación y funcionamiento de logias en la región, como puede observarse en países como Cuba, Argentina, Costa Rica, Paraguay y México. También está el fenómeno inverso: los latinoamericanos que por turismo, educación, negocios, familia o diplomacia, viajan a Europa y Estados Unidos, donde conocen la teosofía y luego la traen a sus países. Por ejemplo, en el caso de Nervo, su estancia diplomática en Madrid a partir de 1905 le permitió ahondar en sus intereses esotéricos, como bien lo señala, no sin ironía, Alfonso Reyes:

Como quiera, este vivir en continuo trato con espíritus y reencarnaciones, con el más allá, con lo invisible, con el infrarrojo y el ultravioleta, aligera el alma y comunica a los hombres un aire de misterio. Nervo andaba por esas calles de Madrid como un testimonio vívido de lo inefable,

---

<sup>3</sup> En una crónica escrita apenas dos meses después, en octubre de 1896, titulada “Los espíritus que tocan”, escribe Nervo: “Los muertos no vuelven [...] y el espiritismo no ha sido nunca más que una impostura. Sin entrar en consideraciones científicas que aniquilarían en tres palabras las pretensiones de la escuela espírita, compuesta de charlatanes o de enfermos, basta para convencer a la gente sencilla hacer entrar en juego a la gendarmería, con lo cual los espíritus desaparecen” (Nervo, 2000, p. 241).

<sup>4</sup> *Mayab. Revista Teosófica, Órgano de las Logias “Mayab” y “Zamná” de Mérida, Yucatán*. 2ª época Año II. Agosto y Septiembre de 1919, N° 21 y 22.

de lo no conocido. A fuerza de buscar lo sobrenatural sin hallarlo nunca, se resignó como suelen los apóstoles del milagro a reconocer que todo es sobrenatural. (citado en Nervo, 2000, p. 14)

En cualquier caso, pese a sus diferencias, es indudable el *zeitgeist* compartido entre espiritismo y teosofía, en tanto esoterismos decimonónicos que buscaron combinar una visión religiosa heterodoxa con la visión científica que se imponía en su siglo, algo que no parecía incompatible, sino más bien complementario y hasta necesario para lograr un adecuado equilibrio, y que muestra justamente su condición de clara y asumida modernidad. En esto esos esoterismos seguían algunos de los lineamientos de las románticas “filosofías de la naturaleza” de principios del XIX, en su búsqueda de una síntesis entre filosofía, poesía, ciencia y religión, lo que llevó al espiritismo a definirse como una “religión científica”, y a Blavatsky a subtítular su principal libro, *La Doctrina Secreta*, como *Síntesis de la ciencia, la religión y la filosofía*.

Ya en las dos últimas décadas de vida de Blavatsky en Nueva York, India y Europa — sobre todo en esa ciudad—, las afinidades y oposiciones entre espiritismo y teosofía son claras. Blavatsky llega de Europa a Estados Unidos en 1873 y se incorpora al robusto movimiento espiritista, pero muy pronto comenzará a distanciarse de él, criticando sobre todo su falta de altura intelectual, su carencia de una alta filosofía, que ella encontrará en tradiciones esotéricas occidentales y orientales y que dará origen a su personal teosofía. Y algo muy importante: muy pronto negará que las “comunicaciones” acaecidas en las sesiones sean con los espíritus de los muertos, sino que obedecen a otras dinámicas explicativas. Al respecto, Jeffrey D. Lavoie, un estudioso de la historia de la Sociedad Teosófica que la ve formando parte del movimiento espiritista, afirma:

Históricamente hay varios tipos de grupos espiritistas, incluyendo sistemas de creencias progresistas agnósticos y cristianos ortodoxos; sin embargo, todos ellos parecen coincidir en un principio filosófico primordial —que los espíritus idos de los muertos recientes pueden comunicarse con los vivos a través de seres humanos conocidos como médiums—: esta creencia es el principal principio que une a todos los espiritistas.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> “Historically, there are all varying types of Spiritualists groups including Christian orthodox and progressive agnostic belief systems; however, all of these seem to agree on one overriding philosophical tenet—that departed spirits of the recently deceased can communicate with the living through human beings known as mediums—this belief is the main principle that unites all Spiritualists” (2012, pp. 2-3).

Si este fuera el caso, entonces habría que excluir a la Sociedad Teosófica del movimiento espiritista en el que Lavoie busca subsumirla, pues la teosofía niega tal posibilidad más que por excepción y no como práctica habitual y voluntaria, ya que en su elaboración doctrinal el proceso postmortem no permitiría tal acción, ni tampoco sería recomendable para el difunto ni para quien busca contactarlo, por lo que se desaconseja con fuerza tales intentos. Esta será la pieza clave —en una serie más amplia— de la constante desavenencia entre teósofos y espiritistas, que empieza en los tiempos de Blavatsky y continuará posteriormente en diversos ámbitos y países, incluido México, como se verá más adelante. Aunque puedan existir ciertas afinidades filosóficas y éticas entre ambas doctrinas, la teosofía dinamita la propuesta central del espiritismo: la comunicación con los muertos. En palabras de Blavatsky en *La clave de la teosofía*:

Ellos [los espiritistas] sostienen que todas esas manifestaciones son producidas por los “espíritus” de los muertos, sus parientes generalmente, que vuelven a la tierra, según dicen, para comunicarse con los que han querido o con aquellos a quienes les une el afecto. Negamos este punto en absoluto. Afirmamos que los espíritus de los muertos no pueden volver a la tierra —salvo en casos raros y excepcionales—; ni tampoco se comunican con los hombres, excepto por medios enteramente subjetivos. (1993, p. 30)

Pasando ahora a lo que son los testimonios directos de los teósofos mexicanos, con respecto a esta etapa anterior a la fundación institucional y al ambiente político que la caracterizaba, conviene partir de las palabras de Joaquín Valadez Zamudio en su libro *La Historia de la Sociedad Teosófica en México* (1981):

Mediaba la década de 1900 en que el ambiente nacional era poco o nada propicio a la divulgación de doctrinas o ideologías avanzadas; el país estaba gobernado por una dictadura paternalista que negaba a la ciudadanía libertad para el libre ejercicio de sus derechos cívicos; la religión entonces imperante se mostraba intransigente para admitir el establecimiento y libre expresión de otros credos y ejercía una influencia decisiva en la conciencia popular; apenas sí medraban precariamente algunas logias masónicas porque a ellas pertenecían viejos caudillos de la época de la Reforma, compañeros de armas del Dictador, y los centros espíritas porque se les consideraba reuniones de gente ilusa e inofensiva. (pp. 15-16)

Con esta descripción, podría pensarse en un estado de relativa abulia de los grupos esotéricos durante esa primera década, tanto para los masones como para los espiritistas. Sin embargo, cuando se consultan las fuentes históricas, la situación se muestra un poco distinta. Con respecto a los masones, en 1890, tras casi un siglo de actividad, se crea la Gran Dieta Simbólica que unifica el Supremo Gran Oriente de los Estados Unidos Mexicanos con el

Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, con Porfirio Díaz como su gran maestro (*cf.* Trueba Lara, 2007). Por supuesto, tal fusión buscaba el control político de las logias de parte de Díaz, lo que no duró mucho, pues en 1901 se disolvió dicha Dieta Simbólica, apenas tres años después de la extinción del Supremo Gran Oriente. Así, pese a la división y el control político, se observa mucha actividad en el lado masónico, aunque sea cada vez menos crítica.

Los masones contestatarios dejan sus logias, se exilian<sup>6</sup> o se pasan a nuevas organizaciones, como bien señala Trueba Lara:

...desde los últimos años del juarismo hasta finales del porfiriato, nacieron nuevas organizaciones que —al no estar tan estrechamente vigiladas como las logias y poseer un nuevo ideario político— permitieron el surgimiento de una singular corriente crítica que, en cierto sentido, llenó el vacío dejado por las sociedades secretas, nos referimos a las comunidades protestantes, a los grupos espiritistas y las organizaciones laborales que dieron cobijo a los masones inconformes, ampliaron el espectro social de las antiguas logias y desarrollaron algunas de las intuiciones del liberalismo radical y la acción directa que no tenían cabida en las políticas de conciliación y desarrollo emprendidas por Porfirio Díaz. (2007, p. 228)

Vemos así que no solo los masones estaban muy activos (divididos y controlados, sí, pero buscando nuevas opciones de acción política), sino que los recién llegados espiritistas se volvieron uno de sus medios elegidos: “la irrupción a mediados del siglo XIX de las doctrinas que suponían la existencia, la manifestación y la enseñanza de los espíritus contribuyó a mermar y transformar a las logias y los masones que aún apostaban en favor del liberalismo radical” (2007, p. 233), por lo que “ser espiritista, masón, liberal y opositor al régimen no era una contradicción, aunque esto podía significar que las logias perdieran una parte de su poder, el cual sería asumido por ciertos grupos espiritistas” (p. 235). En este sentido, el caso emblemático fue Francisco I. Madero.

