PETER WASHINGTON

EL MANDRIL DE MADAME BLAVATSKY

HISTORIA DE LA TEOSFÍA
Y DEL GURÚ OCCIDENTAL

En el nombre del Mandril,

HUXLEY, *Mono y Esencia*

No deseo ser un santo;
Preferiría ser un payaso…

NIETZSCHE, *Ecce Homo*

El arzobispo. Los fraudes engañan.
un acontecimiento que crea fe
no engaña; no es por tanto
un fraude, sino un milagro…

SHAW, *Santa Juana*

Su esencia vítrea —como la de un mono colérico— representa tan fantasiosas comedias a los ojos del cielo, que haría llorar a los ángeles.

SHAKESPEARE, *Medida por medida*

ÍNDICE

Agradecimientos 4
Notas 5
Introducción: El color turquesa 6
1. La fuente y la clave 10
2. Maloney y Jack 31
3. Noticias de ninguna parte 52
4. Problemas 72
5. Sucesión apostólica 90
6. Segunda generación 109
7. Muchachos y dioses 129
8. Ahrimán y Lucifer 147
9. Juegos de guerra 164
10. Viajes 185
11. Aventuras 205
12. Clases de vida 225
13. Calamidades 245
14. El fin del sendero 261
15. Vidas privadas 276
16. Pecadores 288
17. Los gurús en la guerra 301
18. Terminaciones 325
19. Regreso 344
20. Del sistema a la fuente 358
21. Climaterio 370
Conclusión: El mandril triunfante 383
Bibliografía 391
Indice de nombres 402

AGRADECIMIENTOS

He contraído deudas de gratitud con muchas personas mientras escribía este libro. Algunas me han pedido permanecer en el anonimato. Entre las que no, estoy agradecido a la difunta Elizabeth Bennet, Charles Clasen, el difunto Michael Franklin, Seymour Ginsburg, sir Lees y la honorable lady Mayali, Bili Thomson y Lesley Wilson.

Mis gracias en particular a James Moore, que sin reparos ha compartido conmigo su profundo conocimiento de Gurdjieff y la Obra, y a Andrew Rawlinson, que generosamente me enseñó los borradores de sus trabajos aún no publicados sobre los maestros espirituales. Entre otras muchas cosas, le debo la expresión «gurú occidental».

También he recibido ayuda e información de la Sociedad Aetherius, la Sociedad Antroposófica, la Iglesia Universal y Triunfante, la Fundación Internacional Emisario, la Llama Eterna, la Gran Hermandad Blanca, el Centro Krishnamurti de Brockwood Park y la Sociedad Teosófica.

La señorita Lilian Storey, bibliotecaria de la Sociedad Teosófica, ha sido particularmente amable, igual que el personal de la Biblioteca de Londres, del Museo Británico y de la Oficina Pública de Registros. También estoy agradecido al Instituto Warburg, la Biblioteca Williams de la Universidad de Londres y la Biblioteca de la Universidad de Middlesex.

Mi correctora, Vicki Harris, cuya capacidad y encanto hicieron que el largo texto fuera menos oneroso, sólo es responsable de sus aciertos. El soberbio índice ha sido preparado por el decano en esta materia, Douglas Matthews, de la Biblioteca de Londres. Dan Franklin, que encargó este libro, trabajó pacientemente en sus varias versiones y me alentó en cada etapa de la obra, figura en la dedicatoria del libro.

NOTAS

Abreviaturas

BL	*Cartas de H. P. Blavatsky a A.P. Sinnett*
CITS	*Velas en el Sol*
ISOTM	*En busca de lo milagroso*
KTYOA	*Krishnamurti: Los años del despertar*
MWRM	*Encuentros con hombres notables*
ODL	*Hojas de un viejo diario*
OLWMG	*Nuestra vida con el señor Gurdjieff*
TBY	*Ser joven*
TLADOK	*Vida y muerte de Krishnamurti*
TPH	Theosophical Publishing House
TPS	Theosophical Publishing Society

INTRODUCCIÓN

EL COLOR TURQUESA

El 27 de marzo de 1991, el político y presentador de televisión David Icke dio una conferencia de prensa para presentar su nuevo libro, *The Truth Vibrations*[1]. El señor Icke (cuyo nombre rima con «like») estaba acompañado por su esposa, su hija y una colega. Los cuatro iban vestidos con un chándal de idéntico color azul turquesa. Preguntado por la razón de ir vestidos así, Icke dijo que el amor y la sabiduría resuenan en «la misma frecuencia que el color turquesa». Y a continuación dijo que había sido elegido por Dios para desempeñar un papel vital en el Plan Divino.

Esta conferencia de prensa fue un regalo para los periódicos sensacionalistas, especialmente para el *Sun,* que, al día siguiente, preguntaba a sus lectores, ¿ES QUE DAVID ICKE NO SE ENCUENTRA BIEN? y *¿Cree que David Icke se ha vuelto loco?* —una pregunta a la cual contestó afirmativamente el setenta y cinco por ciento de los que respondieron—. Siguieron varias entrevistas y charlas, en las cuales se llegó a sugerir al señor Icke que sufría una crisis nerviosa. Su insistencia en que gozaba de una buenísima salud sólo sirvió para confirmar lo que la gente sospechaba de su estado mental.

No fue sólo la fama de Icke lo que provocó los titulares en las primeras páginas de los periódicos. Su carrera de jugador de fútbol profesional, como portero del Coventry City, se vio truncada por la artritis a la temprana edad de veintiún años; luego inició una segunda carrera como comentarista deportivo y presentador de televisión, alcanzando una cierta notoriedad en su cometido. Su interés por los temas ecológicos le hizo ingresar en el Partido Verde, del que pronto llegó a ser uno de los principales portavoces. Como bien conocido periodista, Icke fue sumamente valioso para lo que entonces era un grupúsculo que luchaba por hacerse oír en la vida política, y representó un papel destacado en su liderazgo colectivo.

El medio ambiente lo condujo a su vez a interesarse por todas las cosas espirituales, y *The Truth Vibrations* es un producto típico de la síntesis contemporánea

---

[1] D. Icke, *The Truth Vibrations,* Aquarian Press, 1991.

de la ecología y la religión alternativa. Escrito bajo la influencia de las médiums Betty Shine y Judy Hall, se ocupa de todos los tópicos, desde la Transferencia a la Reencarnación, para presentar un programa Verde. Icke pretende que la crisis ecológica mundial es fundamentalmente una crisis espiritual del hombre. Añade que la mayor amenaza para el planeta es la «mente polucionada» y que las cosas no cambiarán físicamente hasta que no hayan cambiado mental y espiritualmente. Aunque esto al hombre de a pie le parece más bien una chifladura, estas ideas son hoy moneda corriente en muchos círculos intelectuales respetables y quizá no han merecido muchos comentarios por dos complicadas razones.

Primera, la pretensión de Icke de que Dios lo había elegido como «padre cósmico», miembro del selecto grupo nombrado a lo largo de los siglos para vigilar el futuro del planeta. Miembros de este grupo fueron el profeta Samuel, Merlín, Cristóbal Colón, el Señor del Séptimo Rayo y el Sumo Sacerdote de la Atlántida. Por otro lado, Icke dijo que, para llevar a cabo su tarea, había sido infuso por Dios con algo que él llamaba «espíritu de Cristo». Malévola e inevitablemente, la prensa sensacionalista interpretó esto como que Icke pretendía ser un nuevo Jesús, provocando comentarios de su madre que aparecieron en titulares como MI HIJO ES ICKE Y NO EL SEÑOR, DICE MAMÁ[2].

Luego vinieron los problemas con su partido. Desafortunadamente, las revelaciones de Icke coincidieron con una época convulsa en el seno de los Verdes, que habían visto cómo su porcentaje de votos disminuía drásticamente después de un breve período de éxitos a mediados de la década de 1980. Consecuencia de esto fue que el ya fraccionado liderazgo colectivo se dividiera aún más por las violentas disputas de los miembros del consejo de dirección que trataban de echar la culpa del fracaso a los demás colegas. No fue un espectáculo edificante tratándose del partido de la paz y del amor. Los Verdes, considerados desde hacía tiempo por la mayoría del público británico como la cara aceptable de la «Izquierda Iluminada», empezaron a verse ahora no sólo como quijotes, sino como anormales y desagradables. Cuando David Icke engrosó la lista de falsos mesías, cuya «venida» resultaba equivocada, pareció que con él arrastraba al olvido a su partido.

Una pregunta que desconcertó a muchos observadores de esta tragicomedia fue: ¿De dónde había sacado el pobre Icke sus extraordinarios mitos: el color turquesa, el Señor del Séptimo Rayo, los padres cósmicos y todo lo demás? Él y sus

[2] *Sun*, 29 de marzo de 1991.

médiums* lo atribuyeron a la inspiración, pero la realidad es que son moneda corriente en la filosofía de la Nueva Era, que, a su vez, se basa en una amplia variedad de fábulas y teorías tradicionales.

Entre todas sus fantásticas sutilezas y complicaciones, la mitología de Icke posee dos elementos vitales, ambos decisivos en su libro y constantes en el pensamiento de la Nueva Era. El primero es la idea de una Hermandad Oculta, un colectivo espiritual que ha existido a lo largo de la historia para vigilar el destino del planeta. Sus miembros son seres desencarnados que, de vez en cuando, se encarnan en forma humana. Luego está la idea de que los Hermanos, ocasionalmente, se revelan a individuos elegidos como maestros espirituales para que actúen en nombre de ellos. Si lo hacen bien, estos maestros pueden al cabo del tiempo formar parte de la Hermandad, después de muertos, como Maestros Ascendidos.

El cristianismo ha enseñado siempre que hay ciertos individuos semidivinos o, por lo menos, inspirados por Dios: los profetas, Jesús, Juan Bautista y los apóstoles trascendieron la humanidad ordinaria. Pero el cristianismo es una religión monoteísta, y la noción de un grupo dirigente nunca ha sido muy popular entre las iglesias dominantes que, además, temen el socavamiento de la propia autoridad, entendida como conducto de la única sabiduría divina y establecida de una vez y para siempre en los cuatro evangelios del Nuevo Testamento.

Por esta razón, los maestros espirituales independientes como David Icke —hombres y mujeres con acceso personal a lo Absoluto— han sido desaprobados e incluso cruelmente perseguidos por las autoridades, incluso cuando han actuado dentro de la tradición cristiana, como William Penn y John Wesley[3]. Fue sólo a finales del siglo XIX, con el deterioro gradual de las instituciones religiosas tradicionales y la invasión simultánea de las religiones orientales politeístas, cuando se produjo en Occidente una proliferación de tales hermandades y maestros. En el siglo transcurrido, los maestros espirituales independientes y las mitologías alternativas han florecido a costa de las iglesias establecidas.

A pesar de este cambio de actitud, hoy, las personas como David Icke —hombres y mujeres a quienes llamo gurúes occidentales— son tomadas por lo general como figuras ridículas e incluso escandalosas. Ellos y sus seguidores argumentan a menudo que semejante escándalo confirma la autenticidad de su magis-

* El plural de médium debiera ser media, pero temo que el lector no me entienda si lo escribo correctamente. Perdóneseme esta pequeña licencia. *(N. del T.)*

[3] Fundador de Pennsylvania y acendrado defensor de las libertades civiles y religiosas, William Penn (1644-1718) fue también un cuáquero que sufrió por su fe. Junto a su hermano Charles y otros, John Wesley (1703-1791) empezó el movimiento metodista en la década de 1730.

terio, símbolo de la sacralidad, invisible para la miope sabiduría convencional. Afirman también que el bien y el mal, la virtud y el vicio, la salud y la enfermedad, no son simples opuestos como la mayoría de la gente cree. Y para subrayar este punto, nos recuerdan que todo el edificio de la moral y la religión occidentales que sirve de sostén a las actitudes convencionales, se basa de un modo u otro en el magisterio de dos notables rebeldes, Jesús y Sócrates. Ésta es una paradoja que a los ciudadanos de la ley eterna quizá les cueste explicar.

No es intención mía hacer tales juicios en este libro: si fuera preciso hacerlos, lo dejo en manos de los lectores. En lugar de eso, en las páginas que siguen he tratado de contar la historia de los dos motivos interrelacionados de David Ickes, la Hermandad Oculta o Secreta y el Gurú Occidental, desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. No hay nada nuevo acerca de estas ideas, pero ocupan un lugar peculiar en la vida contemporánea, y ese lugar es digno de ser investigado, al menos porque estas ideas nos plantean una de las necesidades humanas más profundamente sentidas, si no la que más: la necesidad de explicar.

UNO

LA FUENTE Y LA CLAVE

El siglo XIX fue el gran momento de los maestros espirituales independientes, aunque la mayoría de ellos siguieran siendo cristianos, al menos nominalmente. En efecto, fue la restauración de la fe verdadera la razón esgrimida habitualmente en primer lugar para apartarse de las iglesias establecidas. Pero el hábito del autoritarismo había calado hondo, y los rebeldes invariablemente incurrieron en la paradoja de imponer a sus seguidores una obediencia y conformidad estrictas.

De esta paradoja es un bello ejemplo la carrera del reverendo H. J. Prince[1]. En 1841, el señor Prince, que era coadjutor del párroco de Charlinch, Somerset, inició un resurgimiento religioso dentro de la Iglesia Anglicana. Prince, un clérigo evangélico tan comprometido con el principio de la divina providencia que consultaba con Dios si debía coger el paraguas cuando salía de paseo, era también un gran orador y estaba dotado de carisma personal y capacidad de mando. Tras ganar fácilmente ascendencia sobre el señor Starkey, el párroco, que se convirtió en su devoto discípulo, el nuevo cura emprendió su misión predicando con tal pasión los domingos, que la habitualmente estólida congregación rural de granjeros, labradores y familiares se vio arrastrada a un frenesí de éxtasis religioso como sólo se daba en aquellos tiempos en las sectas protestantes extremistas.

Los sermones de Prince dejaban a los hombres temblando, a las mujeres gritando e incluso provocaban ataques en los niños pequeños. Pronto se hizo famosa la iglesia de Charlinch y atrajo la atención de su superior, el obispo de Bath y Wells, que no se sintió complacido con la conducta de aquel cura. Las actividades de Prince subvertían claramente el orden establecido en general y la jerarquía clerical en particular. La sumisión del rector a su propio coadjutor sentaba un mal precedente para el mantenimiento de la autoridad dentro de la Iglesia, y la infla-

---

[1] El inicio de la carrera de Prince está recogido en su libro de 1842, *The Charlinch Revival.* Véase también A. Huxley, *The Olive Tree,* Chatto & Windus, 1936, y J. Montgomery, *Abodes of Love,* Putnam & Co., 1962.

mada prédica de Prince hedía a metodismo, un credo que para la mentalidad de casi todos los anglicanos estaba relacionado con los políticos revolucionarios.

Amonestados repetidamente por el obispo a causa de sus excesos, Starkey y Prince abandonaron Charlinch y luego la propia Iglesia de Inglaterra. Al cabo de un tiempo se establecieron en el cercano pueblo de Spaxton y fundaron allí una comunidad religiosa independiente, conocida como la Agapemonés o Morada del Amor. La financiaron sus seguidores más ricos, principalmente mujeres, entre ellas las cuatro hermanas Nottidge, tres de las cuales se casaron con discípulos de Prince. Aunque la familia de estas mujeres se las arregló para meter en un asilo a la cuarta hermana antes de que siguiera la suerte de las otras tres, era tal el poder de persuasión de Prince que logró liberarla para que al cabo del tiempo se uniera a sus hermanas.

El dinero acudió generosamente a la comunidad y Prince no tardó mucho en poseer una fortuna que superaba el millón de libras en valores de hoy. Construyó una gran casa de campo en Spaxton para los Hermanos y Hermanas de su comunidad y vivió allí sin privaciones, con una sala de billar, carrozas y varios lacayos. Anunció que estaba unido al Espíritu Santo y, por consiguiente, era inmortal; hizo que sus seguidores se dirigieran a él como «Bien amado» y recibió sin sorprenderse cartas encabezadas por «Dios nuestro señor».

La doctrina fundamental de la Agapemonés era la redención del cuerpo por el amor. Según Prince, esta posibilidad no la procuraba el cristianismo convencional, que mortificaba la carne en beneficio del alma siguiendo el modelo del sacrificio de Cristo. Pero Dios había revelado a Prince que Jesús, lejos de ser Su última palabra sobre el tema de la redención, era sólo una en medio de una larga serie de avatares, que empezaban con Adán y Noé y culminaba en el mismo Prince. Cada uno de esos avatares había sido elegido para consolidar una etapa decisiva en la evolución del plan divino. La tarea de Cristo había terminado en la agonía de la crucifixión, pero al Bien Amado se le había conferido un destino más amable. Porque, así como el Espíritu Santo se había introducido en Prince otorgándole el don de la inmortalidad, del mismo modo Prince tenía el encargo de extender esta bendición sobre los demás.

Primero de todo la extendió sobre la Hermana Zod Paterson, con quien públicamente consumó su divina unión en un sofá de la sala de billar de Spaxton, en presencia de la congregación de Hermanos y Hermanas. Aunque el Bien Amado había anunciado previamente la ceremonia sin dar detalles, no reveló su naturaleza ni el nombre de la afortunada muchacha, y lo que sucedió sorprendió algo a la comunidad. Prince tranquilizó a sus discípulos diciendo que, bajo la nueva dispen-

sa, la inmortalidad iba acompañada de la esterilidad y que el acto sexual se convertía en un nuevo sacramento; pero, desgraciadamente, la Hermana Zoé quedó preñada. Se le reveló entonces al Bien Amado que aquel niño era hijo de Satán, enviado para socavar su buena obra, una explicación que, al parecer, satisfizo a los discípulos. Fuera por eso o por otra razón, el caso es que el apoyo a la Morada del Amor empezó a disminuir a partir de aquel momento y las contribuciones financieras del exterior cesaron con rapidez. Prince vivió hasta 1899, y le sucedió como Segundo Bien Amado el reverendo T. H. Smyth Pigott, quien proclamó su propia divinidad en 1902, teniendo a continuación dos hijos, a los que llamó Gloria y Poder.

El éxito de Prince, a pesar de sus doctrinas extrañas y costumbres exóticas para atraer a seguidores respetables de la clase media, es un ejemplo vivo de la perplejidad en que estaban sumidas las religiones europeas a mediados del siglo XIX, porque la historia de Prince se repitió por toda Europa[2]. Las iglesias estaban en declive. Desde fuera las atacaban ateos y materialistas. El abuso de los privilegios clericales y el enfrentamiento con el Estado, exponía a la Iglesia a la crítica de liberales y radicales. Las disputas internas acerca de la doctrina y las batallas entre reformistas y reaccionarios la debilitaban desde dentro. La antigüedad, la jerarquía y el poder secular, que durante tanto tiempo habían sido las fuentes de su autoridad, eran ahora la causa de rebeliones internas y del desapego del público. En pocas palabras, las iglesias parecían haber perdido el rumbo y esto se reflejaba en su letargia espiritual. Incluso las denominaciones principales independientes tenían rebeldes en sus propias filas.

La consecuencia inevitable fue la aparición de sectas religiosas independientes de una magnitud no vista desde el siglo XVII. Dirigidas por clérigos pícaros como Prince, las congregaciones declararon unilateralmente su independencia. Surgió una nueva generación de curas y pastores pertrechados de doctrinas radicales y dotados de personalidad poderosa, dispuestos a administrar las necesidades espirituales de quienes no estaban satisfechos con las iglesias establecidas. ¿Qué posibilidad tenía un clérigo normal, dentro de los límites del anglicanismo, de igualar el atractivo exótico que ejercía Prince sobre sus discípulos? ¿Y cómo iba la iglesia establecida a negar plausiblemente la credibilidad de Prince, si ella misma se fundaba en la revelación, no tan distinta de la del Bien Amado? Si Jesús poseía la

[2] Hay una extensa lileraruta sobre la religión y disidencia victorianas. De especial importancia para este tema son W. S. Smith, *The London Heretics*, Dodd, Mead, 1968; O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1975.

divinidad, ¿por qué no iba a poseerla Prince? Si Jesús era único, también lo era Prince. Y si el apóstol Pedro pudo fundar una iglesia, ¿por qué no iba a fundarla el Bien Amado?

Tales problemas de plausibilidad y autoridad son tan viejos como la Iglesia misma. Cuando se introdujo la revelación, las formas creadas para encarnarla oscurecieron inevitablemente el impulso que les dio el ser. Surgieron los grupos y las discusiones sobre la interpretación de la doctrina. Esto siempre se complica con cismas entre corporativistas como el obispo de Bath y Wells, que exigía la sumisión a la autoridad institucional, y personas carismáticas como Prince, que proclamaba la validez de su revelación y contestaba a las objeciones diciendo que Jesús también había sido perseguido. Tales disputas se agravan después por las batallas entre los universalistas que buscan una doctrina común y aquellos que insisten en la prioridad de la relación individual de cada uno con Dios.

Pero el siglo XIX trajo nuevas y serias dificultades. Las dudas sobre el cristianismo mantenidas desde hacía tiempo y las disputas sobre el rango institucional se intensificaron con el creciente prestigio y autoridad de las ciencias naturales y la complicación cada vez mayor de la exégesis bíblica. Mientras la tecnología invadía el sentido sacramental de un mundo creado y sustentado por el poder divino, los estudiosos modernos en textología e historia, basándose en disciplinas tales como la filología y la etimología, desmitificaban la Biblia y humanizaban la figura del mismo Cristo. El cristianismo quedó reducido en consecuencia a poco más que una interesante historia tribal con una moral influyente, más o menos encarnada en las instituciones cristianas legales y políticas. Jesús, en semejante contexto, no aparecía como el único Cristo, sino como un influyente maestro entre otros muchos, como Buda, Sócrates, Confucio, Manú y Lao Tse. Algunos de estos maestros eran míticos, otros eran figuras históricas envueltas en un caparazón mítico que la erudición contemporánea hacía desaparecer gradualmente, un proceso que sugería que el propio cristianismo pudiera ser una especie de ficción, una narrativa trascendente que podría dar todavía significación a la «historia» individual de cada persona, sin que fuera verdad en ningún sentido objetivo. Este debilitamiento de la exclusiva autoridad divina de Cristo abrió una brecha de dudas lo suficientemente amplia para que por ella se colara una buena cantidad de Princes.

Ninguna de estas circunstancias niega necesariamente la validez de la experiencia cristiana, excluye la posibilidad de la vida espiritual o milita contra la existencia de las iglesias establecidas como tales, pero todas juntas sí que perturban estos tres aspectos señalados. Debido a esto, los resurgimientos religiosos del siglo XIX se caracterizaron a menudo por la tendencia a identificar la «verdadera»

espiritualidad con el misticismo o el ocultismo: el conocimiento de la realidad definitiva experimentado como algo ajeno a las formas comunes de expresión. Era una manera de salvar lo espiritual de los efectos corruptores de las instituciones religiosas. Y si bien las iglesias establecidas declinaban, nunca fue más fuerte el interés por la religión. El proceso de creencias perturbadoras despertó grandes pasiones; a medida que las certezas se convertían en dudas, las dudas daban paso a nuevas necesidades. No se cuestionaba la espiritualidad por ella misma, tanto más cuanto que era la fuente segura de la autoridad espiritual. Era esta necesidad de autoridad lo que hacía tan vulnerables a los discípulos frente a los maestros carismáticos.

El problema de la fuente estaba íntimamente ligado a otra preocupación del siglo XIX, la búsqueda de una única clave que resolviera los misterios del universo. Una clave, se pensaba, podría desvelar la fuente y, a la inversa, la fuente podría proporcionar la clave. La idea no era novedosa. Por el contrario, explicar la aparente diversidad en términos de unidad real es el principio formativo de muchas filosofías y religiones antiguas. Pero este deseo de encontrar la unidad en la diversidad se convirtió en una obsesión decimonónica en proporción directa a la confusa multiplicación de nuevas ideologías. Se propuso, por ejemplo, que todas los idiomas humanos se derivan de un idioma común, todas las razas de una raza-madre y todas las filosofías y religiones de una doctrina original. Aunque los dos grandes filósofos de mediados de siglo —Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche— señalaron que una clave y una fuente era precisamente lo que no podía darse en una época tan subjetiva como el siglo XIX, nadie quiso escucharlos. La necesidad de creer en una unidad primigenia y en una autoridad definitiva había calado muy hondo, incluso entre los escépticos. Aunque George Eliot satiriza en *Middlemarch* la búsqueda del señor Casaubon de una Clave para Todas las Mitologías, es evidente que simpatiza con el intento. Son los métodos de Casaubon los equivocados, no su objetivo.

Una fuente poderosa pareció durante un tiempo que iba a dar la clave del misterio más profundo de todos. El hambre espiritual insatisfecha que afligió a tantos victorianos hizo que éstos fijaran su principal atención, y de modo obsesivo, en los ritos y protocolos de la muerte, estimulados por la incertidumbre acerca de la naturaleza —e incluso la existencia— de la vida de ultratumba. Este apetito fue satisfecho de modo repentino y sorprendente en 1848 por la familia Fox, de Hydesville, Rochester, Nueva York, cuando las dos hijas de la casa —Katherine, de

nueve años, y Margaret, de trece— empezaron a recibir lo que ellas decían que eran mensajes de espíritus, en forma de sonidos de golpes y golpecitos[3].

Las hermanas Fox interpretaban estos mensajes y contestaban a ellos de la misma manera, mediante un sencillo código, convocando a sus comunicantes al mandato de «Escucha, señor Pata de Cabra, haz como yo». La frase melodramática y la alusión al diablo de estas palabras podía haber alertado a los observadores de la posibilidad de un fraude, pero Katherine y Margaret pronto tuvieron un público numeroso y embelesado. Las hermanas se comunicaban regularmente con sus espíritus amigos que espetaban noticias apocalípticas acerca del despertar de una nueva era, el tipo de noticias que encontraba un público predispuesto en la América milenarista, sensible a cualquier clase de nueva escatología. Hubo escépticos tan poco amables que sugirieron que los mensajes de los espíritus no eran más que el crujido subrepticio de los dedos de las manos y pies de Margaret y Katherine, pero tales críticos fueron desdeñados o acallados por la mayoría que necesitaba creer en el origen sobrenatural de los fenómenos de Hydesville. Pronto las dos chicas se hicieron célebres en toda la nación. P. T. Barnum las contrató para hacer demostraciones en público; Horace Greely, director del *New York Tribune*, las invitó. Y empezó la moda de las sesiones espiritistas.

La sesión ofrece una nueva versión de la sagrada comunión, en la cual la evidencia sustituye a la fe, y los espíritus que se manifiestan, al pan y al vino. Fue sobre todo muy popular entre las sectas protestantes de la costa Este de EE.UU., carentes como solían estar de cualquier satisfacción sensual en su religión y sedientas de cualquier señal de las obras de la divina gracia, por extravagante que fuera. No es por casualidad que Hydesville estuviera en medio del famoso distrito «superardiente» del Estado de Nueva York, calificado así por el número extraordinario de modas religiosas que lo invadieron a principios del siglo XIX. El espiritismo se mezcla fácilmente con el milenarismo cristiano. Aunque la mayoría de los mensajes eran triviales, se tenía la esperanza de que fueran el preludio de noticias de verdadera importancia procedentes del Otro Mundo. Habiendo confirmado su existencia mediante las muchachas Fox, se esperaba que ese mundo trajera mensajes que desvelaran hechos de la vida después de la muerte, de la inmortalidad y quién sabe si del futuro de la humanidad.

[3] Los relatos más legibles de las hermanas Fox se encuentran en R. Pearsall, *The Table Rappers*, Michael Joseph, 1972, y E. W. Fornell, *The Happy Medium: Spiritualism and the Life of Margaret Fox*, University of Texas Press, 1964.

Los encuentros aislados con fantasmas y duendes ya eran corrientes. Los espíritus amigos dijeron a las hermanas Fox que llevaban ya más de medio siglo tratando de «comunicarse». Lo novedoso del movimiento de Hydesville fue cómo se convirtió en una moda y la rapidez con que adquirió tonos sociales, morales e incluso políticos. Fenómenos que hasta entonces se habían considerado casuales y siniestras, ahora parecía que establecían anuncios proféticos de un futuro radiante en el cual los vivos compartirían con el tiempo los gozos del País del Verano, el paraíso espiritual. Curiosamente, el infierno jugaba un papel insignificante en las sesiones. Los fantasmas ya no se veían como espíritus descontentos o errantes, sino como mensajeros naturales o heraldos. El espiritismo, por tanto, alentó la creencia en la hermandad espiritual que vigilaba el destino humano.

El espiritismo, echadas sus raíces en América, colonizó Europa con rapidez. En la estela del fracaso de las revoluciones políticas de 1848 —el mismo año de los fenómenos de Hydesville— se convirtió enseguida en parte de una síntesis «alternativa» en la que estaban el vegetarianismo, el feminismo, la reforma del vestidos la homeopatía y toda la variedad de disidencias sociales y religiosas. Muchos radicales ingleses estuvieron a favor, siendo el más famoso Robert Owen, el socialista utópico, industrial y fundador de Nueva Armonía, y varios miembros de su familia. Para entonces Owen tenía más de ochenta años y era objeto de la sátira de la prensa. Pero el espiritismo también se popularizó en los círculos literarios, siempre abiertos a la experimentación, y tuvo una perdurable influencia en Bulwer Lytton en Inglaterra, Elizabeth Barrett Browning en Italia y Victor Hugo en Francia. Cuando Harriet Beecher Stowe visitó Europa en 1853, las sesiones de espiritismo eran la última moda.

Si la sesión espiritista ocupó el lugar de la comunión, el médium ocupaba el lugar del sacerdote, y los supuestos médiums abundaron. Se creía que las mujeres, por su propia naturaleza, eran más sensibles para comunicarse con los espíritus, sobre todo si no habían recibido educación e incluso si eran algo subnormales. También se decía que la falta de poder intelectual despejaba el canal y facilitaba que los mensajes se «comunicaran» en un nivel más profundo. El éxito internacional, sin embargo, estuvo reservado para un hombre: Daniel Douglas Home (1833-1886), que gustaba de llamarse a sí mismo, con alguna justicia, Médium de las Testas Coronadas de Europa[4]. Aunque Home pretendía ser el nieto ilegítimo

[4] Home era un profesional. Casi todos los médiums eran aficionados, actuaban en pequeña escala en los suburbios y atendían a una clientela de clase media y baja emancipada de las formas convencionales de la religión, pero no del sostén emotivo que proporcionan. Había un amplio campo para la superchería, a menudo de la peor clase, y los falsos médiums eran descubiertos —

del décimo conde de Home, pasó su infancia en Norteamérica, donde hizo de celebrado muchacho-médium durante el auge de Hydesville. Hombre agradable, elocuente y algo afeminado (sus enemigos apuntaban a algo peor que el afeminamiento), tuvo defensores y detractores en igual número y con igual pasión. Uno de sus patrones, el entusiasta investigador psíquico y pederasta lord Adare, juraba que había visto a Home flotar horizontalmente, salir por una ventana de un primer piso, cortar una flor de un rododendro cercano y volver a entrar en la habitación por otra ventana. Algunos achacaron la visión a la credulidad de Adare y al poder persuasivo de Home.

Cuando visitaba Europa en 1855, Home actuó delante de Thackeray, los Browning, Charles Dickens y Bulwer Lytton. Robert Browning, como Dickens, le profesó una apasionada antipatía, quizá por el entusiasmo de Elizabeth, y lo caricaturizó como el fraudulento «Mr. Sludge [Aguas Negras], El Médium». A pesar

---

desnudados, a veces literalmente— y desacreditados. A pesar de esto, muchos estaban convencidos de sus poderes y conseguían convencer a sus audiencias. Casi todos era muy sensibles y vulnerables. Como los actores y cantantes, vivían constantemente nerviosos y dependían de la bondad de su última actuación. Pero, a diferencia de actores y cantantes, no tenían manera de ensayar y perfeccionar sus dotes, a menos que, paradójicamente, fueran unos farsantes, en cuyo caso vivían del fraude. Los médiums, incluso los sinceros, fueron también inusitadamente vulnerables a acompañantes y negociantes. La simplicidad o vaciedad tan adecuadas al oficio los hizo igualmente víctimas de la manipulación humana y espiritual.

El tedio era otro problema entre los médiums y clientes. Si bien era fácil hacerse adicto a las sesiones, los visitantes pedían con impaciencia novedades que los médiums trataban de proporcionarles. Dada la imposibilidad de ensayar, los médiums tenían poco que hacer entre las sesiones y se calmaban bebiendo. El alcoholismo era otro problema muy extendido, quizá inevitable en una comunidad cuyos miembros vivían de una publicidad pasajera y estaban sujetos al examen de todos, mientras que su éxito dependía de dotes poco fiables que nadie entendía y muchos negaban. Mary Rosina Showers, la famosa médium inglesa, dirigía ebria las sesiones, y las hermanas Fox bebían hasta caer rendidas. Había también el enigma de lo que sucedía a los médiums «auténticos» cuando actuaban; porque, aunque se sea completamente escéptico de la realidad de los espíritus y sus mensajes, es muy difícil trazar la frontera entre los farsantes deliberados y los creyentes sinceros. Los practicantes se sentían tan aturdidos por sus propios poderes como los espectadores. «Agotamiento mental» era un diagnóstico comun para los médiums que caían enfermos, lo que ocurría con frecuencia, y muchos se derrumbaron o se consumieron pronto.

Sobre historia del espiritismo, véase J. Oppenheim, *The Other World, Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914,* Cambridge University Press, 1985; T. H. Hall, *The Spiritualists: The Story of Florence Cook and William Crookes,* Helix Press, 1962; y R. Brandon, *The Spiritualists,* Alfred A. Knopf, 1983. Hay una biografía de Home por E. Jenkins: *The Shadow and the Light: A Defense of Daniel Dunglas Home, the Medium,* Hamish Hamilton, 1982. Para la literatura rápidamehte creciente sobre los vínculos entre feminismo y espiritismo, véase A. Owen, *The Darkened Room: Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England,* Virago, 1989.

de esto, Home ganó mucho dinero. Fue mimado por la aristocracia de Inglaterra, Francia y Alemania, donde impresionó incluso al rey de Prusia. Su siniestra ascendencia sobre la emperatriz Eugenia mientras estaba embarazada del príncipe imperial llegó a ser tan grande que el ministro de Asuntos Exteriores de Napoleón III amenazó con expulsarlo de París.

Aunque la mayoría de las sesiones espiritistas no pasaban de ser una diversión popular, los espiritistas serios esperaban que el significado de sus experiencias encontraría pronto apoyo en fundamentos sólidamente científicos, pues a mediados del siglo XIX «ciencia» era sinónimo de «verdad innegable». Tal como lo escribiera un jadeante Robert Dale Owen, hijo del más famoso Robert:

> cuán aprensivo el corazón, cuán totalmente indigna la concepción de que, bajo la Divina Economía, el gran privilegio del progreso, al cual el hombre debe todo lo que siempre ha sido o será, se le niegue la Ciencia del Alma inherente en cada persona[5].

La búsqueda de la prueba científica no sólo afectó a los espiritistas convencidos. Grupos tales como la Sociedad Dialéctica de Londres, la Sociedad Nacional Secular y la más celebrada Sociedad para la Investigación Psíquica (Society for Psychical Research, SPR) siguieron de cerca y a menudo con simpatía el progreso del espiritismo. Estas organizaciones dedicaron muchos esfuerzos a recoger pruebas y a montar experimentos controlados con el fin de analizar las manifestaciones de los espíritus. Pero para aquellos más entregados a la elaboración de una teoría de la ciencia espiritista —en contraposición a la actividad práctica de los médiums y de las supuestas sociedades eruditas— existía ya una cantidad considerable de material disponible en la obra de dos de los primeros gurúes occidentales, Emmanuel Swedenborg (1688-1772) y Franz Anton Mesmer (1735-1815), dos participantes en la carrera en pos de la Clave para Todo.

Hijo de un capellán de la corte sueca, Swedenborg[6] pasó los treinta años de su carrera profesional en la industria minera, pero sus pasiones privadas fueron la

---

[5] R. D. Owen, *The Debatable Land Between This World And The Next,* sin pie de imprenta, 1S72, p. 46.

[6] Resúmenes de la vida y obra de Swedenborg pueden hallarse en los textos citados en la anterior nota 4. Véase también S. Toksvig, *Emmanuel Swedenborg, Scientist and Mystic,* Yale University Press, 1948, e 1. Johnson, *Emmanuel Swedenborg,* Nueva York, 1971. Casi todas las obras religiosas importantes de Swedenborg han sido traducidas al inglés y hay una recopilación de car-

ciencia, las matemáticas, la filosofía y la religión. De gran laboriosidad, fundó el primer periódico científico sueco y se anticipó a un buen número de inventos modernos, entre ellos unos prototipos de submarinos y aeroplanos. Publicó también tratados de cosmología, mediciones lunares, química, física, circulación sanguínea y percepción sensorial, y desarrolló una teoría de la estructura atómica que se adelanta a la nuestra cuando describe a la materia como un sistema de indefinidas partículas divisibles agrupadas en vórtices giratorios.

Esta teoría surgió incidentalmente del proyecto que había ocupado la mayor parte de su tiempo libre en la etapa final de su vida el intento de localizar el alma humana y demostrar su inmortalidad. Tras concluir que el alma es idéntica a una fuerza vital que se origina en el córtex y circula con la sangre, se embarcó en un largo curso de detallados experimentos anatómicos para demostrar su teoría, pero todo esto se vio interrumpido por uña importante crisis religiosa que le sobrevino en 1743 con una serie de sueños —muchos de ellos sorprendentemente carnales— y una visión de Jesucristo.

Educado en la más piadosa atmósfera protestante, Swedenborg tenía un profundo sentido del pecado, exacerbado por el sentimiento de culpa que le causaba su propia ambición de ser el mayor científico de su época y el exceso de trabajo para lograr su ambición. Pero, cualquiera que fuera la causa, la larga salida de la crisis cambió su vida. Jesús se le apareció una vez más al año siguiente y le ordenó que abandonara su trabajo científico para dedicarse a la exégesis bíblica. Y fue lo que hizo, elaborando más de treinta volúmenes de comentarios y argumentaciones teológicas durante el resto de su larga vida. Sus visiones fueron entonces frecuentes. Visitó el cielo y el infierno, habló con espíritus y ángeles e incluso con el Mismo Dios. Se trasladaba con facilidad del mundo material al espiritual, habitando el último mediante los órganos espirituales que él identificaba con la intuición y la imaginación (de aquí su posterior popularidad entre los escritores románticos).

La experiencia visionaria dio lugar a la teoría de las correspondencias que perfila en la *Clavis Hieroglyphica,* traducida como *A Spiritual Key* [La clave espiritual] y publicada en Londres en 1784. Reflejando las controversias de la época sobre el significado de los jeroglíficos egipcios y la posibilidad de un lenguaje filosófico universal, Swedenborg sugiere que hay tres niveles diferentes de significado en cualquier símbolo: el natural, el espiritual y el divino. El significado

---

tas en A. Acton, *The Letters and Memorials of Emmanuel Swedenborg,* Pen- -silvania, Bryn Athyn, 1948.

natural es el discurso de las cosas materiales, como la ciencia y la historia humana. El significado espiritual se refiere al mundo intangible de las ideas y la imaginación, mientras que el significado divino nos conduce a la última realidad del Mismo Dios. Cada cosa material es por consiguiente el signo de sus correspondientes significados espiritual y divino.

La teoría de las correspondencias tiene importantes consecuencias teológicas y políticas, sobre todo la convicción de Swedenborg de que el universo es en definitiva un todo armonioso, sólo perturbado temporalmente por el pecado. Rechazando las nociones protestantes del juicio y la condena, equiparaba el pecado con el error, un enfoque que daba a su pensamiento un cierto aroma utópico. Sus visiones lo persuadieron de que el cielo y el infierno no son estadios futuros, sino realidades permanentes en las que podemos entrar según elijamos, y Swedenborg concluía de esto que era posible invertir la Caída del Hombre sólo con que los humanos desarrollaran la intuición y la imaginación —los órganos espirituales de la percepción— a costa de la razón. Porque la razón, creía él, es sólo uno de los caminos que conducen a la verdad y el entendimiento. De esta manera debilitaba los vínculos entre la ciencia y la racionalidad, volviendo a la antigua y más amplia noción de la ciencia espiritual como visión totalizadora del cosmos, conseguida mediante todas las facultades humanas y teniendo en cuenta los diferentes órdenes de la realidad. Poco después de su muerte se fundaron varias sociedades e iglesias swedenborgianas y algunas aún permanecen, aunque el swedenborgianismo nunca llegó a ser un movimiento popular. Su influencia se nota más directamente en la obra de escritores, desde Blake y Balzac a Baudelaire, Strindberg, Emerson y Yeats. Pero tuvo su más poderosa influencia en las muchas ramificaciones de la tradición religiosa alternativa, a las que contribuyó al menos con cuatro aportaciones vitales: la teoría de las correspondencias; la creencia en la accesibilidad al mundo espiritual; la confianza en la realidad de un nuevo designio político y religioso, y el acercamiento de los diversos órdenes de la ciencia y la religión, de la imaginación y la razón.

Las cuatro formaron parte de la obra de Franz Anton Mesmer, que desarrolló la teoría del mesmerismo influido por los experimentos en electricidad y magnetismo que contemporáneamente llevaron a cabo Galvani y Volta[7]. Debido a esto, el mesmerismo se conoce habitualmente como magnetismo animal o electrobio-

[7] Sobre mesmerismo, véase R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Harvard University Press, 1968. Los mesmeristas no fueron los únicos que creían en la existencia de un campo de fuerza que podía moldearse con la voluntad. Los seguidores del barón Reichenbach († 1869) experimentaron con un fluido magnético al que llamaban Odyle u Od.

logía. De moda en París durante la década de 1870, fue barrido por la Revolución para resurgir en la década de 1820, llegando a Gran Bretaña en 1837. El mesmerismo, además de estar enraizado en las ideas de Swedenborg sobre «afinidad», se basa en la pretensión de que los cuerpos están rodeados y bañados de una fuerza o fluido magnético (las dos palabras se emplean indistintamente) que el sanador (a menudo conocido como el «sensible») puede detectar y dirigir según su deseo con fines terapéuticos.

De acuerdo con Mesmer, la enfermedad está causada por obstáculos al libre flujo del fluido, obstáculos que el sensible puede eliminar mediante pases magnéticos hechos con un hierro imantado o (en el caso de practicantes expertos) con las manos e incluso con la nariz. A menudo las curas obligaban a poner en trance al paciente, en cuyo transcurso tenía que obedecer órdenes e incluso predecir el futuro, si bien los críticos observaron que las sesiones curativas estaban acompañadas de convulsiones histéricas del paciente y acababan de manera caótica. Las pretendidas profecías en estado de trance provocaron las inevitables especulaciones sobre la relación que había entre el mesmerismo y la clarividencia. Después de la muerte del maestro, muchos discípulos afirmaron que estaban en comunión psíquica con él.

Con independencia de la plausibilidad de semejantes afirmaciones, muchos pacientes, por lo demás escépticos, testificaron el valor terapéutico del mesmerismo, entre ellos Charles Dickens y la popular escritora Harriet Martineau, que siguió con provecho una cura mesmerista por recomendación de Bulwer Lytton. El significado de la fuerza o fluido mesmérico en el contexto religioso es su indefinida situación entre los mundos físico y espiritual, y los poderes especiales y exigencias éticas que han de poseer quienes lo practican. Los sensibles no deben poseer tan sólo una poderosa mirada magnética, afinada por la concentración y el autocontrol; también es obligado que tengan el carácter moral y la tenacidad de propósito que dan al practicante el necesario sostén para su fatigoso trabajo.

El mesmerismo encajó bien con la moda de la frenología —o «fisiología cerebral» para darle su nombre más elevado— que pretende el análisis de las facultades y desórdenes mentales mediante el tacto del cráneo. El doctor John Elliotson, que encabezó el resurgimiento del mesmerismo en Inglaterra, fundó en 1824 la Sociedad Frenológica Británica y escribió regularmente en la revista que unió en su título a ambos movimientos: *The Zoist*, «Publicación de la Fisiología Cerebral y del Mesmerismo», fundada en 1843. Junto con la clarividencia, la frenología y el mesmerismo formaron un poderoso trío que preparó el camino del psicoanálisis, una «ciencia» del siglo XX, en la cual el analista hace el papel del sensible.

La síntesis del swedenborgianismo, mesmerismo y espiritismo pareció que facilitaba el camino de una ciencia espiritual que, con el tiempo, proporcionaría no sólo la clave de los misterios de la vida después de la muerte, sino del significado de todas las cosas. Fueron estas expectativas las que dieron ímpetu a nuevas ramas del cristianismo «científico», especialmente en Estados Unidos. En Norteamérica había ya una fuerte tradición de comunidades religiosas autónomas que se remontaba a los orígenes puritanos de la nación y que consagraba la Constitución. A medida que se ensanchaban las fronteras del país y acudían más inmigrantes, esta tradición se enriqueció y complicó enormemente con la influencia de las diversas ideologías europeas.

Estas sectas de nuevo cuño ofrecían dos tipos de tendencias, uno dedicado a la restauración de la pureza de la doctrina cristiana, y el otro que encarnaba la voluntad de un individuo carismático cuya revelación personal constituía la «ciencia» en la cual se basaba la secta. Algunas veces, como en el mormonismo, coincidían los dos factores y un maestro poderoso lograba crear una nueva iglesia desde el culto a la personalidad encarnado en una doctrina. Cualquiera que fuese el resultado, las dos cosas imprescindibles eran un hombre (o una mujer) y una visión.

La Ciencia Cristiana pertenece al primer tipo[8]. Mary Baker Eddy (1821-1910), que sufrió una infancia infeliz y una persistente enfermedad, en gran parte de origen psicosomático, experimentó sin éxito la homeopatía. Fue tratada luego por Phineas Quimby, un curandero cuyos métodos se basaban en el mesmerismo. Aunque Quimby logró algunos efectos curativos, sólo lo consiguió parcialmente, y cuando Eddy volvió a caer enferma tras la muerte de Quimby, se curó a sí misma leyendo las curaciones milagrosas de Cristo en el Evangelio de Mateo. Esta experiencia anunció el descubrimiento de la Ciencia Cristiana, descrita en el libro de Eddy publicado en 1875 *Science and Health* [Ciencia y Salud], significativamente retitulado en posteriores ediciones como *Science and Health and a Key to the Scriptures* [… y una clave para las Escrituras]. La Primera Iglesia Científica de Cristo se fundó en 1879 para enseñar las doctrinas de *Science and Health.*

Eddy, cuyo magisterio seguía a Swedenborg en muchos puntos, rechazó el calvinismo en que había sido educada y creyó en un dios benevolente. Enseñó que el pecado es error y surge del radical mal entendimiento que la mente hace de la

[8] Para la Ciencia Cristiana, véase 5. Gottschalk, *The Emergence of Christian Science in American Life,* University of California Press, 1973.

realidad, y que el pecado es irreal por cuanto Dios no lo crea ni lo reconoce. El universo es una armonía de fuerzas, y sólo dentro de esa armonía el espíritu alcanza su plena existencia. La aparente realidad del mundo material es simplemente la ilusión a que nos induce la fuerza de nuestros deseos carnales. La curación requiere por tanto la renuncia a estos deseos y el sometimiento a la divina gracia. Si queremos hacernos dignos de Cristo, la salvación exige una constante vigilancia frente a los abusos de nuestro estado mortal. Y podemos hacerlo siempre si ésa es nuestra voluntad. Igual que Swedenborg, Eddy creía que el reino de los cielos no es un destino del más allá, sino una inmediata posibilidad espiritual al alcance de todos los individuos que logran superar la tendencia a identificar lo real con lo material.

Mary Baker Eddy fue una asceta: una reformadora para quien la pureza de la doctrina era tan importante que, para preservarla, se vio obligada a fundar su propia iglesia. Esa iglesia aún pervive con casi 350.000 miembros. Aunque su fundadora es venerada, la Iglesia Científica Cristiana debe su éxito casi enteramente a su magisterio. Aunque fuerte e independiente, Eddy no tenía carisma. Al otro extremo del espectro figura un casi coetáneo de Eddy, Thómas Lake Harris (1823-1906), cuyas enseñanzas y estilo de vida recuerdan vivamente a H. J. Prince. El culto a la personalidad de Harris era tan fuerte que la comunidad que fundó no pudo sobrevivir a su muerte.

Nacido en Inglaterra, Harris[9] creció en Norteamérica, donde llegó a ser un predicador independiente de la Iglesia Universal (que enseñaba la salvación de todos los creyentes), y luego discípulo del médjum Andrew Jackson Davis. Davis era un swedenborgiano, pero estaba menos interesado por el austero misticismo de su maestro que por su teoría de la bisexualidad divina. Según la versión que Davis hizo de esta teoría, los atributos masculinos del Dios Padre y los atributos femeninos de la Madre Naturaleza pueden encontrarse en la constitución espiritual de todos los seres humanos. Harris, que se hallaba desolado por las tempranas muertes de su madre y de su esposa, encontró consuelo en una doctrina que le permitía situar dentro de él mismo el amor femenino que le faltaba, pero repudió a Davis tan pronto como descubrió que su maestro predicaba la teoría bisexual como una tapadera para toda clase de prácticas heterosexuales.

[9] La fuente principal para Harris sigue siendo H. Schneider y G. Lawton, *A Prophet and a Pilgrim, Being the Incredible History of Thomas Lake Harris and Laurence Oliphant: Their Sexual Mysticisms and Utopian Communities Amply Documented to Confound th'~ Skeptic,* Columbia University Press, 1942.

Tras dejar a Davis y salirse de la Iglesia Universal, Harris intentó experimentar una vida comunal. En 1850, él y un colega se pusieron al frente de cien seguidores y se retiraron a una propiedad de diez mil acres en Virginia. Allí esperaron el Día del Juicio tal como predijeron los doce apóstoles, con quienes todos los miembros del grupo pretendían estar en comunión directa. Harris, hombre de temperamento dominante, no contó con la enérgica independencia de su rebaño y, cuando para reforzar su propia autoridad insistió que. en el futuro sólo él mediaría entre los acampados y los apóstoles, los seguidores se rebelaron contra esta usurpación antidemocrática de sus derechos espirituales y la comunidad se disolvió.

A mediados de la década de 1850, Harris estaba casado de nuevo y había fundado su propia iglesia swedenborgiana en Nueva York, entre cuyos congregantes se encontraban Henry James, padre de William y Henry Junior, y Horace Greely, socialista utópico y patrón de las hermanas Fox. Harris elaboró allí una nueva teología, legitimada —decía él— por habérsela revelado directamente Dios en visiones parecidas a las de Swedenborg en la década de 1740. Harris explicó a sus seguidores que, aunque a Swedenborg se le dio la facultad de abrir las puertas del cielo en su *Arcana Coeslestia* de 1757, a él se le había encargado la explicación del significado de aquella obra seminal, tarea a la que se entregó en su propio libro, de enorme extensión, *Arcana of Christianity,* escrito exactamente cien años después del libro de Swedenborg y publicado en 1858. Modificando la distinción tripartita entre lo material, lo espiritual y lo divino, Harris explicó que Swedenborg sólo había dado el significado «celestial» de las escrituras: Harris facilitaría ahora su interpretación más «espiritual».

La interpretación espiritual fue seguida de un buen número de curiosidades, como la descripción de la vida en otros planetas; la afirmación de que Harris era el hombre fundamental de quien dependía la salvación de la raza humana; la creencia en la respiración sincronizada como clave de la gracia (lo cual quizá provenga de la noción cabalística que establece que la Creación es el resultado de la inspiración y expiración divinas); un Dios bisexual, y el análisis de la historia partiendo de tres grandes crisis o cambios de rumbo: el Diluvio, la Encarnación y la aparición del propio Harris. El origen de todas estas ideas puede encontrarse en Swedenborg, si bien Hams le da un giro princiano cuando, audazmente, se coloca a sí mismo en el centro del drama cósmico.

Pero fue la doctrina de los homólogos la que dio fama a Harris. Esta doctrina, que era la versión que Harris hizo de la Clave, procede de la noción swedenborgiana de Davis de los principios masculino y femenino unidos en el Hombre. Cuando escribió su *Arcana,* el pesar de Harris por la pérdida de su madre y de su

esposa se había desvanecido gracias a su encuentro con lo que él llamaba su Reina Azucena o Reina Azucena del Conyugal *(sic)*, una inmortal novia espiritual con quien dormía por las noches, sin duda para sorpresa de Emily Waters, su segunda esposa ante el mundo. Habiendo encontrado su propio homólogo, Harris (como Prince) se dedicó con entusiasmo a ayudar a sus seguidores para que hicieran el mismo descubrimiento. Esto exigía que los seguidores se echaran en brazos de Harris. La fuerza que entonces fluía de él producía en ellos una visión del amor de Cristo de la que surgía la respectiva Reina Azucena, aunque mejor sería decir Rey Azucena, porque los seguidores a quienes Harris abrazaba, siempre eran mujeres.

En 1861, Harris fundó otra comunidad, la Hermandad de la Vida Nueva, conocida por sus miembros como «El Uso». Después de probar en otros sitios, Harris estableció el Uso en Brocton, a orillas del Lago Erie, y esta vez se aseguró de tener el control único y absoluto. Alojado en una mansión llamada Vinecliff, a orillas del lago, llevó la vida de un caballero rural junto a unas pocas mujeres elegidas, entre ellas Jane Waring, cuyo dinero se empleó para financiar la operación, y una tal señora Requa, a quien Harris favoreció como el equivalente terrenal más próximo de su homólogo celestial. Todos los de Brocton recibieron un nuevo nombre. Harris se llamó Fiel, aunque los miembros de la comunidad se dirigían a él como Padre. El remoquete de la señora Requa fue Rosa Dorada, presumiblemente como tributo respetuoso a la Reina Azucena. La segunda esposa de Harris vivió separada bajo estrecha vigilancia; se decía que se enfadaba fácilmente, lo cual no es de extrañar. El resto de la comunidad —de la que formaba parte el señor Requa, un millonario arruinado que murió pronto- dormía en cobertizos y graneros, y todo el mundo, con excepción de Harris, la señorita Waring y la Rosa Dorada, se dedicaba al duro trabajo físico de llevar la propiedad. A la señora Harris se le asignó la tarea de limpiar las malas hierbas de las plantaciones de alerce.

En realidad, la comunidad no era más que una granja mal llevada, cuyos trabajadores recibían instrucción religiosa cuando a Harris le apetecía, haciendo depender su progreso espiritual de la realización de las tareas desagradables, las cuales, convenientemente, consistían en los trabajos agrícolas. Harris creía que el orgullo debía ser domeñado y los viejos hábitos extirpados antes de poder descubrir el yo esencial y su homólogo verdadero. Predicó la conocida doctrina victoriana de doblegar la voluntad y dominar el cuerpo con el fin de renovar el espíritu. Él nunca trabajó la tierra.

En lugar de resistirse a semejante trato, los residentes lo aceptaban de buen grado. Tal como escribió uno a su esposa muchos años después:

> [Harris] me intimidó más que cualquier otro hombre que hubiera conocido y, como necesitaba que me intimidaran, permanecí con él hasta que su tiranía me produjo el efecto deseado… Tenía que domarme, y se eligió a Harris como el instrumento adecuado, porque nunca me he encontrado con un tirano peor y más irracional[10].

Harris era un psicólogo astuto que nunca buscó discípulos y no dejaba que los candidatos ricos entraran en el Uso si no estaban dispuestos a mendigar la admisión y a someterse absolutamente a su voluntad. Insistía también en que los esposos compartieran el lecho sin hacer el amor, porque eso facilitaba la llegada de los respectivos homólogos celestiales. Era tan fuerte su garra tiránica que, cuando murió en 1906, los pocos discípulos que le quedaban se negaron a creer que su Padre los hubiera abandonado y permanecieron vigilando el cadáver hasta que empezó a descomponerse. Entre los vigilantes estaba la señorita Waring, quien, en medio de grandes protestas, se había casado con Harris después de la muerte en 1895 de la segunda esposa, y gastó el resto de su fortuna procurando a Harris el mejor estilo de vida en California.

Harris y Prince tienen muchos rasgos en común. Fueron autócratas que fundaron comunas donde satisfacían sus deseos en nombre de la religión; parece, sin embargo, que creían auténticamente en que habían encontrado la clave de los misterios cósmicos al conseguir la inmortalidad y la luz mediante la unión mística con el amado. Aunque adoptó una forma grosera y física, esta doctrina tiene acusadas afinidades con las enseñanzas del hinduismo y el budismo que, en el siglo XIX, empezaban a difundirse lentamente por Europa, y es característico cómo afectó a la investigación occidental, desde la filología hasta el estudio de la religión. El trascendentalismo y el unitarismo, por ejemplo, son importantes sectas cristianas influidas por las doctrinas védicas sobre la unidad de todas las cosas creadas y la única realidad del espíritu. Ambas creencias influyeron en Prince y en Harris. Buscando un cristianismo renovado, los dos hombres introdujeron hasta donde pudieron sus doctrinas mientras permanecían nominalmente dentro de la fe.

Quedó para otros el dar un paso adelante en el proceso que liberaría al gurú occidental de las ligaduras de la doctrina cristiana mediante un magisterio basado en otras tradiciones religiosas. Como veremos, el más importante de ellos fue

[10] Laurence Oliphant, citado en Rosamund D. Owen, *My Peribus Life in Palestine*, Allen & Unwin, 1928, p. 28.

Helena Blavatsky, de quien nos ocuparemos en los capítulos siguientes. Pero otro maestro significativo que marcó esta dirección fue Laurence Oliphant, discípulo de Harris[11]. Partiendo de unos comienzos convencionales, Oliphant moldeó bajo la influencia de Harris una extraordinaria síntesis de cristianismo e islamismo que atrajo incluso a la reina Victoria. Su relación con Harris fue también un modelo de trato entre los gurúes occidentales y sus acólitos.

Nacido en el seno de, una familia escocesa de la clase alta y educado en la iglesia evangélica, Oliphant fue una brillante figura en la sociedad londinense, contando entre sus amigos íntimos al príncipe de Gales. Antes de ser miembro del Parlamento en 1865, hizo una extraordinaria carrera en los negocios, la literatura, la diplomacia y la intriga internacional, en cuyo transcurso fue consejero de varios primeros ministros, como lord Palmerston y lord John Russell[12].

Oliphant conoció a Harris en 1860. Como había de relatar en *Masollam,* su novela sobre este encuentro publicada en 1886, mucho después de enemistarse con Harris, el primer encuentro con éste le produjo una gran impresión. Al principio, trató de seguir las enseñanzas de Harris mientras hacía su vida normal, pero pronto vio claro que aquello no era posible. Harris exigía una entrega absoluta e incondicional; lo que ofrecía a cambio era disciplina, autoconocimiento y —al menos en lo que se refería a Oliphant— una genuina vida «nueva». Después de visitar la comuna, Oliphant decidió abandonar su brillante carrera y unirse a Harris en El Uso, adonde fue a establecerse en 1867.

¿Qué motivó semejante cambio de personalidad? Las razones oficiales se explican en otra de las novelas de Oliphant, *Piccadilly,* publicada en 1865, cuando

[11] Véase A. Taylor, *Laurence Oliphant,* Oxford University Press, 1982, y M. Oliphant, *Memoir of Laurence Oliphant and of Alice Oliphant, his Wife,* William Blackwood & Son, 1891.

[12] Entre las aventuras de Oliphant figuran: Asistente del conde de Elgin cuando este noble fue gobernador general de Canada; formo parte de la primera misión británica al Japón (en la cual varios miembros del grupo fueron asesinados a golpes de hacha por fanáticos antioccidentales); tomó parte en la expedición de 1857 contra los chinos (también capitaneada por Elgin), durante la cual se incendió el Palacio de Verano como represalia por la negativa china a permitir el escandaloso comercio de opio del gobierno británico; interfirió en los planes de Napoleón III para unificar Italia; informó de la guerra francoprusiana desde el cuartel general alemán; intervino en una docena de intrigas menores, financieras y diplomáticas, en los Balcanes y Europa Central; en la construcción de los ferrocarriles en Oriente Medio; en la financiación de un cable submarino transatlántico; en conspiraciones contra el Imperio Otomano; en los intentos de arreglo para la sucesión española. Y, la tarea más ambiciosa, el establecimiento de una patria judía en Palestina. Fuera del cerrado círculo de la alta sociedad, Oliphant adquirió fama como periodista y autor de libros de viajes y novelas.

decidía qué hacer con respecto a Harris. La novela, aparentemente una sátira de la sociedad elegante, es en realidad un arrepentimiento del mundo, en el cual, el héroe lord Frank Vanecourt, trasunto del autor, al salir de una extraña enfermedad renuncia a su amada y a la sociedad para llevar una nueva vida en América, bajo la guía de un misterioso curandero: «uno cuyo nombre no puede divulgarse». En *Masollam*, publicada en 1886, después de que Oliphant se separara violentamente de su maestro, el escritor pinta un retrato de Hams bajo el disfraz de un demonio armenio con poderes extraordinarios. Ambos personajes son claramente no-cristianos, más parecidos a los maestros de los sufíes, los místicos islámicos que hacen a la vez de sacerdotes, magos y curanderos.

Sólo podemos hacer suposiciones sobre las oscuras razones de la conversión de Oliphant que se rumorearon en aquella época: los poderes ocultos de Harris y la susceptibilidad sexual de su discípulo. Ambos eran emocionalmente inestables, ambos habían llevado una vida nómada e incansable, y ambos se sentían unidos a sus madres de un modo poco frecuente, y a tal extremo en el caso de Oliphant que lady Oliphant fue una conversa aún más entusiasta del Uso que su hijo, cambiando la vida cómoda y convencional de Londres por la inhospitalaria comuna de Harris en América. Pero la razón más profunda para la conversión de Oliphant parece haber sido su creencia en que la vida que ofrecía Harris, por dura que fuese, lo acercaría más a aquella fuente elusiva de autoridad. También le ofrecía Harris la clave de los misterios de la existencia: cuando el héroe de *Piccadilly* descubre la futilidad de su vida, el «curandero» promete darle un significado.

La vida en Brocton fue efectivamente dura, y madre e hijo fueron prácticamente unos esclavos, cediendo a Harris su considerable riqueza y obedeciendo todas sus órdenes. Aunque lady Oliphant tuvo el privilegio de alojarse en Vinecliff, lavaba la ropa, cocinaba y limpiaba la casa, mientras que su elegante hijo (ahora llamado Madreselva) se encontró limpiando cuadras, cargando barriles, acarreando agua y descargando ladrillos, a menudo en medio del ulular del viento invernal a las cuatro de la madrugada. La nariz y los dedos se le congelaron y comía de las sobras que encontraba.

Dos años después, Oliphant dejó la comuna para volver a su antigua vida, pero lady Oliphant permaneció con Harris; su hijo siguió bajo la influencia de éste, al principio combinando su carrera social y literaria con intentos de proselitismo a favor de su maestro entre las clases altas de Inglaterra. Los dos hombres empezaron a distanciarse a mediados de la década de 1870, pero la enemistad no llegó hasta 1881. Cuando ese año fue a América para retirar su fortuna de la comuna y poder financiar otros proyectos, Oliphant se encontró con que Harris y la señorita

Waring se habían trasladado a California, dejando la comunidad de Brocton en manos de un menguado grupo de discípulos, lady Oliphant entre ellos, gravemente enferma de cáncer. A pesar de su debilidad, acompañó a su hijo a California, donde se enfrentaron a Harris. Hubo una escena terrible, en la cual el Padre se negó a devolver el dinero. Lady Oliphant se agravó enseguida y murió seis días más tarde.

En este momento, Oliphant hizo una jugada que iba a ser arquetípica entre los discípulos de los gurúes occidentales. En lugar de abandonar la vida religiosa, disgustado por la conducta de su maestro —y otras evidencias condenatorias que empezaba a acumular acerca de *aquello*— acometió la separación de la doctrina de Harris de la persona de Harris. Arguyendo que aunque el hombre se había corrompido y se había hecho arrogante, no había nada intrínsecamente equivocado en su enseñanza, Oliphant continuó fiel a ella. Y, para ser consecuente, decidió ser maestro. Hacía tiempo que apoyaba la causa del sionismo y le pareció lógico fundar una comunidad en Palestina, donde pasó el resto de su vida, interesado muy de cerca por las variedades locales del misticismo cristiano e islámico que se centran en la idea de la unión con el amado, es decir, con Dios.

Allí, inspirado por la bella Alice le Strange, con quien se casó en 1872, Oliphant enseñó la doctrina del simpneuma, tal como reflejó en *Sympneumata, or The Evolutionary Forces Now Active in Man* (1884). Aunque Laurence figuró como autor del texto, es probable que fuera escrito por Alice, que se había convertido a Las ideas de Harris aún con más pasión que su esposo. El libro elabora la doctrina de los homólogos y el ideal de una sociedad completamente andrógina, en la cual los hijos se generarán por medios (sin especificar) no sexuales. *Sympneumata* causó una gran sensación. El general Gordon, amigo de los Oliphant, se tomó un gran interés en su composición; y cuando Oliphant, en una visita a Gran Bretaña en 1886, cenó con la reina Victoria en Balmoral, ésta se interesó tanto por lo que él le contó, que pidió que le fuera enviado un ejemplar.

Alice murió poco tiempo después de la publicación de *Sympneumata*, y en 1888 Oliphant se casó con Rosamund Dale Owen, nieta de Robert Owen. A partir de entonces, Rosamund dedicó su vida a dar conferencias sobre la importancia de la castidad en el matrimonio, y la pareja fue más de homólogos celestiales que de esposos. El matrimonio duró poco. Oliphant murió a los pocos meses de la boda, después de lo cual Rosamund se retiró a la comuna palestina, donde se casó con un hombre mucho más joven. Cuando éste se hundió en una depresión y se suicidó dos años después, saltando por la borda de un barco, Rosamund adoptó a otro

joven, casi un niño, y vivió felizmente con él, en medio de un continuo escándalo, hasta su muerte en The Laurels, Worthing, en 1937.

Hacia finales del siglo XIX se veía cada vez con mayor claridad que en Occidente existía una enorme y constante apetencia generalizada por formas nuevas y exóticas de creencias religiosas que complementaran o incluso sustituyeran a las formas ortodoxas del cristianismo. Swedenborg había mostrado un posible camino hacia la unión de la ciencia y la religión. Mesmer y los espiritistas habían mostrado otro al abrir la puerta del mundo de los espíritus. El interés por las cosmologías orientales y el ocultismo creció rápidamente, y a menudo atrajeron a quienes anhelaban sobre todo un cambio radical social y político. Pero no eran sólo nuevas doctrinas lo que se necesitaba. La época clamaba por sacerdotes carismáticos y, cuando no los encontraba, los políticos y los escritores ocupaban su lugar. Hubo poderosos maestros al margen de las iglesias establecidas, como Prince, Harris y Oliphant, pero sólo pusieron en práctica sus doctrinas novedosas en pequeña escala. Sin embargo, la Ciencia Cristiana y los Mormones probaron que había espacio para nuevas religiones de masas, y que incluso las mujeres podían llegar a ser profetisas importantes en aquella era chauvinista. Todo lo que faltaba, por lo tanto, era que apareciera un individuo que uniera a la autoridad personal de Harris y Prince y al atractivo de Eddy, una nueva doctrina que sintetizara los elementos procedentes de todas las alternativas radicales, y la era del gurú occidental podría comenzar.

DOS

MALONEY Y JACK

Las fotografías no son siempre reveladoras, sobre todo cuando se trata de aquellos retratos decimonónicos donde los personajes posan para responder claramente a determinados modelos: el joven atrevido, el esposo dominante o la esposa amantísima. Pero la personalidad de Helena Blavatsky se descubre en todas sus fotos: una mujer de escasa estatura, robusta, de boca resuelta y ojos grandes, acuosos y ligeramente saltones. En las más típicas mira directamente a la cámara con el aire de una mujer habituada a enfrentarse con dificultades y a seguir su propio camino. Sin embargo, hay también un marcado tinte melancólico en sus rasgos acusados. Se trata de un rostro agresivo que ha sufrido mucho.

De espesa barba y con lentes, como tantos padres de familia victorianos, Henry Olcott es, de entrada, más inescrutable. Aunque algunas fotografías lo muestran algo ridículo, esto probablemente se deba a defectos de la foto y no al hombre. En un retrato con Blavatsky, ella se acerca anhelante a la cámara mientras él se retira. La pose de él es torpe; su mirada, hundida y dubitativa. Junto a ella, y posiblemente por culpa de ella, no se siente seguro. Aunque más alto, parece menos robusto que su compañera, que le iguala en anchura de hombros. Sus rasgos más refinados sugieren una vida más ascética, sobre todo comparado con el sólido torso de ella.

Esta imagen refleja la naturaleza de la relación que hubo entre los dos. Quizá señale también sus antecedentes tan dispares, porque si llegaron al mismo punto fue por caminos distintos. Cada uno es, en cierto modo, un modelo de sus respectivas y diferentes culturas nacionales y sociales: Blavatsky, la ociosa aristócrata rusa convertida en maestra rebelde de religión; Olcott, el honesto burgués americano, en busca de la verdad espiritual. Por lo menos, eran las imágenes que gustosamente presentaban ante el mundo. ¿Cuánto de verdad había detrás de esas imágenes?

Olcott nació en 1836 en una familia que afirmaba ser descendiente de los peregrinos[1]. Tras una estricta formación presbiteriana, lo que él llama «dificultades financieras» (circunstancia habitual en las biografías de los teósofos) lo obligaron a interrumpir sus estudios y dedicarse a la agricultura en Ohio. Allí se convirtió en un agricultor experto y publicó varios libros sobre el tema, entre ellos un tratado sobre el sorgo y una de sus variedades africanas (sustitutivos de la caña de azúcar) que alcanzó las siete ediciones. Declinó la invitación del gobierno griego para ocupar una cátedra de agricultura científica en Atenas y, en lugar de eso, fundó la Escuela Agrícola Westchester. Fracasó en esta aventura y, en 1859, trabajó como responsable de la sección agrícola del *New York Tribune*, pero también tuvo que interrumpir esta carrera, esta vez por culpa de la Guerra Civil, que hizo de él un oficial de transmisiones del ejército de la Unión.

Dado de baja por invalidez, fue comisionado especial del Ministerio de la Guerra, con el rango de coronel, para investigar a los especuladores y tuvo tanto éxito en su tarea que, cuando Abraham Lincoln fue asesinado en 1865, Olcott fue designado como uno de los tres miembros de la comisión investigadora de la muerte del presidente. Dejó esta tarea al final de las hostilidades y, con recomendaciones del ministro de la Guerra y del fiscal general del Estado, estudió abogacía en Nueva York, donde estableció su despacho poco antes de 1870.

En cualquier medida, se trataba de una interesante, variada y rápida carrera, pero fue seguida por el desengaño. Aunque razonablemente próspero, su despacho de abogado no era de los más importantes; tampoco fue feliz en su matrimonio, a pesar del nacimiento de cuatro hijos. Olcott terminó por divorciarse de su mujer y buscó consuelo y diversión en el espiritismo. Cuando se dedicó a la agricultura en Ohio se interesó por el «Otro Mundo», frecuentó a los masones y se aficionó algo al mesmerismo y a la curación espiritual. Ahora leía la prensa espiritista de Nueva York.

Aburrido de su trabajo en un día monótono de 1874, Olcott se fue a comprar el *Banner of Light* al quiosco de la esquina cercana a su oficina. El *Banner*, un popular periódico espiritista, contaba una historia acerca de las manifestaciones psíquicas que ocurrían en una granja perteneciente a la familia Eddy, en Chittenden, Vermont, donde aparecían espíritus en número extraordinario. Después de una relativa disminución de su popularidad durante la década de 1860, el espiritismo

[1] La fuente principal para Olcott es la autobiografía del coronel, *OId Diary Leaves*, 4 vols., TPH Adyar, 1895-1935. H. Murphet, *Hammer on the Mountain: The Life of Henry Steele Olcott*, TPH Adyar, 1972 (repite, complementa y a veces corrige los hechos recogidos en la autobiografía del coronel, aunque con pocas interpretaciones).

experimentaba entonces uno de sus periódicos resurgimientos en Estados Unidos, y Chittenden era con mucho el centro de mayor interés. Como ocasional colaborador de periódicos espiritistas, el coronel decidió amenizar el aburrido verano de Nueva York con una excursión a Vermont, donde podría ejercitar sus antiguas dotes de investigador. En agosto y septiembre de 1874, visitó varias veces la granja, y publicó varios artículos en un periódico de Nueva York, el *Daily Graphic,* contando lo que había visto.

Y había mucho que ver[2]. Mary Eddy, de cuya tatarabuela escocesa se decía que había sido ahorcada por bruja, poseía clarividencia y todos sus hijos —William, Mary y Horatio— heredaron poderes psíquicos, entre ellos la levitación y la capacidad de evocar a los espíritus. Estas propiedades, que al parecer eran involuntarias, podían ser bastante embarazosas. Por ejemplo, tan pronto como los niños se acostaban, tendían a flotar hacia el techo; en la escuela, los espíritus que siempre los rodeaban, golpeaban sus pupitres, y en el hogar, las molestas apariciones los mantenían en estado de histeria permanente.

El más notable de los tres hijos fue William, que supo sacar provecho de sus poderes haciendo sesiones en la granja ante grupos de hasta treinta personas. Oculto dentro de un armario y encima de una tarima colocada en un extremo de una amplia sala (conocida por los clientes como «la tienda del fantasma»), realizó una serie de fenómenos dignos de un vulgar *vodevil.* Entre los espíritus visitantes había tres mujeres indias —Honto, Aurora y Estrella Brillante—, varios hombres blancos recientemente fallecidos y dos niños que se le habían muerto a una señora alemana, la cual, al parecer, asistía siempre a las sesiones. Todas las apariciones permanecían durante un breve tiempo suspendidas en el aire delante de una cortina que tapaba el armario dentro del cual se sentaba William. Algunas hablaban, la mayoría no. Algunas cantaban y había dos que mantenían un duelo con espadas.

El lugar de William lo ocupaba algunas veces su hermano Horatio, asistido por un espíritu guía llamado George Dix. A George nunca se le veía y sólo se le oía, pero daba lo mismo, porque se burlaba del público y contaba historias vulgares. Pero su extensa representación, que tenía lugar en la oscuridad, incluía la evocación de toda una banda de indios que tocaban una pieza de música contemporánea, *The Storm at Sea,* lo cual no dejaba de ser una curiosidad bastante frívola en unos espíritus indios que, presumiblemente, tenían acceso a sus propias melodías e incluso a la música celestial. Quizá el hecho de que el esposo de la señora alemana fuera músico, buen conocedor de esta pieza, tuviera algo que ver con ello.

[2] Para un relato detallado de lo ocurrido en la granja de Eddy, véase R. Pearsall, *op. cit.*

Olcott quedó trastornado. Por un lado, todo el asunto —incluidos los fríos labios de alguien invisible en la oscuridad que le besaba la mejilla— le pareció convincente. El beso era positivamente frío y húmedo, como corresponde a una caricia espectral. Por otro lado, estaba dispuesto a no dejarse embaucar, y volvió varias veces a la granja para comprobar sus primeras impresiones. Una de estas veces, el 14 de octubre de 1874, cuando visitaba la casa de la granja, conoció a Madame Blavatsky. Había venido, le dijo ella, con la intención de conocerlo, atraída a Vermont por los artículos de Olcott en el *Graphic*, del mismo modo que la primera visita de él había sido provocada por el *Banner*. Es característico de la energía, espíritu emprendedor y tenacidad de propósito de Blavatsky que, apenas recién llegada a América, hubiera hecho el esfuerzo de visitar Chittenden con el fin de conocer y hacer amistad con Olcott. El encuentro resultó fructífero.

Si la vida y antecedentes de Olcott habían sido claramente vulgares, no podía decirse lo mismo de Helena Petrovna Blavatsky. Su padre, el barón Von Hahn, pertenecía a la pequeña nobleza germanorrusa que constituyó la mayor parte de la elite administrativa y militar de la Rusia decimonónica. Su madre, una novelista romántica, pertenecía a una familia de mayor nobleza, los Dolgorouky. A pesar de su condición aristocrática, los Hahn llevaron una vida ajetreada. El barón era soldado y tenía que trasladarse frecuentemente con su regimiento. Madame Von Hahn lo seguía con sus hijos, cuya vida aún fue más agitada cuando murió ella. Helena, nacida en 1831, sólo tenía once años cuando perdió a su madre. Aun cuando a partir de entonces pasó casi todo el tiempo con sus abuelos, la prole de los Von Hahn creció errante, con más emociones que seguridad[3].

Helena fue una niña rebelde e imaginativa en un mundo confuso y exótico, como contó a uno de sus biógrafos:

[3] La fuente principal para la primera parte de la vida de Blavatsky es ella misma, en especial su correspondencia con A. P. Sinnett. Otra fuente a menudo citada sobre sus primeros treinta años es el volumen póstumo de memorias de su primo el conde Witte. Se cree que el libro es una falsificación, aunque Endersby (véase más abajo) afirma que Witte escribió realmente unas memorias que luego fueron alteradas por agentes zaristas.

Entre las biografías, J. Symonds, *Madame Blavatsky*, Odhams, 1959, es con mucho la más vivaz y divertida, aunque decae al final. La mejor guía de lo que se conoce sobre los hechos mundanos es probablemente el volumen tendencioso de Victor Endersby, *The Hall of Magic Mirrors*, Carlton Press, 1969. El libro de Endersby se basa en la extensa investigación del sobrino nieto de Blavatsky, Boris de Ziiko. Pero véase también R. S. Hutcn, «Helena Blavatsky desvelada», *The Journal of Religious History*, 11, núm. 2 (1980).

> ¿Mi infancia? Cuidada y mimada por un lado, castigada y endurecida por otro. Enferma y casi moribunda hasta los siete u ocho años, sonámbula; poseída por el demonio. Gobernantas, dos. Niñeras, no sé cuántas, muchas… Una era medio tártara. Los soldados de mi padre cuidaban de mí… Viví en Saratoga, donde el abuelo fue gobernador civil; antes de eso, en Astrakán, donde ejercía su dominio sobre miles, entre ochenta y cien mil kalmucos budistas[4].

Fue ferviente lectora y escritora y llegó a ser una pianista más que competente, pero se aburría fácilmente. Su hermana, más adelante, contaba:

> Helena acostumbraba a soñar en voz alta y nos contaba sus visiones, evidentemente nítidas, vívidas, como si las hubiera palpado… Le encantaba que los niños nos reuniéramos alrededor de ella, a la caída de la tarde, y después de llevarnos al gran museo oscuro, nos hechizaba con sus historias fantásticas. Luego nos contaba las historias inconcebibles que le ocurrían cada noche, aventuras inauditas en las que ella era la heroína. Cada uno de los animales disecados del museo le había contado sus confidencias y la historia de sus anteriores encarnaciones o existencias[5].

Cuenta también su hermana que Helena perdió después sus poderes de elocuencia e inventiva. Es evidente que, al decirlo, Madame Jelihovsky bromeaba, mentía o quería ser discreta. Porque, aunque Helena se hizo perezosa al llegar a la edad madura, siguió siendo una narradora persuasiva, cuyo poder para fascinar a los demás con sus formidables extravagancias permaneció intacto hasta el final de su vida. Este poder procedía de la necesidad que tuvo en su infancia de crear un mundo propio y a su medida y que entonces consiguió que los demás aceptaran; esto también la hizo absorbente y egoísta.

Es díficil establecer los hechos de la vida de Helena von Hahn antes de llegar a América. Parece comprobado que se casó con Nikifor Blavatsky, vicegobernador de Ereván, en el Cáucaso, el 7 de julio de 1848, cuando ella tenía diecisiete años y él apenas pasaba de los cuarenta, y también que huyó de él unas semanas más tarde. Pero, a partir de ese momento, el mito y la realidad se confunden en la biografía de Blavatsky. Como suele suceder, a medida que pasaban los años y ella volvía a contar la historia de su primer matrimonio, la diferencia de edad se acrecentaba, y el general terminaba por ser un viejo rijoso que perseguía a una niña apenas pubescente. Lo que es indudable es que el matrimonio fue un fracaso y que en octu-

---

[4] *The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, T. Fisher Unwin, 1925 *(BL)*, p. 149.

[5] V. Jelihovsky, *The Truth About Madame Blavatsky.*

bre de 1848 Helena huía de su reciente marido. Su padre aceptó acogerla de nuevo y envió criados para que la atendieran, pero algo convenció a Helena de que no quería padre ni esposo. A bordo de un vapor que la llevaba por el Mar Negro, de regreso a su casa, burló a sus acompañantes y se embarcó con destino a Constantinopla en busca de la libertad, un acto caprichoso que prefiguraba toda su vida.

Hasta llegar a América veinte años más tarde, la vida de Blavatsky (tal como la contó a sus amigos y pretendidos biógrafos) está llena de anécdotas suficientemente exageradas como para provocar la incredulidad sin dejar de ser del todo creíbles. Reaparece periódicamente en Rusia para visitar a su hermana y, entretanto, viaja por Europa, Asia y las Américas. Cómo atendió a su sustento no está muy claro, aunque es posible que recibiera dinero de su padre y parece que trabajó de médium itinerante. También se dice que actuó de amazona en un circo, que hizo una gira por Serbia como pianista, que en París importó plumas de avestruz y que fue decoradora de interior de la emperatriz Eugenia.

Pudo o no pudo tener amantes, como el barón aleman Meyendorf, el príncipe polaco Wittgenstein y el cantante de ópera húngaro Agardi Metrovitch. Todos estos nombres estuvieron ligados al de ella, aunque hubo veces en que ella negaba estas relaciones, mientras que en otras daba a entender que eran ciertas, equívoco al que se prestaba únicamente cuando sus enemigos la tachaban de promiscua. El principal objetivo de éstos era Metrovitch, a quien Blavatsky había salvado de la muerte cuando, contaba ella, lo encontró moribundo en un callejón (de El Cairo o Constantinopla, según la versión que se prefiera). Es posible que tuviera un hijo de este hombre, aunque la prueba médica, citada por la propia Blavatsky, lo niega[6].

[6] El historial ginecológico de HPB es tan sorprendente como todo lo referido a ella. En 1885, atacada por sus enemigos de la Sociedad Teosófica, que la acusaban de promiscuidad entre otras cosas, fue examinada por un tal doctor Leon Oppenheim, que diagnosticó *anteflexio uteri.* Como prueba de sq virginidad, envió el informe del doctor Oppenheim a Olcott con un comentario típico: «Aquí tienes tu nuevo certificado estúpido con tus sueños de virgo intacta en una mujer que tiene las tripas, la matriz y todo lo demás fuera, resultado de una caída del caballo… Y eso que el médico miró y examinó *tres* veces, y dice loque dijeron los profesores Bodkin y Pirogoff en Pskoff en 1862. No he podido tener nunca relaciones -con *un* hombre porque me falta algo y en su lugar hay una especie de pepinillo retorcido…» (citado en Symonds, *op. cit.,* p. xx).

Al mismo tiempo escribió a Sinnett (a quien se envió una copia del certificado) diciendo que el doctor había descubierto «retorcimiento *congénito* del útero» (el subrayado es de ella), añadiendo de paso «siempre había creído que el útero era la "vejiga"». *BL,* p. 177.

Endersby afirma que Blavatsky era hermafrodita. Otros insinúan que era lesbiana o travestida. El asunto se complica por la existencia espectral de su «pupilo» Yuri, que figuraba en el pasaporte

Que tales historias se convirtieran en temas de controversia, que su personalidad y toda su vida fueran ocasión de agrias disputas, es característico de una mujer que tenía que buscar la publicidad sin saber cómo hacerlo. Blavatsky hablaba con brillantez e indiscretamente acerca de ella misma, pero raramente decía la misma cosa dos veces. El perfil especulativo de su vida, tal como lo trazaron más tarde su sobrino nieto y otros biógrafos, la muestra reuniéndose con pieles rojas en Canadá y Estados Unidos en 1850 y 1851; en un viaje en carreta atravesando el Medio Oeste americano en 1854; luchando al lado de Garibaldi en la batalla de Mentana (1867), donde es herida por arma de fuego y por sable, y náufraga en Spetsai, frente a la costa griega, en 1871, cuando hundieron el *Eumonia* y muchos pasajeros perecieron. Entre estos acontecimientos se nos dice que se relacionó con cabalistas en Egipto, agentes secretos en Asia Central, magos del vudú en Nueva Orleans y bandidos en México.

Nada de esto es imposible, pero las historias de Blavatsky están apoyadas por detalles convincentes y datos absurdos, hasta el punto que resulta imposible distinguir la verdad de la falsedad. Quizá, al final, esta distinción no importe mucho. Porque lo que importa es que pudo persuadir a bastante gente para que aceptara la versión de los hechos según le convenía, por más que la razón aconsejara no creerla. Algunos de sus últimos seguidores se vieron en la situación paradójica de confiar en la narradora aunque no creyeran en la narración. Y aunque son pocas las cosas que dijo que puedan comprobarse, hay que decir que el siglo XIX es pródigo en vidas extraordinarias y viajes notables. Porque ella no fue la única mujer europea que se aventuró en el corazón de un desconocido continente con sólo un paraguas y una enorme confianza en símisma para sostenerse. Si en su conjunto las historias nos sorprenden por lo ridículas que son, cada narración nos parece creíble por separado, como una hipérbole legítima. Y esto ocurre con cada una de las historias, excepto con la más importante, porque el suceso central de su *Wanderjahre* —y por consiguiente de la historia moderna del esoterismo— fue su encuentro con un tibetano desmaterializado de nombre Maestro Morya.

Una de las jactancias favoritas de Blavatsky era que había viajado sola por el Tibet y había vivido allí más de siete años. El significado de semejante pretensión reside en la creencia tradicional según la cual siete años es el período de aprendi-

---

que se concedió a HPB para que viajara por Rusia en 1862. Yuri, que murió joven, era hijo de un amigo.

zaje de los candidatos que buscan la iniciación en los misterios esotéricos. Blavatsky alcanzó la celebridad por esto, pues no sólo había sido «elegida» para llegar al mayor nivel de iniciación en la jerarquía secreta permitida a los seres humanos, sino que debía sus conocimientos a determinados «maestros himalayos» con quienes había estudiado en sus hogares montañosos.

Dio la casualidad que dos oficiales del ejército británico destinados en la zona atestiguaron después de la muerte de Blavatsky que habían visto u oído de una mujer blanca que viajaba sola por las montañas del Tibet en 1854 y 1867 respectivamente[7]. Esto es muy improbable. Incluso después de la expedición de Younghusband en 1903, el Tibet seguía cerrado a todos, salvo a unos pocos viajeros, cuyos movimientos estaban estrechamente vigilados por las misiones china, rusa y británica que patrullaban las fronteras y alertaban de la presencia de espías militares en la región[8]. Y si hubo semejante viajera blanca nunca fue identificada positivamente como Blavatsky. Pero quizá el argumento de mayor fuerza que puede oponerse a la idea es uno de orden práctico: que la maciza y robusta Blavatsky, corta de resuello y carente de discreción, pudiera escalar montañas en condiciones climáticas adversas, al tiempo que permanecía oculta a los ojos de avezados observadores, es imposible de imaginar.

Reales o imaginados, los viajes de Blavatsky al Tibet cobraron una considerable significación, porque el simbolismo romántico y religioso de aquel país aumentaba a finales del siglo XIX en proporción directa a su comprobada lejanía. El proceso experimentó curiosos giros. En 1894, N. A. Notovitch, compatriota de Blavatsky, pretendía en *La desconocida vida de Jesucristo* que Jesús había pasado varios años en el Tibet aprendiendo las doctrinas del budismo esotérico, que luego había transmitido a sus apóstoles en forma codificada. La idea de que el fundador

---

[7] Se menciona a los dos oficiales en W. A. Carrithers, *An Open Letter to the Author of «Priestess of the Occult»,* s.f. Según Carrithers, el comandante Cross, que había sido administrador del Dalai Lama, informó que los nativos le hablaron de una mujer blanca que viajaba por el norte del Tibet en 1867. Murray testificó (después de la muerte de HPB) que detuvo a Blavatsky cuando intentaba entrar en el Tibet en 1867.

[8] El 12 de diciembre de 1903, el coronel (más tarde sir) Francis Younghusband cruzó la frontera tibetana con un grupo de soldados británicos y una escolta de gurjas y sijs. Iban acompañados por diez mil porteadores, siete mil mulas y cuatro mil yacs. El 3 de agosto de 1904, Younghusband entró en la ciudad de Lhasa en misión diplomática ante el Dalai Lama. Para las autoridades británicas, y sobre todo para el jefe de Younghusband, el virrey lord Cuzzon, fue un momento decisivo de la larga lucha entre los imperios ruso y británico por el dominio del Asia Central. La Historia está bien contada en P. Hopkirk, *The Great Game, On Service in Central Asia,* Oxford University Press, 1991.

del cristianismo hubiera viajado por Asia Central[9], ligándolo de esta manera con las tradiciones budista e hindú, iba a atraer a quienes, como la misma Blavatsky, soñaban con un sincretismo de las creencias importantes en una sola religión de sabiduría universal, así como a quienes, por razones más siniestras, querían desvincular a Jesús de sus orígenes judíos. Fue también sintomático cómo se desplazó el centro de gravedad religioso hacia el este. Los mapas europeos de la Edad Media ponían a Jerusalén en el centro espiritual del mundo. Hacia 1900 ese honor recaía en Lahsa. Las sagas casi inmortales de Shangri-La en *Horizontes perdidos* (1933), de James Hilton, se basan en una mitología bien establecida.

Como veremos, la popularidad de semejante mitología se debió en gran parte a la obra de la misma Blavatsky, aunque el primer encuentro que ella tuvo con el ser a quien llamaba Maestro Morya no tuvo lugar en el salvaje Himalaya, sino en mitad de los terrenos urbanos de la Gran Exposición de Londres, en julio de 1851. Decía ella que había tenido muchas visiones de Morya antes de 1851, pero éste fue su primer encuentro con él «en carne» (o en cualquier cosa que pudiera ser su carne, tratándose de una criatura que podía desmaterializarse a capricho). Ésa, al menos, es la interpretación que ella hizo de una anotación en su diario que dice: «Nuit mémorable. Certaine nuit par un clair de hune qui se couchait á — Ramsgate, 12 Août [*31 de julio en nuestro calendario*] 1851— lorsque je rencontrai le Maître de mes Rêves»[10]. Cuando un acólito que revisaba los papeles de Blavatsky treinta años más tarde dio con este pasaje, su maestra le explicó aquellas palabras como una descripción de su encuentro con Morya, diciendo que el cambio de lugar era intencionado, por si el diario caía en manos hostiles. Ramsgate es ciertamente una elección inspirada si lo que pretendía era desviar el interés. En cuanto a la ambigüedad de la frase «Maître de mes Rêves», los lectores pueden hacer con ella lo que gusten.