A contrapelo de lo dicho por Valadez Zamudio, ni las logias masónicas medraban precariamente ni todos los espiritistas eran considerados “gente ilusa e inofensiva”. Además, la diversidad esotérica para ese tiempo (última década del XIX y primera del XX) iba más allá de masones, espiritistas y teósofos, pues había también practicantes de otros grupos que, no por pequeños, dejaban de ser significativos, como fue el caso de los seguidores del

---

<sup>6</sup> O “los exilian”, como fue el caso del escritor Ignacio M. Altamirano, adversario masónico de Díaz, a quien el régimen nombra en un puesto diplomático en Italia, para alejarlo de México tras la fundación de la Gran Dieta Simbólica en 1890, y donde muere en 1893.



ocultismo francés, concentrado en la figura de Gérard Encausse (1865-1916), mejor conocido como Papus, quien en Francia llegó a dirigir una serie de organizaciones esotéricas (martinismo, neognosticismo, neorrosacrucismo, masonería heterodoxa), algunas de las cuales se reprodujeron en México gracias a la acción de allegados suyos como Arnold Krumm-Heller y Alberto de Sarak.<sup>7</sup> Estos últimos van a tener una gran actividad en México en este periodo y van a generar una gran reacción, a favor y en contra. En el caso de Sarak, el movimiento en su contra estuvo encabezado por figuras del “dosamantismo”, una corriente que nació, sobre una base ecléctica de positivismo, espiritismo y teosofía en la última década del siglo XIX, al inicio con pretensiones filosóficas y que seguiría en la siguiente con una deriva religiosa esoterizante, con un culto a la figura de su fundador Jesús Ceballos Dosamantes. La otra figura importante de este grupo fue la de su discípulo Gonzalo Peña y Troncoso, cuyo libro *El dosamantismo es la religión científica* (1904), de carácter polémico, permite, entre otras cosas, darse cuenta de la diversidad esotérica del México de entresiglos, al distinguir entre “los pseudomaestros del teosofismo y de la Maffia jesuítico-esotérica” (los seguidores de Papus y Joséphin Péladan), los masones, los espiritistas y los seguidores de Sarak organizados en el “Centro Esotérico Mexicano”, fundado en 1903.

### Tiempos de fundación

Pese a sus diferencias, teósofos y espiritistas tenían mucho en común, y dado que estos últimos ya tenían una infraestructura desarrollada, era lógico que los recién llegados quisieran beneficiarse de ella, al menos al inicio, mientras generaban una propia. En palabras de Valadez Zamudio: “Para esa época [1905-1906] ya existían contados estudiantes de Teosofía, quienes buscando asociaciones afines donde difundir sus conocimientos, se habían afiliado a algunos centros espíritas” (1981, p. 17). Y luego añade:

Antes de la Revolución, cuando privaba en el país una atmósfera ominosa y poco propicia a la manifestación de nuevas ideas, los estudiantes de Teosofía aún dispersos e ignorándonos entre sí, cada quien, aisladamente, ya fuera en nuestros domicilios, en apartada banca de cualquier jardín o los domingos en algún rincón solitario del Bosque de Chapultepec (en aquel entonces poco concurrido), nos entregábamos a la lectura y estudio de nuestros libros predilectos; pero posteriormente, ya en pleno ambiente revolucionario y libre, cuando ya hubimos entrado en contacto y nos reconocíamos, entonces, integrando un grupo que ya no habría de desintegrarse,

<sup>7</sup> Sobre Papus *cf.* André & Beaufils, 1995. Sobre Krumm-Heller *cf.* Chaves, 2013 y Villalba, 2018. Sobre Sarak *cf.* Vallejo, 2017; Palma & Vallejo 2019 y Peña y Troncoso 1904.

nos reuníamos dos, tres o más en cualquier lugar para estudiar y cambiar impresiones sobre las excelencias de nuestras doctrinas, pero cada vez más identificados y deseosos de contar con un sitio adecuado donde poder reunirnos la totalidad, estudiar en conjunto y pugnar por la expansión de nuestras doctrinas, convinimos en asistir a las reuniones y trabajos del centro espiritualista más afín a nuestra ideología y por entonces el más serio y prestigiado entre los de su índole, como lo era, la Federación Espírita de México; allá acudimos en pos de hospitalidad fraternal, y se nos recibió cordialmente. ( pp. 27-28)

Ahora bien, no todos eran teósofos “infiltrados” en grupos espíritas, sino que algunos de ellos compartían o habían tenido esas mismas ideas, antes de convertirse a la teosofía. Para 1906 se convocó el Primer Congreso Nacional Espírita, como una forma de depurar y fortalecer el medio espiritista nacional:

El 31 de Marzo de 1906, en el hoy derruido teatro del Conservatorio Nacional de Música, a las 9 p.m. se inauguraba el Primer Congreso Nacional Espirita con 2010 adictos y 54 diputados, representantes de círculos espíritas la mayor parte, pues también los había de la Sociedad de Estudios Psíquicos de la capital, de las logias Lealtad núm. 15, Ignacio Ramírez, de los círculos teosóficos de Monterrey, de Sociedades de Estudios Psicológicos de México y de Monterrey, así como de algunos periódicos de la capital. (Orozco y Berra, 1909, p. 1)

Fue durante este evento cuando se decidió fundar un grupo estrictamente teosófico, la logia Aura, debido en buena medida a las enconadas diferencias que se habían producido en dicho congreso entre los espíritas y los pocos teósofos ahí presentes como delegados:

Los adictos a esas teorías [teosóficas] —que juzgábamos muy superiores al espiritismo— celebramos juntas particulares [durante el congreso] que dieron por resultado inmediato la formación de una Logia teosófica que, bajo el nombre simbólico de “AURA”, quedó definitivamente establecida el 8 de Marzo de 1906 a la una del día, siendo desde luego integrada la mesa directiva de la manera siguiente: Presidente, Juan N. Arriaga; Secretario, Fernando Orozco y Berra; Tesorero, Luis G. Rubín; Bibliotecario, Víctor J. Ramón; y socios, Aurelio Macías Z., Edmundo Torreblanca y Henrieta Emily Gilbert. Debemos hacer notar que, con excepción de la Sra. Gilbert y del Sr. Torreblanca, todos los demás miembros de la Logia eran, sino de la creencia espírita, sí habían pasado por ella y pertenecieron al Congreso Espírita. (Orozco y Berra, 1909, p. 3)

Durante esos debates y los posteriores, siempre se puso en tela de juicio el conocimiento que los teósofos pudieran tener del espiritismo, lo que explica el énfasis de Orozco en los antecedentes espíritas de la mayoría de los fundadores de la logia Aura, que es retomado más adelante en su documento:

nos vamos a permitir [...] recordarles la ya expresada circunstancia de que la formación de la Logia Aura se efectuó durante la celebración del 1er. Congreso Espírita, y que todos sus miembros eran espíritas en esos momentos en su mayoría, y los otros lo habían sido durante algún tiempo; que entre los que en esos momentos estaban afiliados a la causa, algunos también

estaban considerados como de valer intelectual, y aun como autoridades en el Espiritismo (Orozco y Berra, 1909, p. 91).