Pero, ¿quién era el Maestro Morya? Según Blavatsky, pertenecía a la Gran Hermandad Blanca de Maestros o Mahatmas. Estos Hermanos, Maestros o Mahatmas (que de las tres maneras los llama Blavatsky) eran Adeptos o Iniciados, seres cuyo riguroso aprendizaje esotérico y absoluta pureza les conferían poderes sobrenaturales. Inmortales e inmateriales, los Maestros podían habitar cuerpos materiales o semimateriales según su voluntad (esto no estaba muy claro) y poseer poderes que les permitían moverse por todo el universo ejerciendo sus habilidades

[9] No era una idea nueva en absoluto. Véase J. Webb, *The Harmonious Circle*, Thames & Hudson, 1980, pp. 526-27.

[10] C. Wachtmeister, *Reminiscences of Madame Blavatsky and the Secret Doctrine*, Londres, impresión privada, 1893.

taumatúrgicas y clarividentes. Se comunicaban entre ellos mediante una especie de radio cósmica, estableciendo así un vínculo entre los seres humanos y los jefes de la jerarquía divina que gobiernan el cosmos.

De acuerdo con la posterior descripción que hace Blavatsky de la Hermandad, la jerarquía está encabezada por el Señor del Mundo, que vive en Shambahla, en el desierto de Gobi[11]. El Señor del Mundo vino al principio de Venus, con varios acólitos, y ahora habita el cuerpo de un muchacho de dieciséis años. En orden decreciente de autoridad, sus acólitos son el Buda, el Mahachohan, Manú y Maitreya. Tanto Manú como Maitreya tienen un ayudante, y estos ayudantes son los dos Maestros que iban a jugar un papel decisivo en la vida de Blavatsky y en la fundación de la Sociedad Teosófica.

El ayudante de Manú es el visitante original de Blavatsky, el Maestro Morya, mencionado a menudo como Maestro M o simplemente M. Su deber especial dentro de las responsabilidades cósmicas es presidir las virtudes del Poder y la Fuerza, muy particularmente para orientación de las naciones. Para facilitar su larea, Morya asume el poderoso y oscuro cuerpo de un príncipe rajput y vive en un escondido valle tibetano.

El ayudante de Maitreya es el Maestro Koot Hoomi —también conocido como Maestro KH o KH— entre cuyas pasadas encarnaciones figura Pitágoras. KH tiene el cuerpo de un brahmán cachemir, rubio y de ojos azules. Es un chico culto, lingüista y músico, que se ocupa de supervisar la Religión, la Educación y el Arte. Como ha asistido a la Universidad de Leipzig, pasa mucho tiempo meditando y está calificado para cuidar del vasto Museo Oculto que hay en las cámaras subterráneas cercanas a su casa, situada en el mismo valle del Maestro Morya.

Otros Maestros son: Jesús, un «sirio» que, de manera algo confusa, es responsable de todas las religiones, no sólo del cristianismo; el príncipe húngaro Rakoczi, también conocido como conde de Saint-Germain, que preside lo Mágico y estuvo previamente encarnado en los dos Bacon, Roger y Francis; Hilarión, un hermoso griego que se ocupa de la Ciencia; Serapis, un griego aún más hermoso, de

[11] Sobre Shamballa, véase R. Guenon, *The Lord of the World*, trad. C. Shaffer, Olga de Nottbeck, Anthony Cheke y Anthony Blake, Coombe Springs Press, 1983. El libro de Guenon apareció en 1927.

Marco Pallis describe el reino de Shamballa (o Shambala) como «una leyenda, corriente en los países lamaístas». Pallis también habla de la posible identidad de Shamballa con Agarttha, un lugar al parecer inventado por el ocultista francés St Yves d'Alveydre. Véase M. Pallis, «Fuentes de Ossendowski» en *Studies in Comparative Religion*, vol. *15*, núms. 1 y 2, invierno/primavera de 1983, pp. 30-41.

cabello dorado y ojos azules, que se ocupa de la Belleza, y el Maestro Veneciano, que es el más hermoso de todos. Mucho más abajo de la jerarquía está el Maestro Dwaj Khool, que se ocupa de las tareas desagradables del cielo.

Además de éstos, la Hermandad de Maestros cuenta con todos los grandes dirigentes religiosos y maestros ocultistas del pasado, entre ellos, Buda, Confucio, Salomón, Lao Tse, Boehme, Roger Bacon, Francis Bacon, Caghiostro, Mesmer, Abraham, Moisés y Platón. Bajo ellos (descendiendo ahora los peldaños humanos de esta escalera oculta) están los «arhats» (postulantes de Maestro que han alcanzado un nivel intermedio de iniciación) y sus discípulos, conocidos como «chelas».

De acuerdo con Blavatsky, la Hermandad permanece normalmente oculta a la vista de todos, salvo de unos pocos. Cuando sus miembros intentan transmitir sus doctrinas por medio de agentes humanos, estos agentes raramente son creídos y a menudo son perseguidos por seres humanos influidos por los poderes malignos, conocidos indistintamente como Fuerzas Oscuras o Señores de la Faz Oscura. Debido a esto, los Hermanos trabajan en secreto para dirigir el destino del cosmos y preservarlo de la influencia maligna de las Fuerzas Oscuras. En ocasiones, la guerra entre los Señores y los Hermanos alcanza niveles de extrema violencia pública, en acontecimientos como la crucifixión de Jesús. En tales casos, lo esotérico se convierte en exotérico y la lucha secreta se revela durante un breve tiempo. Pero, para aquellos que entienden, toda la historia humana tiene un significado esotérico.

Esta cosmología se elaboró a lo largo de unos quince años, desde mediados de la década de 1870 hasta la época en que murió Blavatsky, en 1891. Pero, ¿dónde encontró ella a Koot Hoomi y a los demás? Parece probable que existieron dos fuentes principales para la idea de la Hermandad Oculta: las divinidades plurales de las religiones orientales y las mitologías del esoterismo occidental. El estudio de las religiones asiáticas no ha cesado en Europa desde finales del siglo XVIII, cuando se fundó la Sociedad Asiática de Londres y se tradujeron las escrituras hindúes al francés y al inglés. Hacia 1870, los eruditos alemanes tradujeron en magníficas ediciones los *Vedas* indios y los principales textos budistas.

Sin ser en absoluto una erudita, Blavatsky fue una apreciable autodidacta que conocía amplia aunque desordenadamente las escrituras asiáticas. En contraste con el monoteísmo de judíos, cristianos y musulmanes, los hindúes y budistas son politeístas: adoran a múltiples divinidades, cada una con un papel asignado en el plan cósmico. Una característica fundamental de su práctica religiosa es la noción del Adepto *(mahatma* es la palabra sánscrita para adepto), por la que un individuo

puede adquirir grandes poderes ocultos mediante la formación y la dedicación. En el pensamiento de Blavatsky, la mayoría (no todos) de los Maestros son antiguos Adeptos que han evolucionado hasta un nivel muy alto.

En el esoterismo occidental, la fuente inmediata de esta idea fue con casi toda seguridad el novelista inglés Edward Bulwer Lytton (1803-1873), cuya obra era bien conocida por Blavatsky. No sería injusto decir que la nueva religión está sacada prácticamente de sus páginas. Uno de los personajes de Bulwer dice (anticipándose al gran ocultista y discípulo de Blavatsky, W. B. Yeats): «En sueños se inicia todo el conocimiento humano; en sueños, sobre el espacio inconmensurable, se cierne el primer puente sutil entre espíritu y espíritu, entre este mundo y los mundos del más allá…»[12]. Los sueños de Blavatsky estaban destinados a producir el principal resurgimiento del esoterismo en los tiempos modernos.

Bulwer Lytton no era un simple novelista[13]. También hizo una brillante carrera política. Accedió al Parlamento en 1831 y llegó a ser ministro de las Colonias en 1858 (por lo cual fue premiado con el título de lord Lytton en 1866). Pero hoy sólo se le recuerda como escritor. Sus primeros escritos pertenecen al género aristocrático y romántico de novelas conocidas como de «tenedor de plata». Los héroes son dandis criminales al estilo de Byron o Balzac. Luego pasó a escribir novelas históricas, entre ellas *Los últimos días de Pompeya* (1834), y sagas costumbristas de la clase media. Por su éxito en todo cuanto emprendía, Bulwer Lytton causó la envidia, la admiración e incluso la imitación de escritores tan importantes como Dickens y Thackeray; pero los libros suyos que más complacieron fueron las novelas ocultistas *Zanoni* (1842) y *Una extraña historia* (1862).

Bulwer se había interesado por la alquimia y el neoplatonismo y estaba familiarizado con la obra de Boehme, Swedenborg y Mesmer. Sus novelas ocultistas demuestran un conocimiento elaborado de la ciencia contemporánea y de la magia antigua, una vivaz imaginación y dotes para una narrativa emparentada con la fórmula byroniana del héroe poseedor de un oscuro secreto. Lo que lo atrajo de la magia fueron sus analogías con la ciencia moderna. Ambas son métodos para conseguir el dominio de la naturaleza, pero la magia, a diferencia de la ciencia, no puede verificarse. Hombre cauto y escéptico, que no creía en casi ninguno de los fenómenos que tan fantásticamente describe en sus propias novelas (aunque predijo el descubrimiento de la energía atómica con sorprendente exactitud), pensaba,

[12] E. B. Lytton, *Zanoni.*

[13] No hay ninguna buena biografía moderna de Bulwer Lytton. La más usada sigue siendo V. Lytton, *The Life of Edward Bulwer, first Lord Lytton, by His Grandson,* 2 vols., Macmillan, 1913.

sin embargo, que era muy posible que la ciencia vahidara con el tiempo ciertos poderes ocultos, como la percepción extrasensorial y la profecía.

En pos de esta idea, participó en experimentos mágicos con su amigo el cura secularizado francés Eliphas Lévi (1810-1875)[14]. Lévi, cuyo nombre real era Alphonse-Louis Constant, había iniciado el resurgimiento del ocultismo en Francia. Enseñaba la existencia de una «doctrina oculta» que unifica todos los sistemas mágicos y religiosos; sus escritos beben profusamente en fuentes orientales, $cibre todo en las escrituras hindúes. El resultado fue una mezcla de orientalismo y ocultismo que apasionó primero a Bulwer y después a Blavatsky: a ambos les llamó poderosamente la atención la !eoría de Lévi que dice que los transmisores de la doctrina secreta ~on Adeptos longevos poseedores de poderes mágicos.

Zanoni, la novela de Bulwer, trata de un pintor y sus encuentros con dos personajes que, siendo humanos, son inmortales. El héroe de *Una extraña historia* es un joven médico que, por negarse a creer en la existencia del alma, recibe el castigo de verse implicado terriblemente en las aventuras de un asesino despiadado que va en busca del elixir de la vida. En ambas novelas se describen inusitados poderes mentales que permiten a sus poseedores dominar a los demás con la fuerza de la voluntad. La inmortalidad y el elixir de la vida eran temas manidos en la novela romántica de la época. Balzac, Charles Maturin, Eugéne Sue y E. T. A. Hoffmann se sirven de ellos en sus novelas fantásticas. La diferencia es que Bulwer teje estos temas en un tupido tapiz de alusiones eruditas a las tradiciones ocultistas y filosóficas, dándoles un aire de autoridad no del todo espurio.

Zanoni empieza con una referencia a los Rosacruces, con casi toda seguridad la principal fuente occidental moderna en la que se basa la mitología del Maestro

---

[14] Alphonse-Louis Constant (1810-1875) se educó en un seminario, que abandonó para convertirse en discípulo del Mapa (alias de Louis Ganneau, que se autoproclamó divino el 15 de agosto de 1838. Ganneau predicaba, entre otras cosas, el comunismo y el evangelio andrógino, de aquí su nombre «Mapa», primeras silabas de mamá y papá). Lévi, también socialista y swedenborgiano, se hizo mago practicante y ocultista después del fracaso de la revolución de 1848 que él había apoyado. Despreciado en Francia, pasó a Londres, donde entabló amistad con Bulwer Lytton; ambos mantuvieron correspondencia sobre materias ocultistas. Lévi evocaba a los espíritus sobre el tejado de una tienda de Regent Street en presencia de lord Lytton. La biografía más conocida —y muy partidista— es de P. Chacornac, *Eliphas Lévi: Rénovateur de l'Occultisme en France,* Chacornac Fréres, 1926. Pero véase el excelente esbozo de R. Lee Wolif, *Strange Stories,* Boston, Gambit, pp. 260-64, y F. King, *Ritual Magic,* Neville Spearman, 1970, *pássim.*

Blavatsky, que consideraba a Lévi ocultista teórico y no adepto practicante (véase *BL,* p. 62), conoció a sus dos principales discípulos: el barón Spedalieri, a quien vio en Marsella en 1884, y Frau Gephardt, una temprana entusiasta de la Sociedad Teosófica en Alemania.

Oculto. La ironía de la deuda de Blavatsky con Buhwer Lytton es doble, porque esta hermandad se~creta es en sí misma una ficción, creada en la Alemania del siglo XVII mediante una serie de panfletos que daban cuenta de la existencia de una misteriosa hermandad *(fraternitatis)* de la Rosa Cruz, así llamada en honor del caballero del siglo xiv Christian Rosenkreutz[15]. Este, de acuerdo con los panfletos, había estudiado a Paracelso y trabajado con los sabios de Damasco, y el propósito de la hermandad era unificar el conocimiento de todos los hombres sabios a fin de prepararse para el Juicio Final.

Los panfletos fueron escritos por un grupo de místicos luteranos dirigidos por Johann Valentin Andreae, autor también de otro panfleto titulado *La boda química,* una alegoría alquimista de la unión entre Cristo y el alma. Los panfletos tuvieron un enorme impacto en toda Europa, a pesar de la posterior confesión de Andreae de que Rosenkreutz era una invención, una especie de juego o broma. Pero el público había interpretado literalmente lo que era una alegoría de la vida espiritual, y la mitología de los Rosacruces quedó establecida para siempre entre los ocultistas, a pesar de las pruebas concluyentes de los modernos estudiosos que demuestran que nunca existió el tal Rosenkreutz.

Hasta Descartes y Leibniz tuvieron un interés pasajero por los Rosacruces, participando en la búsqueda de los misteriosos hermanos. También Swedenborg se apasionó por ellos, pero nunca los encontraron. Como en todas las antiguas órdenes de las cuales supuestamente descendían tales hermanos —los gimnosofistas, los sacerdotes de Isis, los pitagóricos, la hermandad caldea, los magos de Babilonia, los guardianes de los misterios órficos— el secreto era el elemento esencial. Cuando uno de los panfletanos originales, Heinrich Neuhaus, sugirió traviesamente que si no se podía encontrar a los hermanos era porque todos se habían retirado a la India y al Tibet, fue imposible probar su existencia o no existencia, aumentando así la creencia popular en la realidad de los hermanos. Este retiro imaginario ‘iba a ser uno de los puntos de partida de Blavatsky.

Otra fuente fue la Orden Masónica, cuyas logias del siglo XVIII (Blavatsky se apropió luego de la palabra logia) convirtió a un gremio de trabajadores en una mezcla de fraternidad oculta y cruzada de reformismo político, que se puso de moda entre intelectuales y aristócratas afines. Aunque se cree que la masonería se originó en Escocia, la primera logia masónica se fundó en Londres en 1717. Pa-

[15] Sobre el rosacrucismo véase T. Tates, *The Rosacrucism Etenment,* Arkana, 1986. Puede verse un breve y excelente estudio de la doctrina rosacrucista en R. Lee Wolff, op. cit., pp. 163-66.

radójicamente relacionada con la Ilustración, esta orden secreta se extendió por toda Europa y pronto fue considerada como una peligrosa fuerza revolucionaria.

Detrás de los masones reales y de los Rosacruces inventados, está la mitología de los Caballeros del Temple, una orden militar y religiosa que jugó un papel importante en las Cruzadas antes de que la monarquía francesa la destruyera en 1312. La cruel persecución de los templarios por el rey Felipe el Hermoso y sus ministros (seguramente motivada por la envidia que despertaba el poder y las grandes riquezas del Temple) fue apoyada por los partidarios del papa, que acusaron a la orden de haberse convertido en una sociedad secreta y de prácticas ocultistas, perversión sexual, rebelión política y contactos heréticos con el Islam. Todo eso implicaba que los caballeros trataban de crear un estado dentro del estado con el fin de derrocar la monarquía.

A los templarios, objetos de la imaginación ocultista desde entonces, se les atribuye también una «doctrina secreta». Se cree que cada caballero, en el momento de su muerte, transmite un secreto —o más bien, parte de *el* secreto- a un iniciado. Por lo tanto, el conjunto de estos iniciados posee el conocimiento de una sabiduría esotérica que puede desvelar los misterios del universo; pero esto sólo podrá hacerse cuando todos los herederos junten y compartan sus respectivos conocimientos. Mediante el secreto, los iniciados preservan su poder y preparan el camino para su futuro gobierno del mundo o incluso del cosmos.

Apoyándose en la síntesis de la religión oriental de Eliphas Lévi y en la magia occidental, tal como la presenta Buhwer Lytton, reforzando esto con sus amplios conocimientos de las escrituras asiáticas y añadiéndole elementos mitológicos de los Rosacruces, de la Masonería y de los Templarios, Blavatsky se inventó la Hermandad de los Maestros del Himalaya, quienes supuestamente la habían elegido para que comunicara al mundo el mensaje de la Hermandad. El porqué la habían elegido a ella, nunca lo supo. Pero visto retrospectivamente, era evidente que sus viajes sin rumbo aparente habían sido guiados por la fraternidad, y que fueron los Maestros quienes hicieron de ella una pianista en Serbia, una amazona en Italia y una médium espiritista en El Cairo.

Y fueron los Maestros quienes le ordenaron que saliera de París con destino a Nueva York en el verano de 1873, veintidós años después de haber contactado con ella por primera vez. En este momento, los datos registrados de la vida de Blavatsky comienzan de nuevo. A bordo de un barco, con sólo el dinero justo para pagarse el pasaje en tercera clase, llegó a Nueva York sin recursos. Se mantuvo a

duras penas cosiendo monederos y limpiaplumas hasta que le llegó una pequeña herencia de su padre. Cuando conoció a Olcott ya había gastado la herencia en una granja avícola improductiva, con la cual Blavatsky, como un esperanzado P. G. Wodelouse, creyó que iba a hacer una fortuna, si bien no tenía la más mínima idea de cómo criar animales o hacer negocios y lo único que sabía del dinero era cómo gastarlo.

Años más tarde, quienes la conocieron antes de hacerse famosa, entre ellos conocidos esporádicos en hostales y pensiones, anotaron sus impresiones, y es fácil ver por qué la recordaban sin dificultad. Uno la comparó con Stalin por la sensación de poder que daba, otro la recordaba fumando hachís, un tercero la calificaba de poco atractiva y un cuarto describía a los *diaki* (pequeños espíritus elementales o duendes) que constantemente gastaban bromas a su supuesta dueña, como atarla a la cama una noche mientras ella dormía[16].

Su aspecto físico era difícil de olvidar. Aunque al principio no era muy gruesa, llegó a pesar más de cien kilos a fuerza de comer grasas, como su plato favorito de huevos flotando en mantequilla, y era bastante robusta. Tenía el cabello castaño claro, «rizado como el de una negra o una oveja merina»[17], y unos ojos magnéticos que se describen indistintamente de azules, gris azulados o celestes. Los elevados pómulos, la cara ancha y maciza y la nariz aplastada completaban el aspecto exótico que le prestaban sus vestidos raídos y fantásticos. Cuando se encontró por primera vez con Olcott llevaba una camisa roja Garibaldi. En su vida posterior le gustaba llevar ropas desahogadas que disimulaban su figura, siendo su vestido preferido una especie de bata de franela roja. Como fumaba sin parar, llevaba sus adminículos de fumar en una bolsa hecha con la piel de la cabeza de un animal colgada del cuello. Los dedos solía llevarlos cubiertos de anillos, algunos con piedras auténticas y, en conjunto, parecía un paquete brillante y mal hecho. Era indiferente al sexo, aunque hablaba de él sin tapujos; más aficionada a los animales que a las personas; llana de maneras, sin pretensiones, escandalosa, caprichosa y un tanto ruidosa. Se mostraba habitualmente de buen humor, vulgar, impulsiva y afectuosa, y no se molestaba por nadie ni por nada.

Era, en suma, la mujer adecuada para un aburrido. Olcott, que había perdido el rumbo de su vida. Una vez arreglado su encuentro con él en Chittenden, Blavatsky procedió a demostrar sus poderes y presentó en las sesiones su propio elenco de espíritus materializados, entre los cuales estaban su tío, dos siervos rusos, un co-

[16] Symonds, op. cit., pp. 32-37.
[17] Citado en Symonds, op. cit., p. 36.

merciante persa y un guerrero kurdo. Al tomar el control aparente de las sesiones, éstas cambiaron de signo. Porque mientras William y Horatio eran canales pasivos por los cuales los espíritus iban del mundo de los muertos al mundo de los vivos, Blavatsky pretendía que podía ordenar a los espíritus a su capricho.

La distinción entre médiums dominantes y médiums sumisos era significativa por tres motivos. Primero, permitía a Blavatsky contrastar favorablemente sus poderes con el fraude, la ineptitud o la pasividad de sus competidores. Segundo, evitaba la acusación de que las personas sensibles son vulnerables a la manipulación y a la autosugestión. Y tercero, constituía al médium como un poder por derecho propio, no como un mero canal de comunicación con el otro mundo. Blavatsky insistiría más adelante que el contacto con los espíritus de los muertos no tenía importancia en sí mismo y era bastante fácil preparar una demostración vulgar de poder psíquico. Lo que importaba era la comunión con los Maestros, quienes, aunque vivían en un plano más elevado, no dejaban de ser muertos.

Sin embargo, lo acontecido en Chittenden provocó pronto acusaciones de engaño. Daniel Douglas Home la acusó de fraude cuando, durante las sesiones, pretendió reconocer una medalla de plata supuestamente enterrada con su padre en Rusia y materializada en Vermont para la ocasión. Celoso de su propia credulidad, Home basó su acusación no en la imposibilidad de que se materializaran objetos distantes (conocidos como «aportes»), sino en la afirmación de que los rusos no entierran las condecoraciones con sus muertos, añadiendo que Blavatsky ya había intentado el mismo truco en París en 1858.

Sin inmutarse por las acusaciones de fraude, Blavatsky y Olcott, dejando inconclusas las investigaciones en Chittenden, se fueron a Filadelfia, donde el matrimonio Nelson Holmes había estado celebrando sesiones por su cuenta[18]. Su principal aparición era un atractivo, juguetón y joven «espectro» (la palabra es de Blavatsky) llamado Katie King. Katie y su familia ya eran muy conocidos en los círculos espiritistas. Se decía que era la hija de «John King», el nombre del espíritu de un viejo bucanero, sir Henry Owen Morgan. Tanto John como Katie aparecían con frecuencia en las sesiones espiritistas de mediados de siglo y John King servía de espíritu guía a muchas médiums famosas.

[18] Salvo indicación en contra, el resto de este capítulo se basa en el relato detallado de los acontecimientos por Olcott en *ODL,* vol. 1 y *People from The Other World,* American Publishing Company, 1875.

La joven Katie había producido una impresión tan fuerte en uno de los clientes de los Holmes, el anciano de 73 años Robert Dale Owen[19], que le dio algunas joyas valiosas a cambio de un mechón de su dorado cabello. Cuando la joven se desvaneció al final de la sesión, las joyas también se desvanecieron, pero no el mechón de cabello. El escándalo surgió pocos días después cuando W. C. Leshie, espiritista y contratista de los ferrocarriles, fue a ver a Owen. Acusó de fraude a los Holmes y presentó algunas de las joyas como prueba, proclamando que la fantasmagórica Katie King era en realidad Eliza White, un ama de casa de buen ver que había estado aconchabada con los Holmes, pero que ahora estaba dispuesta a confesar todo y a vender su embarazosa historia a la prensa.

Los motivos de Leshie en aquel asunto no están muy claros, pero la notoriedad del anciano admirador de Katie hizo quela historia ocupara las primeras páginas de los periódicos locales. Robert Dale Owen era hijo de Robert Owen, que también fue ganado al espiritismo por una médium americana en los años cincuenta, cuando ya era octogenario. Después de las revelaciones de Leshie, Owen, al principio, trató de conservar su fe en el espiritismo y adujo que los evidentemente fraudulentos Holmes eran una excepción en el habitual proceder honrado de los médiums espiritistas. Luego cambió de parecer y dijo estar encantado cuando Olcott se ofreció para investigar el asunto con la intención de reivindicar a los Holmes.

Ignorando a Eliza White y al plomizo W. C. Leslie, Olcott empezó su investigación al final de 1874, procurando que las sesiones se hicieran con el máximo rigor. Para impedir el fraude, la señora Holmes, que era la médium, se introducía en un saco que se ataba, cosía y sellaba con cera. Esto se hacía delante del público, después de lo cual se la encerraba en un armario, con el coronel golpeando los paneles para demostrar su solidez. Incluso en estas condiciones, la mujer seguía produciendo fenómenos, o eso es lo que decía el coronel. Por más que se esforzaba Olcott en introducir nuevás pruebas, la señora Holmes las superaba todas y pronto estuvo él convencido de la buena fe de la médium. Pero, ay, esto sucedió

[19] Robert Dale Owen era hijo de Robert Owen y, como su padre, radical de algún relieve. Publicó con éxito escandaloso un libro sobre control de la natalidad, defendiendo la igualdad de sexos y el amor libre. En su distinguida carrera pública fue representante en el Congreso y embajador en Nápoles. Fue en Nápoles, después de la muerte de un hijo, donde conoció a Daniel Dunglas Home. De vuelta a Estados Unidos, escribió *Footfalls on the Boundary of Another World*, que todavía observa una cierta cautela con respecto al espiritismo, pero cuando conoció a los Holmes, Owen ya estaba listo para entregarse. Véase más adelante Rosamund Dale Owen, *op. cit.*

demasiado tarde para la señora Holmes, que sucumbió a la tensión que le produjo aquel asunto y moría no mucho después en un asilo de lunáticos.

Cuando volvieron de Filadelfia a Nueva York, Blavatsky y Olcott eran amigos íntimos, llamándose entre ellos Maloney (Olcott) y Jack (Blavatsky). Aficionado a los motes, el coronel también apodó a su nueva amiga como Mulligan, Latchkey, Caballo Viejo y HPB —apodo este último que hizo fortuna—. Tal como sugieren estos nombres, la relación era asexual. Olcott y Blavatsky nunca fueron amantes, sino lo que el coronel, curiosa aunque adecuadamente, calificaba de «compinches» y tal relación de compinches se basaba en el reconocimiento de la necesidad recíproca. El coronel necesitaba emociones y una misión en la vida; Madame necesitaba admiración y una fuente de ingresos. Olcott necesitaba a alguien que lo convenciera de la existencia del mundo de los espíritus, y Blavatsky alguien a quien convencer. Es difícil decir si Olcott fue cómplice o víctima de Blavatsky. El coronel era el típico caso de persona cuyo deseo de creer se confunde con la creencia misma.

Aunque al principio vivieron en apartamentos separados, Olcott y su nueva amiga compartieron la vida diaria en Nueva York y la sala de estar de Blavatsky se convirtió en el centro de la vida del coronel. La habitación estaba atestada de manuscritos. Durante el día, el coronel atendía su despacho de abogado. Por la tarde, ambos trabajaban en mesas adyacentes, Olcott en sus libros, Blavatsky en sus cartas y artículos para la prensa. Alguna vez hubo reuniones en el apartamento, casi siempre con el propósito de discutir asuntos del ocultismo, pero decididamente, los compinches no eran del género doméstico. Los visitantes esporádicos, aunque bienvenidos, tenían que prepararse su té o café y buscarse sin ayuda un rincón entre los montones de libros y papeles. Como diversión, al coronel le gustaba cantar canciones cómicas cuando terminaba su trabajo y cuando hacía buen tiempo, él y Blavatsky se iban de excursión a los Hamptons de Long Island, donde ella chapoteaba en el mar.

El apartamento de Blavatsky estaba amueblado del modo habitual en la época tardía victoriana, con sillas afelpadas y palmas, pero el pesado tapizado se aliviaba con una colección de cachivaches orientales que motivaron que los periodistas que la visitaban (y eran muchos) bautizaran la casa de Blavatsky como la Lamasería. Había armarios chinos y japoneses, un pájaro mecánico, abanicos, alfombras, la figura de un bonzo siamés, cajas lacadas y un Buda dorado sentado sobre la repisa de la chimenea. Aunque este tipo de decoración estaba entonces de moda en mu-

chas casas, en el caso de Blavatsky tenía otro significado, sus vínculos con un Oriente generalizado que, a su vez, simbolizaba los misterios de la religión viva: la sabiduría espiritual aún viva en Asia pero cada vez más inaccesible a los occidentales.

Pero aún más sorprendente era su colección de animales disecados: la cabeza de una leona encima de la puerta, monos vigilantes en los resquicios, pájaros en cada rincón, lagartos sobre los estantes, una lechuza gris y una serpiente. La estrella de la colección era sin duda un enorme mandril con gafas, de pie, vestido con cuello de puntas, chaqueta de mañana y corbata, que llevaba bajo el brazo el manuscrito de una conferencia sobre *El origen de las especies.* La aparición del libro de Darwin en 1859 había provocado una avalancha de historietas de monos en la prensa, y el mono seguía siendo el poderoso símbolo del continuado debate sobre la evolución. Etiquetado como el profesor Fiske, un famoso académico darwiniano, el mandril de Madame Blavatsky simbolizaba la postura de ella en este debate como inflexible antidarwinista.

Era una atrevida imagen la elegida, pero también, retrospectivamente, algo arriesgada. El mandril representa evidentemente la Necedad de la Ciencia como opuesta a la Sabiduría de la Religión; quien únicamente Conoce (o cree que conoce) como opuesto a quien Es; Darwin contra Blavatsky. Pero junto a este altanero desprecio hacia el darwinismo (y lo que Blavatsky llamaba «ciencia materialista» en general) está implícito el mensaje de que quien piensa como Darwin no es mejor que un mandril, es decir, es bruto, ladino, necio, vulgar, codicioso, grosero y embustero. Exactamente las mismas acusaciones que se hacían contra Blavatsky. Y mientras el siglo transcurrido desde su muerte ha visto la canonización de Darwin como santo secular, el mismo período ha relegado a Blavatsky al práctico olvido. Si se la recuerda por algo es como ejemplo de gurú fraudulento. En la alegoría moderna de la Sabiduría y la Necedad, ella hace el papel del Necio.

Pero en su tiempo tuvo poderosos seguidores. Y todavía hay quienes argumentan que si Helena Blavatsky es un caso escandaloso, es sólo porque las calumnias sobre su reputación son los signos de la gracia: los estigmas que todos los grandes mártires han de soportar. Esta interpretación de los hechos, que configura a Blavatsky como santa y heroína moderna, se basa en un conocido esquema histórico. Según este esquema, la humanidad occidental se ha apartado de la religión durante los siglos XVIII y XX bajo la influencia de la ciencia que prometía crear el paraíso en la tierra. Pero ésa era una falsa promesa, porque la ciencia nunca puede responder totalmente a las necesidades humanas. Dadas las imperfecciones del cristianismo, demostradas en su batalla con el materialismo, era necesario que alguien

mostrara el camino a seguir denunciando los engaños de los darwinistas, que representan el ideal falso del progreso, y de los cristianos, que creen en falsos mitos de la salvación. Los seguidores de Blavatsky argumentan que el ataque a aquéllos, con sus enormes intereses creados, tenía que provocar una violenta respuesta: de aquí los ataques personales a su ídolo.

Se había pensado que el espiritismo ofrecía un camino entre las alternativas frustrantes de la pseudociencia y la pseudorreligión, facilitando una auténtica ciencia espiritual. Pero hacia 1875, cuando Olcott publicó su relato sobre los sucesos de Chittenden y Filadelfia, el resurgimiento del espiritismo en América empezó a perder fuerza y se hizo evidente que la promesa original del movimiento nunca se cumpliría. Sus limitaciones eran claras para todos, salvo para los más comprometidos. Si bien la danza musical de los espíritus podía ser una diversión, no arrojaban mucha luz sobre la vida de ultratumba. Las sesiones fueron un espectáculo, un misterio o un consuelo para los afligidos, pero no tenían un objetivo claro ni doctrinas positivas ni ritos apropiados ni organización coherente. Se necesitaba algo más. Ese «algo» fue lo que intentó aportar Helena Blavatsky.

TRES

NOTICIAS DE NINGUNA PARTE

El 3 de marzo de 1875, el coronel Olcott recibió una carta. Escrita en tinta dorada sobre un papel verde doblado dentro de un sobre negro, venía de un tal Bey Tuitit que vivía en Luxor, Egipto, siendo Luxor la sede de la Gran Hermandad Blanca a la cual pertenecía el Bey Tuitit. Invitaba al coronel a que fuera su discípulo, supervisado por Madame Blavatsky, quien ya conocía el ofrecimiento porque se le había ordenado que entregara la carta a Olcott con su nota explicativa. Además, parece que el corresponsal del coronel no envió la carta por correo desde Egipto, sino que la «precipitó» en la habitación de HPB.

La precipitación es una forma de escritura automática por medio de la cual un Maestro puede transmitir sus pensamientos, bien con ayuda de un amanuense bien —*in extremis*— directamente sobre el papel. El mensaje de Olcott fue el primero de los muchos dirigidos a toda clase de personas que, en rin momento u otro, estuvieron relacionadas con su compinche, y estas cartas jugaron un papel importante para hacerla célebre. Al principio se citaban como prueba de que los Maestros existían, pero hubo quien dijo que Blavatsky las había escrito ella misma o había hecho que otros las escribieran. Algunas veces, las entregó a su destinatario la propia HPB, actuando como cartero espiritual. Otras, aparecían inopinadamente sobre una mesa, caídas del techo o incluso se manifestaban en trenes en marcha, aparentemente sin ayuda de un agente humano. Muchas fueron escritas en momentos de crisis, casi siempre ordenando a los receptores que hicieran lo que Blavatsky les dijera.

En su nota explicativa a Olcott (escrita a pesar de que se veían cada día) la compadre le decía que había tratado de persuadir al Bey Tuitit para que convenciera al coronel de la existencia de la Hermandad mediante un despliegue de poderes ocultos. Incluso le había sugerido que empleara un nuevo tipo de pergamino «en el cual el contenido aparece cada vez que pones los ojos en él, y desaparece tan pronto como dejas de hacerlo». Pero la Hermandad estaba por encima de unos trucos tan baratos, dijo ella, y Olcott tenía que contentarse con papel ordinario. Sin embargo, estaba segura de que su compinche entendería el significado del mensaje

y le advirtió: «Ve con cuidado, Henry, antes de meter la cabeza en esto… Todavía estás a tiempo de rechazar la conexión. Pero si conservas la carta que te he enviado y consientes en la palabra Neófito, estás aviado, hijo mío»[1]. Le recordó también sus difíciles siete años de iniciación. Pero el coronel estaba impaciente por estar aviado, y aceptó la oferta sin ninguna duda.

Olcott empezó a recibir entonces una riada de cartas de otro Hermano, el Bey Serapis, que no tenía mucho que decir sobre el tema de la iniciación esotérica, pero le daba muchos consejos sobre el trato que debía dar a Blavatsky y sus problemas. Todo el mundo sabe que la mujer puede ser difícil, decía Serapis, y que no se preocupa de su propia seguridad; pero era única, tenía una misión especial en el mundo y había que cuidarla a toda costa, incluso si para cuidarla el coronel tenía que sacrificar otros intereses, como los de su mujer y sus hijos. En cualquier caso, no debía temer por ellos y añadía Serapis: Ya cuidaremos de ellos. Y, con el tiempo, así fue. Los muchachos encontraron trabajo y la señora Olcott recibió una sustancial pensión alimentaria y más adelante volvió a casarse. De modo que todo salió a pedir de boca.

Blavatsky ciertamente necesitaba que alguien cuidara de ella. Cuando volvieron a Nueva York después de la investigación de Katie King, los compinches vivieron en apartamentos adyacentes, lo cual no impidió que HPB estuviera casada durante un breve tiempo con otro hombre. Los motivos de este matrimonio son tan oscuros como todo lo demás en los años de madurez de Blavatsky. Quízá buscaba en su nuevo marido un socio para sus planes, o puede que Blavatsky se hubiera sentido atraída verdaderamente por él. Lo más probable es que buscara algo de seguridad. Si fue así, el matrimonio fue un desastre desde el principio. El georgiano Michael Betanelly era un desterrado como ella, pero inadecuado como esposo por muchas razones, entre otras que era mucho más joven que ella, además de ser insolvente y probablemente un granuja. Por otro lado, la nueva señora Betanelly era bígama, porque el general Blavatsky aún vivía.

Pronto se arrepintió de la boda y las cartas de Serapis empezaron a implorar al coronel que salvara a su compinche del nuevo esposo. Para empeorar las cosas, Blavatsky se hirió en una pierna, que se hinchó y la «mortificaba». Un médico, el doctor Pancoast, recomendó la amputación, pero ella se curó sola aplicándose una cataplasma de cachorro de perro, tal como recomienda Francis Bacon en su *Historia Vitae et Mortis*, basándose en que los perros poseen un gran calor terapéutico.

[1] Symonds, *op. cit.*, p. 67.

Su pierna se recuperó y durante la convalecencia se las arregló para romper su relación con Betanelly.

Restablecida su amistad con Olcott, Blavatsky se entregó entonces a su carrera espiritista. No tuvo éxito. Primero llegó a un acuerdo con Eldridge Gerry Brown, director del *Spiritual Scientist.* A cambio de ayuda financiera, acordó publicar las comunicaciones de Serapis y el Bey Tuitit a Olcott, pero los compinches se quedaron sin dinero y Brown dejó de interesarse por ellos. Su revista cerró poco después y él mismo se fue a la bancarrota en 1878.

Después de eso, Blavatsky fundó el Miracle Club, dedicado a la investigación de los fenómenos ocultos. También fue un fracaso. Sólo entonces empezó a poner en práctica las ideas que hicieron de ella una celebridad internacional. Su problema era que tenía que encontrar la manera de publicar las comunicaciones de su Hermandad de Maestros y, consecuentemente, aparecer ante todos en un nivel de ocultismo más elevado que las simples médiums espiritistas. Esto no era fácil, habida cuenta de la competencia que tenía que vencer frente a otros que perseguían el mismo fin. Porque en la década de 1870 había varios antiguos espiritistas que ahora proclamaban que estaban en comunión con poderes ocultos superiores a los espíritus ordinarios.

La solución al problema era encarnar los secretos que le habían enseñado los Maestros de forma que fueran accesibles a un público más amplio, al tiempo que dejaba claro que quienes aceptaban la doctrina constituían una elite. Éste era el enfoque tradicional del esoterismo y el mejor método para alcanzarlo era escribir una biblia y fundar una iglesia. Y en 1875, Blavatsky hizo las dos cosas.

Una de las rivales de Blavatsky era su amiga Emma Hardinge Britten, una famosa médium neoyorquina que aquel mismo año había publicado un libro titulado *Art Magic.* Britten explica en el prefacio que ella no es realmente la autora del libro, sino la escriba del Chevahier Louis, un Adepto o ser espiritual parecido a los Maestros de Blavatsky. El propósito del chevalier es comunicarse con los pocos que quieran entender su mensaje. Este exclusivismo lo subrayaba Britten anunciando que sólo distribuiría el libro entre estudiantes serios, y el *Banner of Light* dio cuenta de que la señora Britten se había negado a vender ejemplares a «gentucilla» que para ella no tenía ningún valor[2].

[2] Symonds, *op. cit.*, p. 84.

En cualquier caso, Olcott no era «gentucilla». Se le permitió comprar dos ejemplares de *Art Magic* al precio de cinco dólares cada uno, pero quedó decepcionado con el texto y con el retrato del autor (que la señora Britten le había enseñado confidencialmente), comentando en sus memorias que:

> Uno, que ha estado cara a cara con un Adepto auténtico, cuando ve el rostro de este holgazán afeminado, se ve obligado a sospechar que o la señora Britten, *faute de mieux,* ha mostrado un retrato fraudulento del autor real, o que el libro no ha sido escrito por ningún «Chevalier Louis…»[3]

una conclusión con la que nadie estaría en desacuerdo.

Art Magic fue producto de la luz astral, un término probablemente acuñado por Eliphas Lévi y empleado por los espiritistas para describir la fuente de su poder y conocimiento. El clictado divino era un método frecuente entre los ocultistas americanos, inspirado en el espiritismo y alentado por el interés en los libros proféticos de la Biblia. Su más famoso practicante en el siglo XIX fue Joseph Smith, un campesino adolescente de Nueva Inglaterra[4].

Dado a visiones de Dios Padre y de Dios Hijo mientras paseaba por los campos, ambos advirtieron a Smith que no formara parte de ninguna de las iglesias existentes, pues «todos sus credos son abominaciones». Reaccionó a esto fundando su propia iglesia, inspirado por un ángel llamado Moroni, que se le apareció en septiembre de 1823 y le dijo a Smith que encontraría enterradas en una colina próxima unas «Tablas de oro», contenedoras de un nuevo evangelio en un idioma extraño. Las tablas iban acompañadas de dos piedras mágicas, Thummim y Urim, engarzadas en un peto que Joseph debía ponerse cuando quisiera trasladar el evangelio. Recogió las Tablas, que escondió debajo de su cama y que, con el tiempo, transcribió en el *Libro del Mormón,* algunas veces con ayuda de Urim y Thummim, otras veces simplemente ocultando la cara en su sombrero y consultando una piedra mágica que ya había usado previamente (sin éxito) para encontrar un tesoro escondido. Aunque el semianalfabeto Smith dictaba su traducción a un escriba, consultaba las Tablas en secreto, sentado detrás de una sábana colgada de una cuerda, mientras el escriba tomaba nota de sus palabras desde el otro extremo de la habitación.

---

[3] *ODL,* vol. 1, p. 286.

[4] Sobre Smith y los mormones, véase M. Ruthven, *The Divine Supermarket,* Chatto & Windus, 1989, pp. 55-91.

Smith pronto tuvo seguidores e intentó llevarlos a la Tierra de Promisión, situada en Carthage, un pueblecito agradable a orillas del Misisipí, donde el profeta no tardó en atraer a miles de conversos. Pero su trayectoria posterior, con adulterio, poligamia, poliandria y fraude financiero, se interrumpió bruscamente en 1844, cuando él y su fiel hermano Hyrum fueron hinchados durante un violento motín en la prisión de Carthage, donde estaban recluidos acusados de traición. Los conversos fueron expulsados y siguieron la Ruta de Utah bajo la dirección del sucesor de Smith, Brigham Young. Hacia 1875, los mormones formaron una próspera comunidad en Salt Lake City.

Como *Art Magic* y el *Libro del Mormón* (al que Mark Twain calificó de «cloroformo impreso»), extensos pasajes de la biblia de Blavatsky, *Isis desvelada*, aparecieron sin más. Por la mañana, tras una noche de profundo sueño, la autora bajaba a su mesa y encontraba sobre ella un montón de páginas, unas treinta, que, mientras dormía, habían escrito —¿o quizá precipitado?— unas manos invisibles. En otras ocasiones, un Maestro se encarnaba en su cuerpo y escribía para ella: una ayuda impagable si se tiene en cuenta que el libro consta aproximadamente de medio millón de palabras. En estas ocasiones, Olcott observaba cambios sorprendentes en la letra de Blavatsky. Su compinche también recurrió a una especie de biblioteca pública astral que le facilitaba material, porque Olcott, cuando llegaba al estudio, la encontraba muchas veces con la mirada puesta en el espacio, como si buscara en él las citas. Éstas le llegaban por medios psíquicos y ha sido curioso comprobar que coinciden asombrosamente con las versiones impresas, muchas de las cuales se encontraron luego en un estante del estudio de Blavatsky. Cuando había divergencias, HPB apuntaba que el error estaba en la versión impresa y no en el «original» transmitido directamente por los Maestros, con quienes había estrechado su relación. Olcott observó también que había momentos en el transcurso del dictado astral en que la voz de Blavatsky se hacía más grave y su cabello rizado se le ponía lacio y de color negro, como si se estuviera volviendo india, al tiempo que la habitación se llenaba de extrañas presencias y del sonido de una música celestial.

Isis desvelada es una exposición del ocultismo egipcio y del culto a la Gran Madre. El libro se divide en dos partes, bajo los epígrafes de «Ciencia» y «Teología». La primera parte empieza con una crítica de Hume, Darwin y Huxley, a quienes acusa de haber estrechado el concepto de ciencia, al aplicarla tan sólo a las leyes demostrables que rigen el universo material. Luego, Blavatsky arguye que hay otras leyes de la naturaleza que el hombre desconoce, pero que son accesibles a la sabiduría ocultista, y que merecen el nombre de ciencia. La segunda

parte es un ensayo de religión comparada y una exposición del budismo como la sabia doctrina donde religión y ciencia se unifican.