Fue así como la primera logia teosófica nació de la polémica establecida entre sus futuros allegados y los espiritistas durante el 1º Congreso Espírita, discusión que continuaría de manera acalorada después. A fines de ese mismo año de 1906, los espiritistas convidaron a los teósofos a una velada que se realizaría por la muerte de dos de sus afiliados, invitación que ellos rechazaron —por votación mayoritaria— como organización pero no a nivel individual. Esto generó malestar, con una carta de protesta por parte del espírita Francisco V. Ibargüengoitia a su colega José Salvadores Botas en la que hacía cargos a la logia teosófica, carta que luego se hizo llegar a los teósofos y que, a su vez, estos contestaron. Esto prende de nuevo la polémica y de manera notable cuando, el 26 de junio de 1907, el espiritista costarricense Rogelio Fernández Güell, escritor y miembro notable del *establishment* espírita mexicano, da una conferencia en la que ataca duramente a la teosofía, y que luego publicará como folleto bajo el título *Estudio sobre Espiritismo y Teosofía* (1907), que a su vez fue respondido por Fernando Orozco y Berra dos años después en su libro *¿Por qué callamos? Ligera exposición de razones a la Junta Central Permanente del Segundo Congreso Espírita y a los espiritistas en general* (1909), que probablemente sea la primera publicación teosófica de largo aliento en México.

Pero los problemas para los teósofos no solo eran hacia afuera sino también hacia dentro, pues buena parte de sus socios eran empleados del gobierno, por lo que, dado el clima adverso prerrevolucionario desde las esferas oficial y religiosa a este tipo de grupos heterodoxos, algunos de ellos temieron verse afectados en sus empleos, por lo que luego se abstuvieron de asistir a sus reuniones, lo que llevó a que sus dirigentes decretaran un receso de actividades hasta que mejorase la situación, algo que no agradó a los miembros más comprometidos, que decidieron separarse de la reciente logia y crear grupos similares, como fue el caso del mencionado Orozco y Berra, quien se alejó de dicha logia para crear la “Escuela Hermética de México”, según indica Valadez Zamudio en su libro.

A fines de 1910 estalla la revolución mexicana y, tras los primeros cambios en la jerarquía del poder (renuncia y exilio de Díaz, triunfo electoral de Madero) se genera un ambiente de mayor libertad, pluralidad y entusiasmo, que incluye al propio medio esotérico.

A raíz de una visita al país de la periodista, feminista y masona española Belem de Sárraga (cf. Ramos, 2006), se fue generando un nuevo núcleo de teósofos centrado en la figura de José Romano Muñoz (1890-1967), que comenzó a funcionar en el local de la Federación Espírita, en donde “se reunían desde luego los miembros de la Federación, pero también evangelistas, teósofos, masones, rosacrucianos, sinceros cristianos y en general personas de amplio criterio liberal” (Valadez, 1981: 29). Fue entonces cuando entró en la escena teosófica Adolfo de la Peña Gil, “pleno de juventud y siempre caballeroso”, que se unió al grupo comandado por Romano Muñoz y otros, como el español José Antonio Garro (padre de la futura escritora Elena Garro), Joaquín Valadez Zamudio y Consuelo Aldag. Todo fue bien, hasta el momento del golpe contra Madero, tras el cual la Federación fue denunciada “como un centro de conspiración y de actividades subversivas contra el nuevo Gobierno” (Valadez, 1981, p. 33), por lo que su local fue clausurado y sus reuniones suspendidas.

Si bien esto fue un golpe para el grupo teosófico, su ánimo y su cohesión los sostuvo. Entonces se acudió a la presidenta de la logia Aura, que seguía en receso, Lucía Carrasco, a quien el grupo solicitó su puesta en actividad o su transferencia legal a los nuevos interesados, que fue lo que ocurrió, pues Carrasco generó el proceso administrativo para hacerlos miembros de la ST y establecer una nueva mesa directiva con ellos. De este modo fue “rescatada” la logia Aura, a lo que siguió la búsqueda de un local para sus reuniones, que se encontró en el 53 de la calle de Tacuba, la confección del mobiliario y la traducción e impresión de *Un libro de texto de teosofía* (1915), de C.W. Leadbeater, adoptado para el primer ciclo de estudios y que sería el primer libro teosófico traducido en el país. Su elección nos indica la dirección intelectual seguida por estos primeros teósofos, centrada más en los autores de la segunda generación (Leadbeater, Annie Besant, etc.), que en los “clásicos” de la primera (Blavatsky, Olcott, Sinnett, etc.), algo por otra parte en común con el resto del mundo panhispánico, en línea con la tendencia dominante en el mundo de la Sociedad Teosófica con sede en Adyar.

Pese al ambiente político adverso, las reuniones de la logia Aura siguieron de manera continua aunque discreta, para no sufrir el destino de la Federación Espírita, dado el ideario maderista y luego carrancista de varios de sus miembros, según indica Valadez: “Los estudiantes de Teosofía no por mera coincidencia, sino como una consecuencia lógica de su

criterio y de amantes de la Verdad y la libertad, por convicción la mayoría de ellos se había identificado desde 1910 con el movimiento de la Revolución Mexicana y después del cuartelazo consecuentemente con la insurgencia legalista encabezado por el señor Carranza” (1981, p. 39-40). Tras la derrota del gobierno dictatorial de Victoriano Huerta, Venustiano Carranza quedó a cargo del ejecutivo de 1914 a 1917 y luego fue presidente constitucional hasta 1920, cuando fue asesinado. Cuando, por los vaivenes de la lucha política, se traslada a Veracruz en 1915 y con él a su aparato de gobierno, varios teósofos que eran empleados federales deben también hacerlo, lo que les permitió expandir sus doctrinas en esa ciudad, y de lo cual salió la fundación de una nueva logia, “Apolonio de Tyana”, en ese año de 1915. Ya de vuelta a la capital, en los siguientes años inmediatos se fundarán otras logias: la logia “Mercurio”, en 1917, con gente de la Federación Espírita, y en ese mismo año, la logia “Teocitlali”, con personas de la Escuela Hermética de México, que así retorna a la cuna teosófica. Para 1918 se funda la logia “Sirio”, con una composición un poco más intelectual, en la que destaca Agustín Garza Galindo (1881-1942), quien tendrá un papel destacado en el trabajo teosófico posterior. Junto con las dos logias que ya existían en Mérida, Yucatán, “Mayab” (1908) y “Zamná” (1909), se tienen ya siete logias en el país, lo que va a posibilitar la creación de la Sección Mexicana, asentada en el triángulo Ciudad de México-Veracruz-Mérida. Es interesante observar que, de las tres primeras logias fundadas en el país en la primera década del siglo, dos de ellas fueron en Yucatán, lo que lleva a pensar sobre la necesidad de estudiar el desarrollo teosófico en esa parte de la nación y algunas de sus consecuencias, como fue el caso del político revolucionario Felipe Carrillo Puerto, cuyo ideario incluyó lo esotérico (*cf.* Urías Horcasitas 2008).

### **Consolidación y crecimiento**

Contando ya con el número de logias requerido para formar una “sección” (siete) en el escalafón administrativo de la ST, se conformó la Sección Mexicana el 12 de noviembre de 1919, en la casa de la calle Rosales 22 (luego se pasó a Uruguay 88), siendo su primer secretario general el señor Agustín Garza Galindo. Poco tiempo después, el evento se consagró con gran pompa, que incluyó la visita de Rafael de Albear, secretario general de la Sección Cubana, a la que hasta entonces habían estado adscritas las logias mexicanas, quien

se trasladó a la ciudad de México para entregar la patente en febrero de 1920.<sup>8</sup> A partir de entonces, se dio un continuo periodo de expansión en la siguiente década, con nuevos miembros y logias. Se creó el órgano de la sección *México teosófico*, revista que por varios años contribuyó a la divulgación doctrinal en el país. Fue en esta etapa de prosperidad cuando se adquirió casa propia en Iturbide 28, previa creación de un organismo de carácter civil “Fraternidad Universal A.C.”, que permitió administrar patrimonio material y publicar libros. En dicho lugar estuvo la sede por casi medio siglo, hasta su reubicación en la calle de Ignacio Mariscal, donde continúa hoy. Después de Garza Galindo, los siguientes secretarios generales en esta etapa fueron José Romano Muñoz, Agustín Servín de la Mora, David Cervera y Adolfo de la Peña Gil, “quien por su evidente adhesión a la causa teosófica, su dinamismo, sus dotes de magnífico organizador y su total entrega al servicio de la Sociedad, mereció ser reelecto sucesivamente hasta el año de 1958, en que ocurrió su defunción” (Valadez Zamudio, 1981, p. 58).

Habría que agregar que, además, De la Peña Gil fue un gran traductor que vertió al castellano nuevos autores como P. Pavri y su libro *Teosofía explicada*, o libros desconocidos en español de viejos autores como C.W. Leadbeater, tal el caso de *El perfume de Egipto y otras historias raras*. Las traducciones de De la Peña Gil en su mayoría se canalizaron por la cooperativa “Fraternidad Universal”, de la ST, y después por la Editorial Orión, que se convirtió en la más importante editorial de tema teosófico en México, solo comparable al caso de la editorial argentina Kier, con la diferencia de que su catálogo incluyó nuevos e importantes autores teosóficos como Sri Ram y Geoffrey Hodson (que no podían adquirirse en Kier) y a precios más accesibles. Un importante y novedoso título de su catálogo que se añadió a la bibliografía teosófica en español en la segunda mitad del siglo fue *Cartas de los Maestros K.H. y M. a A.P. Sinnett*, con dos ediciones, la primera de 1968, hecha por los teósofos uruguayos Álvaro Araujo y Mario Méndez; la segunda de 1972, realizada por Salvador Tayabas y Sonia Pérez de Tayabas, miembros de la logia Aura. Esto facilitó la circulación de este texto fundamental en muchos países de América Latina, con lo que Orión,

---

<sup>8</sup> Una crónica de esa noche, “Desde México”, puede leerse en *Revista Teosófica. Órgano de la Sección Cubana de la Sociedad Teosófica*. Año IV, N° 2, 15 de marzo de 1920, 2° época, pp. 32-35.

junto con Kier, posibilitaron la divulgación teosófica en la región, tras la caída editorial en España con la llegada de Franco.

Quizá el momento más alto de esta etapa fue la visita de C. Jinarajadasa en 1929 (inicios de julio-3 de septiembre). Este importante personaje teosófico había sido vicepresidente de la ST de 1921 a 1928, durante la presidencia de Annie Besant, y después fungió como agente presidencial itinerante y eventualmente llegaría a ser el cuarto presidente de la ST a nivel mundial, en 1945.<sup>9</sup> En calidad de agente presidencial hizo un largo viaje a América Latina y España en 1929, del cual quedó como constancia el folleto *Un año de viaje por América Latina* (1930). Jinarajadasa fue un hombre de gran cultura y sensibilidad, que conocía varios idiomas, incluidos el español y el portugués, por lo que sus giras fueron muy exitosas. En México, estuvo acompañado en su viaje por De la Peña Gil, quien escribió una serie de artículos al respecto bajo el título de *6000 kilómetros de campaña teosófica*<sup>10</sup>, que resume de la siguiente manera:

Duración de la gira: 62 días.  
 Conferencias y pláticas: 81 (63 públicas, 18 en logias)  
 Número aproximado de oyentes: 59000  
 Lugares en que habló: 26 ciudades.  
 Kilómetros recorridos: 6005 (4325 en ferrocarril, 780 en automóvil y 900 en avión)  
 Nuevas logias fundadas con su cooperación: 6 teosóficas, 2 masónicas. (*El México Teosófico*, Año XI, Vol. IX, N° 3, p. 493)

Nótese en este recuento la fundación de logias masónicas, no solo teosóficas, pues hay que tener en cuenta que Jinarajadasa fue un destacado miembro de la Masonería Mixta Internacional “El Derecho Humano”, muy vinculada por entonces con la Sociedad Teosófica. Aquí conviene señalar que en esta etapa de consolidación teosófica, se afianzaron en México otros grupos auspiciados por la ST, agrupados bajo el membrete general de “movimiento teosófico”,<sup>11</sup> como la mencionada masonería mixta o Comasonería, de la que hubo dos logias en la ciudad de México, la “Rakowsky” y la “Isis”, tres en Yucatán, una en Tampico y una

<sup>9</sup> Sobre la vida y obra de Jinarajadasa, el mejor libro que conozco es el de Jean Iozia, *Jinarajadasa (1875-1953). Théosophe, Franc-Maçon et Bouddhiste. Une lumière venue d’Orient* (2017).

<sup>10</sup> La serie fue publicada en la revista *El México Teosófico*, Vol. VIII, N° 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11; Vol. IX, N° 1, 2, 3, entre septiembre-octubre 1929 y junio de 1931.

<sup>11</sup> Cf. el artículo de J.B. Acuña “La Sociedad Teosófica y el movimiento teosófico”, en Chaves, 2020, pp. 274-296.

en Monterrey;<sup>12</sup> la Orden de la Estrella de Oriente, que patrocinaba la figura mesiánica de J. Krishnamurti, la Iglesia Católica Liberal, la Orden de la Mesa Redonda (grupo juvenil), la Cadena de Oro (grupo infantil), la Orden Teosófica del Servicio, el Centro de San Miguel (con sede en Holanda y que trabaja con las jerarquías angélicas) y la Escuela Esotérica, fundada originalmente por Blavatsky para estudiantes altamente comprometidos y redireccionada posteriormente por Annie Besant. Como puede apreciarse, el espectro de organizaciones teosóficas y parateosóficas funcionó en México de manera vigorosa por un tiempo, aunque después la mayoría de ellas desaparecieron. Tras su partida, De la Peña Gil publicó en la editorial “Fraternidad Universal” todas las conferencias dadas por Jinarajadasa, algunas de ellas aumentadas por el propio autor en México y Cuba, bajo el título *Dioses encadenados* (1930), con otros materiales que no contemplan las versiones que con el mismo título fueron publicadas en Uruguay, Argentina, Perú y España.

Una segunda marca importante en esta etapa de consolidación y crecimiento, aunque de forma paradójica, según veremos, fue la visita de J. Krishnamurti al país en 1935, como parte de una larga gira iniciada en América del Sur (Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, Perú), con dos breves paradas en Centro América (en Panamá, para conocer el Canal, y en Costa Rica, para saludar a un entusiasta e insistente grupo de seguidores que habían viajado desde la capital a la costa pacífica) —tras haber cancelado las visitas formales programadas en esa región central y en el Caribe—.<sup>13</sup> El recorrido sudamericano había estado marcado desde el principio por una cierta tensión entre los propósitos de Krishnamurti, ya liberado del aura mesiánica que los dirigentes neoteosóficos,<sup>14</sup> Annie Besant y C.W. Leadbeater, habían

<sup>12</sup> El número de logias comasónicas varía en número y lugar según el año de referencia. Es probable que el pico se alcance en 1929, con ocho: tres en la ciudad de México, dos en Yucatán, una en Veracruz, una en Monterrey y una en Tampico (Cf. Grosjean, 2002, p. 204).

<sup>13</sup> Para ampliar sobre la figura de Krishnamurti, su relación con la ST y las características de su gira por América Latina, cf. Chaves, 2018.

<sup>14</sup> Uso los términos “neoteosófico” y “neoteosofía” de manera clasificatoria y descriptiva, no peyorativa, para aludir a los miembros y textos de la “segunda generación” teosófica, a partir de Besant y Leadbeater, doctrinalmente algo distinta de la primera, encabezada por Blavatsky, como se aprecia por ejemplo en la cristianización de su discurso, lo que facilitó el surgimiento del proyecto mesiánico del joven Krishnamurti, o el auge de subgrupos rituales. Dicha cristianización no fue exclusiva de esa segunda generación, pues se observa también en grupos y autores escindidos de la ST, como Rudolf Steiner, Alice Bailey o Max Heindel. Por supuesto, Besant, Leadbeater y demás veían en sus propuestas una continuación del trabajo de Blavatsky y no una ruptura, lo que sigue siendo, en mayor o menor grado, la postura de la ST Adyar. Para el concepto de “generaciones teosóficas”, cf. la primera parte del libro *Handbook of the Theosophical History* (Hammer & Rothstein, 2013).



depositado sobre sus hombros, y las expectativas de su público latinoamericano, constituido en su mayoría por teósofos que seguían aferrándose a la vieja imagen cultivada por más de dos décadas de mesianismo esotérico. Esto llevó desde el principio de su gira a conflictos con dicho público, aparte de la presión exterior ejercida por católicos y prensa conservadora, que lo seguían presentado como “teósofo”, a pesar de que él constantemente rechazaba tal clasificación. Sus opiniones contra la ST y sus autoridades mundiales (Arundale y Jinarajadasa), contra su propuesta esotérica tradicional de maestros invisibles, reencarnación, sendero espiritual, libros sagrados y demás, habían asombrado, escandalizado y hasta enojado a algunos. En algunos países, como Brasil, su actitud generó no solo malestar sino incluso escisiones en la organización teosófica. En este sentido, su recorrido no había tenido el carácter estimulante para la grey teosófica del de Jinarajadasa hecho pocos años atrás, a pesar de que éste también había padecido reacciones negativas de católicos y conservadores. Tampoco ayudaba su personalidad y formación: Jinarajadasa era amable, cálido, empático, abordaba temas más accesibles, y hablaba en español y portugués; Krishnamurti era seco, frío, distante, su perspectiva era más abstracta y psicológica, y solo se comunicaba en inglés.