Olcott comparó a Blavatsky con Darwin, y el libro de ella es un desafío deliberado al maestro, cuya teoría de la evolución falsifica cuando afirma que la evolución del mono hacia el hombre es meramente un eslabón en la larga cadena que hace que el hombre evolucione hacia los seres superiores. Con esto, Blavatsky convierte la evolución, una teoría limitada sociobiológica, en la explicación de todo, desde los átomos a los ángeles. En lugar de oponer la religión a los hechos, según la ciencia victoriana, intenta subsumir los hechos en una vasta síntesis que hace del conocimiento religioso, no el enemigo del conocimiento científico, sino su propósito final.

La primera edición de mil ejemplares se vendió de inmediato a pesar de los ataques de los estudiosos y de los críticos, que la despreciaron como «basura» *(New York Sun)* y un «gran guiso de cosas embrolladas» *(Springfield Republican).* El *New York Times* ignoró el libro por completo. Max Muller, profesor de sánscrito en la Universidad de Oxford, acusó a la autora de incompetencia documental, y otro crítico identificó más de dos mil citas que pasaban por originales. La autora y su compinche dijeron que tales citas eran la prueba de su poder oculto.

Pero el objetivo de *Isis desvelada* no era complacer a críticos y eruditos. Buscaba en cambio apasionar a los aficionados y autodidactas espirituales, lectores demasiado preocupados con las respuestas a las cuestiones importantes para molestarse con los tiquismiquis de los académicos sobre la autenticidad o la coherencia interna del libro. El libro de Blavatsky respondía a necesidades muy sentidas en una época en que las dudas religiosas estaban impulsadas por la primera gran oleada de la educación de masas. A finales del siglo XIX aparecieron numerosos lectores semieducados, con el apetito, las aspiraciones y la falta de formación intelectual imprescindible para consumir tales textos. Era el ambiente retratado tan vívidamente en Inglaterra por Bernard Shaw, II. G. Wells, George Gissing y Hale White: el mundo de los autodidactas, periódicos de perra gorda, enciclopedias semanales, clases nocturnas, conferencias públicas, instituciones educativas para obreros, debates sindicales, bibliotecas de clásicos populares, asociaciones socialistas y clubes de arte, un mundo bullicioso y serio donde los lectores de Ruskin y Edward Carpenter podían perfeccionarse, donde los idealistas de las clases medias contribuían a ello, y donde el nudismo y la reforma dietética iban del brazo con la hermandad universal y el conocimiento ocultista.

Fue en este mundo de templos seculares e instituciones reformistas en el que Blavatsky fijó su atención cuando, después de escribir su biblia, se puso a, pensar

en la fundación de su iglesia. La fundación de la Sociedad Teosófica sobrevino casi accidentalmente con motivo de una charla que daba J. G. Felt en el apartamento de Blavatsky el 7 de septiembre de 1875. Por lo menos, así es como lo cuenta Olcott. El título de la charla de Felt era «El perdido canon de la proporción egipcia» y su tema una fórmula matemática usada por los antiguos en muchos de sus edificios, como las pirámides y la Acrópolis de Atenas. Según Felt, esta fórmula sólo la conocían los iniciados, que hicieron de ella la base de una ciencia esotérica y espiritual. El señor Felt quería reencontrar la fórmula y revivir la ciencia.

Los asistentes eran el señor y la señora Britten; un juez y su esposa poetisa; un fiscal; un cura progresista; un abogado inglés apasionado por el espiritismo y el mesmerismo; un rosacruz; el presidente de la Sociedad Neoyorquina de Espiritismo; un industrial retirado; un médico interesado por la cábala; dos periodistas, descritos como «caballeros» para esconder su profesión; un francmasón; para añadir encanto, el signor Bruzzesi, antiguo secretario de Mazzini; un pasante de abogado y los propietarios del apartamento. Sin duda escucharon en silencio al señor Felt, pero la cosa se animó cuando el cabalista (el mismo doctor Pancoast que fracasó en el tratamiento de la pierna de HPB) preguntó si la fórmula podía usarse para evocar a los espíritus de las profundidades.

Esto despertó a todos. El señor Felt contestó emocionado que naturalmente que se podía y, para demostrarlo se ofreció para provocar una serie de apariciones, y se inició una animada discusión acerca del culto de los espíritus; pero antes de que el conferenciante pudiera continuar, el coronel Olcott, después de consultar con Madame Blavatsky, se levantó y pronunció un discurso. El tema de su discurso fue que todas aquellas ideas eran tan interesantes que se debía constituir una sociedad para estudiarlas, y todos los presentes votaron unánimemente a favor de la propuesta en cuanto el orador se sentó, lo cual tardó en suceder, porque Olcott tenía fama de ser muy aficionado a escuchar el sonido de su propia voz.

Resueltos a establecer su sociedad de manera estrictamente racional y democrática, los miembros procedieron de inmediato a nombrar un comité y cargos directivos. William Judge, el pasante de abogado, propuso al coronel como presidente. Olcott correspondió proponiendo a Judge como secretario. Ambas propuestas fueron aceptadas *nemine contradicente.* La reunión del comité fue aplazada hasta la tarde siguiente, pues para entonces el señor Felt tenía prevista otra conferencia. Ésta no se llevó a efecto y, después de sacarle a la sociedad 100 dólares para «gastos», Feht abandonó a sus amigos para irse a Londres, donde intentó montar su propia Sociedad de Investigaciones Ocultas, aunque nada salió de ella.

Impertérritos, continuaron en su nueva aventura que, al principio, no tuvo nombre. Egipcia, hermética, Rosacruz, fueron los nombres propuestos en las reuniones siguientes, pero el nombre definitivo no se eligió hasta que uno de los miembros, hojeando un diccionario, encontró la palabra «teosofía». Así fue como nació la Sociedad Teosófica el 13 de septiembre, aunque no celebró su primera reunión oficial hasta el 17, día en que a los miembros se les impuso el ambicioso deber de reunir y difundir el «conocimiento de las leyes que gobiernan el universo». De esta forma comenzó la historia del ocultismo organizado en Occidente.

La incertidumbre que hubo al principio con respecto al nombre es síntoma de la honda confusión que existía sobre los propósitos de la nueva sociedad. La clara diferencia que hay entre las prácticas ocultistas y el estudio objetivo de sus fenómenos es difícil de mantener cuando se está ya comprometido *de facto* con la creencia en otro mundo y sus manifestaciones en éste. Olcott decía repetidamente que la Teosofía no pretendía ser una nueva religión, sino una ciencia. Sin embargo, siguió argumentando a favor de la existencia de los fenómenos psíquicos, del mismo modo que HPB continuaba produciéndolos.

La teosofía asumió también la existencia de la doctrina secreta universal que pretendía investigar. La premisa de partida fue que las verdades y valores fundamentales son universales y que todas las religiones son esencialmente la misma. La Sociedad confundió más el tema cuando proclamó los ideales sociales humanitarios: el estudio de la ciencia espiritual conllevaba la promoción de la Hermandad del Hombre. En los primeros tiempos, semejante confusión no importaba mucho. En efecto, tanta amplitud podía atraer a más miembros. Pero el intento de conciliar objetivos tan conflictivos como el religioso, el científico y el político creó al final serias dificultades.

Quizá la misma palabra «teosofía» —que significa ciencia sagrada, verdad o sabiduría divina— era parte del problema. Cabe suponer que los primeros teosofistas fueron los filaletos, filósofos (o amantes de la verdad) alejandrinos del siglo *ni* que, a su vez, pretendían basarse en Pitágoras y Platón y estaban influidos por los perdidos misterios órficos y egipcios. El último resurgimiento importante de la teosofía tuvo lugar en el Renacimiento, cuando algunos escritores, entre ellos el zapatero remendón y místico Jacob Boehme, usaron la palabra para describir la propia mezcla de misticismo, esoterismo y cosmología[5]. Pero los conceptos de

[5] El zapatero remendón de Silesia Jacob Böhme (1575-1624) desarrolló una elaborada filosofía para dar cuenta de la presencia del mal en un mundo creado por un Dios topoderoso y benevolente. Extraído del lenguaje de la alquimia, dio a su obra el nombre de «teosofía»: estudio de la

«verdad» y «ciencia» para estos primeros teosofistas no tienen nada que ver con las normas racionales de objetividad, precisión, distanciamiento y neutralidad que caracterizan la verdad y la ciencia concebidas en el siglo XIX. Por un lado, Olcott y Blavatsky pretendían obrar con estas normas; por otro lado, trataban de restaurar el sentido del misterio, desaparecido del mundo moderno por la insistencia de tales normas.

Mientras se esforzaban por resolver los propósitos de la nueva sociedad, el deseo de Olcott de introducir la sabiduría oriental en Occidente encontró su expresión práctica en otra novedad. Uno de los primeros miembros de la Sociedad Teosófica fue el barón de Pahm, un aristócrata europeo en apuros que vivió en una pensión hasta que el coronel y su compañera le ofrecieron una habitación en el apartamento de ellos. Delicado de salud, el barón murió pronto y dejó todos sus bienes a Olcott con el ruego de que su cuerpo fuera quemado.

Aunque común en Asia, la cremación era casi desconocida en Europa y en América. En 1873 se formó una Sociedad de Cremación en Nueva York, y otra en Gran Bretaña al año siguiente, pero todavía no se había incinerado a nadie. El coronel ingresó en la sociedad de Nueva York cuando se formó y vio la oportunidad de matar dos pájaros de un tiro si procedía a la incineración con su propio ritual teosófico. La combinación despertó un enorme interés y proporcionó a ambas sociedades un comienzo fulgurante.

Hubo que vencer muchas dificultades y no fue la menor encontrar un método adecuado para quemar el cadáver. No existía ningún crematorio y tampoco era cuestión de erigir una pira pública a la manera hindú. Además, el ayuntamiento de Nueva York no las tenía todas consigo, y mientras discutía eón Olcott, el cuerpo embalsamado del barón permanecía insepulto. Al final, los miembros de la Sociedad de Cremación se asustaron también y decidieron que no querían comprometer su causa por asociarse con la dudosa Madame Blavatsky y su nueva religión. Cuando rehusaron participar en aquello, Olcott se vio obligado a construir su propio horno de arcilla. Tuvo un éxito sorprendente: el cuerpo embalsamado ardió fácilmente y contribuyó a popularizar el nuevo sistema.

Los funerales causaron más problemas que la incineración. El rito de una iglesia establecida estaba fuera lugar, por lo cual el coronel alquihó una sala y preparó una liturgia ecuménica y unos rezos apropiados, pero la ceremonia se convirtió en una farsa. El público que acudió se rió abiertamente del ritual y el escándalo au-

---

sabiduría divina. Böhme ejerció una profunda influencia en las corrientes filosóficas y en la filosofía mística. Véase además S. Hobhouse, *Jacob Böhme, His Life and Teaching*, Londres, 1950.

mentó cuando un cura se levantó y gritó: «¡Eso es mentira!» en medio de una de las plegarias, la que describía a Dios como «única y primera causa no creada». Sin embargo, o como consecuencia de aquello, el asunto atrajo la atención de la prensa, y Olcott probablemente sabía demasiado bien que incluso la parodia cómica de su ceremonia publicada en *The World,* un periódico de Nueva York, era de por sí una publicidad útil. Todo fue como era de temer. Las tierras y castillos que el barón dejó en su testamento a Olcott no existían y ni siquiera dejó dinero suficiente para pagarla cremación. Lo único de valor en el baúl que contenía las escasas posesiones de Palm fueron algunas camisas del propio coronel con el bordado de su nombre cuidadosamente descosido.

A pesar de la popularidad de *Isis desvelada* y de la sensación causada por la cremación del barón, la Sociedad Teosófica no prosperó. Durante los dos años siguientes a la fundación, muchos de los primeros miembros la abandonaron e ingresaron pocos. Al final de 1878, los dos fundadores estaban casi solos. Esto, junto al fracaso de *Gente del otro mundo,* el libro de Olcott sobre sus investigaciones espiritistas, la falta de dinero, el desasosiego permanente y la sensación de que Nueva York tenía poco más que ofrecerles, les aconsejó viajar a la India.

Si bien arriesgada, la marcha era lógica por dos motivos. Primero, los fundadores ya tenían contactos en Oriente con una sociedad védica, la Arya Samaj, que, al parecer, profesaba doctrinas similares. Y segundo, el atractivo de la Sociedad Teosófica procedía en gran parte de su orientalismo vagamente concebido, que en la práctica eran el hinduismo y el budismo. Porque, a pesar del declarado proyecto de extraer los elementos universales de todas las religiones, la teosofía tenía un sesgo contrario al cristianismo y apenas tenía en cuenta al islam o al judaísmo. El hinduismo significa inevitablemente la India, donde también había varios cientos de millones de personas esperando para convertirse a la teosofía.

Pero la lógica poco tuvo que ver con las razones inmediatas de la marcha. Porque la lógica podría haberlos llevado a Egipto, lugar donde residían Tuitit, Serapis y la Hermandad de Luxor. Este cambio de destino era sintomático de la preferencia generalizada de los círculos ocultistas por el Himalaya en detrimento de Egipto, y así, desde 1878, apenas oímos hablar a Blavatsky de los Maestros egipcios. También sugiere la cómica incertidumbre de dónde hacer la mejor apuesta. ¿Acaso fue la India el único lugar que aún no habían intentado? O, ahora que el Oriente Medio empezaban a conocerlo mejor los europeos (y lo visitaban masivamente, gracias a Thomas Cook), ¿era deseable situar los misterios en algún lugar más

exótico y menos accesible? ¿O era sólo otro capricho, como cuando huyó Blavatsky de los siervos de su padre en 1848? Por muy enterada que estuviera del mapa cósmico, su sentido de la geografía terrenal fue siempre escaso. A menudo, sus propias historias de viajes imaginarios la habían llevado simultáneamente a partes del mundo muy distantes entre sí. Daba igual la India que Egipto.

Más preocupado por los aspectos prácticos. Olcott vio posibilidades financieras en la mudanza. Sus planes ambiciosos para obtener dinero, como invertir en las minas de plata venezolanas, se ampliaron hasta formar agrupaciones indias de negocios, aunque ninguna se llevó a cabo. Puso entonces todo su empeño en obtener un pasaporte diplomático y una vaga hicencia para promover las relaciones culturales y comerciales indonorteamericanas, que consiguió de la administración del presidente Hayes, lo cual dio motivo a HPB para escribir una carta a un amigo diciendo que su compinche «abriga esperanzas de entrar en Bombay con el sello del gobierno estampado en el culo»[6]. Siempre confiado, el coronel estaba seguro de contar con el apoyo del mundo espiritual, creencia que se confirmó cuando, como él mismo cuenta, «aparecieron» mil dólares en su cuenta bancaria, de forma muy parecida a como se precipitaban las cartas de Serapis en sus habitaciones[7].

Pero, cualquiera que fueran las razones prácticas, los dos compadres insistían en que los Maestros les habían dicho que tenían que salir para la India. Y, además, habían ordenado que salieran de Nueva York el 17 de diciembre de 1878, so pena de un desastre oculto inminente si desobedecían. El desastre los amenazaba ciertamente en la forma material de los acreedores impacientes, pero para quienes toman los acontecimientos terrenales como signos de las intenciones divinas, aquello era suficiente. Una tarde de otoño, cuando leía en su habitación, Olcott fue visitado por un extranjero alto y moreno, que resultó ser uno de los Maestros Ocultos o Hermanos, que esta vez no venía de Luxor, sino del Himalaya. Olcott ya tenía contacto habitual con el Maestro Morya, a quien alude en su diario como «papá». Este extranjero, tocado con un turbante ámbar y vestido de blanco, puso una mano en la cabeza del coronel y le dijo que estaba a punto de alcanzar el momento crítico de su vida con la gran tarea que él y HPB tenían que hacer por la humanidad. Dejándole el turbante como recuerdo —su fotografía aparece en las memorias de Olcott— el extranjero se desvaneció tan bruscamente como había aparecido.

---

[6] En una carta del *5* de diciembre de 1878, citada en H. Murphet, *op. cit.*

[7] Olcott recoge en *ODL* que un «hindú impresionante» depositó el dinero antes de desvanecerse.

El 9 de diciembre, exactamente cinco meses después de obtener Madame Blavatsky la nacionalidad norteamericana, se subastó todo cuanto había en la Lamasería, se saldó la deuda con los acreedores y, el 17, Olcott y HPB salieron para la India. Cualesquiera que fueran las razones, era una jugada valerosa. Hicieron el recorrido contrario al flujo emigratorio habitual de este a oeste, no eran jóvenes y no disponían de capital. Sus únicos contactos en el subcontinente dependían de corresponsales a quienes nunca habían visto y de una carta oficial redactada en términos vagos que recomendaba a Olcott a los consulados americanos, de difícil utilidad en un país donde la potencia colonizadora era el principal rival comercial y político de Estados Unidos. La virtualmente moribunda Sociedad de Nueva York se dejó en manos del general Abner Doubleday, que más tarde alcanzó fama por inventar el béisbol.

Llegaron a Bombay a mediados de febrero de 1879, después de detenerse brevemente en Londres, donde se alojaron con la novelista Mabel Colhins y donde Olcott se encontró de nuevo con su visitante himalayo, lo cual no tendría nada de raro si no fuera porque HPB se encontró con la misma figura al mismo tiempo pero en un lugar muy distinto. Que un ser pudiera atravesar el Atlántico sin, al parecer, viajar en barco, y luego apareciera simultáneamente en el extrarradio y en el centro de Londres, es una clara demostración, por si alguien lo dudaba, del poder oculto de un Maestro. Era, en efecto, más estimulante que cualquier cosa ofrecida por la diminuta Sociedad Teosófica Británica.

Ya en la India, se sintieron inmediatamente en casa y el coronel fue tan lejos que besó la pared del muelle cuando desembarcaron en Bombay. Era sin duda la actitud que tenían que adoptar si Olcott y HPB querían hacer amigos entre la población nativa, aunque no les sirvió de mucho con su primer anfitrión, Hurrychund Chintamon, miembro de Arya Samaj. Les había invitado a venir, les o4eció una hospitalidad lujosa y una grandiosa recepción, y luego les presentó una abultada factura que incluía hasta el telegrama de bienvenida. Al parecer seguía en posesión del dinero que los compinches habían enviado con anterioridad a Arya Samaj como contribución y señal de buena voluntad. Retiraron el dinero entre riñas y amenazas de venganza, abandonaron la casa de Chintamon y encontraron un sitio a su gusto en Girgaum Back Road, un barrio de nativos en la ciudad.

A pesar de estas molestias y a pesar de las sospechas del gobierno imperial, que los hizo seguir sin disimulo por un divertido espía, el comandante Henderson, hasta que Olcott protestó, las cosas empezaron a mejorar. En abril de 1879, publicaron una revista, *The Teosophist,* que pronto empezó a dar beneficios. A los tres meses, el número de suscriptores superaba los seiscientos. También empezaron a

viajar por el país, visitando lugares sagrados y maestros. Entre sus nuevos conocidos figuraba el swami Dayananda Sarasvati, de Arya Samaj, que enseñaba la práctica del yoga y los poderes que produce, como la levitación, la ocupación de otros cuerpos, la prolongación de la vida y la transformación de la materia. El swami, sin embargo, puso cuidado en distinguir entre tan importantes materias y los trucos que tanto divertían a los europeos. Hacer que las cosas desaparezcan, por ejemplo, no depende de una profunda práctica religiosa, sino de la destreza de las manos: es una habilidad, no una ciencia. No se debe abusar en ese sentido de los poderes del yoga, aunque cualquier yogui podría hacer fácilmente esos trucos si lo desea para un propósito particular.

Pero HPB estaba dispuesta a establecerse como maestra por derecho propio y proclamó públicamente su condición, precisamente mediante una serie de demostraciones de destreza manual. Cuando los compinches regresaron de sus viajes, a finales de diciembre de 1880, y se establecieron en una nueva casa, Crow's Nest [Nido del Cuervo], en una zona más salubre de Bombay, estas demostraciones ya estaban en curso. Consistían en que apareciera un broche en un macizo de flores, encontrar una taza de té y provocar música en el aire. Había una demanda constante de tales «fenómenos» en los círculos angloindios a los que HPB iba teniendo acceso. Pero muchos decían que eran precisamente lo que el swami Dayananda había denunciado como *tamasha,* es decir, engaños o trucos. Quizá la distinción del swami entre fenómenos producidos por auténticos medios ocultos y los conjuros vulgares era difícil de entender para los europeos.

Con el tiempo, los fenómenos, igual que las cartas precipitadas, se convirtieron en el centro de dolorosos debates dentro de la Sociedad Teosófica, admitiendo la mayoría de los partidarios de Blavatsky que algunos de sus trucos eran realmente eso, trucos, pero insistiendo también que otros eran fenómenos genuinamente ocultos, y que era imposible trazar la frontera entre los dos. La cuestión, mantenían ellos, no era si Blavatsky era una charlatana, sino saber si algunas veces era lo bastante necia como para comprometer sus verdaderos poderes con demostraciones vulgares para complacer al público. La actitud de ella al final de su vida era sugerir unas veces que había una distinción entre lo falso y lo verdadero, atribuyendo lo falso a su propia naturaleza humana y lo verdadero a la orientación de los Maestros; otras veces, decía, la misma duda de algunos de los trucos formaba parte de un plan más vasto. Cuál era ese plan, nunca lo dijo, y sus afirmaciones siempre quedaban en el aire por alguna incómoda evidencia. El broche en el macizo de flores, por ejemplo, resultó que había sido empeñado por su propietaria en Bombay de donde HPB lo había redimido.

Aunque habitualmente no la invitaban a las grandes recepciones oficiales, porque la clase dirigente nunca dejó de sospechar que fuera una espía, Blavatsky fue ensanchando el círculo de conocidos, algunos próximos al gobierno (como el comandante Hender-son, encargado de espiarla a ella y a Olcott durante sus primeras semanas en la India). También se convirtió en una pequeña celebridad entre los británicos y nativos afines. Mucha de su fama entre los angloindios se la debió a Alfred Percy Sinnett (1840-1921) y a Allan Octavian Hume (1829-1912).

Alfred Sinnett había sido periodista en Londres y Hong Kong y era entonces director de un importante periódico indio, el *Pioneer* de Allahabad. Él y su esposa Patience mantuvieron una especie de salón intelectual en Allah abad, contando entre los asistentes con el padre de Rudyard Kipling. Los Sinnett era espiritistas entusiastas, ávidos de sesiones y manifestaciones. Eran también un poco esnobs y Sinnett, a quien le gustaba presentar a HPB como «la condesa», enseguida le concedió un valioso espacio en su periódico, casi demasiado espacio en opinión de los propietarios, que terminaron por despedir a Sinnett por dejar que sus chifladuras invadieran la publicación. En diciembre de 1879, Olcott y Blavatsky visitaron a los Sinnett en Brightlands, la casa que tenían en Simia, y aunque Olcott se limitó a mostrarse cordial, HPB se hizo amiga íntima de los anfitriones. Durante la década siguiente, se confió a ellos repetidamente con cartas y material que entregó a Alfred para que escribiera su biografía.

A. O. Hume también tenía una mansión en Simia, el imponente «Rothney Castie», donde se hizo un experto en ornitología india. Había servido con honores en la East India Company, en el Ejército indio (alcanzando el grado de coronel) y en el servicio civil imperial, llegando a ser Secretario del Gobierno de la India. Pero Hume, que era hijo del parlamentario liberal Joseph Hume, heredó el carácter intratable de su padre. Acababa de pelearse violentamente con sus superiores cuando Blavatsky llegó a la India, y aunque su destitución oficial se basaba en los conflictos personales y en la incapacidad de Hume para acatar las órdenes, quizá hubo razones más profundas. Hume sentía demasiadas simpatías por los indios para el gusto del gobierno. Estaba profundamente implicado en la política nacionalista y en el movimiento que daría lugar al Partido Nacionalista del Congreso, cuya primera reunión tuvo lugar en 1885. Menos crédulo que Sinnett, con quien compartía el interés por el budismo, Hume era suspicaz e impetuoso en ocasiones. También quedó intrigado por Blavatsky y sus Maestros.

Hume y los Sinnett necesitaban confiar en su nueva amiga, pero pronto se dieron cuenta de las dificultades que les creaba. «Aunque estoy desesperadamente inclinado a creer en ocasiones que usted es una impostora —escribía Hume a Blavatsky en 1881— creo que la amo más que ninguno de ellos[8].» Era una reacción habitual, y dio pie a un mote —la Old Lady [Vieja Señora]— que HPB aceptó inmediatamente, refiriéndose a ella misma en su correspondencia como la «OL», haciendo gustosamente el papel de una vieja amiga irracional, caprichosa e imprevisible, aunque fascinante, inclinada a meter a los demás en líos innecesarios.

También se complació en atormentar a estos dos ingleses correctísimos, criticándolos abiertamente a sus espaldas e —imprudentemente— entre ellos, describiendo a Hume en una carta a Sinnett como «un Júpiter que, cual cabrero, se ofrece al dios Hermes para enseñarle las últimas maneras… Un pobre yerbajo seco rodando cuesta abajo por la pirámide de Queops»[9]. Sinnett era mordazmente despreciado como un bobo. Siempre satírica con las pretensiones de los gobernantes británicos de la India, Blavatsky alternaba su humor, unas veces proclamando la superioridad de su cuna con respecto a la de la reina Victoria, otras jugando con la idea de convertirse en ciudadana británica y hacerse llamar «Señora Pitorreo o Pelodecarnero»[10]. También le gustaba el reto que sus amigos representaban. El inglés de sentido común, observaba ella, «cree más en los rusos que en los Hermanos»[11], sin embargo tienen un apetito «insaciable» por comprobar los fenómenos psíquicos. Aunque orgullosos de su escepticismo, son ilimitadamente crédulos de cualquier cosa, una vez convencidos de su existencia por la «evidencia».

A juzgar por sus cartas, está claro que Sinnett y Hume también gozaron con la afición de Blavatsky por la intriga: la compleja correspondencia entre ellos tres (y entre HPB y Patience Sinnett) está cargada de cotilleos y del constante juego con la idea de que HPB fuera, después de todo, un fraude. Ella niega tales acusaciones desde todos los ángulos, ellos siempre las traen a colación. Los nuevos amigos adoptaron también el tono irreverente de ella. «Si no existieran —le escribía Hume—, *¡qué gran novelista sería usted!* Porque lo cierto es que usted crea unos personajes muy convincentes. Cuando nuestro querido y antiguo Jesucristo, quiero decir K.H., aparece de nuevo en escena, es nuestro actor favorito…»[12]

---

[8] *BL,* p. 305.
[9] *BL,* p. 33.
[10] *BL,* p. *100.*
[11] *BL,* p. 28.
[12] *BL,* p. 305.

Tenía razón HPB en cuanto a la credulidad de ellos. Aunque Hume se resistió al final, Sinnett se le rindió por completo. Para disipar cualquier duda que pudieran tener, Blavatsky decidió admitirlos en la comunión con el Maestro. Ambos aceptaron con entusiasmo el privilegio, esperando convertirse en chelas de la Hermandad; pero como todos los mensajes dirigidos a Morya y Koot Hoomi tenían que pasar por ella, aquello se convirtió en un complicado minueto de los futuros chelas con HPB, que era quien enviaba las cartas y entregaba las respuestas directamente o por precipitación. Algunas veces,, la carta que ellos enviaban se devolvía con observaciones a mano del Maestro, con frecuencia en el mismo estilo desenfadado de HPB[13].

El control de la comunicación con la Hermandad era la fuente de la autoridad de Blavatsky, pero no era una fuente segura: como pasaría con frecuencia en la Sociedad Teosófica, fue una carta la que causó la ruptura entre Hume y HPB. Pronto, al igual que Sinnett, se sintió insatisfecho con las respuestas que recibía de Koot Hoomi. En lugar de obtener respuestas a sus preguntas metafísicas, recibían constantes mandatos de ser amables y comprensivos con HPB. «No cuesta tanto ser indulgentes con ella», les decía Koot Hoomi[14], y obedecieron durante un tiempo. Pero, en 1882, quizá porque sospechaban el fraude, decidieron prescindir del cartero y escribieron directamente a Malachohan, sugiriendo que en el futuro pudieran comunicarse sin intermediarios. Desgraciadamente, no había otro medio que entregar la carta sellada a la Vieja Señora para que, como de costumbre, la hiciera seguir. HPB se retiró a su habitación con la carta, supuestamente para tocar el piano mientras precipitaba el sobre en su destino pero, a los pocos minutos, no fue música lo que se oyó desde la otra habitación, sino los gritos de traición que profería HPB después de abrir la carta y leerla.

---

[13] Estas anotaciones están minuciosamente recogidas en la edición de las cartas por A. T. Baker, lo cual da emotividad a la lectura, sobre todo por el inglés popular que emplea Blavatsky. Su afición por las frases propias de jóvenes escolares, se revela en expresiones como «vaya bola», «bobadas», «tonterías» y «fantasmadas». Al general Blavatsky lo desdeña secamente como «el viejo calzonazos». Entre sus expresiones favoritas aparecen también «con la sangre hirviendo», «me puso como un trapo», «por Dios», «vaya vida», «meter los morros en», «no me hables de la ciencia», «¡por la sagrada sombra!», «mucho cuento», «uno de estos días», «me importa una higa», «te vas a enterar», «chorradas», «ese tonto del culo», «¿quién, en nombre de Dickens…?», «bestial», «un buen follón», «tirada en la estacada», «listo» y «concreto». Este lenguaje colorea en ocasiones los mensajes de los Maestros produciendo un efecto hilarante. Véase *Blavatsky Letters* y *Mahatma Letters, pássim.*

[14] *BL,* p. 6

La fe tambaleante de Hume en Blavatsky se derrumbó desde aquel momento. Le pareció evidente que cualquier poder psíquico que tuviera lo complementaba con el fraude, contestando ella las cartas y haciendo pasar las respuestas por comunicaciones ocultas. Deseoso aún de creer en los Maestros, al principio sólo rechazó que fuera ella la mensajera elegida, y la llamó embustera, simuladora, mediocre y charlatana crónica. Pero, a los pocos meses, abandonó por completo la Sociedad Teosófica e incluso a los Maestros y a los «asiáticos egoístas»[15]. Este tipo de entusiasmo y amistad inicial con Blavatsky, seguido de una rápida desilusión se repetiría muchas veces en los años siguientes. Sinnett continuó creyendo en ella, y llegó a ser vicepresidente de la Sociedad a la muerte de ella. Su esposa 'le siguió siendo fiel, pero sus relaciones ya no fueron cómodas después de la deserción de Hume, y las últimas cartas de HPB contienen muchas críticas despiadadas de la idiotez y debilidad de Sinnett.

El problema era que, por mucho que Blavatsky quisiera defenderse, por mucho que necesitara ser aceptada por la sociedad angloindia, nunca desperdició oportunidad de burlarse de la solemne mojigatería del formalismo británico. «Mí graciosa y majestuosa persona, vestida mitad tibetana, mitad de etiqueta de noche», escribía en 1883 desde Ootacamund,

> aparece con toda la gloria de su belleza kalmuka en las cenas de gala del Gobernador y de Carmichael; ¡HPB cortejada por los aide-decamps! La vieja Upasika [otro mote de HPB] del brazo de miembros del Consejo, hinchada, con vestido de cola y medias de seda, con una peste a brandy con soda que mataría a un yac tibetano[16].

Quizá Blavatsky sabía que el escándalo es un sistema como otro cualquiera para que los demás te recuerden. En su caso parece que le dio buenos resultados, en tanto prosperaba la Sociedad Teosófica, a pesar de las desilusiones de algunos como Hume. Descubrió también que enfadar a los angloindios no le causaba ningún daño ante la población nativa: por cada europeo que la abandonaba, ganaba diez indios para su causa. Y quizá también tuvo la intuición de que el escándalo era una parte importante de su coraza como maestra y figura pública. De haber encajado en la situación, habría pasado desapercibida: usada convenientemente, la controversia podía ser provechosa, creando permanentemente a su alrededor una atmósfera electrizante de expectación. Para su desgracia, sabía crear la controversia, pero no manejarla.

---

[15] *BL*, p. 306.
[16] *BL*, p. *45*.

La continua conmoción terminó por aconsejar a Olcott el alejamiento de su antigua compinche y seguir su propia línea. Después de todo, era el presidente de la Sociedad Teosófica, mientras que HPB sólo era la Secretaria de Correspondencia, aspecto que le recordaba de vez en cuando. Olcott se hacía más consciente de su puesto a medida que aumentaba la tendencia de Blavatsky a darse aires, dando a entender que era ella la persona elegida, la profetisa dotada y elegida por los Maestros, mientras que el coronel no pasaba de ser su ayudante. Cuando él se aferraba a su dignidad, HPB reaccionaba diciendo a sus corresponsales que Olcott era un charlatán, un latazo y un cabeza hueca lleno de vanidad. Informado de estos comentarios, Olcott respondía criticando la indiscreción de las cartas y la afición de HPB por hacer ruido.

Fueron siempre dos caracteres incompatibles, unidos tan sólo por las necesidades mutuas y por la creencia del coronel en los poderes de Blavatsky. Arrojados en una tierra extraña, la ingeniosa y temperamental Blavatsky fue cada vez más intolerante con el cálculo pausado y prosaico de Olcott, mientras que él cada vez la temía más por los problemas que causaban sus continuos exabruptos e intemperancias. El desequilibrio de Blavatsky aumentó con la edad. Cuando se descubrían sus trucos, respondía algunas veces con jactancias, pero otras veces confesaba el engaño con un guiño y una risita. La evidencia de su impostura aumentaba día a día, y aunque a Olcott le costaba creer, como a Sinnett y a Hume, que era una impostora (¿adónde irían a parar entonces sus propias afirmaciones sobre la sabiduría oculta?), cada vez estaba más inclinado a creer que su antigua compinche, en el mejor de los casos, era una personalidad compleja e imprevisible y, en el peor de los casos, una onerosa carga que interfería en la valiosa obra que él mismo realizaba. Pretextaba cualquier motivo para alejarse de la casa, sobre todo para no oír las permanentes disputas en las que los teosofistas dirigentes parecían estar siempre implicados.

En diciembre de 1882, los ingresos de la Sociedad procedentes de los afiliados y de los suscriptores de *The Teosophist* permitieron que Blavatsky y Olcott se mudaran de Crow's Nest a una pequeña propiedad en Adyar, cerca de Madrás, donde todavía permanece hoy la sede central de la Sociedad Teosófica. Es un bello lugar en la desembocadura del río Adyar, y los compinches dotaron a la casa de todo tipo de comodidades. Pero en la época de la mudanza a Adyar, ya había comenzado el alejamiento entre ellos. Olcott empezó a dedicar cada vez más tiempo a sus viajes misioneros a Birmania, India septentrional y Ceilán, sobre

todo a Ceilán, donde la teosofía estaba alcanzando una gran popularidad, en buena parte debida al entusiasmo del coronel por el budismo.

Los compinches hicieron una visita de dos meses a la isla en mayo de 1880. Casi desde la llegada, Olcott se comportó como un nativo, vistió como un brahmán, con sandalias y dhoti, y se amoldó a las costumbres locales. Siete fueron las sucursales cingalesas de la Sociedad que llegaron a inaugurar, y Olcott empezó a abrazar la causa budista en contra de las misiones cristianas, que dominaban la isla con la imposición de sus propias reglas. Sólo los matrimonios cristianos gozaban de legalidad en Ceilán. Toda la educación estaba bajo la hegemonía cristiana —805 escuelas cristianas frente a 4 budistas— y las ayudas gubernamentales a las escuelas dependían de la enseñanza de la Biblia. Como se exigían las calificaciones oficiales para acceder al funcionariado, todo empleo en el gobierno estaba vedado a los no cristianos.

Los budistas cingaleses protestaron durante algún tiempo contra este estado de cosas. En la década de 1860, las protestas pasaron a los hechos, y cuando Olcott y Blavatsky llegaron a Ceilán y «tomaron el pansil» (una forma de confirmación budista), sellaron su identificación con las fuerzas rebeldes. En Kandy les mostraron la más sagrada de sus reliquias: el diente de Buda montado en oro. HPB, sin ningún tacto, lo describió como del tamaño de un colmillo de cocodrilo. Olcott, diciendo que obviamente el diente databa de cuando Buda se encarnó en un tigre, fue más diplomático. También presidió reuniones públicas a favor de la igualdad entre budistas y cristianos, promovió el desarrollo de un sistema escolar budista cuyas calificaciones sirvieran para el funcionariado y, cuando fue a Londres, defendió ante el Foreign Office la causa de los sacerdotes budistas cingaleses. Empleando sus excelentes dotes de organizador, fundó un Comité de Defensa Budista, enseñando a los bonzos cómo actuar eficazmente en política para el reconocimiento de sus derechos. Quizá lo más notable fue su publicación en 1881 de un *Buddhist Catechism* en inglés, que alcanzó numerosas ediciones y aún hoy se sigue imprimiendo.

Las consecuencias fueron impresionantes. En la década de 1960, cuando se nacionalizó el sistema educativo en Ceilán, la Sociedad Teosófica Budista tenía más de cuatrocientas escuelas, con muchos antiguos alumnos ocupando puestos importantes. Los esfuerzos de Olcott consiguieron uno de los primeros y más notables triunfos sociales de la Sociedad: tener un influjo formativo en el nacionalismo cingalés.

Fueron logros auténticos y de hondo calado, y quizá constituyan el monumento más duradero de la teosofía. Como es lógico, el nombre de Olcott es recordado

en la isla, en cuya capital hay una calle con su nombre. En 1967, con motivo del sesenta aniversario de su muerte, las autoridades emitieron un sello postal conmemorativo y el Primer Ministro cingalés afirmó que «la visita del coronel Olcott a este país es un hito en la historia del budismo en Ceilán»[17].

[17] Citado en Murphet, *op. cit.*

CUATRO

PROBLEMAS

Durante los años de 1880, la Sociedad Teosófica experimentó un aumento constante de miembros[1]. Hacia 1885 se habían autorizado los estatutos de 121 logias, de las cuales 106 estaban en la India, Birmania y Ceilán, donde la Sociedad contaba con el grueso de sus miembros. Al cabo de una década de la fundación de la Sociedad Teosófica, los miembros se contaban por miles, figurando conversos tan distinguidos como la poetisa Ella Wheeler Wilcox, el colaborador de Darwin Alfred Russel Wallace y el inveiitor Thomas Edison. Pero, aunque bienvenidos, el elevado número de afiliados aumentó las tensiones en la dirección y administración de la Sociedad, agravadas por las diferencias personales entre Blavatsky y Olcott, la lejanía de Europa y América y las ambiciones de los líderes locales.

El problema empeoró aún más por la estructura de la Sociedad. Estaba compuesta de logias según el modelo masónico. Al inicio, la patente de la logia la dispensaba el cuerpo directivo de Adyar y los miembros tomaban las decisiones por votación democrática. Pero, cuando aumentó el número de logias, hubo que organizarlas en secciones nacionales con consejos legisladores. Estados Unidos fue la primera «sección» nacional independiente, constituida en 1886 bajo el liderazgo de Judge, seguida de Inglaterra (1888), India (1891), Australia y Suecia (1895), Nueva Zelanda (1896), Holanda (1897) y Francia (1899). En los siguientes treinta años se fue colonizando el resto del mundo. Aunque los miembros de las logias elegían los consejos, pronto trataron éstos de afirmar su autoridad sobre las logias y de oponerse al centro. El resultado fue una batalla por el poder entre tres partes, Adyar, las logias locales y los consejos de las secciones nacionales, motivando serias tensiones internas que en ocasiones desembocaron en grandes escándalos.

---

[1] Sobre los inicios de la ST, véase J. Ransom, *A Short History of the Theosophical Society*, TPH Adyar, 1938. Puede encontrarse un resumen de la historia en B. F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived*, University of California Press, 1980. Si no se dice otra cosa, los miembros que figuran aquí y en el resto del libro están tomados de Ransom, que es también la fuente de los objetivos teosóficos.

La situación empeoró a causa de la confusión que había con respecto a los objetivos e identidad de la Sociedad Teosófica. Desde su fundación, la Sociedad se había fijado tres propósitos básicos, definidos en 1896 como,

1 la formación de una hermandad humana universal sin distinción de raza, credo, sexo, casta o color,
2 el impulso del estudio de la religión comparada, la filosofía y la ciencia, y
3 la investigación de las leyes inexplicadas de la naturaleza y de los poderes latentes del hombre.

Estos propósitos son menos simples y compatibles entre sí de lo que parecen. Hay que plantearse, por ejemplo, el significado exacto del primero. ¿Hasta qué punto se trata de un programa político o hasta qué punto es meramente una declaración de tolerancia universal? Y esa tolerancia, ¿es tan universal como parece? Es difícil imaginar, por ejemplo, que alguien pertenezca a la Sociedad si no cree en *algún* poder divino.

Incluso la redacción del segundo propósito es ambigua. ¿Significa religión comparada, filosofía comparada y ciencia comparada? ¿O filosofía, ciencia y religión comparadas? El tercer propósito en-cama el impulso fundacional de la Sociedad, pero su vaga formulación da pie a que se produzcan las mayores imposturas. Finalmente, la proclamación de los tres da a entender que la Sociedad es objetiva y no partidista. Y eso, por supuesto, es absurdo. No puede haber objetividad en el estudio de los fenómenos ocultistas cuando los lleva a cabo una sociedad que ya ha decidido que existen y que se limita a situarlos y explicarlos.

Pero si los tres propósitos son ambiguos por separado, aún lo son más si se toman conjuntamente. El resultado ideal del trabajo teosófico es, presumibiemente, descubrir los poderes latentes en el hombre mediante el estudio ocultista de la ciencia, la filosofía y la religión, método preferido para la armonía e igualdad sociales que prefigura y, quizá, la armonía divina. Pero los tres propósitos no son necesariamente compatibles. Ni siquiera son comparables, porque (1) es prescriptivo, mientras (2) y (3) son supuestamente neutrales y «científicos». Lo que realmente reflejan no son las necesidades y leyes universales, sino los prejuicios políticos de una burguesía bienintencionada.

Al principio, en la falta de coherencia administrativa y doctrinal de la Sociedad estuvo precisamente su fuerza: mientras más amplios eran sus objetivos y más vaga su formulación, mayor era el número de afiliados. Pero, como hemos visto, fue precisamente su crecimiento lo que condujo inevitablemente al conflicto. Las

normas de la Sociedad tuvieron cuidado de especificar que los miembros debían creer cualquier cosa que sus conciencias les dictaran, basándose en que el objeto de la teosofía no es la enseñanza de la doctrina sino la investigación «científica» de todas las doctrinas. Era difícil mantener una postura tan elevada cuando era más que evidente que el gran poder de atracción de la teosofía descansaba en la pretensión de Blavatsky de estar en comunión oculta con la Gran Hermandad Blanca de los Maestros. Y aunque más tarde se decretó que *no* era preciso creer en los Maestros para afiliarse, esta casuística tuvo poco peso en los miembros ordinarios, menos interesados en las discusiones neutrales sobre teología que en ponerse en contacto con los Rectóres del Universo.

La situación aún se agravó más por la atracción que la Sociedad ejerció sobre neuróticos, histéricos y gente manifiestamente destructiva y loca. Todas las organizaciones que dependen del entusiasmo y se oponen a la opinión convencional padecen en alguna medida este problema; la teosofía parece que fue especialmente propensa. Los residentes permanentes en Adyar a lo largo de las décadas de 1880 y 1890 fueron un ejemplo. Grupo pendenciero, formado por ingleses de la pequeña nobleza, ricas viudas norteamericanas, profesores alemanes, místicos indios y parásitos de variada haya, todos impacientes por imponer su opinión, sobre todo durante las prolongadas ausencias de Olcott, todos dispuestos a pelearse con el vecino.

Pero los primeros síntomas serios no aparecieron en Adyar, sino en Londres, donde Anna Kingsford y Edward Maithand fueron elegidos presidenta y vicepresidente respectivamente de la logia de Londres el 7 de enero de 1883. La señora Kingsford ya era una celebrada figura en los círculos esotéricos cristianos[2]. Era una mujer poderosa e incluso carismática y su relación con la teosofía —y particularmente con Blavatsky— fue difícil desde el principio. Por consiguiente, su carrera como teosofista fue inevitablemente corta, de unos dieciocho meses, y nos enseña las dificultades que tuvo que encarar la Sociedad.

Maitland, que vivió lo suficiente para escribir la biografía de su amiga y colega, cuenta que Annie Bonus nació en 1846, hija de un rico comerciante de la City de origen francés. Niña precoz, publicó poesías y cuentos en su adolescencia. Fue económicamente independiente a los veintiún años, pues heredó una renta anual de 700 libras a la muerte de su padre en 1867. Ese mismo año se casó con un clérigo de Shropshire, William Kingsford. Era una muchacha voluntariosa, alegre,

[2] Sólo existe la biografía en dos volúmenes de E. Maitland *Anna Kingsford: Her Life, Letters, Diary and Work,* George Redway, 1896.

aficionada a la caza y a otros deportes, mimada por sus padres primero y por su esposo después. También tuvo sus propias ocupaciones y fue un encuentro casual, cuando se dedicaba a sus asuntos, lo que'cambió su vida. Conoció a una espiritista mientras hacía campaña a favor de los derechos de propiedad de la mujer casada. La mujer le dio un ejemplar de *Human Nature*, una publicación espiritista que, cosa habitual entonces, contenía también artículos sobre la reforma del vestido, recomendando el abandono del corsé, las crinohinas y los zapatos estrechos de la época media victoriana y la adopción de ropa más sana y cómoda. La señora Kingsford se adhirió inmediatamente a los dos movimientos, convirtiéndose en una entusiasta espiritista y reformista del vestido. Así empezó un largo compromiso con la religión alternativa y las buenas causas que solían acompañarla.