Toda esta tensión acumulada estalló en México. El 25 de octubre de 1935 Krishnamurti, tras varios días en el país, y hasta con pláticas ya dadas, sostuvo una reunión privada con miembros de la Sociedad Teosófica, en la que les reclamó, sobre todo a Adolfo de la Peña Gil, su supuesta animadversión a su principal acompañante, D. Rajagopal, con el argumento de que él, Krishnamurti, estaba siendo usado como un instrumento en sus manos para enriquecerse y atacar a la Sociedad Teosófica; en síntesis, que Rajagopal lo dominaba (Ross, 2012, p. 227). Aclara al Sr. De la Peña Gil y a los demás, que él no es teósofo, que su trabajo es opuesto al de la ST, que él está contra toda autoridad. Fue entonces cuando usó una célebre metáfora: que él no podía dar con una mano el veneno (la organización, las instrucciones, los maestros) y con otra el remedio contra el miedo, contra la falta de comprensión espiritual. Además, Krishnamurti se queja de la falta de organización de los teósofos mexicanos, y no duda en cancelar sus conferencias en otras ciudades de la república (Tampico y Guadalajara), con el mismo argumento usado en otras partes: que no existen las condiciones previas para una adecuada comprensión del público. Además, notifica la destitución de De la Peña Gil por sus preferencias teosóficas y anuncia su sustitución por otro

teósofo de renombre, el Sr. Garza Galindo, lo que muestra que no le era posible, pese a todo, prescindir de los teósofos, pues eran éstos quienes principalmente lo rodeaban.

Ante los alegatos de Krishnamurti, De la Peña Gil no se arredra, y responde que de los 7000 dólares que había costado el viaje, cerca de 5000 habían sido donados por los teósofos o sus allegados, a los que, por supuesto, no les había gustado lo que ellos consideraron ataques contra la Sociedad Teosófica, por lo que ya solo darían dinero para su alojamiento y su traslado a California. En una carta escrita apenas unos días después de esa noche, De la Peña Gil sostiene que Rajagopal tenía un profundo rencor hacia los dirigentes teosóficos, en especial al presidente Arundale y a Jinarajadasa, con base en asuntos de dinero y propiedades (en Adyar, India). Que tales ataques (de causa material y expresión supuestamente espiritual) habían ocasionado divisiones en otros países como Uruguay y Argentina, pero que en México el daño había sido menor, sin ninguna renuncia de miembros. Señala la cancelación de pláticas de Krishnamurti en Tampico y Guadalajara y manifiesta que “para un reducido número en la ciudad de México, el trabajo de Krishnaji fue realmente iluminador, pero para la mayoría de los habitantes del país que obtuvieron información solo a través de la prensa (triste es decirlo), fue casi un fracaso”.<sup>15</sup>

Fue así que, a pesar del conflicto generado por Krishnamurti en las filas teosóficas durante su visita a México, a diferencia de otras comunidades, la nacional no se dejó abatir por sus críticas y mantuvo su cohesión, a diferencia de lo ocurrido en algunos países sudamericanos. Tal como se señala en el libro de Ross,

Hubo mucho conflicto con la gira de Krishnamurti por Centro y Sudamérica. Ellos sintieron que él aceptó de buena gana actuar como el arma que Rajagopal estaba usando para sus ataques a la Sociedad Teosófica. Sin embargo, los registros muestran que la Sección Mexicana resistió firmemente y no fue perturbada por el ataque. Parece que ninguno de sus miembros renunció, y, al contrario, algunos miembros que nunca asistían a sus logias están ahora viniendo a la sede.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> “if for a reduced number in this city of Mexico, the work of Krishnaji was really illuminating, for the majority of the inhabitants of the country who obtained information only through the press (sad to confess it) it was almost a failure” (Ross, 2012, pp. 230-231).

<sup>16</sup> “There was a great deal of conflict with Krishnamurti’s tour of South and Central America. They all felt that he willingly acted as the weapon Rajagopal was using for his attacks on the Theosophical Society. However, records show that the Mexican Section resisted firmly and was not disturbed by the attack. It seems that none of the members resigned, and on the contrary, some members who never attended the Lodges are now coming to Headquarters” (2012, p. 235).

Tras el impacto de la visita de Krishnamurti, la ST decidió organizar una nueva gira de Jinarajadasa por América Latina, en parte para reparar los daños causados por aquél. Como bien señala él mismo: “Desde la visita de Krishnaji a Sudamérica y México el último año, me han estado llegando cartas de miembros de la E[scuela] E[sotérica] de esos países y tres secretarios de correspondencia han renunciado. Estas cartas cuentan lo que se supone que Krishnaji y el Sr. Rajagopal han dicho en lo relativo a varios eventos en Adyar en los que la Dra. Besant, el obispo Leadbeater, el Dr. Arundale y yo mismo estamos involucrados” (Ross, 2012, p. 238). En julio de 1938, el mismo año de su gira, Jinarajadasa publica en el boletín *The Disciple*, dirigido a miembros de la Escuela Esotérica, un artículo en el que señala que “la visita de Krishnaji, acompañado por D. Rajagopal, a Sudamérica y México en 1935 produjo naturalmente una especie de trauma al trabajo de la Sociedad Teosófica. Esto no fue debido tanto a sus enseñanzas, como a su enfática declaración sobre la total incompatibilidad de sus enseñanzas con aquellas expuestas por los teósofos” (Ross, 2012, p. 259), y a continuación menciona las célebres palabras de Krishnamurti pronunciadas en México de que no se puede dar al mismo tiempo el veneno (las organizaciones, los maestros, el discipulado) y el remedio contra el miedo y la falta de comprensión. Jinarajadasa menciona en especial el caso de Brasil, en donde se creó “el nuevo e innecesario término de ‘krishnamurtiano’” para distinguirse del término “teósofo”, y añade:

En Brasil especialmente la Sociedad ha sido debilitada seriamente; mi tarea, durante las diez semanas en ese país, ha sido no solo presentar la teosofía al público, sino también especialmente fortalecer al pequeño grupo que se ha mantenido fiel, pero que tiene que luchar contra muchos obstáculos innecesarios creados por tan desafortunada situación.<sup>17</sup>

En el caso de México, *The International Theosophical Year Book 1940* [*Anuario Teosófico Internacional de 1940*] habla sobre la gira de Jinarajadasa de 1938 a este país:

La teosofía en México está muy activa y han ingresado 53 nuevos miembros en 1938. El Gobierno ofreció todas las facilidades al Sr. Jinarajadasa durante su visita. Él dio conferencias públicas en ocho ciudades y pláticas a las logias, y fundó el Ritual de la Estrella Mística.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> “In Brazil especially, the Society has been seriously weakened; my task, during the ten weeks in the country, has been not only to present Theosophy to the public, but also particularly to strengthen the small band who have remained faithful, but who have to battle against many unnecessary obstacles created by the unfortunate situation” (Ross, 2012, p. 260).

<sup>18</sup> Cf. *The Meaning and Purpose of the Ritual of the Mystic Star*, by Jinarajadasa, 1939. Como puede apreciarse, Jinarajadasa tenía una fuerte veta ritual —otro rasgo que lo contraponía a Krishnamurti—, y que lo llevó a participar activamente en organizaciones parateosóficas que promovían tales prácticas, como la comasonería ya mencionada antes, este Ritual de la Estrella Mística o el ultrasecreto Ritual Egipcio.