Físicamente frágil y exquisitamente bonita, Annie se vio perseguida por una enfermedad psicosomática. A pesar de nacerle una hija, parece que vivió casi siempre como amiga de su marido, que le permitió un grado poco habitual de libertad, ya que no se opuso a que se convirtiera al catolicismo y fuera propietaria y directora de un periódico londinense, el *Lady's Own Paper.* Este periódico, que apoyaba las causas radicales de la propietaria, tardó poco en arruinarse por falta de anuncios adecuados (excluía a la mayoría de anunciantes por razones ideológicas), lo cual dio libertad a la señora Kingsford para dedicarse a sus ideales por otros medios.

El sufragio femenino y los derechos de propiedad de la mujer pasaron pronto a un segundo término, aunque nunca dejaron de interesarle, y se entregó apasionadamente a los animales y al espiritismo. Anna (llamada así desde entonces) dedicó el resto de su corta vida a la religión y al movimiento contra la vivisección de los animales, participando en este último incluso de manera criminal. Para llegar más lejos' en el bienestar de los animales decidió hacerse médico. Para una mujer, esto significaba hacer los estudios preliminares en la Universidad de Londres y luego acabar la carrera en la facultad de medicina de París, único lugar de Europa donde se admitían mujeres.

Entre tanto, conoció y mantuvo una larga correspondencia con Edward Maitland, de mucha más edad, que encontró en ella una mezcla de musa y amante (aparentemente platónica). Aunque por sus fotografías parece un tipo aburrido, Maitland era muy enamoradizo: en su *Vida* de Anna, alude coquetamente a sus tempranas relaciones con varias «nobles damas». Pero incluso prescindiendo de las descripciones que hace de la cabellera dorada de Anna, de sus largas pestañas

y ojos garzos —la llamaba la «diosa rubia»[3]— en cada página de la biografía se ve claramente que estaba enamorado de ella y que durante el resto de la vida de Anna colaboró con ella en la búsqueda religiosa.

Miembro de la clase media-alta y venido a menos, veterano de la fiebre del oro californiana de 1849, Maitland regresó a Inglaterra en 1857, tras llevar una vida dura y azarosa en Melanesia y pasar un período más sosegado en Australia, donde su primo era gobernador general. Si se fue a las antípodas fue por problemas personales y espirituales (se describía a sí mismo como un seminarista fracasado), y cuando regresó a Europa aún buscaba una relación romántica satisfactoria y una religión racional. Su ideal espiritual era una doctrina cristiana, tan lógicamente fundamentada que resultara irrefutable y, por consiguiente, innegable; pero semejante doctrina —creía él— también demostraría la unidad fundamental de todas las grandes religiones, cuya fuerza procede en último término de su universalidad. Al mismo tiempo, vio esta doctrina en términos de revelación personal y de la relación del individuo con Dios. Como muchos de sus contemporáneos, Maitland deseaba llegar a la certidumbre intelectual y espiritual, mientras detestaba lo que llamó materialismo sacerdotal de los tiempos: la normá de la jerarquía sacerdotal, fuera católica o protestante, que impulsa a los fieles a adorar ídolos en lugar de conocer sus realidades espirituales internas.

Anna compartió con entusiasmo la creencia de su amigo en que el error de las grandes religiones de los modernos consistía en tomar los signos por realidades. Pero, en su opinión, todo el universo visible, tangible, sólo era la imagen de un orden espiritual más elevado, accesible a unos pocos seres extraordinarios, uno de los cuales era ella. La explicación espiritual nunca puede ser comunicada por i_ mediante las instituciones religiosas, por la simple razón de que «La Verdad nunca es fenomenológica; siempre es numénica»[4]. El alma sólo puede percibir la sabiduría subjetivamente. Y esto no es materia para la vulgaridad de una sesión espiritista. Aunque oía voces y tenía visiones, Kingsford tenía tanto cuidado como Blavatsky en distinguirse de las médiums y videntes corrientes. En constante comunión con el mundo espiritual, sus colegas le aseguraban que era una profetisa, no una médium; su cuerpo, le decían, era el vehículo de un espíritu antiguo a quien ella llamaba su genio. Su inspiración, por consiguiente, no le venía de fuera (como a las médiums), sino de dentro. Ella había superado las vulgaridades del

[3] Maitland, *op. cit.*, vol. 2, p. 229.
[4] Maitland, *op. cit.*, vol. 2, p. 125.

espiritismo y la adivinación hasta alcanzar el nivel de la iluminación o gnosis, es decir, la intuición directa de la verdad espiritual.

Esta convicción fue apoyada por otros espíritus, que le dijeron a Edward —por supuesto, a través de Anna— que nunca debía ofenderla o poner en duda lo que ella dijera o escribiera en «estado de iluminación», porque tales comunicaciones eran sagradas. Sobraba semejante recomendación: Edward veneraba los poderes de su amiga casi tanto como a su persona y consideraba que sus revelaciones estaban muy por encima de lo que él llamaba oscuros indicios de la verdad divina en Platón y la Biblia. Incluso si los poderes de Anna no hubieran exigido respeto y obediencia, ella lo habría dominado con facilidad. Era con mucho la personalidad más fuerte de los dos: mujer dominante y caprichosa, mandaba sobre Maitland con el consentimiento de éste, prueba de su fuerza mental. En el transcurso de su campaña contra la experimentación con animales, la señora Kingsford proclamó que había *querido* matar a varios famosos viviseccionistas franceses, y escribió después de que uno de ellos muriera de fiebre: «La voluntad *puede* y *de hecho* mata… *He* matado a Paul Bert, como maté a Claude Bernard y mataré a Louis Pasteur…»[5].

Edward y Anna no tardaron mucho en trabajar íntimamente con las bendiciones del señor Kingsford, que pidió a Maitland que acompañara a su esposa a París como *chaperon*, porque a él lo retenían sus deberes pastorales en Shropshire. Cuando no en París, los amigos vivieron en Shropshire con el párroco, o en Londres, donde Anna alquiló una serie de casas en Mayfair. El espiritismo no se oponía a la vida mundana, y la señora Kingsford formó parte de un círculo distinguido en el que estaban el honorable Roden Noel, lord y lady Mount Temple (amigos íntimos de Laurence Oliphant, que intentó inútilmente que la señora Kingsford abrazara su causa), lady Ribblesdale, lady Tennant, lady Archibald Campbell y los honorables señor y señora Percy Wyndham. También estaba la condesa de Caithness, nacida en Cuba, que vivía en un palacio de Niza y se vestía como María, la reina de los escoceses, a quien decía que había reencarnado[6]. Amiga de todos los teosofistas y ocultistas destacados, lady Caithness se pasaba el tiempo escribiéndoles apasionadas cartas espirituales o dando grandes fiestas (a las que no eran invitados) en sus casas de París y del sur de Francia.

---

[5] Maitland, *op. cii.*, vol. 2, p. 291.

[6] Marie de Pomar, hija del conde de Pomar, casó con el decimocuarto conde de Caithness en segundas nupcias de éste en 1872. Fue nombrada duquesa de Pomar por derecho propio en 1879 por el papa León XIII. Su casa en Niza era el Palais Tirenty.

Aunque menos extravagante, Anna era igualmente activa. Cuando no estudiaba medicina o exponía sus visiones, se la podía encontrar representando comedias sobre Buda en los salones de Belgravia. Bajo su influencia, Edward no tardó mucho en desarrollar sus propios y modestos poderes psíquicos. Veía el interior de los árboles y llegó a encontrarse con el espíritu de su padre, muerto hacía tiempo, que le confesó el error de haberse peleado con su hijo cuando estaba vivo.

Considerándose como las dos mitades de una unidad psíquica, la pareja cooperó, aunque Anna era con mucho la parte dominante. Maitland transcribía lo que la señora Kingsford le dictaba, añadiendo en ocasiones detalles pintorescos de su propia cosecha. Las visiones le llegaban a Anna cuando estaba en trance, o en sueños, que le revelaban todo tipo de cosas extrañas. Algunas veces veía sus propios órganos internos, lo cual le permitía diagnosticar sus enfermedades. Fue visitada por Juana de Arco, la Virgen María y Ana Bolena; por el fantasma de Swedenborg, que le mencionó de pasada que Jesús había revivido el confucianismo; y por un espíritu americano que le dijo que, al menos en sus relaciones de trabajo, ella adoptara el papel masculino y Edward el femenino. Sin duda, esto tranquilizó a la señora Kingsford.

Pero lo más importante es que se le concedió la revelación de una doctrina completamente nueva, que apareció serialmente, como una comedia cósmica de enredos. La doctrina se basaba en la noción swedenborgiana de que el universo sensible se compone de símbolos y que la religión es por tanto una forma de hermenéutica, es decir, una ciencia interpretativa. Para ser coherente con esto, en su panteón ecuménico, Anna concedió a Hermes —el dios tutelar de los intérpretes— un lugar más elevado que a Jesús, y se dedicó a escribir en extenso sobre la verdadera interpretación de la mitología, las escrituras y la liturgia, exponiendo las doctrinas del karma y la reencarnación.

Dada la complejidad y extensión de su propia teología, es difícil entender qué fue lo que Anna buscó en la teosofía. Luego diría que había desconfiado desde el principio de la Sociedad y de sus Fundadores, y que entró en ella con la yana esperanza de reformarla desde dentro. Lo que parece más probable es que intentara apoderarse de la Sociedad, en Inglaterra por lo menos, y utilizar su organización para propagar su propia doctrina. Admitida gracias a los buenos oficios de un antiguo miembro, el jurista C. C. Massey, que como Maitland buscaba damas nobles para contrarrestar la tendencia de HPB a los escándalos, Anna destacó enseguida en la Logia de Londres, y su necesidad de dominar cualquier cosa que emprendiera la llevó a la presidencia en un tiempo récord.

No tardó mucho la señora Kingsford en lamentar su ingreso en la Sociedad, aunque esta vez no fue culpa de Blavatsky, sino de A. P. Sinnett, que acababa de publicar dos libros sobre teosofía que causaron un gran escándalo. Esto resultó muy duro para Sinnett, que sólo había querido ayudar a sus nuevos amigos. En su primer libro, *El mundo oculto* (1881), recogió (por sugerencia del propio Maestro) las cartas recibidas de Koot Hoomi vía Madame Blavatsky. El libro circuló profusamente por los círculos espiritistas y cayó en manos del médium norteamericano Henry Kiddle, que escribió a Sinnett diciéndole que Koot Hoomi repetía, casi literalmente, un pasaje de su propio discurso. Como Sinnett no le contestó, Kiddhe publicó su acusación de plagio en el periódico espiritista *Light* y estalló el escándalo. HPB se mostró desdeñosa: «¡Koot Hoomi *plagiando* a Kiddle! ¡Dioses y tipejos…¡ ¡Plagiar del *Banner of Light,* esa letrina espiritista!»[7]. Admitió el parecido entre los dos pasajes y, quizá temiendo que se investigaran otras partes del libro, sugirió que Koot Hoomi podía haber captado algo del discurso de Kiddle en las ondas astrales de radio y luego se olvidaría, de la misma manera que uno repite una frase sin pensar dónde la ha oído. Esto arrojaba una sombra de duda en la supuesta infalibilidad del Maestro y pocos creyeron en ella.

Kingsford y Maitland ya abrigaban serias dudas con respecto a la teosofía cuando estalló el escándalo de Kiddle en 1883, pero fue el segundo libro de Sinnett, *Esoteric Buhddism,* publicado posteriormente el mismo año, el que los encolerizó, al equiparar la teosofía con una interpretación intencionadamente selectiva de los textos budistas. Esto fue demasiado para la cristocéntrica Anna[8], ya alarmada por la tendencia de la Sociedad a favorecer el ocultismo oriental en detrimento del cristianismo. Peor fue que Sinnett se ocupara de lo que, según Anna, era lo más trivial del budismo: los fenómenos psíquicos, los bodisattvas (pequeños budas) y la manifestación de los espíritus, cometiendo por lo tanto el pecado capital de confundir los símbolos con la realidad. En su opinión, el libro, lejos de ser esotérico, era completamente rimbombante y materialista, sensacionalista en todos los sentidos. Si ésta era la línea oficial teosófica —y la misma HPB parecía apoyar a Sinnett— no quería saber nada de ella. Sinnett, que ahora vivía en Inglaterra, tras su regreso de la India en 1883 al ser despedido del *Pioneer* de Allahabad, era miembro de la Logia de Londres, que enseguida se escindió en dos partes, una a favor de Sinnett, la otra a favor de Kingsford.

---

[7] *BL,* p. 66.

[8] «Cristocéntrico» y «cristológico» son términos usuales en los círculos esotéricos, para hacer la distinción entre Jesús como personaje histórico y su transformación por el espíritu de Cristo.

En febrero de 1884, HPB y Olcott embarcaron con rumbo a Inglaterra para acabar con la disputa. Después de pintar a los partidarios de Anna como «un montón de débiles y cobardes convencionalistas, un rebaño de *moutons de Panurge* en pos de sus perfumados líderes del Jockey Club»[9], Blavatsky no estaba dispuesta a ceder. Irrumpió en una reunión, donde algunos de sus miembros más teatrales se postraron de rodillas, e intentó someter a Maitland y a Kingsford mirándolos de arriba abajo, pero éstos no se intimidaron y la acusaron de que intentara hechizarlos. El coronel, temeroso de que la revuelta acabara en algo peor, rebajó la tensión ordenando con humor a HPB que no «magnetizara» a sus oponentes.

Los rebeldes se aplacaron brevemente con la creación de una Logia Hermética bajo la dirección de Anna el 9 de abril de 1884. Los afiliados a la Logia de Londres fueron libres de acogerse al grupo ortodoxo o al nuevo. Pero incluso esta concesión no fue suficiente para Anna. A los pocos días, convencida de la total corrupción de la teosofía, se sintió obligada a afirmar su pureza, autoridad e independencia, abandonando la Sociedad y fundando su propia Sociedad Hermética el 22 de abril. Los objetivos proclamados de la nueva sociedad —comparación de las mitologías orientales y occidentales e interpretación de las escrituras—.- estaban cerca de los de la teosofía, pero, como hizo notar Anna, no existían las tonterías de los Maestros del Tibet para confundir las cosas.

El conflicto entre Blavatsky y Kingsford fue personal y doctrinal. Fuertes, ambas con adláteres masculinos crédulos y débiles, estaban condenadas a enfrentarse. HPB, caracterizando a Maitland y a Kingsford como «los gemelos incontrolables del *Camino Perfecto*», reaccionó violentamente y calificó a Anna de «mujer esnob e inaguantable», de «calientabraguetas» y de «serpiente, víbora entre rosas, criatura egoísta, vanidosa y *mediumística*»[10]. Consciente de las pretensiones de la más joven y de su atractivo entre los hombres, se burló de su afición por la moda y de su estilo literario, satirizando el «galimatías científico» y las «chorradas interpretativas»[11] de la «Kingsford vestida de cebra»[12]. Aunque menos colorista, Anna fue igualmente mordaz.

Fue una oportunidad perdida. Las dos mujeres tenían fuerzas diferentes que hubieran podido complementarse. Si Anna superaba a HPB en estilo, riqueza y posición social, HPB disponía del control de una organización internacional. Pero las diferencias eran demasiado profundas. La misma Anna describió la situación

[9] *BL*, p. 45.
[10] *BL*, p. 80.
[11] *BL*, p. 66.
[12] *BL*, p. 89.

como los ocultistas orientales contra los místicos occidentales. Este conflicto provocaría dentro de la Sociedad numerosos cismas en los años siguientes. Mientras HPB despreciaba a Kingsford como una simple médium, en el libro de Anna su rival aparece como una ocultista, y los ocultistas ocupan el lugar inferior de la escala religiosa, sólo en contacto indirecto con el mundo espiritual.

Poco antes de su muerte, Anna Kingsford soñó que se encontraba con HPB en el paraíso budista. Blavatsky fumaba como siempre uno de sus apestosos cigarrillos, pero sólo lo hizo después de pedir humildemente permiso al patrón de Anna, Hermes (cuya presencia en el paraíso budista no explica). La escena es adecuadamente simbólica. La separación entre las creencias occidentales y orientales —una separación que curiosamente evoca el cisma de las iglesias cristianas muchos siglos antes— fue la primera pero no la última rebelión de quienes pensaban que la teosofía se acercaba excesivamente a Oriente y abandonaba la tradicional fe cristiana. No era, de acuerdo con sus críticos, señal de universalismo religioso, sino de entrega total a una creencia extraña.

A estas alturas, la Sociedad Teosófica era lo suficientemente fuerte y lo suficientemente pequeña para resistir la crisis y, además, la temprana muerte de Anna en 1885 alejó el peligro de una poderosa rival. Pero las graves disputas doctrinales de Londres no fueron nada comparadas con el drama absurdo que se gestaba en Adyar, donde la ineducada mujer que Blavatsky dejó a cargo de la casa resultó ser otra ambiciosa y aún peor enemiga que la cultivada y brillante Anna Kingsford.

Emma Cutting conoció a HPB en El Cairo en 1872, cuando Blavatsky trataba de establecer allí un centro de sesiones espiritistas a cargo de médiums locales. El asunto se vino abajo a las pocas semanas por las acusaciones de fraude que llegaron de todas partes. La señorita Cutting diría después que prestó dinero a su amiga para que pudiera salir del apuro. Fue Emma, más adelante, la que pasó apuros, a pesar de casarse con un francés, Alexis Coulomb, y de probar fortuna en el negocio hotelero en varias partes del mundo. Ninguno de los intentos del matrimonio tuvo éxito, y en la década de 1880 los Coulomb se encontraron perdidos en Ceilán. Cuando leyeron en un periódico el anuncio de la próxima llegada de Blavatsky a la India, se agarraron a este clavo ardiendo. Madame Coulomb escribió inmediatamente a HPB, que los invitó a ir-se con ella, cosa que hicieron gracias a que el cónsul francés en Bombay pagó los billetes, seguramente contento de quitárselos de encima.

El doctor Franz Hartmann, uno de los secuaces de Blavatsky, describió más tarde a Emma en un airado panfleto como «una rara criatura parecida a una bruja, de rostro arrugado, mirada venenosa y maneras groseras… Parecía como si el único propósito de su vida fuera meter las narices en los asuntos privados de todo el mundo…»[13], mientras que su marido era

> un francés de aspecto fantasmagórico, con la complexión de un barril de fresno que tuviera una barba pegada. Cuando te hablaba, te miraba fija y descaradamente con un ojo de cristal, mientras el otro ojo trataba educadamente de mirar hacia otro lado[14].

Los Coulomb se establecieron en la sede central de la Sociedad Teosófica como ama de llaves y factótum sin salario y pronto empezaron a dar guerra. Emma y Alexis no contaban para nada pues estaban excluidos de la dirección de la Sociedad, pero ésa era una parte del problema: Madame Coulomb se sintió empequeñecida por su humilde trabajo y por la protección de su vieja amiga. Era una lagarta altanera, vengativa y pendenciera, una ladronzuela que no se contentaba con sisar el dinero de la compra. En cuanto a Alexis, vivía sometido a su ambiciosa y lenguaraz esposa, que com~ pensaba su inferioridad haciéndola notar a todos los que querían oírla, advirtiendo que, gracias a su lealtad a Blavatsky, conocía los entresijos de todo lo extraordinario que allí ocurría. Por una vez, decía la verdad, porque HPB encontró en ella una valiosa ayuda cada vez que tenía que presentar algún «fenómeno» complicado, y cayó en la necedad de confiar plenamente en ella.

El asunto no habría tenido importancia si el creciente despecho de Emma no hubiera sido estimulado por los poderosos ataques de otras dos fuentes. Las sociedades misioneras cristianas de Madrás y Ceilán estaban furiosas por las actividades de los teosofistas, y muy particularmente por el declarado desprecio de Blavatsky hacia el cristianismo. Aunque era cierto que no estaba excluido de la síntesis religiosa de la sabiduría teosofista, era evidente la inclinación del coronel hacia el budismo, la indiferencia de HPB hacia todas las religiones, excepto el culto a su propia personalidad, y el cuidado de ambos hacia todo lo nativo. El cristianismo era la religión oficial del poder gobernante en la India, si bien el gobierno británico había cuidado de no imponer su propio credo a la población nativa. Esto hizo que. los misioneros cristianos fueran mucho más agresivos. Después de más de un

[13] F. Hartmann, «Informe de observaciones hechas durante una estancia de nueve meses en la sedé central de la Sociedad Teosófica en Adyar, India, 1884».

[14] Ídem.

siglo de avances relativamente pequeños en el subcontinente —en nada comparables al éxito africano— no estaban dispuestos a tolerar rivales como la Sociedad Teosófica. El rector de la Universidad cristiana de Madrás, muchos de cuyos estudiantes apoyaban provocativamente a HPB y a Olcott a causa de su postura nacionalista, estaba especialmente deseoso de desacreditar a la Sociedad Teosófica.

Al mismo tiempo, la Society for Psychicah Research [Sociedad para la Investigación Psíquica] decidió investigar la teosofía[15]. Fundada en Londres en 1882, la SPR adquirió una rápida influencia, contando entre sus miembros a John Ruskin, lord Tennyson, W. E. Gladstone y William James. Aunque más limitada en su alcance, tenía objetivos afines con el proyecto científico teosofista, y algunos teosofistas, en especial Edward Maitland y Alfred Russel Wallace, formaban parte de ella. Ambas organizaciones pretendían dedicarse al estudio objetivo del mundo espiritual, si bien la SPR más convincentemente que la ST.

Antes de salir para Londres, HPB ya había encendido la mecha al pelearse con el ama de llaves. Como solía ocurrir con Blavatsky, la causa fue el dinero. Por la queja que recibieron los Fundadores, parece que Emma intentaba obtener un préstamo de uno de los más prometedores neófitos de clase alta, el príncipe Ranjitsinji. No era la primera vez que Emma se dirigía a un miembro con tal propósito, y tenía prohibido terminantemente el hacerlo. Cuando supieron en Londres que Emma seguía molestando en busca de un préstamo, Olcott y HPB le escribieron diciéndole que desistiera so pena de sentirse ofendidos. La carta sólo sirvió para avivar la hostilidad del ama de llaves. Bien tratada por sus patrones, odiaba la protección de ellos al mismo tiempo que la aprovechaba para sacar más de lo que ya tenía.

Y vio el camino de conseguirlo creando problemas durante la ausencia de Blavatsky. La situación en Adyar ya era tensa. La Sociedad Teosófica había quedado a cargo de un consejo de administración en el que figuraba St George Lane Fox, antiguo ingeniero eléctrico, rico y excitable, vástago de una noble familia inglesa, y Franz Hartmann, un médico alemán de lengua afilada que había vivido en Norteamérica. Aunque en el consejo había miembros indios, los europeos eran mayoría, creando roces entre ambas partes que Madame Coulomb estaba dispuesta a explotar. En posesión de las llaves de sus patrones, vio la oportunidad de chantajear a Hartmann y Lane Fox, temerosos del escándalo.

[15] Sobre la SPR, véase A. Gauld, *The Founders of Psychical Research*, Routledge & Kegan Paul, 1968.

Primero dijo que poseía cartas comprometedoras de HPB, muchas firmadas «Luna Melancholica», otro de los motes de Blavatsky. Dirigidas a Emma, las cartas evidenciaban que Blavatsky había dispuesto deliberadamente fenómenos para engañar al público, que el ama de llaves tenía que realizar mientras Blavatsky estuviera ausente. Había utilizado a Emma como cómplice para precipitar cartas, materializar bandejas y facilitar las visiones de los Maestros.

Madame Coulomb se presentó a Hartmann y Lane Fox con un simple ultimátum: paguen o revelaré los fraudes publicando las cartas. Como dudaron, Emma les dio detalles convincentes. Les enseñó cómo ella y HPB habían hecho un muñeco al que llamaban Christofolo y que, puesto en la oscuridad en el extremo de una caña de bambú, simulaba la aparición de los Maestros. Emma también había arrojado cartas «precipitadas» sobre las cabezas teosóficas a través de agujeros practicados en el techo, mientras que su marido había hecho paneles corredizos y entradas secretas en el camerino-santuario para facilitar las idas y venidas de Blavatsky, que así podía sustituir los broches, bandejas y otros objetos que empleaba en sus demostraciones.

Para mayor apuro, el camerino-santuario -escenario de muchos milagros teosóficos— era adyacente al dormitorio de HPB. El santuario en sí mismo no era más que un armario ropero adornado. Tenía llave y sólo Emma y HPB tenían acceso a él. Según Emma, tenía una puerta secreta que daba al dormitorio. Habían hecho allí los trucos más vulgares. Una de las cartas comprometedoras parecía demostrar claramente que Blavatsky había dejado dispuesto que se engañara a un general que iría de visita haciéndole creer que una fuente rota se reconstituía en el santuario, para lo cual Emma sólo tenía que sustituir la fuente rota por otra idéntica e intacta.

El consejo de administración se resistió al principio y amenazó a los Coulomb con expulsarlos inmediatamente del país por libelo y negligencia grave, pero su fe se quebró en más. añicos que la fuente del general cuando fueron al santuario para investigar. Uno de ellos se acercó al camerino y dijo: «Ya veis, es perfectamente sólido»[16] y al darle un golpe el panel central salió volando delante de sus ojos, demostrando lo cierto de las acusaciones de Emma. A la noche siguiente, los miembros del consejo quemaron el armario acusador y empezaron a negociar con los Coulomb.

Primero Hartmann les ofreció unas acciones que daba la casualidad que tenía de una mina de plata en Colorado, quizá con la esperanza de que los Couhomb se

[16] Citado en Symonds, *op. cit.*, p. 221.

marcharan a América para hacer efectiva su participación. Prudentemente, el matrimonio rehusó las acciones y exigió dinero, pero pidieron una cantidad exagerada. Los miembros del consejo advirtieron la jugada (¿qué importaba después de todo algunas acusaciones más de fraude contra HPB?) y al poco tiempo Emma y Alexis se vieron obligados a irse de Adyar con las manos vacías, no sin que antes Lane Fox diera un puñetazo a Coulomb delante de un policía que había sido llamado para dirimir la disputa, por lo cual fue multado con diez libras.

Entre tanto, las cartas entre los Maestros y sus agentes humanos volaron en todas direcciones. En ese momento, HPB perdió el control de la correspondencia entre la Hermandad y el mundo. Primero el Maestro KH escribió a Hartmann diciéndole que no expulsara a los Coulomb. Luego el Maestro Morya le dijo lo contrario. Olcott recibió una carta anónima que en principio parecía que la dirigía Hartmann a Madame Coulomb, acusando a Blavatsky de fraude y que luego resultó que era una falsificación, pero ¿de quién y con qué propósito? La misma HPB escribió a cada uno o cada uno dijo que así había hecho ella, apoyando cualquier postura que adoptasen y excusándose por todas las acusaciones presentes, pasadas y futuras. Pareció que sus creaciones, tanto las divinas como las humanas, se le habían escapado totalmente de las manos.

Pero lo peor estaba por venir y, una vez más, fueron las cartas la causa de los problemas. Hasta aquel momento, el escándalo había quedado dentro de las paredes del grupo de Adyar. Esto cambió cuando Emma, expulsada de aquel paraíso, vendió su colección de cartas, que supuestamente le había escrito HPB, al enemigo encarnizado de Blavatsky, el reverendo Patterson, rector de la Universidad Cristiana de Madrás y editor del *Christian College Magazine.* Fieramente hostil a la teosofía y a su postura abiertamente anticristiana, Patterson estaba buscando algo que desacreditara a la Sociedad. Calculando el tiempo a la perfección, publicó el primer grupo de cartas en septiembre de 1884, justo en el momento en que Richard Hodgson, el investigador designado por la SPR, empezaba a ocuparse de las acusaciones vertidas contra la teosofía.

Blavatsky y Olcott estaban todavía en Londres arreglando el asunto Kingsford. Allí fueron entrevistados por la SPR y no volvieron a Adyar hasta diciembre de 1884. Hodgson, pues, tenía el campo libre para entrevistar a quien quisiera en la India. No le importaba la existencia o no existencia de los Maestros. Su plan de trabajo era investigar los fenómenos relatados por Blavatsky y sus seguidores: campanas astrales, música, cuerpos móviles, cartas precipitadas y todo lo demás. Su informe preliminar, publicado al final del año y basado sobre todo en el testimonio de Madame Coulomb, fue inevitablemente condenatorio. Todos los fenó-

menos fueron rechazados, tanto los debidos a deliberadas falsificaciones y engaños de Blavatsky como las alucinaciones y malentendidos por parte de los testigos, especialmente Olcott, que fue calificado (en un lenguaje más educado) como viejo necio y crédulo. Inclinado a aceptar la opinión de Blavatsky sobre Olcott como «gaita hinchada de vanidad»[17], Hodgson describió a la propia Blavatsky como «ni boca de profetas escondidos ni vulgar aventurera; creemos que se ha ganado el título por el que siempre será recordada de la impostora más cumplida, ingeniosa e interesante de toda la historia»[18].

Pero la crítica que más la enfureció fue la insinuación de Hodgson de que ella podía haber estado trabajando pagada por los «intereses rusos»[19]. Era ésta una sospecha extendida entre los funcionarios del Raj, alimentada por las suaves aunque imprudentes críticas de HPB al régimen colonial, su aparente apoyo a la independencia india y su insistencia en que, a pesar del duro trato que daba a los prisioneros políticos, el gobierno ruso era más liberal en materias sociales que su homólogo británico. Cuando Olcott le rogó que declarara sin ambages su lealtad a la reina, escribió a Sinnett y a otros negando que tuviese alguna diferencia con los británicos, pero continuaron las sospechas, que alcanzaron el nivel más absurdo cuando una página de uno de sus manuscritos vertidos en una extraña lengua, fue robada por Emma Coulomb y vendida a la Universidad Cristiana de Madrás, que la entregó a la policía de Calcuta como probable código de espionaje. Después de estudiar la página durante varios meses, la policía no sacó nada en claro, lo que no era de extrañar, pues estaba escrita en senzar, el idioma en que supuestamente dictaban los Maestros a Blavatsky.

Más adelante, Hodgson retiró su insinuación de que HPB fuera una espía rusa, pero el resultado de su informe levantó un alboroto dentro de la Sociedad Teosófica. Todo el mundo acusó a todo el mundo. HPB decía que Emma Coulomb había adulterado sus cartas. También acusó a Hartmann de mentir e intrigar y le dijo a Sinnett que no se fiaba de Olcott. Olcott reprochó las indiscreciones a su compinche. Lane Fox y Hartmann echaron la culpa del escándalo a la incompetencia de

[17] *BL*, p. *95.*

[18] R. Hodgson, «Informe del Comité nombrado para investigar los fenómenos relacionados con la Sociedad Teosófica», Society for Psychical Research, diciembre de 1885.

[19] Las cartas de Blavatsky están llenas de negativas indignadas de haber criticado alguna vez al gobierno británico de la India. Las acusaciones de espionaje eran moneda corriente en la India y más raras en Inglaterra. Sin embargo, el 3 de mayo de 1889, la *Pali Mali Gazette* afirmó tajantemente que HPB y su amiga Olga Novikoff eran espías rusas.

los miembros indios del consejo de administración, y los indios echaron la culpa a los europeos por su falta de confianza.

Desde entonces, los teosofistas vienen rebatiendo violentamente el informe de Hodgson. Señalan que Hodgson hizo solo casi todo el informe, que sus métodos de comprobación fueron extremadamente dudosos, que simplemente prefirió un testimonio muy poco fiable (el de Madame Couhomb) al de otros. También insisten en que la SPR es, *de facto,* hostil al espiritismo y a la manifestación de fenómenos. Pero, como Hodgson dice en la introducción de su informe: «Cualquiera que fueran mis preocupaciones, éstas estaban claramente a favor del ocultismo y de Madame Blavatsky»[20].

Si bien los teosofistas se equivocaron con respecto a la predisposición de Hodgson, sí tenían razón al señalar el antagonismo de sus actividades dentro de la jerarquía de la Society for Psychicah Research. La SPR tendía a polarizarse en tres partidos, uno que simpatizaba con el espiritismo, el segundo hostil y el tercero y más pequeño, genuinamente dedicado a la investigación desapasionada y científica. El estamento rector estaba dominado por el partido hostil, encabezado por un grupo de intelectuales de Cambridge en el que figuraba el presidente de la SPR, Henry Sidgwick (profesor de filosofía en Cambridge), y Frank Podmore, uno de los fundadores de la Sociedad Fabiana. Aunque serio investigador y comprometido con la neutralidad científica, Hodgson pertenecía al partido proespiritista de la SPR y quedó decepcionado cuando descubrió los fraudes de HPB. En los últimos años de su vida, bajo la influencia de la médium norteamericana Lenore Piper, empezó a recibir mensajes espiritistas de un amor infantil. Tras su temprana muerte en 1905, se convirtió en el primer investigador psíquico que daba nombre a una beca universitaria: la Hodgson Fellowship in Psychical Research de Harvard. No se le ha oído desde entonces.

La reputación de HPB en los círculos angloindios no se recuperó nunca del doble golpe infligido por la SPR y el *Christian College Magazine.* Pero la publicidad adversa sirvió realmente para realzar su posición entre muchos indios, por la manera en que polarizó el antagonismo entre los hindúes nacionalistas y los misioneros cristianos, que a su vez formaba parte de un conflicto más amplio entre colonizadores y colonizados. Blavatsky aparentaba ser firmemente pro hindú en la India, de igual manera que Olcott era pro budista en Ceilán. Al identificar los se-

[20] Hodgson, *op. cit.*

guidores independentistas a Blavatsky con su causa, consideraban que cualquier ataque de las sociedades misioneras o de las organizaciones occidentales, como la SPR, no eran más que tergiversaciones y falsedades.

En diciembre de 1885, a su regreso a Madrás procedente de Inglaterra, HPB fue consecuentemente festejada por sus partidarios nativos, entre ellos muchos estudiantes de la Universidad Cristiana rebelados contra su rector. Eufórica por el recibimiento, quiso denunciar a sus enemigos por libelo, pero Olcott conocía mejor el asunto. Sabía perfectamente que cualquier procedimiento judicial que iniciara ella se convertiría en un juicio contra la teosofía y sus líderes, y que no encontrarían un solo juez que simpatizara con ellos tanto como las masas nacionalistas. Convocó un consejo de la Sociedad para que le diera el consejo que quería oír, y anunció su decisión de que sería imprudente que Blavatsky ejerciera acciones legales, y la victoria popular de HPB se convirtió en una derrota personal. Reconociendo que el juego había terminado y que después del descubrimiento de su fraude no podría vivir con sus asociados más íntimos, dimitió de su cargo de Secretaria de Correspondencia y, presionada por Olcott, salió para Europa en marzo de 1885. La amistad entre ellos acabó definitivamente.

Quizá fue lo mejor que pudo ocurrir. HPB había estado enfer~ ma y en 1882 escribió a la señora Sinnett que

> Temo que pronto tendrás que decirme adiós, al Cielo o al Infierno, no lo sé. Esta vez ha sido demasiado, sin duda una enfermedad de los riñones, con toda la sangre que se hace agua, con úlceras que aparecen en los lugares más insospechados y escondidos, la sangre o lo que sea formando bolsas *à la kangoroo*, más otras lindezas y etcéteras… Puedo durar un año o dos… pero puedo estirar la pata en cualquier momento…[21]

En 1884 era «un limón viejo y exprimido, moral y físicamente, que sólo sirve para limpiar las uñas del Old Nick con…»[22] y

> hecha pedazos, desmigajada como una galleta de barco, y todo lo que puedo hacer es recoger y reunir mis voluminosos fragmentos, encolarlos y llevar esta ruina hasta París…[23]

---

[21] *BL*, p. 37.
[22] *BL*, p. 135.
[23] *BL*, p. 77.

Su enfermedad se agravaba por una obesidad tan grotesca que a veces apenas podía moverse. Cuando tuvo que embarcar en Madrás, la combinación de enfermedad y grasas, obligó que para subir a bordo tuviera que ser izada en una silla atada a una cuerda y a una polea.

Como este episodio en la India, casi toda la vida de HPB es una brillante comedia, tal como se refleja tácitamente en el tono de sus cartas, pero pudo tener graves consecuencias para quienes confiaron en ella. En 1886, mientras Blavatsky gozaba de un relativo lujo en Alemania, Olcott recibió una carta de Koot Hoomi refiriéndose a uno de sus más fieles seguidores, Damodar K. Mavalankar, un joven brahmán que había dejado a su esposa para dedicarse fervientemente a la Sociedad. Parece que, en su pasión por la teosofía, había participado sin darse cuenta en los fraudes de Blavatsky, cuando ella lo utilizó para precipitar cartas.

Avergonzado por su participación en el escándalo, Damodar emprendió un viaje para encontrar por sí mismo a los Maestros en las elevadas cumbres del Sikkim. Los últimos tramos de su viaje los hizo solo. Según la carta de Koot Hoomi, Damodar había conseguido su objetivo a pesar de las enormes penalidades, y estaba dispuesto a someterse a la iniciación como Adepto. Lo cierto es que no había sido visto más por ojos humanos, y cuando se encontró un cadáver, Olcott sugirió que era «una Maya» o ilusión, «para que pareciera que el peregrino había sucumbido»[24].Pero hubo quienes hicieron notar que el cuerpo congelado que se descubrió en el sendero montañoso, no lejos de donde Damodar fue visto por última vez, llevaba su ropa. El biógrafo más reciente de Blavatsky responde a esta evidencia con há interesante suposición de que Damodar se había cambiado de ropa para ir más abrigado y adaptarse al clima montañoso.

---

[24] *ODL,* vol, ji, p. 214.

Damodar, brahmán nacjdo de padres acomodados en 1857 (su sobrino llegaría ser más adelante *speaker* en la cámara baja del parlamento indio) fue un joven nervioso, tuvo visiones y, según Olcott, físicamente era «tan frágil como una muchacha» *(ODL,* vol. u, p. 212). Convertido a la teosofía por su lectura de *isis desvelada,* renunció a su esposa y a su parte de la fortuna familiar para ingresar en la Sociedad. Damodar fue un hombre sumamente excitable que, al parecer, estuvo implicado en la falsificación de cartas de KH. También causó problemas en el recinto de Adyar durante las ausencias de Blavatsky y Olcott, por lo que no es raro que, en junio de 1886, Koot Hoomi escribiera a Olcott que Damodar debía ser castigado por sus indiscreciones *(ODL,* vol. u, p. 213). Sea como sea, la pena de muerte por su sincera aunque errónea intromision parece excesiva, y la actitud de Olcott indebidamente cruel. Para más sobre este episodio, véase 5. Eek, *Damodar and the Pioneers of the Theosophical Society,* TPH Madrás, 1965.

CINCO

SUCESIÓN APOSTÓLICA

Tras la publicación del informe completo de la SPR en diciembre de 1885, abundaron las dimisiones en la sede central de Adyar y Blavatsky fue destrozada por la prensa. Mientras viajaba por Europa, decidiendo dónde establecerse, la persiguió el escándalo. En Alemania vivió con Frau Gebhardt, distinguida como antigua discípula de Eliphas Lévi, pero hubo problemas cuando uno del partido teosofista se volvió loco y amenazó con descuartizar a HPB[1]. Durante un tiempo compartió casa en Ostende con su hermana Vera y con la condesa Constance Wachtmeister. Gravemente enferma, la visitaron allí, en una infructuosa misión de paz, Anna Kingsford y Edward Maitland, y luego el Maestro Morya que le dijo que podía elegir entre la paz de la muerte y la lucha de la vida. Tuvo razón en la lucha, porque al elegir la vida, tuvo que luchar con un nuevo e inmenso libro y siempre estuvo falta de dinero.

Sus constantes peticiones para recibir más de Adyar fueron cuidadosamente supervisadas por Olcott, que sabía demasiado bien que su compinche habría agotado todos los recursos de la Sociedad de haber podido. Advirtió a Blavatsky que «guardara su dinero para comer»[2], explicándole que la Sociedad no estaba dispuesta a tolerar más sus costosos caprichos. Olcott también le dijo brutalmente que la Sociedad tenía la «firme determinación» de no tener nada más que ver con los fenómenos psíquicos o con los ataques a individuos, referencia apenas velada a la costumbre de HPB de crear problemas con cualquiera que la ofendiera. Aunque Olcott sabía que era «como pedirle que dejara de respirar», quería «mantener las cosas tranquilas y seguir sin pausa con el trabajo útil», temiendo que cualquier otro escándalo sería la ruina irreversible de la Sociedad Teosófica. Insistió en que HPB sería bienvenida en Adyar siempre que quisiera volver, pero le advirtió que

---

[1] No es la primera vez que fue amenazada. Poco antes de abandonar la India, un supuesto chela teosófico, Mohammed Murad Ali Beg, antiguo oficial de caballería de un maharajá de segundo orden, se volvió loco y atacó a Blavatsky con una espada. Por fortuna no le causó ningún daño.

[2] Todas las citas de este párrafo están tomadas de la carta de Olcott a Blavatsky, reimpresa en *BL*, p. 333.

«hay un proverbio que dice que necio es el pájaro que arruina su propio nido. No hagas que el tuyo sea inhabitable».

No era una huésped fácil y muchas de sus estancias terminaron con lágrimas. Sus acompañantes en los viajes no le ayudaron mucho. Eran una muchachá irlandesa, medio boba, que diariamente tenía visiones de los Maestros, el hindú diminuto que después se volvería loco en Alemania y un tercero, un hermoso brahmán llamado Mohini Mohandas Chatterjee (1858-1936), causante del mayor de los problemas cuando se enredó con una tal señorita Leonard que desnudó sus senos ante él cuando paseaban juntos por un bosque cercano a París.

La señorita Leonard no fue la única que se enamoró de Mohini. Blavatsky, que detestaba el sexo con su característico apasionamiento, escribió a la señora Sinnett que

> *Hay otras en el grupo,* y no una, sino *cuatro,* que arden de pasión feroz y escandalosa por Mohini, con la voracidad de los viejos *gourmands* por la comida artificiosa, como el queso podrido de Limburg con gusanos dentro que cosquillea sus saciados paladares, o la que sienten esos viejos inicuos de «Pall Mall» por la fruta prohibida, ¡vírgenes de diez años! ¡¡Oh, bestias inmundas!! cuánta puta sacrílega e hipócrita[3].

Los indios resultaron sexualmente fascinantes para más de una europea con inclinaciones teosóficas. Parece que una muchacha llegó a aprender uno o dos trucos de los mayores y envió cartas a Mohini, como si fueran de un Maestro, invitándolo a usar su cuerpo como le placiera. HPB también disparó cartas enloquecidas, llamando Mesalina y esposa de Putifar a la señorita Leonard, hasta que los abogados de la dama la amenazaron con una querella por libelo. Luego se descubrió que Mohini había escrito más de una carta comprometedora a la señorita Leonard, y HPB se vio obligada a retractarse bajo la amenaza de un proceso judicial. Furiosa por la ley británica del libelo y por la estupidez de sus seguidores, se quejó a Sinnett: «Una solterona demasiado erótica se enamora de un hindú achocolatado con ojos de cabrón, y uno de los resultados es que… una tercera persona —yo misma— inocente en toda la disputa, de principio a fin, sale de la refriega *aplastada*»[4].

Mohini terminó por causarle tantos problemas como la igualmente deliciosa Anna Kingsford, incitando a HPB a compararlos con don Juan y santa Teresa. Evidentemente ella sabía más de las aventuras del brahmán de lo que daba a en-

[3] *BL,* p. 123.
[4] *BL,* p. 182.

tender a sus corresponsales. Olcott, cuando oyó hablar de su carta a la señorita Leonard, ignorante de la inminente querella, le escribió, alabando por una vez a su vieja compinche: «Me he enterado del escándalo de Mohini… Tu teoría de la mujer de Putifar es decisiva. Eso si Mohini no ha hecho el ganso y ha… fabricado un euroasiático»[5]. Pero el coronel cambió el tono cuando salió a la luz el escándalo, lamentando, una vez más, otro estallido de correspondencia teosófica:

> Jamás en mi vida había visto aparecer semejante chaparrón de cartas privadas destinadas a permanecer secretas. Las mías a Hubbe y a los Gebhardt, a Hoffman y a otros; ¡mi carta al LL., que pretendía evitar una crisis en nuestras sucursales, la envía la señora Cavelh a un periódico de N.Y.! La de Leadbeater a Sinnett o a la señorita A.; y ahora la tuya a Madame de Morsier…[6]

Mohini sobrevivió al escándalo, pero no a sus relaciones con Madame Blavatsky, siguiendo cada uno su camino. Él abandonó la Sociedad y se estableció por su cuenta como maestro espiritista. Permaneció varios años en Londres y luego regresó a la India, donde acabó sus días como encargado de un hogar para mujeres arrepentidas.

Si ella se sentía poco atraída por los hombres, y ellos por ella, HPB sí que atraía a las de su mismo sexo, cuyos poderes psíquicos despertaba con su influencia. Bajo la guía de Blavatsky, una mujer tuvo visitas nocturnas del Maestro Morya después de mirar su retrato durante más de una hora aquel día. Algunas escucharon campanas astrales én presencia de Madame. Otras recibieron comunicaciones personales de los Maestros. Constance Wachtmeister, una angloitaliana casada con un sueco, fue especialmente receptiva al otro mundo y no sólo era clarividente sino también clarioyente. Cuando vio los rayos de luz astral que salían del reloj de cuco de HPB, ésta los atribuyó a un «telégrafo espiritual» mediante el cual los Maestros la cargaban de energía para que pudiera seguir escribiendo al día siguiente. Su producción no se vio mermada por las incomodidades o la enfermedad mientras trabajó en su segundo gran libro, *The Secret Doctrine*[7].

---

[5] *BL*, p. 328.

[6] Idem.

[7] El relato fervientemente partidista de Constance Wachtmeister sobre sus años con HPB puede encontrarse en *HPB and the Present Crisis in the Theosophicai Society*, Londres, 1895, y en *Reminiscences of Madame Blavatsky and the Secret Doctrine*, Londres, 1893, de donde se ha sacado este episodio.

Pero otros fueron más escépticos. El periodista ruso V. S. Solovieff pretendía haber visto la mano enrojecida de ella con las campanillas de plata que producían la música astral. También encontró en un cajón de su mesa un montón de sobres (sin usar), iguales a los que empleaban los Maestros para sus cartas[8]. Esto no probaba de por sí el fraude, porque se suponía que lo que se precipitaba era el texto de las cartas y no el papel. Pero no hacían falta pruebas: tal como hacía a menudo, llevada por su necesidad de confiarse a alguien o por jactancia, confesó sin ambages a Sohovieff que los fenómenos eran fraudulentos, añadiendo que para gobernar a los hombres hay que engañarlos. El periodista le manifestó su admiración por tan maquiavélica doctrina, a lo cual respondió ella nombrándolo «Yago de la teosofía»[9]. Probablemente nada de esto afectó a su reputación y es fácil entender que se permitiera un poco de diversión. Su vida nómada era dura. Entre otros achaques, padecía hidropesía, su respiración era a menudo fatigosa, y entrar y salir de los carruajes y subir y bajar escaleras era una verdadera tortura para ella. Pero aún no estaba acabada.

En la primavera de 1867, tras sus prolongados viajes por Europa, se estableció definitivamente en Londres, ayudada por sus amigos ricos y aristocráticos, que la mantuvieron durante los últimos años de vida, entre ellos lady Caithness, la condesa Wachtmeister, la señorita Francesca Arundale y los Keigthhey, tío y sobrino. La ayudaron a publicar una revista, *Lucifer*, y a fundar una rama exclusiva de la Sociedad en Londres, la logia Blavatsky. HPB gozó de los cuidados de sus nuevos admiradores, pero buscaba algo más que satisfacer su vanidad. No había perdonado a Olcott que la hubiera obligado a abandonar la India y quería vengarse. Trató de hacerlo estableciendo su propia base de poder en Europa, desafiando a Adyar.

No había esperado vivir en Londres. «¿De qué sirve que me pidas que me vaya a Londres?», preguntó a uno de sus seguidores británicos. «Qué voy a hacer, qué *puedo* hacer en medio de vuestras nieblas eternas y de las emanaciones de la civilización más avanzada?»[10] Y aunque supo agradecerle a la señorita Arundale su ofrecimiento hospitalario, predijo que «les resultaría una carga detestable en siete minutos y cuarto si aceptara y desembarcara en Inglaterra con su mole desagradable»[11] La predicción parece haber estado justificada, porque más tarde se refirió a

[8] Estos episodios —y muchos otros— están vívidamente narrados en Solovieff, *A Priestess of Isis*, trad. de W. Leaf, Longman's Green, 1895.

[9] *BL*, p. 103. Lo llama Judas en la misma carta.

[10] *BL*, p. 77.

[11] *BL*, p. 78.

la señorita Arundale y a dos amigos suyos como «la Urna teosófico ética y sus dos chelas como asas»[12].

Se alojó primero con la popular novelista Mabel Collins, en un suburbio del sur de Londres, y siguió trabajando en su nuevo libro. El manuscrito era un caos. Bertram Keightley, secretario de la logia de Londres, y su tío Archibald (las dos «asas» de la urna) habían acordado actuar de editores, pero se desesperaron cuando se vieron ante un montón desordenado de papeles garrapateados de un metro de altura. Emprendieron su tarea llevándose a Blavatsky a la casa de ellos, en el 17 de Lansdowne Road, Holhand Park, donde podrían vigilarla mejor.

En Lansdowne Road recibió a numerosos visitantes distinguidos, entre ellos a W. B. Yeats, que más adelante la comparó con una campesina irlandesa, sagrada, triste y astuta al mismo tiempo. Yeats se tomaba muy seriamente el resurgimiento de la sabiduría oriental y estaba interesado en una amplia gama de «ciencias» esotéricas, como la queirosofía (quiromancia), dinámica celeste (astrología), cromopatía (curación mediante los colores) y pohigráfica (una forma de escritura automática). Conocedor de la teosofía por *Esoteric Buddhism* de Sinnett, y aunque dudaba de la existencia objetiva de los Maestros, lo convirtió en miembro Mohini Chatterjee, que llegó a Dublín en 1885 «con una pequeña maleta en la mano y *Mario el epicuro* en el bolsillo»[13]. Mohini, que volvería a Irlanda al año siguiente para pronunciar una conferencia en la Sociedad Hermética recientemente formada por Yeats[14], le dijo al poeta que los «orientales» tenían un sentido de la verdad distinto al de los europeos, afirmación en la que Yeats no percibió ninguna ironía, quizá porque encontró seductor al joven brahmán[15].

Yeats comentó después lo difícil que fue para quienes conocieron a Mohini librarse de su hechizo. Siempre sensible al encanto y a la belleza, el poeta prefería a Mohini y a Kingsford antes que a HPB, a quien consideraba menos intuitiva y más divertida que ellos, aunque la usó como modelo del personaje de la señora Allingham en su novela *The Speckled Bird*, en la que también aparece Anna Kingsford. Anna quedó igualmente encantada con Mohini. Un hombre que podía engatusar

---

[12] *BL*, p. 200.

[13] W. B. Yeats, *Collected Works*, Stratford on Avon, 1908, vol. VII, p.192.

[14] Esta sociedad, que se reunió por vez primera el 16 de junio de 1885, parece que fue independiente de la Sociedad Hermética de Kingsford, fundada el 22 de abril del año anterior.

[15] Yeats, *op. cit.* El texto completo de la cita que hace Yeats de Mohini dice: «A los orientales se nos enseña a explicar cuidadosamente los principios, pero no se nos enseña a observar, recordar y describir un hecho. Nuestro sentido de lo que es la veracidad es completamente distinto al de ustedes».

de aquella manera a Yeats, Kingsford y a la vulgar señorita Leonard era evidentemente alguien con quien había que contar.

Aunque nunca confió plenamente en ella, Yeats estaba fascinado por HPB, creyendo que por fin había encontrado en ella a alguien que se saltaba la aburrida vaguedad de los escritos ocultistas y daba pruebas concluyentes de los fenómenos psíquicos[16]. En busca de tales pruebas, la Navidad de 1888 ingresó en la recién formada sección esotérica de la Sociedad Teosófica. También se dedicó a experimentos ocultistas con un grupo de amigos. Primero, este grupo intentó sacar el espíritu de una flor de sus cenizas; luego, cada uno puso un poco de estas cenizas bajo la almohada y anotó sus sueños. Aunque los resultados fueron decepcionantes, Yeats no se desanimó. Pero sus experimentos tuvieron que continuar fuera de la Sociedad, de la cual fue expulsado por Blavatsky en 1890 por razones no aclaradas[17]. Cuando transfirió su fidelidad a la Aurora Dorada, una fraternidad mágica basada en los Rosacruces, Yeats se encontró más a gusto. Creía entender la diferencia entre las organizaciones científicas racionales, como la SPR, y las órdenes mágicas secretas, en las cuales los miembros constituyen un conjunto místico exclusivo, y quedó convencido de que la ST había confundido lamentablemente las dos cosas[18].

---

[16] Yeats creía que había cuatro maneras posibles de explicarse los Maestros: «1) Probablemente son ocultistas vivos, como dice HPB; 2) posiblemente son dramatizaciones inconscientes de la misma naturaleza extática de HPB; .2) es posible, pero no probable, que sean espíritus, como dicen los médiums; 4) quizá sean el principio de éxtasis de la naturaleza expresado simbólicamente» *(Memoirs,* ed. D. Donoghue, Macmilland, 1972, p. 281). Los lectores se preguntarán si estas explicaciones son menos desconcertantes que las de Blavatsky, por más que Yeats señala en *The Trembiing of the Veil* que la vaguedad de casi todos los escritos esotéricos es irritante y que le impresionó la decisión y el increíble detalle de los textos de Blavatsky, sobre todo *La doctrina secreta.*

[17] W. B. Yeats, *Memoirs,* p. 281.

[18] Además de Yeats, los miembros de la Aurora Dorada contaban con el practicante de magia negra Aleister Crowley; el fundador de la librería de ocultismo Watkins en Londres; Annie Horniman, del Old Vic, que financió muchos actos, y la hermana del filósofo Bergson, que se casó con el líder de la Aurora, McGregor Mathers. La organización guardaba algún parecido con la Sociedad Teosófica. Tenía Órdenes Internas y Externas, Adeptos y Jefes Secretos, ascensos en el Sendero y Hermanos egipcios (encontrados por uno de los miembros en el Museo Británico). La ambición de Mathers era recuperar los misterios egipcios y, como Blavatsky, pretendía ser el único con acceso a los Jefes Secretos. Esta pretensión tuvo repercusiones a finales de la década de 1890, cuando Mathers se vio envuelto en una disputa acerca de correspondencia falsicada entre los jefes y los miembros, y se escindió la Aurora Dorada. El mismo Mathers recordó después el paralelo evidente entre el destino de Blavatsky y el suyo.

Pero las fraternidades del tipo Rosacruz/Aurora Dorada se diferenciaban de la teosofía en un aspecto fundamental: el rosacrucismo es secreto, exclusivista, místico y muy jerárquico, mientras

Mientras Yeats visitaba a HPB en Lansdowne Road, los anfitriones luchaban con el nuevo libro. Los Keighthey dividieron el caótico manuscrito en cuatro partes. De éstas, sólo se publicaron las dos primeras —*Cosmogénesis* y *Antropogénesis*— en el otoño de 1888 por una editorial que fundaron a propósito para el libro y corriendo con los gastos. *La doctrina secreta* es de difícil lectura. Supuestamente basada en las estrofas de *El libro de Dzyan*, escrita en senzar (un idioma desconocido por los lingüistas), el texto de HPB explica estas estrofas y sus comentarios. *Cosmo génesis* explica el cómo y el porqué del origen del universo. *Antropogénesis* abarca la historia del Hombre; al igual que Darwin, HPB está dispuesta a admitir que los antepasados de la humanidad no son humanos. De hecho, el conjunto del segundo volumen es un comentario sobre Darwin. Afirma que la humanidad desciende de seres espirituales de otro planeta (la Luna) que, gradualmente, fueron tomando forma física a través de una serie de «razas radicales», como las llama HPB. La historia humana es una fase dentro del intento del espíritu por elevarse de nuevo a lo largo de una serie de renacimientos que se mueven por el cosmos de un planeta a otro.

La primera de las razas radicales fue poco más que células que se multiplicaban: asexuadas, etéreas y eternas. Gradual y lentamente, las células fueron evolucionando hacia formas físicas, hasta que un grupo de personajes, llamados indistintamente Hijos de la Sabiduría y Señores de la Llama, llegaron desde Venus para dar a los primitivos seres de la Tierra el impulso que los elevó a la siguiente etapa. Aparecieron entonces continentes y civilizaciones diferentes —como Lemuria, donde vivieron Adán y Eva, y la Atlántida, que sobrevive en la memoria colectiva como la Edad de Oro— y que perecieron por la locura de los hombres o por algún cataclismo. Porque cada etapa de la evolución cósmica tiene su propio desarrollo cíclico, basado en el modelo de la alternancia del día y la noche. En el presente, por ejemplo, estamos aún en la Kali Yuga (Edad Tenebrosa) de la Quinta Raza Radical, que se inició a la muerte de Krishna por efecto de una flecha el 16 de febrero de 3102 antes de Cristo.

Aunque *La doctrina secreta* se vendió bien, los críticos y estudiosos la acogieron con hostilidad, rechazándola como el habitual fárrago del budismo y ocultismo. La nota más favorable con mucho apareció en *Review of Reviews* [Revista de

---

que la teosofía es (teóricamente) abierta, racional y democrática. Yeats, que equiparaba la magia con la imaginación y veía la poesía como el medio de encarnar el escondido orden cósmico, llegó a entender esto enseguida.

Críticas], una revista dirigida por W. T. Stead[19]. Este, un periodista que se hizo muy popular defendiendo las buenas causas, como el socialismo y la reforma social, era un hombre agresivo y emotivo, dolorosamente obsesionado con el pecado. Era aficionado a la escritura automática y a la fotografía de los espíritus, pero no fue hasta después de la muerte de una muchacha americana, a quien había conocido en la Pasión de Oberammergau, Suiza, que su afición por el espiritismo se convirtió en pasión. Cuando la muchacha muerta, Julia Ames, empezó a enviar mensajes desde la Zona Fronteriza (el limbo espiritista, «Borderland» en el original inglés) a una amiga suya en Illinois, ésta contactó con Stead, y él entonces trató de ponerse en contacto con Julia. El resultado fue *Cartas de Julia*, publicado en 1897. Cuando el hijo de Stead, Willie, murió en 1908, también empezó a comunicarse con su padre; y cuando Stead se ahogó en el naufragio del *Titanic* en 1912, envió a su vez mensajes a su hija Estelle, ferviente espiritista.

Stead contaba entre sus amigos a H. G. Wells, George Bernard Shaw y casi todos los primeros fabianos, un grupo de intelectuales y reformistas entre los que se encontraba Annie Besant, a quien encargó la crítica de *La doctrina secreta* para la *Review of Reviews.* La consecuencia fue espectacular. Después de referirse al libro en términos elogiosos, Besant fue a conocer a la autora, y de resultas del encuentro se convirtió a la teosofía.

Figura pública, bien conocida más allá de los círculos radicales, la señora Besant[20] era una heroína tímida, parecida a aquella otra Annie teosófica, la señora Kingsford. Son muchos los paralelismos entre ellas. Como Kingsford, Annie Besant, de soltera Wood, era de sangre mezclada, más irlandesa que inglesa. Nacida en 1847, idealista, atractiva y de fuerte voluntad, Annie Wood procedía también de una distinguida familia de la City, aunque el padre era de una rama segundona y pobre. El señor Wood murió joven, dejando a la familia en una situación apurada y a Annie con una necesidad permanente de orientación masculina; pero tuvo la fortuna de ser acogida por una solterona rica y culta, amiga de su madre viuda. Esta señora convenció a la señora Wood para que Annie viviera con ella, y la consecuencia fue una excelente aunque idiosincrática educación.

---

[19] La biografía canónica es de F. Whyte, *The Life of W. T. Stead*, Jonathan Cape, 1925. Otras, más recientes, son: A. Taylor, *Annie Besant*, Oxford University Press, 1992, y W. 5. Smith, *op. cit.*

[20] Este relato de los primeros años de Annie Besant se basa principalmente en su propia *Autobiography*, TPH Madrás, 1908. La más reciente es de Ann Taylor (véase nota anterior). La señora Taylor, que se basa extensamente en la correspondencia inédita de Besant, dedica una parte sustancial de su excelente libro a sus años teosóficos.

La joven Annie estaba llena del anhelo de servir a la humanidad mediante alguna clase de glorioso martirio, anhelo que también persiguió a Anna Kingsford. Había sido profundamente religiosa de niña, pero tras el fracaso de su matrimonio con el antipático señor Besant, un severo pastor anglicano, las crecientes dudas religiosas y la infeliz vida doméstica la hicieron abandonar su fe y la parroquia de su esposo en Lincolnshire a la edad de 27 años.

Con una pensión del vicario de 110 libras anuales, una suma comparativamente alta para una esposa separada en el siglo XIX, Annie se introdujo en los círculos radicales de Londres, donde conoció y se hizo amiga de Charles Bradlaugh, dirigente de la Sociedad Secular Nacional[21]. Bradlaugh era famoso por sus campañas a favor de causas de todo tipo, y pronto todos creyeron que Annie Besant era su amante, basados en la idea de que los librepensadores deben ser practicantes del amor libre. Parece que ése no fue el caso. Intelectualmente radical, republicano y ateo, Bradlaugh era moral y socialmente conservador, incluso mojigato. Aceptaba las distinciones sociales de su época y se esforzaba por adaptar su acento provinciano a las normas de la clase media. Sostenedor de los más elevados principios éticos, creía firmemente en las instituciones parlamentarias y rechazaba por igual la injusticia dominante y la revolución violenta. En su vida privada era educado y amable, cuidando en todo momento de una esposa alcohólica, y luego de su hermano alcohólico (quien, sin embargo, se convirtió en cristiano evangélico, como para llevarle la contraria).

Bradlaugh era un brillante orador público, incansable e implacable, capaz de llenar todas las salas en donde hablaba. Todos sus oponentes reconocían su habilidad en el debate. Bajo su tutela, la diminuta Annie Besant adquirió el poder de la elocuencia y el placer de dirigir grandes multitudes. Bradlaugh y Besant llevaron a cabo diversas campañas reformistas, pero su *cause célébre* superó todos los temas de interés —libertad de prensa, censura, derechos de la mujer y ateísmo— en un caso que despertó la atención de la Inglaterra victoriana. En 1876, un librero fue detenido por vender literatura obscena, *Los frutos de la filosofía*, un texto de título equívoco sobre control de la natalidad. El libro había sido reimpreso varias veces en Inglaterra y EE.UU. desde su primera aparición en 1833, pero el librero añadió algunos diagramas aclaratorios, y se consideró que traspasaban los límites de la

[21] Sobre Bradlaugh, véase H. B. Bonner, *Charles Bradlaugh: A Recora of His Life and Work by His Daughter*, T. Ficher Unwin, 1895. Hay una biografía más reciente: D. Tribe, *President Charles Bradlaugh MP*, Elek, 1971. Pero véanse también las obras citadas de Taylor y Smith en la anterior nota 19.

decencia para caer de lleno en la ilegalidad. El editor original de esta tirada fue procesado y multado.

Bradhaugh y Besant se vieron implicados en el caso cuando reeditaron *Los frutos de la filosofía* después del primer juicio. Pronto se vieron en el banquillo, desde donde pronunciaron inútiles discursos gargantuescos en su defensa. Aunque apelaron y la condena quedó aplazada —ambos tenían el gusto y el talento de litigar— la sentencia condenatoria inicial de Annie dio la oportunidad al señor Besant de asegurarse la plena custodia de los dos hijos y Annie perdió su pensión.

En los años que siguieron pasó del secularismo al socialismo, de la misma forma que pasó de Bradlaugh a Shaw y a Edward Aveling. Annie era una mujer femenina y atractiva, cuya belleza y modo de hablar suave y encantador en privado contrastaba con su feroz presencia pública. Era también muy sensible a la influencia masculina, y es imposible separar sus convicciones cambiantes de sus afectos cambiantes. Aveling era un monstruo de egoísmo y crueldad; para fortuna de la señora Besant, traspasó su afecto a Eleanor, la hija de Karl Marx, que terminaría suicidándose por la crueldad de Aveling. Shaw era más amable, pero no menos escurridizo. Se habló algo de matrimonio, pero el tema se dejó de lado. Parece que Annie también se enamoró de Stead.

Fue G. B. Shaw quien describió la vida de Annie Besant en términos teatrales[22]. Pensaba que la veía en una serie de papeles gloriosos, uno tras otro, oportunamente según se cansaba del anterior. Es una visión cruel aunque acertada, si bien hay que añadir que el mismo Shaw siempre actuaba para la galería, aun cuando sólo hubiera un espectador y éste fuera la propia Annie. Fue también Shaw quien hizo el más vivo y emotivo retrato de Annie, como Rama, en su comedia *Arms and the Man* [Las armas y el hombre]. En ocasiones con ingenua franqueza, y en otras con teatralidad, Rama admite sus dudas sobre sus ideales románticos, por más que los defienda —una admisión poco probable en Annie—. Pero la «voz trémula» que Rama emplea para expresarse está tomada ciertamente de Annie, quien, bastante modesta fuera del escenario, encarnaba un personaje más complejo, más seguro y quizá más sospechoso cuando se presentaba ante el público y se transformaba y arrastraba a la audiencia. Pero Shaw veía a ambas mujeres sinceras, apasionadas y enternecedoras.

Hay, sin embargo, una diferencia decisiva entre Annie y su personaje de ficción. Mientras Rama en sus momentos más reales puede distinguir entre las ilusiones de los sueños románticos y su identidad verdadera, hay bastantes elementos

[22] Véase Taylor, *op. cit.*, pp. 261-62.

que prueban que Annie no podía. Cuando abrazaba una causa, se identificaba totalmente con ella, lo cual explica su capacidad para pasar con tanta facilidad de una a otra, aun cuando fueran completamente opuestas.

Los ideales de la teosofía y del socialismo fabiano no estaban muy alejados. Ya hemos visto la frecuencia con que los políticos radicales de la época sentían una fuerte inclinación religiosa. Robert Owen y su hijo fueron espiritistas y políticos radicales. La segunda esposa de Laurence Oliphant, Rosamund Dale Owen, fue miembro fundador del grupo del que surgieron los fabianos. También a Shaw, al final de su vida, le complacía presentarse como hombre religioso. Es cierto que no tenía tiempo para la parafernalia del cristianismo, al que consideraba como una superstición primitiva. Pero si creía que la religión convencional es bárbara, la falta de religión es mucho peor: un mero arrastrarse en el desagüe cósmico. Según Shaw, el Hombre no puede y no debe vivir sin un sentido finalista. No se trataba de una mera preferencia personal. Nunca moderado, Shaw pensaba que «la civilización necesita la religión como una cuestión de vida o muerte»[23]. Estaba de acuerdo con Blavatsky en que el propósito que una vez facilitó la creencia en Dios había sido destruido por una combinación de materialismo y darwinismo. Pero esa destrucción, creía, era sólo el preludio de la aparición de una fe nueva y racional.

---

[23] G. B. Shaw, *Back to Methuselah.* Aunque creía en la evolución, Shaw rechazaba la teoría de Darwin, respetando a su autor, porque despoja al universo de mente y propósito, lo cual quita significado a la existencia. Aunque autoproclamado racionalista, Shaw no se detiene a considerar la posibilidad de que la vida pueda efectivamente no tener significado. En lugar de eso, prefiere la idea de Lamarck de desarrollo con un propósito, que él combina con la noción nietzscheana de voluntad para dar lugar a lo que llama «la religión del vitalismo metafísico».

Esta teoría se expone en el acto de Don Juan de *Man and Superman,* parodia de comedia romántica, en el cual Shaw presenta la fuerza de la vida como deseo sexual. La misma idea se presenta desde un punto de vista diferente en las cinco obras que constituyen la secuencia de *Back to Methuselah,* publicada por primera vez en 1921. La perpetuación de las especies da paso aquí a la longevidad personal. En una curiosa devolución de cumplido a la Hermandad de los Maestros, Shaw sugiere que la duración media de vida de setenta años es demasiado corta para los estadistas y pensadores que han de tomar las decisiones a largo plazo para la supervivencia de las especies. Esto sólo podrá darse cuando el ser humano viva al menos trescientos años. Hoy mueren cuando son todavía niños: en consecuencia, se comportan como niños. Pero algunos llegarán a vivir miles de años y, en la última obra de la secuencia, Shaw imagina lo que será el mundo cuando esto ocurra.

La longevidad era un tema común en esta época, quizá porque se estaba erosionando rápidamente la creencia popular en- la inmortalidad del alma y la población empezaba a vivir más años (aunque pocos vivieron tanto como el mismo Shaw).

Al anunciar que esta nueva fe sería una ciencia de la metabiología, a la que llamó Evolución Creativa, Shaw describía algo raramente parecido a la teosofía. No exigía que *adoráramos* a la fuerza vital que impulsa a la Evolución Creativa o a los casi inmortales que esperaba que la produjeran, nada de eso; pero sí quería que los entendiéramos. En otras palabras, quería que nosotros experimentáramos «el resurgimiento de la religión sobre bases científicas». La prueba de un dogma, nos dice en el prefacio a *Back to Methuselah* [Vuelta a Matusalén], es su universalidad. Debiéramos juntar las leyendas religiosas de las naciones para hacer un acervo común de sabiduría novelesca. La ciencia, el arte y la religión no son enemigos, sino expresiones de la misma cosa. La religión debe ser al mismo tiempo seria y popular. Acepta incluso la posibilidad (científica) de la clarividencia. De hecho, si prescindimos de los fenómenos y los trucos de las fuentes rotas de Blavatsky, no hay tanto en la doctrina teosófica que se aleje de Shaw. Quizá eso lo animó a tratar la conversión de Annie Besant (además de ser un tema para una amplia comedia) con una relativa circunspección.

Un comentarista ha traído a colación la noción de la enantiodromía de Jung —el cambio a lo opuesto— para explicar la aparentemente paulina conversión de Annie Besant, desde el ateísmo, el republicanismo y el socialismo, al mundo elitista y jerárquico de la Sociedad Teosófica. Pero no hay que acudir a explicaciones tan espectaculares[24]. La señora Besant, por su propia cuenta, ya estaba madura para la teosofía en 1889. Para entonces ya había estudiado las obras de Sinnett y de otros y luego afirmaría que estaba convencida de la realidad del espiritismo, la clarividencia y la clariaudiencia antes de encontrarse con *La doctrina secreta*, que únicamente le confirmó sus crecientes convicciones y le facilitó una base inteligible.

Pero, además, Annie Besant siempre necesitó algo y a alguien en qué y en quién creer. Necesitaba una causa para luchar contra el mundo, pero también necesitaba un apoyo moral y emocional. Madame Blavatsky le dio ambos. Annie había perdido a su padre cuando tenía cinco años y estuvo separada de su adorada madre casi toda su niñez. La señora Wood murió a poco de separarse Annie del señor Besant y, a los pocos años, perdió la custodia de sus hijos. Luego siguió una serie de relaciones frustrantes con hombres difíciles. Y aquí, en la persona de Madame Blavatsky, encontró a la mujer de más edad, a la vez heroica y maternal; una mujer que, como la misma Annie, había sacrificado todo por la verdad; una mujer

[24] Symonds, *op. cit.*, p. 247.

que ocuparía el puesto emotivo de la madre y del padre, del esposo y de los hijos en su nueva vida infeliz de conversa.

Cuando se encontraron durante la primavera de 1889 en Lansdowne Road, la señora Besant quedó profundamente afectada. Visitó a HPB con su amigo Herbert Burrows, que fue durante un período la influencia masculina en la vida de Annie. Colaboró al principio con Besant y Bradlaugh en varias causas reformistas y luego se sintió atraído hacia la religión, como tantos contemporáneos, por la muerte de su amada, en este caso su esposa. Entró en la Sociedad Teosófica en 1888, y animó a Annie a que lo siguiera. Probablemente jugó un papel más significativo en su conversión que todo lo que ella leyera en *Esoteric Buddhism.*

La señora Besant recoge en su *Autobiografía* que, aunque Ma-dame Blavatsky les habló con energía y brillantez, «no mencionó una palabra de ocultismo, nada de misterios» hasta que los visitantes se levantaron para marcharse. Entonces miró a Annie a los ojos y dijo con «palpitación anhelante» en su voz: «Oh, querida señora Besant, cuánto nos gustaría que estuviera entre nosotros»[25]. Fue un golpe magistral psicológico.

Tan fuerte fue la impresión que le causó Blavatsky que, cuando le mostró el informe Hodgson para que hiciera su propio juicio, no sólo aplaudió la franqueza de Blavatsky, sino que rechazó el informe sin más, tan convencida estaba de la absoluta honradez de su anfitriona. Sin embargo, dar a conocer su conversión exigió un gran coraje. La prensa, que desde hacía tiempo había adivinado la afición de Annie por la publicidad y una cierta frivolidad en su adopción de una causa tras otra, tuvo un día de triunfo. Aunque sólo fuera porque su nueva fe implicaba la retractación pública de una de sus causas más famosas: la contraconcepción. Koot Hoomi se había pronunciado en contra de ella, y la doctrina oficial de la Sociedad era que el control de la natalidad servía simplemente para alentar la permisividad de las pasiones animales que impiden que el hombre se eleve por encima de su propia naturaleza.

Más preocupantes fueron las suceptibilidades de sus amigos, especialmente Bradlaugh y Shaw[26]. Al principio siguió formando parte de la ejecutiva de la Sociedad Fabiana y asistió al Congreso Internacional de los Trabajadores celebrado en París en 1889, dejando sólo las reuniones para unirse a Blavatsky, que pasaba sus vacaciones cerca de Fontainebleau. Como era habitual con las mujeres, Shaw

[25] Annie Besant, *Autobiography*, p. 311.

[26] Para la actitud hostil de Bradlaugh hacia HPB y la teosofía y, por consiguiente, hacia la conversión de Annie, véase su escrito en *Nationai Reformer* del 2 de noviembre de 1884.

reaccionó de manera equívoca, burlándose de Annie y simpatizando con ella al mismo tiempo. El equívoco quizá se exphique por las opiniones espirituales tan peculiares que él mismo expondría con el tiempo, aunque esto no explica que insistiera más tarde que fue él, y no Stead, quien envió a Annie el ejemplar de *La doctrina secreta* que cambiaría su vida. También siguió asistiendo durante algún tiempo a las conferencias de teosofía que se daban en casa de Annie. Quizá era más posesivo de lo que se creía; o quizá le complacía la idea de conformar el futuro de la Sociedad con un gesto casual. La actitud de Bradlaugh fue menos indiferente. Le sorprendió que Annie se rindiera a Blavatsky, y aunque su antigua compañera escribió emocionadamente sobre él cuando murió en 1891, lo hizo refiriéndose al pasado.

Si a Bradlaugh le disgustó la ascendencia de Blavatsky sobre Annie, los discípulos de HPB reaccionaron contra la influencia de la advenediza sobre la líder, que acudía cada vez con mayor frecuencia a la señora Besant en demanda de consejo y apoyo[27]. La notable recién llegada pronto se convirtió en asidua visitante de Lansdowne Road y confidente íntima de HPB. Los rumores de lesbianismo son infundados —ambas mujeres desconfiaban del sexo— pero ciertamente eran íntimas. Annie se entregó a la obra teosófica con la misma energía y entusiasmo que había puesto en anteriores causas, y no tardó en ser nombrada codirectora de *Lucifer* y presidenta de la Logia Blavatsky. Tampoco tardó mucho en tener su propia visión de un Maestro, mientras residía con su nueva amiga en Fontainebleau, si bien, como Yeats, en esta etapa de su carrera teosófica se inclinaba por creer que los Maestros no eran seres vivos sino productos del poder psíquico de los individuos. También puso a disposición de la Sociedad para que fuera su sede en Londres su casa de St John's Wood, para lo cual construyó en ella una Sala Oculta decorada adecuadamente. Cuando HPB dejó Lansdowne Road en julio de 1890, se fue a vivir con Annie y la casa del 19 de Avenue Road pasó a ser rápidamente el centro de la obra teosófica de Londres.

Entretanto, Blavatsky continuó su guerra particular con Olcott. Estaba resuelta a tener el control de la teosofía en Occidente, y había dos maneras de conseguirlo. Primero, persuadió al coronel para que aprobara en 1889 la creación de la Sección

[27] Véase M. D. Conway, *Autobiography, Memories and Experiences,* Caseli, 1904, vol. u, p. 264. Estas memorias de un destacado no conformista que no era teosofista, pero conocía a Besant y a Blavatsky, arroja una luz fascinante sobre el círculo de las dos mujeres. Véase también su *My Piigrimage to the Wise Men of the East,* Constable, 1906.

Esotérica. La SE tenía que ser un grupo exclusivo dentro de la Sociedad, abierto tan sólo a los estudiantes avanzados del esoterismo y bajo la orientación y control de HPB. Olcott podía ser el Presidente de la Sociedad y mejor administrador, pero su antigua compinche aún era la máxima autoridad psíquica. Olcott podía convivir con la Sección Esotérica si no ponía en peligro su autoridad administrativa pero, a continuación, la Sección Británica de la Sociedad eligió a HPB como Presidenta europea en julio de 1890. Esto era demasiado y Olcott anuló la elección mediante una directiva presidencial. Cuando Blavatsky respondió amenazando con la dimisión y el cisma, el mismo Olcott ofreció su dimisión, una jugada que hubiera escindido la Sociedad de arriba abajo, como bien sabía HPB. La arriesgada estrategia de Úlcott le salió bien de momento. Los compinches llegaron a un acuerdo y Olcott permaneció en su puesto con plenos poderes a cambio de dar mayor autonomía a las secciones nacionales y a la SE. Pero la tregua duró poco. A los pocos meses, mientras Annie viajaba por Estados Unidos en una gira de conferencias, HPB moría en Londres el 8 de mayo de 1891. A su muerte se produjo una feroz lucha por el poder entre Olcott ysu antiguo lugarteniente William Quan Judge[28].

Judge, miembro fundador de la Sociedad, permaneció en EE.UU. cuando Blavatsky y Olcott se fueron a la India. Mediante su dedicación y esfuerzo consiguió que la sección americana prosperara. Con un aumento constante de filiaciones —a su muerte en 1898 contaba con seis miembros— Judge estaba cansado de su papel de subordinado y estaba dispuesto a declarar la guerra a Olcott. Como hemos visto, la organización de la Sociedad favorecía tales conflictos: con el mayor poder concedido por Olcott a las secciones nacionales, fueron inevitables. La Teosofía estaba gobernada teóricamente por el consejo presidencial, a cargo de Olcott, pero, en la práctica, los asuntos estaban cada vez más bajo el control de los líderes nacionales, cuyo poder dependía del número de afiliados y, por consiguiente, de los ingresos de las cuotas. Olcott podía reinar en Adyar, pero las secciones de Inglaterra, EE.UU. y Asia seguían sus propios caminos, mientras el presidente iba de la India a Ceilán, Blavatsky era todopoderosa en Londres y Judge estaba a cargo de EE.UU. La situación de Olcott quedó también debilitada tras el nombramiento de Judge como vicepresidente de toda la Sociedad en 1888. Si algo le ocurría a Olcott, Judge esperaba ocupar su sitio.

Después de la muerte de Blavatsky, Judge ocupaba un lugar destacado, tanto desde el punto de vista político como económico. La sección de EE.UU. era la

[28] Para un relato favorable a Judge, véase 5. Eek y B. de Zirkoff, *William Quan Judge, Theosophical Pioneer,* TPH Wheaton, 1969.

más rica y también contaba con la ventaja de la publicidad de *The Path*, la revista de la sección estadounidense. En *The Path*, Judge se presentaba como guardián espontáneo del espíritu de Blavatsky, en contraste con la pedestre preocupación del coronel por las organizaciones e instituciones. Reveló que la misma Blavatsky se había rebelado contra semejante corporativismo, el cual, según él, estaba impidiendo la misión espiritual de la Sociedad, apartándola así de sus propósitos originales. De este modo, Judge hacía una clara distinción entre el papel de HPB como espíritu orientador de la Sociedad y el lugar inferior de Olcott como administrador. Esta comparación, que infravaloraba la labor decisiva de Olcott en los primeros días, formó parte del proceso de canonización de Blavatsky que se llevó a cabo después de su muerte y sería imitada durante los años siguientes por los líderes de los grupos escindidos. Con una rapidez sorprendente, los rasgos poco favorables de HPB fueron sustituidos por una imagen mística y maternal: la maestra inspirada cuya existencia era toda la razón de ser de la Sociedad Teosófica. A partir de ahora, defender el legado de HPB fue una función vital en las filas de la Sociedad.

Judge contaba también con el ferviente apoyo de Annie, con la que había hecho una gran amistad durante su viaje por América. Cuando volvió a Londres a finales de mayo de 1891 y supo que HPB había muerto durante su ausencia y que le había legado la presidencia de la Sección Esotérica, Annie ya estaba preparada para escuchar las reticencias de Judge acerca de la presidencia de Olcott. No hacía mucho que Blavatsky había creado una especie de gabinete interior con miembros del consejo de la Sección Esotérica, con ella misma como Cabeza Visible (las Cabezas Invisibles eran los Maestros). El consejo de la SE, elegido por Blavatsky, lo componían las figuras más poderosas de la Sociedad. Por lo tanto, su cuerpo directivo *de facto* estaba a menudo en conflicto tanto con el consejo de la sección nacional como con el Consejo Supremo. Judge propuso a Annie que disolviera el consejo de la SE, nombrándose ellos Cabezas Visibles, lo cual pondría el poder en manos de los dos y, a la larga, en las de él solo.

Olcott que, naturalmente se opuso, no carecía de un plan astuto. Algunos años antes, Sinnett y Hume persuadieron a Blavatsky en un momento de debilidad para que firmara una orden deponiendo al Presidente, una orden que Olcott, al volver poco después de uno de sus viajes, obligó a revocar a HPB. Fue esa situación embarazosa la que lo animó en primer término a sacarla de la India. Ahora que estaba muerta no iba a renunciar a su poder y, menos aún, a favor de Judge, por más que pareciera que los Maestros se oponían a Olcott, porque empezaron a aparecer cartas de la Hermandad en apoyo de Judge, que afirmaba tener comunicación directa

con los Maestros. Incluso llegó a aparecer una nota entre los papeles de Annie que decía «El plan de Judge es correcto», y esta nota, como todas las cartas, iba con el sello del Maestro Morya. Al principio, Annie tomó partido por Judge. Tan impresionada estaba por estos mensajes y su autenticidad, que perdió la cabeza. El 30 de agosto de 1891, mientras pronunciaba su discurso de despedida en la National Secular Society, reunida en la vieja guarida de Bradlaugh, nada menos que la Sala de la Ciencia, anunció en presencia de Olcott que HPB seguía precipitando cartas desde el Otro Lado.

Pero Olcott sabía más del asunto. Había acudido apresuradamente a Londres para cónseguir el apoyo de Annie antes de que Judge la pusiera en su contra y resolvió desenmascarar al jefe de la sección americana. Para empezar, Judge siempre había pedido al coronel que intercediera ante los Maestros. ¿Cómo es que ahora podía comunicarse directamente con ellos? Pero lo peor es que el «sello del Maestro Morya» era uno que el propio Olcott había encargado en el Punjab en 1883 y se lo había regalado a Blavatsky, desapareciendo misteriosamente de sus efectos personales unos años después. Ante el fraude evidente, el presidente ordenó a Judge que pusiera fin a su campaña. Judge respondió amenazando con cortar los fondos americanos. También insinuó que si Olcott revelaba el asunto de las cartas de Judge, los miembros de la Sociedad podían quedarse sorprendidos cuando supieran los orígenes del sello del Maestro Morya, que todos, con el apoyo tácito de Olcott, creían auténtico.

La refriega continuó, alcanzado su momento más absurdo cuando Judge convenció a Annie de que Olcott tramaba envenenarla. Luego, en junio de 1892, Judge y Besant intentaron persuadir a Olcott para que dimitiera, con lo cual Judge hubiera sido presidente. Cuando el Maestro Morya escribió a Olcott ordenándole que retuviera la presidencia, el Maestro Koot Hoomi escribió a Judge animándolo a deponer al coronel. Olcott, acusado de relaciones inmorales, terminó por dimitir a favor de Judge, pero luego revocó la dimisión. La Sección Europea llamó a Judge para que presidiera la Sociedad, pero también instruyó a Olcott para que permaneciera en su puesto. Annie dudaba entre los dos hombres, y sólo se puso en contra de Judge cuando fue a la India en noviembre de 1893 y se convenció de que Olcott, después de todo, tenía razón. Se puso entonces a perseguir a Judge acusándolo de fraude y de haber falsificado las cartas de los Maestros para hacerse pasar por quien no era, y convenció a Olcott para que convocara un comité judicial de la Sociedad y probara las acusaciones.

Una vez más, Olcott volvió a Londres en julio de 1894 para presidir el comité. Pero los miembros terminaron por no entrar en el asunto al admitir la alegación de

Judge de que como había actuado de forma privada, es decir, no como jefe de la Sección Americana, no tenían jurisdicción sobre el caso. Para mayor confusión, afirmaban que no había base para referirse a los mensajes que Judge hubiera recibido supuestamente de los Maestros, porque la creencia o no en estos seres eran materia de conciencia individual y no era doctrina positiva de la Sociedad. Dispuesto a conseguir la paz, Olcott estuvo de acuerdo, anunciando que la suspensión de Judge como vicepresidente quedaba también suspendida. El resultado de este juicio fue una situación absurda, por la cual la misma existencia de la Hermandad de Maestros, en cuyas revelaciones se fundaba la Sociedad, quedaba puesta en duda. Como comentó alguien con ingenio: «A partir de ahora cualquier teosofista es libre de enviar mensajes de los Mahatmas, y ninguno está autorizado a probar su autenticidad»[29], lo cual era exactamente lo opuesto a los objetivos originales de la Sociedad.

Todo este escándalo fue un regalo para la prensa, tanto más cuanto que los mensajes magistrales que ahora Besant decía que Judge había falsificado, eran las mismas cartas que ella había presentado en su conferencia de 1891 en la Sala de la Ciencia como prueba de la correspondencia póstuma de Blavatsky con ella. Contrariados, furiosos unos con Besant y otros con Judge, algunos miembros de la Sociedad Teosófica aportaron detalles jugosos a los periódicos. La *Westminster Gazette* publicó una serie de artículos bajo el título de «Isis desveladísima» que suponía un completo desenmascaramiento de la Sociedad. Stead defendió a Annie y Judge se defendió a sí mismo, pero no hubo manera de poner freno a la marea de artículos satíricos, dibujos y pantomimas chistosas.

Así se reveló la decisiva debilidad de la organización. Por un lado, apenas unida por los más vagos ideales sociales y espirituales, por otro, dividida por rivalidades personales so pretexto de la investigación ocultista. En los años que siguieron a la muerte de Blavatsky, la Sociedad se escindió una y otra vez, mientras sus dirigentes se alternaban, unas veces acusándose de fraude y otras retirando tales acusaciones, un absurdo que alcanzó su cima en los esfuerzos de Annie para reconciliarse con Judge, rebajando sus acusaciones de falsificación a «haber dado una forma material equivocada a mensajes recibidos psíquicamente»[30]. Semejante concesión ayudó bien poco. Besant y Judge terminaron por expulsarse mutuamente de la dirección de la Sección Esotérica.

---

[29] *Westminster Gazette*, 29 de octubre de 1894.

[30] A. Besant, *The Neutrality of the Theosophical Society*, impreSión privada, 1894, p. 13.

SEIS

SEGUNDA GENERACIÓN

Cualesquiera que fuesen las razones teosóficas para su cambio de rumbo, hubo fuerzas más poderosas que motivaron el alejamiento entre Annie Besant y Judge y la alianza de ella con Olcott. Advertida por Judge de no ir a la India, su primera visita en 1893 fue como una revelación: el principio de una relación amorosa que iba a consumir el resto de su larga vida. Aquí, por fin, en el sufrimiento del pueblo y en la grandiosidad de sus antiguas religiones, había causas dignas para sus aspiraciones. Annie, que nunca subestimó sus propios poderes, convencida de su capacidad para responder a los retos que la India le presentaba, se vio reforzada por el recibimiento que tuvo. A su llegada a Colombo a mediados de noviembre, fue saludada por Olcott y un impresionánte número dé budistas y altos funcionarios británicos, y sus siguientes viajes por el subcontinente parecieron una gira real. Después de la 18 Convención Teosófica, que tuvo lugar en Madrás después de la Navidad, Olcott la llevó a visitar todas las logias indias, donde pronunció frecuentes discursos, convirtiendo la convención y el viaje en una gira de conferencias Besant, con auditorios de hasta seis mil personas, igual al número de afiliados a la Sección de EE.UU. Esta bienvenida delirante despertó en ella todo el celo misionero que en otras ocasiones había puesto en los detalles mundanos de la contraconcepción y la reforma de la escuela parroquial.

Irónicamente, su popularidad se basó en un malentendido que Annie compartía con la mayor parte de su público: no saber distinguir entre la religión hindú y el nacionalismo hindú. Predicando la liberación espiritual con las palabras de un credo nativo, la señora Besant les dio la impresión de que los incitaba a la rebelión política, y fue una impresión que ella no se molestó mucho en corregir. El gobierno imperial y la Sociedad se alarmaron. La teosofía había estado implicada oficiosamente en movimientos nacionalistas del subcontinente desde la llegada de los Fundadores, pero no había contado con figuras políticas de relieve. El trabajo de Olcott en Ceilán era periférico, y A. O. Hume, aunque íntimamente ligado a la formación del partidó del Congreso, había abandonado la Sociedad antes de que el movimiento independentista se hubiera puesto en marcha. Pero como heredera

elegida por Blavatsky y famosa agitadora política, Annie era un caso muy diferente.

La corte del virrey estaba al tanto de la ascendencia irlandesa de la señora Besant y de su pasado radical, con discursos favorables a la independencia irlandesa y, aún peor, a la reforma del Imperio Indio[1]. Lo último que el gobierno necesitaba en la atmósfera permanentemente volátil de la política india era una cruzada blanca favorable a la independencia. El nerviosismo estaba justificado. Los periódicos nacionalistas, conocedores de la política de Annie, impresionados por su historial como agitadora y halagados por su prohinduismo, saludaron a Besant como a una salvadora, invitándola a dirigir una campaña contra el gobierno colonial. Hubo ocasiones en que la prensa la trató como a una divinidad, un avatar de la diosa madre india.