Durante su gira se distribuyeron 50000 volantes de propaganda y 20000 folletos. La Sección está esforzándose por hacer de la teosofía un factor decisivo en la vida del pueblo.<sup>19</sup>

Pese a las declaraciones optimistas, la gira de Krishnamurti sí afectó en diferentes niveles, según países, el funcionamiento de la ST, aunque ello no le impidió seguir adelante al menos por dos décadas más. Mientras tanto pasará la II Guerra Mundial y la Posguerra, tras lo cual los referentes ideológicos mundiales van a cambiar, sobre todo en las décadas de los sesenta y setenta, con la irrupción del movimiento hippie, el movimiento estudiantil en Europa, Estados Unidos y México y, a nivel religioso y filosófico, la corriente de la *New Age*.

### **Invisibilización y sobrevivencia**

La muerte de De la Peña Gil en 1958 es un dato simbólico para indicar el cambio de época que se avecinaba en cuanto a un oscurecimiento del perfil teosófico ante el ojo público debido en parte al incremento de la diversidad esotérica con opciones más simples y atractivas, más populares, con un cambio de énfasis de lo “teórico” y “abstracto” (asociado con la teosofía) hacia lo práctico y concreto (ejercicios físicos, respiraciones, meditaciones, visualizaciones, terapias, dietas, etc.), todo esto en consonancia con nuevos sincretismos propiciados por el movimiento cultural y religioso de la Nueva Era. Hay que añadir las corrientes religiosas asiáticas como el yoga, el budismo o el hinduismo, que sin ser propiamente esoterismos en sus contextos originales, pasan a formar parte del menú disponible en Occidente a partir de los años sesenta, en medio de la liberalización sexual y de costumbres. Cuando ocurre esto, la ST lleva más de medio siglo funcionando en el país y en la región latinoamericana, por lo que buena parte de sus enseñanzas ya se han difundido, por libros, revistas, conferencias y demás. Otras corrientes, algunas surgidas de sus propias filas en Europa y Estados Unidos, como la antroposofía de Rudolf Steiner o la Escuela Arcana de Alice Bailey, también se han arraigado en el área hispanohablante.

La novedad y el relativo predominio de la teosofía en la escena esotérica durante las primeras décadas del siglo XX definitivamente son cosa del pasado, y los nuevos vientos de

---

<sup>19</sup> “Theosophy in Mexico is very active and 53 new members were enrolled in 1938. The Government afforded every facility to Mr. Jinarajadasa during his visit. He gave public lectures in eight towns and talks to the Lodges, and founded the Ritual of the Mystic Star. During his tour 50000 propaganda leaflets and 20000 booklets were distributed. The Section is striving to make Theosophy a decisive factor in the life of the people” (1940, p. 42).

la segunda mitad lo que hacen es acentuar cierto aislamiento, con la satisfacción para los teósofos, eso sí, de que muchas de sus enseñanzas ya han pasado de los estratos sociales altos y medios a formas y adaptaciones más populares. Buena parte de los tópicos que hoy se asocian con lo esotérico (reencarnación, karma, maestros invisibles, cuerpos sutiles, chakras, meditación, vegetarianismo, “orientalismos”, civilizaciones antiguas y perdidas, etc.), fueron puestos en circulación originalmente por la ST desde fines del siglo XIX. Que hoy circulen por tantos lados, no importa si cambiados desde las propuestas originales, es todo un triunfo de la teosofía que muchos ignoran —incluida buena parte de los propios teósofos—, y que contribuyó así a modificar el panorama religioso como no ocurría en Occidente desde el Renacimiento. Su éxito se ha dado de formas indirectas e implícitas, no de manera frontal y claramente reconocible. De hecho, muchos esoteristas ignoran el origen teosófico de sus ideas y prácticas, o las atribuyen equivocadamente a figuras y grupos posteriores.

Si bien he subrayado el impacto diversificador de la Nueva Era, ya desde antes el proceso estaba presente, aunque no tan fuerte, pues el cambio es algo propio de la modernidad esotérica. Durante una charla en 1938 —después de su segunda gira latinoamericana— a los miembros de la Escuela Esotérica en Cuba, Jinarajadasa observaba:

Durante esta larga gira entre los pueblos de Centro y Sudamérica, México y Cuba, he notado con gran alarma que ha surgido un número de organizaciones en la estela de la Sociedad Teosófica, proclamando las mismas ideas pero *con un giro a ellas*. Hay una organización en EE.UU., conocida como “Amorc”, que proclama ser la única y genuina fuente del rosacrucismo, que se anuncia ampliamente en los EE.UU., y también aquí en Cuba. Se me ha dicho que envía retratos de los dos Maestros. [...] Hay un hombre en México que declara ser un príncipe tártaro y un representante de la Gran Jerarquía; afirma ser el Maestro K.H., y está enviando comunicaciones con estas iniciales. Todos los Maestros se anuncian como teniendo sus canales a través de este o aquel grupo o individuo. Así, el Maestro Veneciano, el Maestro Hilarión, el Conde de Saint Germain, el “Maestro Tibetano” (quienquiera que éste sea) se suponen estar detrás de tal o cual organización. [...] En algunos países de Centro y Sudamérica, algunas de estas organizaciones están tratando de capturar las jóvenes logias teosóficas, prometiendo a los nuevos miembros enseñanzas sobre cómo desarrollar poderes.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> “During this long tour among the peoples of South and Central America, Mexico and Cuba, I have noted with great alarm what a number of organizations have sprung up in the wake of the Theosophical Society, proclaiming the same ideas, but with a twist to them. There is one organization in U.S.A., known as “Amorc”, which claims to be the one and the only genuine source of Rosicrucianism, which advertises largely in U.S.A., and also here in Cuba. I am told it sends out pictures of the two Masters.[...] There is one man in Mexico who claims to be a Tartar prince and a representative of the Great Hierarchy; he declares himself to be the Master K.H., and is sending communications with those initials. All the Masters are announced as having Their channels trough this or that group or individual. Thus, the Venetian Master, the Master Hilarion, the Count de St. Germain, the ‘Tibetan Master’ (whoever he may be) are supposed to be behind this or that organization. [...]

De cierta forma, Jinarajadasa se queja de lo mismo que habían hecho sus maestros neoteósofos Besant y Leadbeater, que multiplicaron los pocos y discretos maestros de Blavatsky en una superburocracia espiritual bautizada como la “Gran Fraternidad Blanca” (cf. *Los Maestros y el Sendero* de Leadbeater —1925— y *El gobierno interno del mundo*, de Besant —1920—), aunque él vea continuidad en lo que fue más bien una disrupción. Jinarajadasa menciona al grupo rosacruz AMORC (Antigua y Mística Orden de la Rosa Cruz), fundada por Spencer Lewis en 1915, que logró un gran éxito en establecerse en diferentes regiones del mundo, incluida América Latina y México en particular, donde está su sede para el mundo hispanohablante. Otro grupo neorrosacruz que por entonces echaba raíces en esta zona —sin el éxito de AMORC— es el de Max Heindel, y en el que se observa una mayor influencia teosófica, como se aprecia en su libro *El concepto rosacruz del cosmos* (1909). En cuanto a los maestros mencionados, el Tibetano es el supuesto tutor de Alice Bailey, y el resto son algunos de los “maestros ascendidos” del grupo “Yo Soy”, de Guy Ballard, y de Mark y Elizabeth Prophet, todos ellos derivados, más que de los Mahatmas “transhimaláicos” de Blavatsky, de la “Logia Blanca” de Leadbeater y Besant.<sup>21</sup> En cuanto al ofrecimiento de desarrollar poderes (clarividencia, proyección astral, etc.), que los teósofos mencionaban pero no impulsaban, se ha vuelto un lugar común en la mayoría de los grupos esotéricos, incluidos algunos surgidos en América Latina en la segunda mitad del siglo, como el Movimiento Gnóstico de Samael Aun Weor, en 1961 (Cf. Tamayo y Hasler, 2012).

Aparte de los cambios socioculturales de la segunda mitad del XX, estuvieron los internos en la vida de la ST. En 1953 muere Jinarajadasa, no sin antes entregar en vida el cargo de presidente mundial de la ST a N. Sri Ram, de larga prosapia teosófica, quien, sin embargo, introducirá ciertos cambios: un alejamiento del estudio de los aspectos “ocultos” del cosmos y los fenómenos parapsicológicos, propiciado en el pasado sobre todo por Leadbeater y Besant, aunque luego seguido por autores nuevos como Geoffrey Hodson, sustituido en esta nueva etapa por un énfasis en los aspectos éticos y psicológicos relativos a

---

In some countries of South and Central America, some of these organizations are aiming to capture the young Theosophical Lodges, promising the new members teachings on how to develop powers” (Ross, 2012, pp. 286-287).

<sup>21</sup> Cf. el artículo de Pablo Sender, 2011, sobre la diferencia entre los mahatmas teosóficos de Blavatsky y los posteriores “maestros ascendidos”.

la transformación de la conciencia humana. Con la muerte de Jinarajadasa, se acaba el predominio en la presidencia de la ST de la neoteosofía de clarividencia y secretismo, que había dominado con Annie Besant, George Arundale y el propio Jinarajadasa, quedando algo restringida a figuras como la del mencionado Geoffrey Hodson. Por oposición, en Sri Ram se nota sin duda la influencia del Krishnamurti librepensador. Como bien señaló Laurence Bendit, antiguo secretario general de la Sección Inglesa de la ST:

Que [Sri Ram] estaba muy en consonancia con Krishnamurti era obvio, y una vez dijo que, a pesar de lo que la “ortodoxia” dijera, la influencia de Krishnamurti en la ST había sido totalmente buena. Uno podría desear que hubiera sido más influyente de lo que se le había permitido ser en nuestras Ramas y entre nuestros miembros (Oliveira, 2021, p. 158).

Este cambio también fue percibido por otros, como Joy Mills, quien fue presidenta de la Sección Nacional de la ST en Norteamérica y Australia, y también Vice-Presidente Internacional, cuando dice:

Sus charlas siempre nos llevaban al corazón de una Teosofía viva. Sus respuestas a las preguntas eran también exactamente “precisas”, jamás “divagaba” como muchos de nosotros tendemos a hacer. Una respuesta en particular permanece en mi memoria: se le preguntó por qué tan a menudo hablaba igual que J. Krishnamurti, aunque más fácil de comprender. “Si la verdad existe en lo que yo digo”, contestó, “y si existe la verdad en lo que el Sr. Krishnamurti dice, entonces debe haber una similitud en nuestra expresión de esa verdad”. (Oliveira, 2021, pp. 144-145)

Y agrega:

Él nos llevó, creo, desde una Teosofía libresca de esquemas (lo que se podría llamar la estructura de rondas y razas), a una Teosofía de consciencia, de experiencia, de esa “realidad viva” que HPB había señalado en su “Escala de oro” y en *La Voz del Silencio*. No era tanto que la estructura no tuviera ninguna importancia, porque las charlas y escritos de Sri Ram cubrían todo el campo de los principios y conceptos teosóficos, sino que para ser teósofos, finalmente debemos volvernos conocedores de la Sabiduría. En su presencia, supimos que estábamos cara a cara con uno de esos verdaderos conocedores. (2021, pp. 146-147)

Achyut Patwardhan, colaborador de Krishnamurti, señaló a la muerte de Sri Ram:

Se debe al Sr. Sri Ram que durante los veinte años de su Presidencia se cambiara totalmente el énfasis de las perspectivas teosóficas. Remontándose al espíritu de los Fundadores, reafirmó la importancia de total libertad de investigación en la vida espiritual y elevó el nivel de esa búsqueda de un horizonte personal insignificante hacia un amplio rango de problemas relacionados al destino humano. Él cambió oportunamente el énfasis del liderazgo personal o la veneración, hacia la importancia de la Teosofía, buscando replantear el significado del hombre. El fenómeno del Hombre se debe comprender atentamente sin autoridad o creencia externa como una mente arquetípica que es creadora y producto final de su propio movimiento en la vida. (Oliveira, 2021, p. 162)

Sri Ram estuvo en varias ocasiones en América Latina y México, donde dio conferencias y se publicaron algunos de sus libros. Este giro psicológico dado a la teosofía significó sin embargo un mayor debilitamiento en el campo esotérico mundial y mexicano, donde la ST ya sufría el embate de otras organizaciones y corrientes, pues vino a reducir su perfil doctrinal metafísico de origen blavatskiano y la acercó más bien a visiones psicologistas, terapéuticas, “místicas”, pero ya no esotéricas en el sentido fuerte de la palabra, muy en consonancia con la ambigüedad sincrética de la New Age, con lo que su desdibujamiento social creció.

Tras la muerte de Sri Ram en 1973, vino la breve presidencia de John Coats, de 1973 a 1979, siendo reemplazado a su muerte por la hija de Sri Ram, Radha Burnier, quien continuó la línea psicológica y neokrishnamurtiana de su padre, incluso con más fuerza. Bajo su presidencia se produjo la “reconciliación” entre la ST y Krishnamurti, cuando en 1983, tres años antes de morir, él vuelve a Adyar de la mano de la presidenta, después de muchos años de no pisar la sede de esa organización. Esta vuelta fue celebrada por la revista oficial de la ST, *The Theosophist*, quien habló de dicha visita y publicó una foto de Radha y Krishnaji, así como por otros teósofos y/o krishnamurtianos.

En este panorama de dispersión ideológica de la ST, con un perfil esotérico deprimido, competido y desdibujado, surgieron reacciones dentro de la organización para retomar la enseñanza original de Blavatsky y dejar de lado las interpretaciones posteriores, como una forma de reforzar la especificidad de la enseñanza teosófica por sobre otras corrientes y escuelas. Ya algo así había pasado décadas atrás con personajes como Alice Leighton Cleather, Basil Crump y B.P. Wadia, entre otros, quienes ante el mesianismo del primer Krishnamurti, su posterior descalabro y la neoteosofía de Besant, Leadbeater y Arundale, propusieron una vuelta a Blavatsky para recuperar la identidad doctrinal de la organización, intento que no tuvo éxito, al menos dentro de la ST. Un esfuerzo similar se produjo durante la presidencia de Burnier, ya en las últimas décadas del pasado siglo y la primera del actual, cuando desde Inglaterra Geoffrey Farthing, un connotado miembro de la ST, hiciera propuestas similares de robustecer el legado blavatskiano por sobre elaboraciones posteriores, ideas que no prosperaron dentro de la institución por considerarse que atentaban contra la pluralidad ideológica de la ST.



La propuesta de Farthing tuvo consecuencias en México, pues fue escuchada por José Ramón Sordo, un miembro de la ST que había vivido en el centro teosófico de Australia, participado en sus distintos subgrupos (como la Escuela Esotérica y el Ritual Egipcio) y luego regresado a México con su esposa. Sordo era un gran conocedor de la historia teosófica, de sus figuras y cismas, de los diversos grupos que se habían generado, lo mismo que de los libros de Blavatsky y Judge. Según cuenta en su artículo “Islands of Theosophy in a Pseudo-Theosophical World” [Islas de teosofía en un mundo seudoteosófico], para los tiempos de su regreso a México a fines de los ochenta, ya estaba decepcionado del perfil de la ST, no obstante se reintegró a ella, fundó la logia Blavatsky y, por sugerencia del secretario general Carlos López Cerdán, se hizo cargo de la revista *Vidya*, no sin cambiar contenidos y título a *Atma Vidya*, ya en una línea claramente blavatskiana. Con el fin del periodo de López Cerdán en la secretaria general, se acabaron los fondos para la publicación de la revista, pero, dado el contacto que Sordo había establecido con Geoffrey Farthing, la revista continuó un tiempo más, con la mayoría de sus textos traducidos por el propio Sordo, que inició así una desbordada carrera de traductor teosófico como nunca se había conocido en México, y pocas veces en el mundo hispánico. Así como Farthing tenía su Blavatsky Trust en Londres, Sordo funda en México la Fundación Blavatsky, independiente de la ST Adyar.