La situación se complicó aún más porque, por radical que fuese, Annie también formaba parte de la elite dominante, aunque sólo fuera por su condición de inglesa de la clase media-alta en la India, y por su influencia política en viejos amigos que ahora eran figuras consagradas en el Partido Liberal Británico, como el vizconde Haldane, futuro ministro de Justicia. Estas conexiones políticas y sociales iban a crear serias dificultades al Virrey y a sus colaboradores y ella no dudó en explotarlas.

También Olcott estaba preocupado. Sin que tuviera que ver con las molestias que Annie causaba al gobierno, tenía que considerar la delicada cuestión de las relaciones interreligiosas. Por más que la teosofía se desentendiera en gran medidad del islam y del cristianismo, profesaba una supuesta neutralidad religiosa. De hecho, el mismo Olcott encontró alivio a sus problemas con HPB y Judge en una campaña para promover un budismo ecuménico en todo Oriente. El coronel soñaba con unificar el budismo del norte y del sur en una doctrina común. Con este propósito, viajó hasta Japón, donde conoció al primer ministro y cenó en el Peers Club en 1889 y, de nuevo, en 1891. Pero, a pesar de sus propios prejuicios (y de una campaña personal para ayudar a los intocables, cuyo fin era alejar a los hindúes de las castas altas), fue inflexible en que la teosofía fuera un movimiento religioso y social y no un partido político, y advirtió a la señora Besant de ir con más cuidado.

Como era habitual en Annie, también hubo un hombre en este caso. Poco antes de hacer su primer viaje a la India, asistió, en representación de Olcott, al Parlamento Mundial de las Religiones, celebrado en Chicago en 1893. Viajó a América

[1] A. Taylor, *op. cit.*, pp. 270-72.

con uno de los otros delegados teosofistas, Gyanandra Nath Chakravarti, brahmán y profesor de matemáticas, que se alojó en Avenue Road cuando llegó de Adyar. Brillante orador, hindú ardiente y atractivo, Chakravarti cautivó a Annie tanto como Mohini a la señorita Leonard y a la señora Kingsford. La señora Besant comentó con sus amigos que por fin había encontrado a su propio gurú. Tan prendada quedó del profesor que proclamó que la hija de Chakravarti era la reencarnación de la recientemente fallecida Madame Blavatsky[2]. Su presencia en la India fue sin duda un factor clave en su decisión de ignorar el consejo de Judge y visitar el país. Sabedor de la susceptibilidad de Annie, Judge acusó a Chakravarti de hipnotizarla. En realidad, el hermoso brahmán era sólo el último de una larga serie en la que habían figurado Bradlaugh, Stead, Aveling, Shaw, Burrows y quizá también el propio Judge.

Enemistada con Judge por su cambio de lealtades y con Olcott por sus actividades políticas, Annie se encontró aislada. No residió en Adyar, sino en Benarés, donde compró una casa con el dinero de un amigo. Annie tenía la virtud de sacar dinero y atraer a riáos benefactores, lo cual resultaría decisivo para que terminara dominando la Sociedad. Pasaba los inviernos en Benarés y volvía a Inglaterra en primavera. En verano y otoño hacía extensas giras de proselitismo en el extranjero. Bajo su influencia, Benarés se convirtió en la sede de la Sección India, y Adyar permaneció como sede internacional. Mientras Olcott dirigía la Sociedad y trabajaba para el budismo, Annie construía la Sección Esotérica, de la cual era ahora sin disputa la Cabeza Visible. También empezó a estudiar sánscrito, y fundó en Benarés un centro docente, llamado significativamente Universidad Central *Hindú,* donde al programa nativo se le dio un giro teosofista occidental al incorporar las ciencias y los conocimientos prácticos. La universidad fue sufragada por los Maharajás de Cachemira y Benarés y por suscripciones populares, que aumentaron espectacularmente cuando el gobierno la acusó de alentar el nacionalismo hindú[3].

En la década que transcurrió entre su establecimiento en Benarés en 1896 y la muerte de Olcott en 1907, Annie Besant dividió su tiempo entre la teosofía, la reforma social y la política. Esto fue causa de continuos conflictos, especialmente con los miembros más antiguos de la Sociedad. Muchos teosofistas, furiosos antes

[2] Stead creyó que Chakravarti había hipnotizado a la señora Besant (véase su *Borderland,* vol. II p. 170). Los periodistas norteamericanos que asistieron al Parlamento Mundial de las Religiones quizá dieron una versión más cercana a la verdad cuando afirmaron que Chakravarti dormía en el umbral del dormitorio de ella.

[3] B. Das, *The Central Hindu Coilege and Mrs Besant,* Divine Life Press, 1913.

porque se había apropiado de HPB, se indignaron cuando Annie se hizo con el control de la propiedad literaria de su amiga y publicó más volúmenes de *La doctrina secreta* en ediciones adulteradas a su gusto. Además, la mayoría de los miembros británicos de clase media eran convencidos imperialistas que no querían saber nada del nacionalismo hindú. La Hermandad del Hombre estaba muy bien, pero pensaban que no había razón para que fuera menos jerárquica que la Gran Hermandad Blanca en la que basaban su fe.

A medida que Olcott envejecía, cediendo tácitamente cada vez más poder a Annie, aumentaban las quejas. Las discusiones se centraron en el tema de la sucesión. ¿Quién tenía derecho a ser la heredera de Blavatsky? La señora Besant creía que tenía la respuesta a la pregunta, y para probarlo tenía el último testamento de HPB donde la nombraba Cabeza Visible de la Sección Esotérica. Pero había quienes tenían otra opinión. La consecuencia fue una serie de movimientos «Vuelta a Blavatsky» que se iniciaron en los años que precedieron a la muerte de Olcott y que contaban con el apoyo de antiguos discípulos de HPB, antes de que apareciera Be-sant, como Alice Cleather y su amigo William Kingsland, que prosiguieron durante toda su vida campañas contra Annie en Inglaterra[4]. Ambos argumentaban que la muerte relativamente temprana de Blavatsky había sido la ruina de la Sociedad Teosófica, que había sido presa del capricho de Besant por una causa tras otra. (Y de un hombre tras otro.)

No fueron ellos, sin embargo, sus enemigos más poderosos. En 1895, Alice Cleather abandonó a la señora Besant para apoyar a su último rival más efectivo, la americana Katherine Tingley, que había sucedido a Judge como dirigente de la Sección de EE.UU[5]. Tingley y Besant tenían la misma edad. Parecidas en muchos aspectos, formaban con Anna Kingsford un curioso trío. Tingley, nacida en 1847, rompió un temprano matrimonio para convertirse en actriz de un teatro ambulante, donde se aficionó a los trajes vistosos. Decepcionada por un segundo matrimonio en los años de 1880 con un inspector de ferrocarriles que no le dio hijos, adoptó a los de su primer esposo con su segunda mujer, pero este plan tampoco dio buenos

[4] Después de la Primera Guerra Mundial, la acaudalada Alice Cleather viajó a la India y China en busca de sabiduría. Fue intrigante despiadada y autora prolífica de panfletos indignantes, como *H.P. Biavatsky: Her Life and Work for Humanity,* Calcuta, 1922; *H.P. Blavatsky: The Great Betrayal,* Calcuta, 1922; *Buddhism: The Science of Life,* Pekín, 1928, y *The Pseudo-Occultation of Mrs. A. Bailey,* Manila, 1929.

[5] La vida de Tingley ha sido hábilmente contada por E. A. Greenwalt, que también explica documentalmente el orto y ocaso de Point Loma en *California Utopia: Point Loma 1897-1942,* Point Loma Publications, 1978.

resultados. Cuando otro huérfano que cuidaba huyó de su lado, Tingley se dedicó con mayor fruto a obras caritativas en prisiones y hospitales, y luego al espiritismo.

En 1888 celebró su tercer matrimonio, esta vez con Philo Tingley; pero el encuentro que cambiaría su vida no tuvo lugar hasta 1894, cuando conoció a William Quan Judge mientras se ocupaba de una cocina para obreros huelguistas en Nueva York. Se hizo teosofista casi de inmediato. Infeliz en su vida privada, Tingley encontró en la teosofía la respuesta a sus poderosas necesidades espirituales, maternales y filantrópicas. También reconoció con Judge que ambos se necesitaban mutuamente. Él le facilitó el respaldo institucional que ella necesitaba para sus ambiciosos planes y ella le dio su apoyo moral. Los diarios de Judge sugieren incluso que los poderes psíquicos de Tingley lo pusieron en contacto con HPB, un arma de enorme importancia en la guerra con Adyar.

Cuando se conocieron, el Vicepresidente ya tenía una salud precaria y le quedaban pocos años de vida. Cuando al año siguiente se escindió de Adyar, arrastrando a casi seis mil miembros tras él, Tingley era la colega en quien más confiaba y a la muerte de Judge en marzo de 1896, se hizo con el control inmediato de la Sociedad Americana. Tuvo una fuerte oposición, pero Tingley reclamó el derecho a la sucesión apostólica de HPB, aduciendo que, si bien nunca había conocido a Blavatsky, ésta había preguntado una vez en una carta a Judge si ya había aparecido su chela[6]. ¿Y quién podía ser ese chela —preguntaba Tingley— sino ella misma? También informó que el difunto Judge se comunicaba con ella desde el Otro Lado, y que su mensaje era uno muy simple: Todos sus antiguos seguidores debían obedecer a Tingley. Las palabras de Judge fueron llevadas a los fieles por August Neresheimer, un comerciante de diamantes de Nueva York que durante un tiempo fue prácticamente un esclavo de Tingley, creando un modelo que se repetiría muchas veces en los siguientes treinta años.

Tingley reforzó luego su posición preparando una audiencia con uno de los Maestros mientras hacía una visita de proselitismo a la India. Los otros miembros de su facción —sobre todo su principal rival, Ernest Hargrove— querían estar presentes en la audiencia, pero Tingley no tenía la menor intención de que nadie gozara de sus exclusivos privilegios. Una mañana, mientras estaban acampados cerca de Darjeeling, cuando Hargrove se despertó se encontró con que su líder

[6] Citado en C. Ryan, *H.P. Blavatsky and the Theosophicai Movement*, Point Loma Press, 1937, p. 343.

había desaparecido. Se había ido a encontrarse en privado con Koot Hoomi, a quien describió más adelante en su libro *Los Dioses esperan.*

Junto con otros disgustados partidarios de Judge, Hargrove pronto dejó la sociedad de Tingley para formar la suya propia. No le importó mucho a la Madre Púrpura, como se la conocía ahora, que ya tenía puesta su férula maternal sobre sus otros seguidores. Entre éstos estaba Gottfried de Purucker, joven teosofista suizo-americano, que la sucedería treinta y cinco años después. Purucker, un muchacho suave, ascético y estudioso, treinta años más joven que Tingley, pronto se convirtió en su hijo adoptivo y en su mano derecha[7].

Durante la década siguiente, Tingley estableció su completo dominio sobre la Sección Americana, que había adoptado el nuevo nombre de Hermandad Universal y Sociedad Teosófica, mediante la expulsión de sus rivales y el cierre de casi todas las logias, apropiándose de sus fondos para sus propios planes. También se lanzó a una cruzada mundial para fortalecer la Hermandad Universal en el extranjero. A pesar de emplear las técnicas agresivas americanas de venta, la cruzada no tuvo éxito. De hecho, resultó contraproducente cuando Annie Besant empezó a tomarse la revancha en sus giras al extranjero. Annie era una oradora más efectiva y no tardó en llevar la batalla al terreno de Tingley en EE.UU., donde consiguió mil conversos para la causa de Adyar en su primera misión. La prensa americana, regocijada, informó de la «Batalla de los Teosofistas Justos»[8]. Tingley contraatacó con más misiones europeas, anotándose un pequeño éxito cuando consiguió comprar la antigua casa de Besant en Avenue Road, pero sus viajes al extranjero le reportaron pocas conversiones. Esto no le importó mucho, pues poco tenía que ver con el gran proyecto de Tingley, que era nada menos que la fundación de una nueva comunidad en el hogar americano.

Aunque Tingley compartía con Besant el compromiso de la reforma social, en su caso no significaba la mejora de las instituciones existentes, sino la búsqueda de una sociedad alternativa que sirviera para transformar la vida americana: una «ciudad blanca» cuyos ciudadanos inaugurarían una religión y un sistema político nuevos. En el siglo XIX, las comunidades alternativas eran un rasgo característico de la vida americana. Podía decirse, en efecto, que América era en sí misma la comunidad alternativa más ambiciosa de todas. Pero la utopía de Tingley, estable-

[7] Sobre Gottfried de Purucker (1874-1942), véase Greenwalt, *op. cit.*, pp. 194-96. H. N. Stokes desdeña los extensos escritos de Purucker con el calificativo de «torrente de palabrería teosofista».

[8] *New York Heraid, 5* de abril de 1897.

cida en Point Loma, en la costa californiana, cerca de San Diego, era la más elaborada y más próxima a Hollywood que a Jerusalén.

Inaugurada solemnemente con un vasto congreso en abril de 1899, acompañado de ritos religiosos, conferencias, exposiciones, representaciones teatrales y la colocación de una primera piedra traída de Irlanda, la comunidad ocupó un magnífico promontorio sobre el Pacífico. Este lugar romántico pronto se cubrió de edificios igualmente románticos, y las cúpulas islámicas, los templos hindúes, las puertas egipcias y los teatros griegos salpicaron la ladera del promontorio siguiendo los dictados caprichosos de Tingley. La teoría era que la religión tenía que reflejarse en la arquitectura universal. El trabajo constructivo facilitó una actividad terapéutica a la creciente comunidad de residentes, cuyo bienestar cultural y estético tenía para Tingley la misma importancia que su desarrollo espiritual. El teatro wagneriano de Bayreuth era su modelo, y la Madre Púrpura tenía clara la noción wagneriana de una síntesis artística de la música, la poesía, el movimiento y las artes plásticas que abarcara toda la experiencia espiritual. El teatro como sacramento fue el centro de las actividades en Point Loma, con Katherine Tingley como directora, celebrante y protagonista estelar.

También satisfizo Tingley su antigua pasión por alimentar y dirigir a los jóvenes. Los niños estuvieron especialmente atendidos en Point Loma, con escuelas que reflejaron el interés de Tingley por los nuevos métodos educativos. Una vez más, su experiencia teatral fue de utilidad. El teatro, la música, el yoga y la danza figuraban en el programa de enseñanza, con el acento puesto en los conocimientos prácticos, la creatividad y la meditación. Hacia 1910, las escuelas de Point Loma atendían a más de trescientos alumnos, algunos niños díficiles y delincuentes ajenos a la comunidad. Pero nada era libre ni fácil en estas escuelas. Aunque no había castigo corporal, la disciplina era estricta y los niños tenían que trabajar y comer en silencio. Sin embargo, el sistema fue bien aceptado por padres e hijos. La ayuda médica a Cuba después de la guerra hispano-norteamericana de 1898 dio a Tingley la idea, de traerse algunos huérfanos cubanos a su escuela, y luego estableció instituciones similares —conocidas como escuelas Raja Yoga— en la misma Cuba, que fueron supervisadas por una inglesa partidaria de Judge, Nan Herbert, hija del destacado político inglés Auberon Herbert. Tingley fundó también hogares para niños pobres e incluso, más adelante, en 1919, una Universidad.

Uno de los centros de mayor prestigio fue la Escuela de la Antigüedad, donde se mezció la más seria investigación arqueológica con la fantasía teosófica. Por lo menos, un estudioso que trabajaba en Point Loma, William Gates, fue un distinguido especialista de los jeroglíficos mayas que esperaba que la escuela le sirviera

de base para sus investigaciones. Tingley lo apoyó, pero su interés en el asunto era de otra índole. Volviendo al original punto de partida de Blavatsky, había decidido que la egipcia era una civilización más antigua que la india y era un centro ocultista más importante, creencia que casaba bien con su determinación de minimizar la influencia de Adyar.

También adoptó ideas caprichosas sobre los primeros asentamientos americanos y las migraciones raciales. Las excavaciones mayas y de otros lugares de América probarían, según ella, que la civilización «americana» era la más antigua del mundo, y antigüedad en este caso se equiparaba a significado esotérico. Según una opinión teosófica, derivada de los escritos de Blavatsky sobre razas radicales, California podía convertirse en el centro de la civilización mundial (y en consecuencia de la evolución cósmica) y esto dio a la comunidad de Point Loma un sentido especial. Pero como todo lo demás en la utopía de Tingley, el riguroso trabajo de la Escuela de la Antigüedad empezó bien, pero terminó por esfumar-se, quedando únicamente como centro de los elaborados rituales a los que Tingley era cada vez más aficionada.

La comparación con Adyar, también un extenso y hermoso recinto cercano al mar, es inevitable, y Tingley sale bien de ella. Sus escuelas florecieron durante algún tiempo, sus métodos educativos tuvieron alguna influencia fuera de Point Loma, y la comunidad que allí se educó fue sorprendentemente amplia, variada y dinámica mientras duró. Además de los edificios, había extensos jardines y abundantes cultivos frutales, regados por un notable sistema de irrigación ideado expresamente para el lugar. La comunidad se vio tan ligada a la fruticultura que introdujo nuevos métodos y variedades y estableció sus propios laboratorios agrícolas. Adyar no podía compararse con nada de esto, ni con el ambicioso programa industrial que incluía el tejido y teñido de telas, la fabricación de tejas y una imprenta privada.

Pero la apariencia no respondía a la realidad. La pasión de la Madre Púrpura por los grandiosos y novedosos proyectos superaba su capacidad para financiarlos; casi todas las actividades que impulsó consumían más dinero del que producían; y sus planes solían durar tan sólo mientras alguien los pagaba. A pesar de todos los esfuerzos e inversiones en agricultura, la comunidad no era autosuficiente en alimentos e incluso la explotación de frutas no era rentable, agravado el caso por el enorme gasto que suponía el riego de los bellos pero inútiles jardines. El cierre de casi todas las logias de la Sociedad de Tingley trajo ganancias a corto plazo, pero fue un desastre a la larga porque acabó con la principal fuente de ingresos, lo cual

la obligó a depender de la generosidad de los miembros ricos, como Neresheimer, cada vez más reacios a dar dinero.

La raíz del problema hay que buscarla en el carácter autoritario de Tingley. No admitió ninguna oposición dentro de la comunidad, imponiendo normas impopulares por puro capricho. Por ejemplo, aunque los niños recibían en Point Loma una educación excelente, era a condición de que vivieran separados de sus padres, bajo la directa supervisión de Tingley. Por otro lado, los habitantes de San Diego estaban cada vez más recelosos de la influencia de Point Loma en sus vidas ya que la influencia financiera de la comunidad era considerable. Cuando Olcott intentó alojarse en el hotel de San Diego en 1901, Tingley consiguió que el director anulara la reserva bajo amenaza de retirarle su favor. También se enfrentó con el clero por sus pretensiones espirituales y se peleó con los propietarios de los periódicos locales por el trato hostil que daban a Point Loma, actitud que aumentó el disgusto de los periodistas.

Pero lo peor es que tiranizaba a sus propios íntimos y los hacía responsables de las propias locuras. En los años siguientes, Tingley acostumbró a viajar al extranjero durante largas vacaciones, dejando que sus colegas se quedaran en casa para que resolvieran los problemas financieros e institucionales que ella había creado. Cuando regresaba, les obligaba a participar en frecuentes y complicados rituales cuyo único fin era, al parecer, la glorificación de la Madre Púrpura. Todos los residentes en Point Loma tenían que asistir a estas ceremonias vestidos con ridículos ropajes griegos. Todo el mundo, excepto, natúralmente, la propia Tingley, que ya se cuidaba de asistir ataviada a la última moda.

Hubo frecuentes rebeliones y numerosas deserciones. Un se-guidor desilusionado resumía los sentimientos de muchos cuando se refería a

> aquella caprichosa Corte Oriental suya en Point Loma… Lo aguanté algún tiempo. Llevaba largas togas y sombreros ridículos en su presencia y trataba de participar en las estúpidas ceremonias pensando que tenían algún sentido. Pero pronto aprendí que tendríamos que arrastrarnos a cuatro patas en presencia de la señora Tingley…[9]

Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, las cosas iban ya de capa caída. Habían cerrado las escuelas de Cuba, había fracasado el intento de fabricar seda en Point Loma, hubo que reducir los jardines por falta de recursos y la construcción se había paralizado casi por completo. La Madre Púrpura aún aguantó otros

[9] Jerome Anderson en *San Francisco Chronicie,* 25 de marzo de 1902. Debo esta referencia a Greenwalt.

quince años, sostenida por la creencia en sí misma y quizá aún más por la feroz y «bella contienda» que mantenía con Annie Besant pero, a los pocos años de su muerte, la comunidad se vio obligada a cerrar. Era evidente que la energía y el impulso de Tingley habían construido Point Loma, pero esas mismas virtudes fueron también la causa de su destrucción.

Entre tanto, Annie Besant había encontrado un nuevo sostén. Su relación con Chakravarti estuvo minada por la incapacidad de Annie para compartir el acendrado nacionalismo del brahmán y por estar casado. Como Katherine Tingley, la señora Besant necesitaba un hombre que fuera esposo e hijo y ninguno de los dos; pero su personalidad era más sensible y vulnerable que la de la Madre Púrpura y, por consiguiente, sus necesidades eran más complejas. Tingley, si no dominaba a los hombres los rechazaba. Besant necesitaba colaborar con su compañero: someterse a él en algunos aspectos mientras conservaba la iniciativa en otros. Le gustaba sobre todo controlar los acontecimientos mientras la otra persona le facilitaba el marco ideológico que daba sentido a tales acontecimientos. La respuesta a sus plegarias la encontró en C. W. Leadbeater[10].

Según su propio relato, Charles Webster Leadbeater nació en / 1847, el mismo año que Annie Besant y Katherine Tingley[11]. Era de cuna aristocrática; su apellido procedía de la familia normanda Le Bátre. Tras una infancia acomodada, su padre, director de una empresa de ferrocarriles, lo llevó en 1859 a Suramérica junto con su hermano Gerald. Los muchachos pasaron allí una época extraordinaria: ayudaron a capturar a un cajero infiel en una locomotora de alta velocidad, descubrieron un tesoro inca y sufrieron ataques de los indios en el interior del Brasil.

Sobrevivieron a los ataques de los indios, pero fueron capturados por unos rebeldes que exigían que se unieran a su bando. El señor Leadbeater rechazó la propuesta aduciendo que un inglés no podía participar en tales asuntos y, cuando escapó a la jungla, los rebeldes mataron a Gerald y torturaron a Charles, quemándole los pies. A pesar de este trato cruel, el joven Charles supo resistir gracias al espíritu de su hermano que lo animó a no ceder a las exigencias de los rebeldes. Luego, su padre y un fiel criado negro lo rescataron. Los tres persiguieron a los rebeldes y derrotaron a su líder, el general Martínez, en un combate con espadas. Martínez fue ajusticiado por un pelotón de fusilamiento y los Leadbeater condeco-

[10] Hay una excelente vida de Leadbeater: *The Elder Brother: A Biography of Charles Webster Leadbeater*, Routledge & Kegan Paul, 1982, de Gregory Tillett.

[11] La autobiografía fantasiosa de Leadbeater está desparramada en memorias y conversaciones anotadas por los discípulos. Pero véase en particular *Saved by a Ghost. A True Record of Adventure in Brazil…,* Bombay, oficina de *The Theosophist,* 1911.

rados por un gobierno agradecido. De vuelta a Inglaterra, Charles estudió en Oxford (en otros relatos es Cambridge), y tuvo un encuentro con hombres-lobo en las Orkneys, antes de verse obligado a abandonar sus estudios al perder la familia su dinero en la bancarrota del banco Overend Gurney de 1866. Un tiempo después tomó las órdenes sagradas y fue destinado a una parroquia de Hampshire.

Sólo la última frase de este colorido relato es verídica, por más que los detalles se repitan en variado orden en las diferentes publicaciones oficiales de la Sociedad. Los hechos son menos exóticos. Leadbeater nació en una nueva urbanización obrera de Stockport en 1854 y era hijo de un empleado de ferrocarriles. La familia se trasladó a Londres, donde murió el padre en 1862, y el joven Charles creció y se educó con su madre en circunstancias muy difíciles. Después de una serie de trabajos humildes, logró ordenarse sacerdote en 1878 y obtuvo la plaza de coadjutor en Bramshott, gracias al párroco que era su tío político.

Los seguidores de Leadbeater disponen de muchas explicaciones para justificar las discrepancias de estas historias. Algunos las achacan a interferencias ocultas, mientras que otros sostienen que hubo dos Charles Leadbeater, cuyas vidas, por un extraño capricho borgesiano, se han entremezclado. La verdad es más simple. De igual manera que Blavatsky contaba cuentos y Besant desechaba viejos papeles para adoptar otros nuevos, Leadbeater decidió reinventarse a sí mismo con una imagen más atractiva. Incluso sus detractores (y fueron muchos) admiten su poder como narrador de cuentos. Podía mantener embelesada a una audiencia infantil hablando de fantasmas o contando aventuras, y este talento para la narrativa impregnó su vida.

Fue también su éxito con los muchachos lo que ocupó buena parte de su tiempo. En Bramshott, Leadbeater supo combinar sus principales intereses: ritualismo, espiritismo, elitismo y adolescentes. Ingresó en la Confraternidad del Santísimo Sacramento, una sociedad secreta devota de la Real Presencia[12] que estaba prohibida por la Iglesia Anglicana. Dirigió la escuela dominical del pueblo. Leyó extensamente literatura ocultista, y le impresionó sobre todo *La doctrina secreta* de Sinnett. Y se interesó especialmente por dos hermanos que se le aparecieron psíquicamente.

Todo este entusiasmo se acrecentó a la muerte de su madre en 1882. Al año siguiente, Sinnett lo introdujo en la Sociedad Teosófica. Como casi todos los primeros miembros, deseó ponerse en contacto con los Maestros. Primero lo intentó

[12] La creencia en que Cristo está realmente presente cuando el pan y el vino se transforman en carne y sangre.

acudiendo a las sesiones del señor Eglinton, cuyo control o espíritu guía, Ernest, aceptó llevar sus mensajes. Leadbeater dejó una carta sellada dentro de varios sobres, y pocos días después le devolvieron los sobres con el sello intacto y ninguna carta dentro, sólo un mensaje que decía, con unas u otras palabras, que el Maestro Koot Hoomi tenía su carta y le respondería a su debido tiempo.

Como la respuesta prometida no llegaba, Leadbeater se atrevió a consultar directamente a HPB, la cual, sin tardanza, consiguió que los Maestros pusieran una carta en el correo de Kensington en la que decían al joven cura que no desesperase. Le decían, además, que había sido admitido como Iniciado y que, como favor especial, no tendría que seguir la prueba acostumbrada de los siete años. En lugar de eso, estaba autorizado a cumplir su período de aprendizaje acompañando a Blavatsky en su viaje a Adyar. Cuando Leadbeater fue a Londres para ofrecer personalmente sus servicios, HPB, agradecida, precipitó otra carta de Koot Hoomi en la que le ordenaba que embarcara inmediatamente para la India. Renunció a su puesto de cura, arregló sus asuntos y tomó un barco para Egipto. En El Cairo se reunió con Blavatsky y continuó el viaje con ella hasta Adyar.

Su aprendizaje resultó más difícil de lo que esperaba. Aunque Koot Hoomi fue lo suficientemente amable para transmitir otro mensaje en el que instruía a HPB que «dijera a Leadbeater que estoy satisfecho con su celo y devoción»[13], e incluso el Maestro Dwaj Khul se materializó delante de él mientras clasificaba papeles en el camarote de HPB, Blavatsky era una severa dueña, lo trataba más o menos como a un esclavo y lo sometía a las pruebas más desagradables. En una ocasión lo hizo desfilar a lo largo de toda la cubierta y delante de todos los pasajeros, abrazado a un orinal rebosante.

Como le había pasado a Olcott anteriormente, Leadbeater quedó seducido por Ceilán, donde causó sensación que fuera el primer sacerdote cristiano que se convertía al budismo. También visitó Birmania formando parte del séquito del coronel. Pero sus primeras semanas en Adyar las pasó comiendo trigo hervido y aprendiendo del Maestro KH a ser clarividente, y fue tan considerado que le enseñó la técnica en sólo cuarenta y dos días. Después de eso, los Maestros ya no se alejaron de Leadbeater y lo visitaban diariamente. Esto causó un ligero roce con HPB, que estaba resuelta a mantener sus derechos exclusivos a las comunicaciones magistrales.

[13] C. W. Leadbeater, *How Theosophy Carne te Me,* TPH Adyar, 1930, p. 62.

Más adelante Leadbeater pintaría la vida en Adyar de color de rosa. Pero sus cartas cuentan una historia muy diferente[14]. Estaba abandonado y solo, ignorado o al servicio de los otros residentes, entre los que había unos pocos europeos que habían quedado después del escándalo de los Coulomb. Debió ser un alivio cuando lo enviaron a Ceilán en 1886. Permaneció allí tres años, viviendo en una pobreza abyecta, dirigiendo un semanario anticristiano llamado el *Buddhist* y sirviendo los intereses de Olcott de colonizar Ceilán para la teosofía.

Durante su estancia en Ceilán, Leadbeater conoció a un hermoso muchacho llamado Curupumullage Jinarajadasa, de quien se enamoró tanto que intentó arrancarlo de sus vigilantes padres llevándolo a nado hasta un barco surto en el puerto de Colombo. Los familiares pudieron retener al muchacho en el último momento, amenazando a Leadbeater con un revólver y una acción judicial; pero después de asegurarles que sólo le movían los intereses del muchacho y que quería llevarlo a Inglaterra para darle la mejor educación posible, la familia cedió y dejó que la pareja se marchara[15].

Vuelto a Inglaterra en 1889, Leadbeater se convirtió en tutor oficial del hijo de Sinnett y de otro muchacho teosófico, George Arundale, sobrino de Francesca Arundale, la antigua anfitriona de HPB. Enseñó a los dos, junto con Jinarajadasa, hasta que un escándalo puso fin a la situación. No se conocen bien las causas del escándalo. Unos dicen que Sinnett no podía pagar un tutor a su hijo, pero otros hablaron de inmoralidad. Fuera cual fuera la razón, el resultado fue que Leadbeater y su pupilo cingalés se retiraron a vivir en una discreta pobreza. El asunto también enfadó a HPB. Originalmente su protectora, hacía tiempo que miraba con escepticismo a un seguidor cuyas pretensiones de poderes psíquicos amenazaban su propia autoridad. Dado el sentido grosero del humor de Blavatsky y su afición por los juegos de palabras, parece más que probable que su actitud la resumiera entregándole un ejemplar de *La voz del silencio,* dedicado significativamente a *W. C.* Leadbeater.

En 1890, cuando conoció a Annie Besant, cambió su suerte. Cuesta definir la atracción que hubo entre ellos. Ciertamente no fue sexual. Como uno de sus críticos observó, sólo les unía la afición a los chicos y al pudín de tapioca. Para Leadbeater las mujeres eran tan repulsivas que le costaba trabajo darles la mano y sólo podía permanecer en una habitación con una mujer si ésta era Annie. A pesar de

[14] C. Jinarajadasa, *The «K.H.» Letters to C.W. Leadbeater,* TPH Adyar, 1941, *pássim.*

[15] Leadbeater explicó después que había reconocido en el muchacho el espíritu de su difunto hermano Gerald. Jinarajadasa (1875-1953) se graduó en el St John's College de Cambridge, se casó con una inglesa en 1916 y fue presidente de la ST en 1945.

eso poseía un gran encanto físico, incluso magnetismo, para las mujeres. Hombre alto, corpulento, irradiando salud y confianza, sus ojos azules, barba cerrada y voz sonora contribuían a que diera la impresión de gran vitalidad. Un admirador dijo de él más tarde que caminaba como un gran león. Sólo sus dientes largos y puntiagudos, que recordaban los de un vampiro, estropeaban la sensación de vigoroso bienestar.

Su ilimitada autoconfianza influyó en parte en su ascendencia sobre Annie, que emocional e intelectualmente era más insegura de lo que aparentaba. Los factores decisivos fueron probablemente la sugestionabilidad de ella y los consecuentes efectos de los poderes psíquicos de él, que tanto molestaban a HPB. Aunque la señora Besant tenía difusas visiones de los maestros, no podían compararse con las versiones en tecnicolor de Leadbeater, que serían la materia prima de la literatura teosófica durante las siguientes cuatro décadas.

Pegado a las faldas de su nueva protectora, Leadbeater se convirtió en el protagonista de los escritos y conferencias de la Sociedad. La influencia de Annie no fue la única razón de su éxito. Tenía talento, era aplicado y tenaz en el trabajo y sabía amoldarse a las situaciones. Pero si alcanzó la cima de la Sociedad, a pesar de la serie de escándalos que habrían arruinado a otro, fue por el apoyo incondicional de Annie. Lo que Olcott había sido para Blavatsky, Maitland para Kingsford y Judge para Tingley, fue Leadbeater para Besant. Cada una de esas relaciones fue diferente, desde el compadrazgo entre Olcott y Blavatsky a la atracción erótica de Maitland por Kingsford, pero la electricidad producida por las variaciones de la combinación hombre/mujer, sometimiento/dominación, fue decisiva para su triunfo.

En 1895, Leadbeater y Jinarajadasa se fueron a vivir a la sede de la logia de Londres, en la casa de Annie Besant de la Avenue Road, y Leadbeater se convirtió en secretario adjunto de la Sección Europea. También empezó a escribir y a publicar de modo prolífico. Su primer libro, *El plano astral*, ya había aparecido el año anterior en circunstancias insólitas. Ordenó a Jinarajadasa, que era ahora su amanuense, que pusiera en limpio el texto del libro que había escrito en el dorso de unos viejos sobres, porque el Maestro Koot Hoomi le había pedido el manuscrito para depositario en los Archivos de la Gran Hermandad Blanca. Según KH, *El plano astral* era «un hito en la historia intelectual de la humanidad»[16]. Así que Jinarajadasa puso el manuscrito debajo de un montón de libros que había en el

[16] O así lo afirmó el mismo Leadbeater, según recoge Jinarajadasa en su prefacio a las últimas ediciones de *El plomo astral*.

viejo costurero de la madre de Leadbeater, que hacía las veces de oficina postal astral. A la mañana siguiente, el fajo de papeles había desaparecido y el autor informó a su asombrado amanuense que los había entregado personalmente al Maestro mientras dormía.

La energía de Leadbeater era fenomenal. Continuó escribiendo y publicando e hizo viajes misioneros a América, Europa y Asia, de tal modo que Olcott lo distinguió varias veces con sus alabanzas en sus comunicados presidenciales a los congresos teosóficos. También encontró tiempo para los fines de semana psíquicos, retirándose a una casa rural con Annie, Jinarajadasa y Ji, el gato de Jinarajadasa. Annie reveló después que sus dotes psíquicas, hasta entonces limitadas, aumentaron notablemente de la noche a la mañana cuando conoció a Leadbeater, y aquellos fines de semana dieron su fruto en varios libros escritos conjuntamente bajo la guía espiritual.

Esos libros abarcan un extenso campo. Leadbeater y Besant reescribieron la geología y la historia del mundo, investigaron por medios ocultos los continentes de la Atlántida y Lemuria y las razas antiguas de la humanidad. Cuando expusieron la verdadera historia de la cristiandad, revelaron que Cristo era un Iniciado egipcio nacido el año 105 a.C. En *Química ocultista* se adentraron en los secretos del átomo y describieron la estructura de cada molécula. No fue un trabajo fácil. Aunque los autores hicieron varios descubrimientos químicos mientras estaban sentados en un banco de Finchley Road, como es frecuente en la investigación científica, no tenían los materiales apropiados a mano, y Leadbeater tuvo que hacer varias visitas astrales a las cajas de cristal de los museos donde se alojaban los metales y minerales más raros. Pero siguieron luchando juntos y Jinarajadasa ayudó en lo que pudo. De la contribución del gato no ha quedado nada registrado.

El descubrimiento psíquico más extraordinario y trascendental de Leadbeater tiene que ver con las vidas pasadas. HPB no hace mención de la reencarnación en *isis desvelada,* pero juega un papel determinante en *La doctrina secreta,* que era el principal punto de partida de su obra ocultista. En 1894, con la ayuda de los siempre agradecidos Maestros, se embarcó en la búsqueda trascendental de las historias pasadas de los miembros de la Sociedad. Empleó la psicometría, que es la técnica de adivinar las propiedades de una cosa mediante el mero contacto con ella. La cosa podía ser un objeto en posesión de una persona —un mechón de cabellos, por ejemplo— o algo obviamente menos tangible, como un sueño. Hay aquí un vínculo con el psicoanálisis, que trabaja con materiales parecidamente tenues y se fundamenta en terrenos igualmente dudosos. El equivalente teosófico

de la psique es el Archivo Akashic (o imperecedero), una especie de biblioteca astral con todo lo que ha sucedido en la historia espiritual colectiva.

A este brebaje de psicología y espiritismo, Leadbeater le añadió acusados rasgos de esnobismo y orgullo familiar, calculados para atraer la conciencia de clase de los tardovictorianos. Porque los miembros de la Sociedad no sólo descubrieron que eran reencarnaciones de antiguas celebridades, sino que todos estaban emparentados mediante extravagantes combinaciones. Además, las reencarnaciones abarcaban todo el tiempo y el espacio, pues los espíritus iban de un planeta a otro e incluso de un cosmos a otro. El modelo de las reencarnaciones presenta una sorprendente regularidad. Leadbeater siguió la huella de dieciséis reencarnaciones de cada individuo. Cada vida tenía una media de cincuenta y cinco años y medio y estaba separada de la siguiente por 1.264 años. Daba la casualidad que, en cada caso, las tres primeras existencias y las últimas siete eran en forma masculina, y las intermedias, en formas femeninas. De esta manera podía deducirse que Leadbeater había sido la hija de Annie en Marte o su suegra en el antiguo Egipto.

Pero la gran pasión de Leadbeater quizá no fuera el pasado, sino el futuro, dada su dedicación a los jóvenes. En 1897 empezó a escribir artículos sobre la educación psíquica de los niños en la revista *Lucifer* y, en 1902, la Sociedad le encargó que estableciera la Logia Lotus y su Revista en todo el mundo al servicio del movimiento teosófico juvenil. También se interesó personalmente por algunos niños y en su entorno siempre había uno o dos muchachos pubescentes o prepubescentes, que los padres admirados le confiaban. Estos muchachos iban a ser la causa de su caída.

El 25 de enero de 1906, cuando Leadbeater estaba en la cima de su popularidad dentro de la Sociedad, la señora Helen Dennis, de Chicago, madre de Robin Dennis, uno de los chicos favoritos de Leadbeater, escribió a Annie Besant acusando a su confederado de enseñar secretamente a los muchachos a masturbarse, so pretexto de formarlos en el ocultismo, e insinuando que la masturbación era sólo el preludio de la lujuria homosexual[17]. Su carta contaba con la contrafirma de varios miembros jerárquicos de la ST de EE.UU. y sugería que Robin no era el único muchacho que sufría las atenciones de Leadbeater. Si se probaban las acusaciones, Leadbeater sería culpable de abuso de confianza, prácticas inmorales, corrupción, engaño y perversión de las enseñanzas de los Maestros, causa ésta que

[17] La carta aparece ampliamente citada en Tillett, *op. cit.*, y en *The Evolution of Mrs Besant* por los editores de *Justice*, Madrás, 1918.

motivó la caída de Judge. Como dijo un muchacho: «Creo que lo peor de todo es que me hiciera creer que aquello era teosófico»[18].

Annie, al principio, rechazó las acusaciones, pero los enemigos internos de la Sociedad sospecharon que Leadbeater ejercía una siniestra y oculta influencia en la señora Besant. Recordaron la apasionada defensa que hizo ella en otro tiempo del control de natalidad, y se preguntaron si apoyaba conscientemente la masturbación como medio para limitar el crecimiento de la población. Ante la abundante evidencia en contra de Leadbeater, Annie le retiró su apoyo incondicional y aceptó que quizá hubiera dado algún consejo imprudente, pero se negó a condenarlo. Desafiada para que explicara cómo sus poderes ocultos no la habían advertido de las actividades de Leadbeater, hizo la desafortunada comparación con la ocasión en que HPB invitó a Oscar Wilde a ingresar en la Sociedad, antes de que las relaciones del escritor con muchachos fueran del dominio público. Si los poderes de Blavatsky no le habían servido entonces, preguntaba la señora Besant, ¿cómo iban a ser más efectivos los míos ahora?[19] Quienes la escuchaban ignoraron la pregunta retórica, pero tomaron nota del resultado del asunto Wilde.

Annie Besant se encontraba en una situación embarazosa. Durante años, de noche y en sus cuerpos astrales, ella y Leadbeater habían visitado regularmente a los Maestros. Estas visitas tenían una gran importancia, porque las principales decisiones de la Sociedad habían requerido la sanción magistral garantizada por estas entrevistas. Annie se había referido con frecuencia a ellas. Pero, según la doctrina teosófica, sólo los puros de corazón, mente, espíritu y cuerpo podían llegar a ser Iniciados, y sólo los Iniciados podían visitar a los Maestros. En efecto, la iniciación era una condición elevada que exigía una salud perfecta, tanto física como mental, una vida absolutamente pura, total desprendimiento, caridad, compasión, veracidad, coraje e indiferencia ante el mundo físico. Si Leadbeater no era puro, no podía ser un Iniciado, y si no era un Iniciado, las visitas a los Maestros podían ser un engaño. ¿Qué hacer entonces de los vívidos recuerdos que Annie tenía de sus visitas conjuntas?

En este momento, una limpiadora de hotel descubrió una carta codificada, dirigida por el antiguo cura de Bramshott a uno de sus pupilos. Cuando se descifró la carta, apareció el siguiento texto:

---

[18] Idem.

[19] Debo este pasaje a Taylor, *op. cit.*, p. 283.

> Mi muy querido muchacho… Dos veces a la semana es permisible, pero pronto descubrirás lo que produce mejor efecto… Las manifestaciones espontáneas no son deseables y deben combatirse. Si te viene sin ayuda, has de frotarte más a menudo, pero no demasiado, o no te vendrá bien. La sensación alegre es tan placentera. Mil besos, querido…[20]

Surgió un clamor exigiendo la expulsión de Leadbeater. Sus enemigos insinuaron que no se había limitado a dar consejos a sus pupilos. Olcott y Besant admitieron que era un caso grave que necesitaba respuesta y convocaron al comité judicial de la Sociedad para que juzgara el caso. Leadbeater compareció ante el comité, pero antes de que dictara sentencia, dimitió, alegando que la magia negra actuaba en su contra. Durante todo el proceso afirmó que sus enseñanzas en materia sexual pretendían preservar la pureza de sus muchachos, alentar la diversión de sus energías eróticas sobre un plano espiritual más elevado y aliviar sus sentimientos de culpa. Pero también confundió esto cuando insistió en que la transcripción de sus declaraciones ante el comité eran errores de la taquígrafa.

Annie, consciente de su identificación con Leadbeater y de la situación embarazosa en que se encontraba, ofreció también su dimisión, luego la retiró y, en privado, con Olcott, condenó a su amigo, mientras que en público intentaba mantener la ficción de la distinción entre el consejo imprudente y el carácter básicamente sano. Su argumento era que la enseñanza de la masturbación por parte de Leadbeater, aunque equivocada, era bienintencionada. Pero, aunque hubo una frialdad pasajera entre ellos, y Leadbeater nunca volvió a ocupar un puesto en la sede de la Sociedad Teosófica, el viejo amigo pronto volvió a ser lo que había sido. Annie necesitaba desesperadamente su sostén y su aliento, y en agosto del mismo año ya estaban los dos en Alemania, trabajando juntos una vez más en la investigación ocultista de la reencarnación.

También Olcott reconsideró su actitud con respecto a Leadbeater, afectado por su mala salud e influido por una nueva amiga, la señora Marie Russak, una rica viuda americana. Ésta fue a saludar al coronel a Southampton, durante la última visita que él hizo a Gran Bretaña, con la noticia de que su difunto padre la había enviado mediante un mensaje psíquico. Encontró a Olcott dolorosamente afligido por la gota, y ella y su doncella, la señorita Renda, se ofrecieron para cuidarlo. El

[20] Citado en A. Nethercot, *The Last Four Lives of Annie Besant,* Hart-Davis, 1963, p. 96.

coronel aceptó agradecido la oferta y se fue con las dos mujeres a Adyar, donde ambas se convirtieron en entusiastas teosofistas y la señora Russak se puso inmediatamente a mejorar las instalaciones con su propio dinero.

Habiendo condenado a Leadbeater y expulsado a sus seguidores, entre ellos al fiel Jinarajadasa, Olcott lamentaba ahora su acción precipitada. La Hermandad de Maestros, unánimemente, lo animó a que se arrepintiera. Koot Hoomi, Morya y Serapis acudieron a su lecho de enfermo, unas veces en privado y otras en presencia de Annie, la señora Russak y la señorita Renda. Los Maestros le ordenaron que perdonara a Leadbeater, e incluso le dictaron una carta que es una obra maestra de prevaricación y vaguedad. También sugirieron que nombrara a Annie como sucesora, cosa que hizo.