Aparte de los textos de *Atma Vidya*, Sordo traduce el libro de Farthing *La deidad, el cosmos y el hombre*, a manera de texto introductorio a la teosofía de Blavatsky, al que seguirá un largo corpus compuesto, entre otros, por títulos como *Vida después de la muerte. Devachan y los estados post-mortem* (2004); *Principios, axiomas y doctrinas de la filosofía esotérica enseñados por H.P. Blavatsky* (2007); *Las cartas Mahatma a A.P. Sinnett* (2010) en dos tomos (cartas en uno, glosario y cronología en otro); *Los comentarios a La Doctrina Secreta. Las instrucciones de 1889 no publicadas* (2012), y *Capítulos fundamentales de La Doctrina Secreta e Isis develada* (2013). Algunos de estos libros funcionan como antologías de textos de Blavatsky, sus Maestros y Judge, pues Sordo buscó siempre un trabajo impersonal, hasta su repentina muerte en 2014. Si bien Sordo y la Fundación Blavatsky funcionaron en sus últimos años de manera independiente de la ST, su trabajo la fortaleció indirectamente con sus traducciones en libros, revistas y formación de miembros. Su idea de volver a la “teosofía original” ha tenido descendencia, pues hoy continúan cuando menos dos

grupos alguna vez vinculados con él, uno en Yucatán y otro en Argentina. En esta última etapa propuesta de la historia de la ST en México, la empresa de Sordo se levanta como la empresa de mayor alcance y fuerza, no obstante su carácter disidente con el perfil oficial.

Si bien el desarrollo de la ST planteado anteriormente es propio de México, ciertas líneas son más o menos similares en otros países de América Latina: prolegómenos y fundación en la última década del siglo XIX y en las dos primeras del XX, a veces consolidándose, en el caso de los países grandes, con el establecimiento de las secciones nacionales, una vez que logran acceder a las siete o más logias; crecimiento sostenido en el resto de la primera mitad del siglo XX, con visitas de grandes figuras del mundo teosófico como Jinarajadasa y Krishnamurti; estancamiento, debilitamiento y competencia de nuevos grupos esotéricos en la segunda mitad del siglo pasado, al tiempo que la conformación de organismos regionales para fortalecer el trabajo divulgativo, como la Federación Teosófica Interamericana. Es de notar que todos los presidentes mundiales de la ST han hecho giras por América Latina, conscientes de la importancia de la región en la historia teosófica. Tras medio siglo de alto impacto cultural en la primera mitad de la centuria pasada, con un discurso novedoso y enriquecedor de otros ámbitos sociales, aparte del esotérico, como el literario y el educativo, la estrella teosófica comenzó a declinar, aunque su brillo sigue vigente para el buen observador del cielo nocturno.

## Referencias

- ANDRÉ, M.S. & BEAUFILS, C. (1995). *Papus. Biographie. La Belle Èpoque de l'occultisme*. Berg International.
- BLAVATSKY, H. P. (1993). *La clave de la teosofía*. Editorial Kier.
- CHAVES, J. R. (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. UNAM / Iberoamericana Vervuert / Bonilla Artigas editores.
- CHAVES, J. R. (2018). La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en 1935. En BUBELLO, J. P.; CHAVES, J. R.; MENDOÇA, F. (eds.), *Estudios sobre*

- la historia del esoterismo occidental en América Latina. Enfoques, aportes, problemas y debates* (pp. 167-203). UNAM / Universidad de Buenos Aires.
- CHAVES, J. R. (2020). *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*. UNAM / Bonilla Artigas editores.
- FAIVRE, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press.
- FERNÁNDEZ GÜELL, R. (1907). *Estudio sobre espiritismo y teosofía*. Imprenta de Arturo García Cubas Sucesores Hermanos.
- GROSJEAN, M. (2002). *Le Droit Humain International. 1913-1947. De l'éveil à la mise en œuvre*. DETRAD aVs.
- HAMMER, O. & ROTHSTEIN, M. (eds.). (2013). *Handbook of the Theosophical Current*. Brill.
- IOZIA, J. (2017). *Jinarajadasa (1875-1953). Théosophe, Fran-Maçon et Bouddhiste. Une lumière venue d'Orient*. Préface de J. P. Brach. Editions Maconniques de France.
- JINARAJADASA, C. (1939). *The Meaning and Purpose of the Ritual of the Mystic Star*. The Theosophical Press.
- JINARAJADASA, C. (1930). *Dioses encadenados*. Edición de A. de la Peña Gil. Editorial Fraternidad Universal.
- LAVOIE, J. D. (2012). *The Theosophical Society. The History of a Spiritualist Movement*. Brown Walker Press.
- NERVO, A. (2000). *El castillo de lo inconsciente. Antología de literatura fantástica*. Selección, estudio preliminar y notas de J. R. Chaves. CONACULTA.
- OLIVEIRA, P. (2021). *N. Sri Ram. Una vida de altruismo y sabiduría*. Editorial Teosófica en Español.
- OROZCO Y BERRA, F. (1909). *Por qué callamos. Ligera exposición de razones a la Junta Central Permanente del Segundo Congreso Espírita y a los espiritistas en general*. (s.e.).
- PALMA, P. & VALLEJO, M. (2019). La circulación del esoterismo en América Latina. El Conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú, 1892-1900. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 14, 6-28.

- PEÑA Y TRONCOSO, G. (1904). *El dosamantismo es la religión científica*. Editores Guerrero y Cía.
- POMÉS VIVES, J. (2006). Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época. *Revista HMiC: història moderna y contemporànea*, 4, 55-74.
- RAMOS, M. D. (2006). Belén de Sárraga: una “obrero” del laicismo, el feminismo y el panamericanismo en el mundo ibérico. *Baetica Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, 2 (28), 689-708.
- ROSS, J. E. (2012). *The Krotona Series, Volume VI 1932-1940. Krishnamurti's Departure from the Theosophical Society*. El Montecito Oaks Press.
- SENDER, P. (2011). Mahatmas versus Maestros Ascendidos. *Sophia*, 268, Octubre.
- SORDO, J. R. (2005). Islands of Theosophy in a Pseudo-Theosophical World. *Fohat. A Quaterly Publication of Edmonton Theosophical Society*. 9 (3), 63-64.
- TAMAYO, C. & HASLER, J. F. W. (2012). El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: un movimiento esotérico internacional nacido en Colombia. *Cuestiones Teológicas*, 39 (92), 373-393.
- The International Theosophical Year Book 1940*. Theosophical Publishing House.
- TRUEBA LARA, J. L. (2007). *Masones en México. Historia del poder oculto*. Grijalbo.
- URÍAS HORCASITAS, B. (2008). El poder de los símbolos/los símbolos en el poder: teosofía y “mayanismo” en Yucatán (1922-1923). *Relaciones*, XXIX (115), 179-212.
- VALADEZ ZAMUDIO, J. (1981). *La historia de la Sociedad Teosófica en México*. Editorial Orión.
- VALLEJO, M. (2017). *El Conde de Das en Buenos Aires 1892-1893. Hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino*. Editorial Biblos.
- VILLALBA, M. (2018-2019). Arnold Krumm-Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y del Caribe*, 10 (2), 227-258.

**Revistas:**

*Mayab. Revista Teosófica, Órgano de las Logias “Mayab” y “Zamná” de Mérida, Yucatán.*

2ª época Año II Agosto y Septiembre de 1919, N° 21 y 22.

*Revista Teosófica. Órgano de la Sección Cubana de la Sociedad Teosófica. Año IV, N° 2,*

15 de marzo de 1920, 2ª época, 32-35.

Para la serie “6000 kilómetros de campaña teosófica”, de Adolfo de la Peña Gil, en *México Teosófico*:

*El México Teosófico*, Vol. VIII, septiembre y octubre de 1929, N° 5, 112-120.

*El México Teosófico*, Vol. VIII, noviembre y diciembre de 1929, N° 6, 135-143.

*El México Teosófico*, Año X, enero y febrero de 1930, Vol. VIII, N° 7, 159-166.

*El México Teosófico*, Año X, marzo y abril de 1930, Vol. VIII, N° 8, 200-206.

*El México Teosófico*, Año X, 30 de junio de 1930, Vol. VIII, N° 9, 236-243,

*El México Teosófico*, Año X, 31 de agosto de 1930, Vol. VIII, N° 10, 275-281,

*El México Teosófico*, Año X 31 de octubre de 1930 Vol. VIII, N° 11, 331-337.

*El México Teosófico*, Año XI, 28 de febrero de 1931 Vol. IX, N° 1, 406-413.

*El México Teosófico*, Año XI, 30 de abril de 1931, Vol. IX, N° 2, 433-438.

*El México Teosófico*, Año XI, 30 de junio de 1931, Vol. IX, N° 3, 484-493.