Las dos decisiones provocaron protestas, sobre todo la segunda. Annie tenía enemigos encarnizados dentro de la Sociedad. También se dijo a Olcott que no tenía que elegir al sucesor: la constitución de la Sociedad sólo le permitía proponer un candidato. Enseguida escribió otra carta en nombre de los Maestros, cambiando el nombramiento por la propuesta. No importó mucho. Olcott moría seis meses más tarde y se fijó la elección de presidente para cuatro meses después, el 28 de junio de 1907.

Annie era la evidente ganadora, por más que no contara con el apoyo de A. P. Sinnett, el eterno vicepresidente, que tuvo el control de la Sociedad durante el interregno. Sinnett, resentido por la ascendencia de Annie y su propio eclipse, expulsó prácticamente a Annie de Adyar cuando declaró que «estaba engañada por los Poderes Oscuros»,[21] en clara alusión a Leadbeater. No sirvió de nada. Annie Besant era por entonces el personaje más poderoso de la Sociedad y contaba con la bendición de Olcott en su lecho de muerte Prudentemente prometio que no rehabilitaria a Leadbeater antes de dos años, y sólo si los miembros lo solicitaban y si Leadbeater se retractaba de sus anteriores enseñanzas sexuales. Fue elegida presidenta por aplastante mayoría. La Sociedad contaba con trece mil miembros en todo el mundo (sin contar, por supuesto, a los teosofistas de Point Loma); Annie obtuvo casi diez mil votos.

En un último espasmo de rebeldía, la Sección Británica rechazó la readmisión de Leadbeater en 1907 pero, al final del año, su fiel amiga y nueva presidenta persuadió al Consejo General de la Sociedad para que lo rehabilitara por las mismas

[21] Citado en Tillett, *op. cit.*, p. 93. Sinnett también negó que fueran Maestros los visitantes espectrales del lecho de muerte del coronel, insinuando la indebida influencia de Annie en la carta de perdón de Olcott a Leadbeater.

razones que a Judge, aprobando una moción que reafirmaba la libertad de expre-Sión y conciencia, lo que de hecho permitía que Leadbeater dijera e hiciera lo que le viniera en gana. Tras esta rehabilitación, muchos miembros, y todos los de la Logia Sydney de Australia (la más numerosa después de la deserción de los partidarios de Judge), dimitieron como protesta. Incluso A. P. Sinnett y Herbert Burrows, viejo amigo de Annie, decidieron seguir su propio camino, al igual que G. R. 5. Mead, antiguo secretario de Blavatsky. La nueva presidenta no se inmutó. Quería hacer de la teosofía el más destacado movimiento ecuménico religioso y social del mundo y puso manos a la obra.

SIETE

MUCHACHOS Y DIOSES

La teosofía es una ciencia espiritual en un doble sentido: expone un cuerpo de conocimientos religiosos (o dogma) adquirido por medios físicos y enseña técnicas espirituales encaminadas a promover la iluminación (incluido el estudio), la plegaria y la meditación. Leadbeater impulsó ambos aspectos en el trabajo de la Sociedad; pero si bien alentó a los miembros ordinarios a que desarrollaran su capacidad de devoción, los poderes psíquicos se los reservó casi enteramente para él. Como Blavatsky, sabía lo importante que era controlar el acceso a los Maestros.

En el núcleo de su enseñanza estaba la idea del «Sendero»: el camino que las personas deben seguir para desarrollar su vida espiritual[1]. Esta idea siempre fue importante en la teosofía, incluso con Blavatsky. Pero mientras ella tendía a subrayar lo difícil que era para los mortales seguir el Sendero, Leadbeater dio una vuelta completa a la fórmula, dando a entender que nadie que estuviera relacionado de cerca con él podía ser un miembro ordinario y que, por tanto, todos los miembros de su círculo estaban *de facto* en el Sendero. Consecuencia de esto fue la aparición de una espécie de sistema de honores espirituales entre la elite teosófica, en la cual los amigos y discípulos (venían a ser lo mismo) de Leadbeater estaban constantemente buscando su promoción. Para desesperación de sus enemigos en la Sociedad —y eran muchos— Annie no sólo aprobó esto, sino que lo apoyó activamente.

Al mismo tiempo, Annie dio rienda suelta a su pasión por fundar nuevas organizaciones dentro de la Sociedad. Entre su elección como presidenta en 1907 y el estallido de la guerra en 1914, estableció o apoyó activamente la Orden del Servicio Teosófico, los Hijos de la India, las Hijas de la India, la Oficina de Actividades Teosóficas, la Orden del Sol Naciente, la Orden de la Estrella de Oriente, el Comité de Ayuda a Estudiantes Indios Necesitados, el Temple de la Rosa Cruz, la Orden de la Sannyasis Teosófica, la Liga Preparatoria de Sanadores, la Liga de

[1] Véase C. W. Leadbeater, *The Masters and the Path*, TPH Adyar, 1925.

San Cristóbal, los Servidores de los Ciegos, la Liga Imperial de Servicios del Pensamiento Moderno, la Orden de la Paz Mundial, la Hermandad de las Artes, la Liga de la Oración, la Liga de la Redención, la Liga de la Investigación Humana, una docena de escuelas budistas y el Banco Teosófico de Finlandia.

El resultado del entusiasmo fundacional de Annie, junto al interés de Leadbeater por los sacramentos, órdenes y vestiduras, fue un aumento descomunal de la parafernalia teosófica. Aunque en sus primeros escritos (como en los de Anna Kingsford) puso el acento en la interioridad y advirtió de la necedad de tomar la apariencia como realidad, Annie Besant no descuidaba su propia apariencia y gozaba vistiendo las galas de las diversas órdenes teosóficas que ella y Leadbeater habían fundado. Con el paso de los años, ambos se volvieron aún más locos con las ceremonias y uniformes, cargos y condecoraciones.

Leadbeater se sintió igualmente libre para hacer predicciones de inminentes maravillas. HPB, desenfrenada con sus fenómenos, siempre se mostraba circunspecta cuando tenía que hacer profecías de acontecimientos espirituales importantes, diciendo que «Ningún Maestro de Sabiduría del Este aparecerá o enviará a nadie a Europa o América… hasta el año 1975»[2], en cuya época ella, con toda seguridad, ya no estaría viva. Su autonombrado discípulo no estaba de acuerdo y no temía desafiar la autoridad de Blavatsky cuando le convenía. Creía —decía él— que el Señor Maitreya —un ser a quien identificaba vagamente con Cristo— estaba a punto de «manifestar» el comienzo de una nueva era y que Leadbeater estaba vigilante a la espera del vehículo de esa manifestación: el nuevo Mesías o Maestro del Mundo[3]. Esto le dio la oportunidad de probar para este papel a una serie de muchachos atractivos. A uno —Hubert van Hook — se le preparó como futuro salvador.

Era el más indicado. El padre de Hubert, el doctor van Hook, de Chicago, había sido el más ferviente defensor americano de Leadbeater durante el proceso de 1906, y en noviembre de 1909 la señora Van Hook llevó al joven Van Hook a Adyar para hacerse cargo de su misión, pues requería la proximidad de Leadbeater, que tenía que supervisar cada uno de sus movimientos. Pero cuando los Van Hook llegaron a Madrás con la señora Russak en noviembre de 1909, los sucesos se habían adelantado y Hubert se vio obligado a compartir sus lecciones con un

[2] H. P. Blavatsky, *Preliminary Memorandum,* citado en Tillett, *op. cit.*

[3] A. Besant, *The Coming of the World Teacher,* TPH Adyar, 1925, y C. W. Leadbeater, *Why a Great World Teacher?,* Sydney, OSE, 1915. Ambos emplean indistintamente los términos Mesías y Maestro del Mundo.

muchacho que lo había suplantado antes de que llegara. Porque Leadbeater había encontrado otro vehículo que le parecía más prometedor.

La historia del descubrimiento de Krishnamurti ocupa la parte central de la mitología teosófica. Es como sigue: Poco después de febrero de 1909, cuando Leadbeater regresó a Adyar desde Europa, Annie se ausentó en un largo viaje a Londres, dejando en su lugar a Leadbeater. Sus dos ayudantes, Ernest Wood y Johann van Manen, acostumbraban a bañarse en el mar al atardecer, y Leadbeater los acompañaba en ocasiones, aunque siempre permanecía en la playa mientras los otros nadaban. Entre sus poderes psíquicos figuraba la capacidad de percibir el aura, el campo coloreado de fuerzas magnéticas que, según Mesmer, acompaña a cada objeto, aunque es invisible a simple vista. Una tarde de la primavera de 1909, Leadbeater observó el aura extraordinaria que rodeaba a uno de los muchachos indios que chapoteaban en el agua. El chico estaba sucio y despeinado. También había llamado la atención de algunos testigos, entre ellos Wood, que ya lo había ayudado en sus trabajos escolares en casa, pues era casi bobo, lo cual hace creíble que Leadbeater no cediera a sus preferencias de pederasta sino que se atuviera a su visión interior. Fuera como fuera, se encaprichó del muchacho y a los pocos días Leadbeater anunció a sus seguidores que este niño estaba destinado a ser un gran maestro, incluso más sabio que la propia señora Besant.

Jiddu Krishnamurti era hijo de Jiddu Narianiah, funcionario jubilado y ferviente teosofista, que vivía muy pobremente en los aledaños del complejo de Adyar. Leadbeater le pidió a Narianiah que un sábado le trajera a Krishna (como se le conocía). El muchacho y su nuevo protector se sentaron juntos en un sofá y Leadbeater puso su mano en la cabeza de Krishna mientras investigaba las vidas pasadas del muchacho. Las investigaciones se prolongaron durante varios sábados, y Leadbeater escribiría después a Annie, entonces en Europa, que Krishna tenía «una serie de vidas mejores incluso que las de Hubert, aunque no creo que sean tan sensacionales»[4]. Convencido de que el muchacho era de verdad el avatar del Señor Maitreya, Leadbeater se hizo cargo enseguida de Krishna. Lo frotaron, limpiaron y fue sometido a un estricto régimen higiénico y educativo dentro del complejo. También se puso ocultamente a prueba con el Maestro Koot Hoomi, a quien Krishna visitaba cada noche en su cuerpo astral para recibir quince minutos de instrucción.

[4] Las cartas de Leadbeater a Annie Besant sobre este tema se publicaron en *The Theosophist* durante el mes de junio de 1932, de donde se ha tomado esta cita.

Entretanto, Leadbeater dictó los resultados de las sesiones sabatinas a Wood y Van Manen, y los dictados sirvieron para una serie de artículos que se publicaron en *The Theosophist* bajo el título de «Rasgaduras en el velo del tiempo», y que luego se recogieron en un libro titulado *Vidas de Alción.* Estas «rasgaduras» llegaron más allá de lo que hasta entonces había descubierto Leadbeater, y fueron pronto el tema de conversación en la Sociedad. Había un total de treinta vidas, desde el año 22662 a.C. hasta el 624 d.C., y cada una se presentaba como una biografía de Alción (el nombre que Leadbeater le dio al ser que supuestamente habitaba entonces el cuerpo de Krishna), completada con la lista de sus parientes y amigos. Porque resultaba que, en cada una de estas vidas anteriores, figuraban todas las personas que conocía Leadbeater, con identidades distintas y sexos diferentes en algunos casos. Alguno había sido un famoso personaje histórico. Otros habían vivido en la Luna y en Venus.

De esta forma, Leadbeater había sido esposa de Annie, y Krishna, hijo de ambos, en el año 40000 a.C.; mientras que en el año 12000 a.C. Leadbeater se casaba con Francesca Arundale en Perú y tenían como vástagos a Bertrand Keightley y a A. P. Sinnett. En otras edades, la señora Besant se casaba con doce esposos a quienes preparaba ratas asadas, y Julio César se casaba con Jesucristo. Las encarnaciones finales son como la apoteosis de una comedia de enredos cósmica, con más de doscientos personajes. Era inevitable que en una tarea tan complicada se produjeran contradicciones o discrepancias. Siempre que los ayudantes de Leadbeater encontraban una, se lo advertían al maestro, que inmediatamente entraba en un breve trance y rectificaba el error.

Tanto éxito tuvo aquello, que los miembros de la Sociedad iban de un lado para otro preguntándose entre ellos: «¿Estás en las Vidas?». *Vidas de Alción* amenazó con convertirse en el Debrett* del mundo espiritista y los teosofistas empezaron a luchar ferozmente por ocupar un puesto en la Banda de los Servidores, espíritus eternos que siempre acompañaban al Señor Maitreya y que se encarnaban en cualquier cuerpo que encontraban a mano. Esto tuvo sus problemas. Los miembros temían aparecer entre los villanos de la comedia, todos los cuales eran fácilmente reconocibles como antiteosofistas o críticos de Leadbeater en el escándalo de 1907. También se observaron anomalías inquietantes[5]. Cada vez que Leadbea-

* Debrett, anuario de la nobleza del Reino Unido. *(N. del T.)*

[5] E. Wood, *Ciairvoyant Investigations by C. W. Leadbeater and the Lives of Aicyone,* impresión privada, 1947. Véase también el *Theosophicai Journai,* enero-febrero de 1965, donde se habla del tema.

ter se interesaba por un nuevo muchacho, éste aparecía súbitamente en las *Vidas;* en efecto, el papel de Krishna fue adquiriendo mayor importancia, con encarnaciones cada vez más lejanas, a medida que Leadbeater se encaprichaba más de él. Pero también Wood y Van Manen encontraron pruebas de la falsedad en los aposentos del jefe: notas y mapas detalladamente preparados con anterioridad a las supuestas revelaciones astrales espontáneas del Archivo Akashic. Tan condenatorias eran las pruebas, que persuadieron a la Theosophical Publishing House para que suspendiera definitivamente la publicación del libro. (El fiel Jinarajadasa publicó finalmente *Vidas* en 1923, pero para entonces no interesaba a nadie.)

El entusiasmo de Leadbeater por Krishnamurti no era correspondido. El primero era un maestro impaciente y autocrático y el segundo, para decirlo con palabras amables, era un muchacho soñador, que en el colegio había sido cruelmente castigado por su estupidez y falta de atención. En una ocasión, el mismo Leadbeater llegó a abofetear al muchacho y éste nunca lo olvidó. Ciertamente era un mal estudiante. Después de veinte años en la Sociedad, confesó que nunca pudo leer de cabo a rabo cualquiera de los libros teosóficos y que únicamente recordaba los índices, aunque esto no debiera sorprender mucho a cualquiera que se las haya tenido que ver con *La doctrina secreta* o *La luz astral.*

Sí que tenía, en cambio, talento para la comunión oculta con los Maestros, a quienes veía constantemente, desde las primeras sesiones con Leadbeater hasta el día en que, años más tarde, se cruzó con uno de ellos mientras paseaba, y decidieron no aparecérsele más. Gracias a este talento, Leadbeater estaba dispuesto a perdonarle casi todo. Las visitas de Krishna a Koot Hoomi dieron como fruto la publicación en diciembre de 1910 de un librito, *A los pies del Maestro,* en el cual Krishna relata las enseñanzas de KH. Ni que decir tiene que fue toda una hazaña para un muchacho atrasado de dieciséis años que dominaba mal el inglés; sólo podía explicarse por causas sobrenaturales o porque Leadbeater hubiera escrito el texto. Como observaría amargamente Wood después, el libro estaba escrito «muy en el estilo del señor Leadbeater»[6], aunque su antiguo jefe protestó diciendo que era natural que así fuese en un muchacho que estaba bajo su supervisión e influencia, lo cual no menoscababa la autoridad y autenticidad del libro. Los lectores estuvieron de acuerdo con Leadbeater. *A los pies del Maestro* alcanzó en muy poco tiempo cinco ediciones en inglés y veintidós en idiomas extranjeros, dando a conocer a Krishnamurti a un público más amplio. Hoy, ochenta años después, el libro se sigue editando.

[6] E. Wood, *op. cit.*

Los progresos de Krishna en el ocultismo fueron muy rápidos. Aceptado para la Prueba, tardó sólo cinco meses en convertirse en discípulo —«la Prueba más corta de la que he oído hablar», según Leadbeater—[7]. Bajo la poderosa influencia de su maestro, Krishna también «recordaba» varias visitas a los Maestros y dictó o escribió detallados relatos de ellas a la señora Besant, que viajó entusiasmada de Inglaterra a Adyar para conocer al nuevo prodigio. Porque parecía que, una vez más, los instintos ocultistas del querido Hermano Leadbeater eran infalibles: aquí, en efecto, estaba el nuevo Mesías, el Maestro del Mundo.

Cuando volvió en noviembre de 1909, Annie se hizo cargo inmediatamente de Krishna y de su hermano pequeño Nitya. Krishna correspondió plenamente al afecto de ella. Annie había estado privada durante mucho tiempo de sus propios hijos y perdió a su madre cuando tenía diez años. Cualesquiera que fueran las diferencias doctrinales y políticas entre ellos, ambos permanecieron fieles a este amor, hasta la muerte de Annie Besant veinticinco años después.

Pero si Krishna y Nitya encontraron en Annie a una sustituta de la madre muerta, la usurpación que hizo Leadbeater del papel paterno fue menos aceptable, sobre todo para el padre que vivía. Inevitablemente, la nueva vida de los niños los alejó de Narianiah. Aunque era un ferviente teosofista, también era un hindú piadoso, molesto por la violación de los ritos y costumbres hindúes que la educación de sus hijos comportaba. En particular, los métodos higiénicos europeos chocaban con la tradición hindú y el sentido nativo del pudor. Conocedor de la escandalosa reputación de Leadbeater, Narianiah se sintió aún más descontento con la influencia que ejercía en los muchachos. Para colmo, la exagerada reverencia que los teosofistas, por orden de Leadbeater, tributaban a Krishna, amenazaba con convertir al muchacho y a su familia en el hazmerreír de los indios normales, más conocedores de su enorme panteón de deidades que los piadosos occidentales.

Los problemas empezaron a agravarse en marzo de 1910, cuando Annie convenció a Narianiah de que le cediera la custodia legal de Krishna y su hermano. Arrepentido casi inmediatamente, Narianiah empezó a quejarse de la influencia de Leadbeater en sus hijos. Annie ignoró las quejas y se llevó a los muchachos a Shanti Kunja, su casa cerca de Benarés, donde estuvieron rodeados de un grupo selecto de compañeros. Recibieron instrucción de Leadbeater, de George Arundale, ahora director de la Universidad Central Hindú, y de A. E. Wodehouse, hermano de P. G. y profesor de inglés en la universidad. Además de estudiar, jugaron al

[7] Leadbeater a Besant, 1909, citado en M. Lutyens, *Krishnamurti: The Years of Awakening (KTYOA)*, John Murray, 1975, p. 33.

tenis y al cricket, hicieron largas excursiones en bicicleta y leyeron a Kipling, Shakespeare y la baronesa de Orczy. Salvo en la formación ocultista, su educación respondía al modelo de la escuela pública inglesa: muchos juegos, algunos clásicos y pocas asignaturas.

Llevada por su pasión fundacional, Annie fundó en Benarés el exclusivo Grupo del Chal Amarillo y, dentro de él, la todavía más exclusiva Orden Púrpura, con Krishna al frente de las dos organizaciones. Cada una tenía su insignia distintiva, un chal amarillo y una cinta púrpura, bastante para hacer el ridículo. Formados por los pocos miembros destinados a ayudar a Krishnamurti en su miSión de Maestro del Mundo, en un papel muy parecido al de los apóstoles de Jesús, estos dos pequeños grupos se completarían en 1911 con la fundación por Annie y George Arundale de la más ambiciosa Orden del Sol Naciente, cuyo nombre se cambiaría más tarde por el de Orden de la Estrella de Oriente (conocida normalmente por la OSE [Order of the Star in the East]), dedicada específicamente a la preparación de la misión mundial de Krishna, la OSE admitió miembros ajenos a la Sociedad, si bien lo normal es que los miembros de una lo fueran de la otra.

Con el fin de promover esta misión, Annie propuso llevar a los muchachos a Londres, para lo cual necesitaba la autorización del padre. Es fácil imaginarse cómo se sintió Narianiah cuando se la pidieron. Primero lo habían separado de sus hijos en Benarés para educarlos en una cultura y una fe extrañas. Ahora iban a llevarlos al otro lado del mundo, separándolos de él todavía más. Pero, por otro lado, era una gran oportunidad para dos muchachos pobres, y Narianiah, de mala gana, autorizó dos viajes, en 1911 y en 1912, con la condición de que sus hijos no estuvieran bajo la siniestra influencia de Leadbeater. Annie aceptó las condiciones, pero inmediatamente incumplió su promesa.

La responsabilidad de Leadbeater con Krishna y su hermano suponía una estrecha supervisión personal que regulaba todos los detalles de sus vidas: dictaba sus dietas, organizaba las actividades diarias e inclusó les enseñó a nadar. Cuando fueron descubiertos, sufrían de malnutrición, y este régimen pretendía curarlos. Pero aunque su salud mejoró en general, no todos los cambios fueron para bien. Convencidos de las virtudes de una dieta nutritiva británica, Besant y Leadbeater los atiborraron de gachas de avena, huevos y grandes cantidades de leche, causa durante años de dolorosas indigestiones en unos muchachos no habituados a unos alimentos tan pesados. El omniscente Leadbeater supervisó también la higiene de los chicos, lo que causó otro tipo de problemas. Dada la necesidad de absoluta pureza en todos los Iniciados, Leadbeater se ocupó tanto de la limpieza física como de la mental y puso su empeño en que los muchachos no se mancharan con el

contacto femenino, estando presente en sus abluciones. No es de extrañar que Narianiah se quejara.

Los acontecimientos se precipitaron cuando los muchachos regresaron de su primera visita a Inglaterra. En una reunión de la nueva OSE, celebrada en diciembre de 1911 en Benarés, se sugirió que Krishna la presidiera y entregara a los asistentes el certificado de pertenencia a la Orden. Según Leadbeater, durante la ceremonia se produjo una gran transformación en la sala, algo como el descendimiento del Espíritu Santo en Pentecostés, y lo que habría sido una reunión mundana se convirtió en una demostración divina. Muchos miembros de la Sociedad, entre ellos Nitya, se postraron a los pies de Krishna, reconociendo que había ocurrido algo extraordinario, aunque hubo algunos que dijeron que sólo habían visto «a un muchacho indio muy nervioso que repartía papeles entre una multitud de gente que se comportaba de manera extraña»[8], y otros observaron que mientras la señora Besant obligaba a los demás a ponerse de rodillas, ella y Leadbeater permanecían sentados.

En febrero de 1912, Annie y los muchachos hicieron su segundo viaje a Inglaterra con el consentimiento del cada vez más reacio Narianiah; pero la farsa de la reunión de la OSE —como tal la consideró Nanianiah— junto a la clara evidencia de que Leadbeater seguía controlando a sus hijos, le obligó a tomar medidas. Fue animado por los nacionalistas extremistas hindúes, que ahora se oponían ferozmente a la teosofía por considerarla un medio más de la represión cultural blanca. Muchos incluso desaprobaban las campañas políticas de Annie, tildadas de comprometidas y paternalistas. Y tenían toda la razón. El fervor de Annie por la autonomía india estaba atemperado por su patriotismo británico y su manía de hacer las cosas a su manera. Apoyado por el periódico nacionalista *Pioneer,* Nanianiah decidió revocar su autorización de custodia y fracasó en su intento ante los tribunales de recuperar la patria potestad. Fue un proceso extravagante, con acusaciones de deificación y sodomía.

Siempre deseosa de pleitos, Annie no dudó en defender el caso. La experiencia y los conocimientos legales estaban de su lado, además de los grandes recursos de la Sociedad para apoyarla. No creyó ni por un momento que fuera equivocado o imprudente separar a los hijos de su padre, y puso la causa en la que creía por encima de cualquier vínculo natural. Y por mucho que creyera en la fraternidad universal, por mucha simpatía que sintiera por las razas nativas, por más que apoyara una independencia limitada de la India, la señora Besant era, a su manera, una

[8] El episodio está vívidamente narrado en *KTYOA.*

patriota monárquica incondicional, que veía Londres como el centro del universo, sin importarle lo que pensara la Hermandad de los Maestros del Himalaya. A pesar de sus aventuras ocultistas y de sus opiniones progresistas, era una mujer sin imaginación, suficientemente convencional como para querer que Krishna se graduara en Oxford y se sintiera a gusto entre la buena sociedad europea, curiosos requisitos para un futuro Mesías. Por consiguiente, en el proceso de prepararlo para su papel futuro, arrancó al muchacho de sus raíces.

Pero este desarraigo nunca fue completo ni podía serlo. Krishnamurti ocuparía su sitio entre los millones de personas sacadas de su ambiente, pero nunca se encontraría a gusto en otro. Había perdido a su madre; ahora iba a perder a su padre, su familia y su país. En el futuro no pertenecería a nada ni a nadie, libre por entero, sin lazos ni obligaciones. Esta condición sería la fuente de su enorme autoridad moral y espiritual. También fue la fuente de una gran malicia y de indecibles sufrimientos.

Las madres sustitutas jugarían un papel decisivo en la vida de Krishnamurti. Cuando Annie y sus discípulos llegaron a Inglaterra el 11 de mayo de 1911, entre la multitud que los esperaba en la estación de Charing Cross estaba lady Emily Lutyens, esposa del famoso arquitecto Edwin Lutyens. Lady Emily, nacida en 1874, ya estaba relacionada de alguna manera con el ocultismo y la India. Era hija del primer conde de Lytton, virrey de la India, y nieta de Bulwer Lytton, cuyas novelas tanto habían inspirado a Madame Blavatsky.

Mujer fea, tímida y torpe, a quien disgustaba su propio ambiente distinguido, era también, en su modo aristocrático, una versión menor de Annie Besant. En su infancia, la pequeña Emily había sido una fervorosa devota y creía que la Segunda Venida se produciría durante su vida, e incluso llegó a mantener correspondencia sobre su fe con un clérigo anciano que fue publicada muchos años después. Ya mujer, aburrida y frustrada por las exigencias de los hijos, el hogar y la vida profesional del esposo, se dedicó a las buenas causas y a la reforma social, interesándose por la educación sexual, las leyes de la prostitución y visitas a los hospitales de enfermedades venéreas. Fue miembro de la Sociedad Fabiana y decididamente favorable al sufragio femenino, igual que su hermana lady Constance Lytton, que fue encarcelada y alimentada a la fuerza por haber lanzado piedras contra las ventanas en una manifestación de sufragistas.

Fue entre los fabianos, en 1910, cuando lady Emily escuchó por primera vez en una conferencia a Annie Besant. Había ingresado en la ST el año anterior, pero

le decepcionaron las reuniones, pues le pareció que estaban obsesionados por los detalles mezquinos de la Sociedad cuando ella lo que buscaba era inspiración. Pero la señora Besant, ataviada con un vestido blanco y suelto, haciendo juego con su cabello blanco y rizado, revivió con su discurso todo su entusiasmo; a partir de aquel momento y durante casi veinte años, Emily Lutyens se dedicó a la teosofía en cuerpo y alma.

A pesar de su devoción por Annie, fue Krishnamurti quien atrajo su atención, y el día en que por primera vez la mujer de treinta y seis años vio en la estación de Charing Cross al muchacho de dieciséis, surgió un amor a primera vista. Sus fibras maternales se estremecieron ante aquella frágil y exótica figura que llevaba sobre sus hombros el destino espiritual de la humanidad —y de ella misma—. Pero si su amor era romántico y maternal, había también en él un poderoso elemento erótico, aunque tuvieron que pasar años antes de advertirlo. No era feliz con su esposo, un hombre de mundo, ingenioso y encantador, pues sus gustos e intereses eran tan dispares, que sólo fue una fiel esposa y, a veces, apenas eso. Krishnamurti era moreno, exótico, vulnerable, hermoso, poderoso, exigente y generoso al mismo tiempo.

Había también una especie de seguridad en este amor. Como potencial Maestro, Krishna estaba sometido a una abstinencia total derivada de la pasión sexual y para el futuro Maestro del Mundo no había posibilidad de amor o matrimonio. Las mujeres, por ló tanto, podían dedicarse a él completamente sin ningún riesgo, o eso parecía. Inspiraría esta pasión confusa, mezcla de adoración, dependencia y protección, en muchas mujeres a lo largo de sesenta años. Annie Besant fue la primera en sentirla, Emily Lutyens la segunda.

El sentimiento fue recíproco. Krishna enseñó una vez a lady Emily una página que había cortado del *Daily Mirror*. Mostraba la imagen de un muchachito sentado en el banco de un parque, soñando que estaba en el regazo de su madre. Krishnamurti sintió que él era aquel muchacho. Tenía entonces cerca de diecisiete años.

A pesar del disgusto de Leadbeater, desde un principio las mujeres de más edad desempeñaron un papel importante en la vida teosófica de Krishna. Además de Annie y Emily, dos recientes conversas de lady Emily ayudaron a guiarlo en los primeros años. Lady Muniel Brassey, otra señora tiránica de la teosofía, estaba separada de su marido lord De La Warr y fue descrita por Emily como una persona «más bien aficionada a dirigir la vida de los demás»[9]. Krishna no fue una ex-

[9] E. Lutyens, *Candles in the Sun*, Hart-Davis, 1957, p. 78.

cepción. Si bien le ofreció su hospitalidad, lo sometió a una estricta dieta y una rígida rutina, sin admitir ninguna contradicción.

La señorita Dodge, una americana inválida e inmensamente rica, amiga de lady De La Warr, con quien vivió en St James's Place y en Wimbledon, era mucho más sosegada y excepcionalmente generosa, pues se lo podía permitir.[10] Se rumoreaba que su renta anual sobrepasaba el millón de libras, herencia de su padre, un rey de los ferrocarriles y las inmobiliarias. Hasta con una décima parte de esa suma se era muy rico en aquel tiempo. La señorita Dodge sufragaba las publicaciones teosóficas, contruibuía a la construcción de edificios e hizo donaciones personales a Krishnamurti, como una cantidad anual que lo independizó de la Sociedad. Otras contribuciones, para responder a una riada interminable de peticiones, no merecieron tanta alabanza, como facilitar ropa interior de seda a los hombres de una de las filiales de la Sociedad.

Aunque fue la más generosa de sus protectoras, la teosofía atrajo a muchas mujeres ricas que aportaron grandes sumas a sus fondos. En 1927, una seguidora dejó un legado personal a Annie Besant de 25.000 libras. Otras mostraron su generosidad con su hospitalidad y ayuda, como la antigua amiga de Annie de los tiempos de la Sociedad Secular, Esther Bright, en cuya casa de Londres se alojaron a menudo los muchachos; Francesca, tía de George Arundale, alojó a Krishna durante la Primera Guerra Mundial. Y la doctora Mary Rocke.

No todas estas mujeres eran de mente poderosa, pero sí eran voluntariosas, discutiendo con frecuencia sobre la educación de Krishna y la rutina doméstica. Casi todas eran solteras, viudas o divorciadas, y muchas disponían de medios privados. Buscaban un fin a la vida y estaban dispuestas a pagar por ello. Pero algunas esperaban privilegios espirituales y personales a cambio de su generosidad. Cada una guardaba celosamente a Krishna cuando estaba a su cargo y, aunque sus peleas nos parecen hoy risibles, debió de ser una existencia desdichada la de aquel joven sacado de la oscuridad para encabezar una religión mundial en un contínente extraño. Por eso no es sorprendente que con frecuencia se lamentara con quien quisiera escucharlo: «¿Por qué tuvieron que elegir-me a mí?».

Sus poderosas compañeras estaban resueltas a que recibiera la educación académica y social de un caballero europeo. La reverencia que les merecía la enseñanza de la religión oriental nunca hizo mella en una inexplicada creencia en la

[10] Según dice M. Lutyens, el verano de 1913 la señorita Dodge estableció una renta anual vitalicia para Krishnamurti de 500 libras, y de 300 libras para Nitya. Esto, además de las 125 libras mensuales que la señora Besant autorizó a Krishnamurti para sus gastos en Inglaterra. Véase M. Lutyens, *The Life and Death of Krishnamurti,* John Murray, 1990.

superioridad de la civilización occidental. La formación social no fue ningún problema. En la segunda visita a Londres, un antiguo abogado, Harold BaillieWeaver, se encargó de enseñar modales a los muchachos y de comprarles las ropas adecuadas en Savile Row y Jermyn Street. Los zapatos eran de Lobb, los trajes de Meyer & Mortimer (Krishna cambió después a Huntsman), las camisas de Beale & Inman, y las corbatas de Liberty. Inevitablemente, se cortaron el cabello en Trumper's. Krishna siguió vistiendo elegantemente durante el resto de su vida, cuidando especialmente los zapatos a causa de sus delicados pies. Lady Emily observó aprobadoramente el contraste entre su porte aristocrático y sus finas ropas, y el gusto por los *tweeds* y las sandalias, tan corrientes entre casi todos los teosofistas.

En general, los muchachos llevaron una versión relajada de la vida de la clase media-alta de la época. Baillie-Weaver llevó a Krishna y a su hermano al teatro, que les gustó mucho, en especial los musicales y las comedias ligeras entonces populares. También montaron a caballo en el parque y, más adelante, en motocicleta; jugaron al golf, al croquet y al tenis. Y flirtearon con muchachas, atraídas con tanta facilidad como las señoras mayores. Tanto Krishnamurti como su hermano correspondieron a tales afectos, pero como todo el mundo sabía que no había posibilidad de que Krishna se casara, por ser la castidad absoluta *conditio sine qua non* de la iniciación (al menos, mientras alguien no dispusiera lo contrario), las mismas prohibiciones que hicieron posible las relaciones con las mujeres mayores, hizo que con las muchachas jóvenes fueran seguras e irreales, dotadas al mismo tiempo de una intensidad agridulce.

Los estudios fueron un problema. Continuaron las lecciones de aritmética, álgebra, sánscrito y redacción literaria que ya comenzaron en Adyar. Nitya era brillante y pasó fácilmente los exámenes, pero Krishna, por más que se esforzó, no pudo pasarlos de ninguna manera, por lo que hubo que abandonar la idea de que fuera a la universidad. Quizá fue lo mejor que pudo ocurrir. Como Mary Lutyens, la hija de Emily, dijo más tarde, el Oxford de la década de 1920 difícilmente habría aceptado a un hombre de piel oscura que no sólo había sido proclamado Mesías, sino que estaba acusado de sodomía por su propio padre[11].

Entretanto, Leadbeater y Annie Besant continuaron tejiendo un laborioso marco organizativo que apoyara a Krishnamurti y transmitiera su mensaje. La Sección

[11] *KTYOA*, p. 100.

Esotérica de la Sociedad ya había aumentado su importancia, con sus miembros constituidos en un cuerpo de elite comprometido a responder directamente a la Presidenta y preparar así la llegada del Maestro del Mundo. La forma de esta preparación no se había especificado de antemano. Ahora que se sabía quién sería el Maestro del Mundo, la SE se dedicó a su servicio, dividida en un sistema de grados, cada uno con su propia orden, cinta, medalla y etapa de iniciación. La Orden de la Estrella de Oriente incrementó su número de miembros, igual que la Sociedad, que de trece mil afiliados en 1907 pasó a los dieciséis mil en 1911, con nuevos aspirantes cada semana. Pronto fue evidente que el Maestro del Mundo favorecía espectacular-mente el prestigio de la teosofía. Hacia 1920, la fama de Krishnamurti había ayudado a elevar el número de miembros a treinta y seis mil, y en 1928 había alcanzado la increíble cima de cuarenta y cinco mil.

A pesar de este impresionante aumento, muchos antiguos teosofistas vieron alarmados que Annie, incitada por Leadbeater, transformaba la Sociedad en una serie complicada de representaciones teatrales disfrazadas de complejos rituales y petrificada por costosos uniformes y baratijas extravagantes. Sin duda respiraron aliviados cuando en 1914 Leadbeater, acosado por la prensa hindú e irritado por depender de Annie en todo, decidió abandonar Adyar y establecerse en Australia. Pero pronto descubrieron que su maligna influencia alcanzaba a más de medio mundo.

En Sydney, Leadbeater se hizo amigo de James Wedgwood. Ambos habían sido antes enemigos, quizá porque Wedgwood era una horrible parodia del mismo Leadbeater, igualmente aficionado a la magia, las ceremonias y los muchachos, y la misma influencia inexplicable sobre las mujeres maduras. Inquieto, bien educado, nacido en Inglaterra en 1883 y ayudado por una pequeña renta, Wedgwood reaccionó contra el ateísmo y el agnosticismo de su clan, compuesto por las más distinguidas dinastías intelectuales de Inglaterra, los Huxley, Darwin y Arnoid. Después de interesar-se por las iglesias ortodoxas con vistas de ordenarse, entró en la Sociedad Teosófica, de la cual llegó a ser secretario inglés en 1911.

Como Leadbeater, Wedgwood echaba de menos los ritos anglocatólicos y la teosofía le pareció muy poco colorista. En 1912, trató de animar la cosa fundando el Temple de la Rosa Cruz, un renuevo del rosacrucismo con un complicado ritual supuestamente inspirado por el Maestro conde de Saint-Germain. Halló la voluntariosa ayuda de lady Emily Lutyens y de la señora Russak, la vieja amiga de Olcott que ahora vivía en Londres. Los miembros acudían a las ceremonias vestidos de largas túnicas de satén blanco, con espadas y sombreros templarios, y encendían velas a varias deidades: actividades lo bastante inofensivas para que George

Arundale dijera que el lema del Temple, Lux Veritatis, debiera traducirse por «Looks Very Silly» [«parece muy tonto», pronunciado en inglés lux verisili][12].

Es asombroso cómo podían interesarse los líderes de la Sociedad por las cosas más triviales. Cuando Annie Besant no estaba preparando entrevistas con el Rey del Mundo, andaba preocupada por el tono exacto de la cinta azul que exigía para los miembros de la Orden de la Estrella de Oriente. Le costó dieciocho meses encontrar tres mil yardas del color adecuado en París, informando de esto a lady Emily en una carta que muestra con exactitud la combinación de entusiasmo, sentido de los negocios, carácter dominante y candidez de la Presidenta:

> Por favor, pon a mucha gente a cortarla, la que haga falta, en trozos de un cuarto de yarda. Luego pide a Krishnamurti que magnetice todos los trozos juntos. Que cada secretario-a de correspondencia reçiba cuantas yardas necesite, a razón de una yarda por cada cuatro miembros. Cóbrales un 25% sobre el coste de la cinta, que ya te notificaré; se ha de vender a los miembros a un penique el cuarto de yarda. Esta cinta sólo puede llevarse con las insignias de los tres grados[13].

Edwin, el marido de Emily, que se sentía aturdido por la total entrega de su esposa a los aspectos más estrafalarios de la teosofía, observó que no le gustaban «las cintas magnetizadas, fueran azules o de cualquier otro color»[14]. No sintió más entusiasmo por el Temple de la Rosa Cruz. Tampoco lo sintieron los veteranos teosóficos. Aunque Annie le dio su cautelosa bendición, Leadbeater negó la suya simplemente porque el Temple se había fundado sin contar con él. En 1914 ocurrió lo inevitable, que el Maestro Koot Hoomi ordenó la disolución del Temple, naturalmente, por medio de Leadbeater.

Para entonces Wedgwood ya había emigrado a Australia y cambiado su fidelidad de la Rosa Cruz a la Orden Comasónica, en la que alcanzó un alto rango. La comasonería era otro vástago teosofista, fundado en Francia en 1893. Los comasones resaltaban los elementos ocultistas y rituales de la masonería. También admitieron a las mujeres. Inveterada participante en todo, Annie Besant fue uno de los primeros miembros y alcanzó rápidamente el cargo de Muy Ilustre y Muy Poderoso Gran Comandante de la Jurisdicción Británica; por su parte, Leadbeater se

---

[12] *CITS*, p. 39.

[13] *CITS*, p. 43. Leadbeater le dijo a Annie que éste era el lado oscuro del aura del Señor Maitreya.

[14] Idem. Sir Edwin odiaba la teosofía. Escribió a su esposa: «No quiero perderte, querida, en esas vastas tinieblas…» *(CITS*, p. 38).

elevaba en las filas de los antípodas al rango de Administrador General de Australia. Según Leadbeater, el Maestro conde de Saint-Germain, inspirador del Temple, tenía también una responsabilidad especial en los comasones.

Más perplejidad produce la relación de la Sociedad con la Antigua Iglesia Católica, una confusa institución de por sí. Esta diminuta iglesia, establecida en 1870 por católicos disidentes, no conformes con el dogma de la infalibilidad papal promulgado aquel año, tenía ramificaciones en Holanda e Inglaterra. Decían tener autonomía y sucesión apostólica y empezaron a tontear con la teosofía cuando el primado de la iglesia, el arzobispo Matthew, acordó considerar a Wedgwood para ordenarlo sacerdote. Al leer la letra pequeña de los estatutos de la Sociedad, Matthew decidió en 1915 que la pertenencia a la Sociedad y al Antiguo Catolicismo quizá fuera incompatible, ante lo cual Wedgwood dio un golpe de estado, arrastrando tras él a la mayoría del clero y fieles de la Antigua Iglesia Católica (unos pocos cientos) a una nueva iglesia, la Iglesia Católica Liberal, mientras que Matthew regresaba al regazo de Roma.

Una vez en Australia, Leadbeater no tardó en llegar a un acuerdo con Wedgwood, prefiriéndolo como aliado útil y no como enemigo peligroso. En 1916 fue ordenado sacerdote por la recién independizada ICL de Wedgwood, siendo consagrado obispo con prontitud medieval justo a los siete años. A partir de entonces, prefirió que lo llamaran Obispo Leadbeater, vistió de púrpura, y llevó una gigantesca cruz pectoral y un anillo de amatista. Ingenuamente, escribió a Annie:

> Mi propio Maestro… observó: «Creíste que habías renunciado a toda posibilidad de ser obispo cuando hace treinta y dos años dejaste tu trabajo en la iglesia para seguir a Upásika [es decir, a Blavatsky]; pero te digo que habría sido en este año cuando lo hubieras alcanzado de haber seguido en tu oficio, de modo que no has perdido nada salvo los emolumentos y la posición social, pero has ganado mucho de otras maneras. ¡Nadie pierde nunca por servirnos!». Me pareció curioso, porque nunca se me había ocurrido pensar de esa manera[15].

Wegdwood propuso su iglesia como vehículo adecuado para el Maestro del Mundo, pero muchos teosofistas se opusieron, señalando que HPB había condenado explícitamente la sucesión apostólica como «fraude grosero y palpable»[16]. Pero a Leadbeater le entusiasmó la idea. Bajo la dirección oculta del Maestro con-

[15] Leadbeater a Besant, citado en *Extracts from letters from C.W. Leadbeater to Annie Besant 1916-1923*, ed. C. Jinarajadasa, TPH Adyar, 1952.

[16] *Isis Unveiled*, vol. u, p. *54.*

de de Saint-Gerrnain, compuso un libro de himnos y una nueva liturgia. Le costó un gran esfuerzo, porque el conde pensaba y dictaba en latín medieval. La congregación australiana empezó a crecer y se iniciaron las obras de la catedral de Saint Alban y de un gran centro de conferencias en Sydney. Otros destacados teosofistas, como George Arundale, se interesaron por la iglesia, y las sucursales se multiplicaron por Europa después de la Primera Guerra Mundial. Pero Leadbeater ya no se interesaba tanto por Europa. Una vez predijo que la nueva raza del mundo surgiría en California, y ahora trasladó su profecía a los antípodas[17]. Australia sería el hogar de la nueva generación y la Iglesia Católica Liberal su vehículo.

Pero su gloria de obispo le duraría poco. Ya atacado cuando salió de Adyar en 1914, en 1917 era ya el objetivo de varios movimientos Vuelta a Blavatsky, instigados por los teosofistas que no aprobaban su intento de convertir la Sociedad en una iglesia y que estaban dispuestos a que su reputación de inmoral se volviera contra él. La figura más destacada de estos movimientos fue el mordaz H. N. Stokes, director de una importante revista teosófica, la *OE Library Critic.* Stokes atacaba sobre todo la tendencia de Leadbeater de tomar a HPB como una especie de Juan el Bautista de su propio Jesucristo y criticó duramente a Annie por apoyarlo. Según Stokes, ambos estaban secuestrando a la teosofía para sus propios fines, Annie para promoverse socialmente y Leadbeater para satisfacer sus ambiciones ocultistas. Incluso habían dicho que los miembros nuevos leyeran los libros de ellos (de hecho, sus obras completas) antes de leer una palabra de Blavatsky, y tuvieron la desfachatez de «editar» *La doctrina secreta* con miles de correcciones a la tercera edición. Los tres grandes objetivos de la Sociedad, según Stokes, habían sido sustituidos por tres nuevos:

> Primero. —Formar un núcleo para hablar acerca de la Hermandad Universal de la Humanidad, y dejar que los demás la practiquen. Segundo. —Alentar el estudio de los escritos de Annie Besant y Charles W. Leadbeater, sin que se comparen con otros escritores religiosos, filosóficos o científicos, incluso con los Fundadores de la sociedad. Tercero. —Aceptar sin investigación las afirmaciones no probadas de videntes acerca de las inexplicadas leyes de la naturaleza y los poderes que dicen tener[18].

Stokes no fue el único crítico. Bhagavan Das, antiguo secretario de la Sección India y colega íntimo de Annie, estaba muy alarmado por las ambiciones políticas

[17] C. W. Leadbeater, *Australia and New Zealand: The Home of a New Sub Race,* Sydney, Theosophical Society, 1915.

[18] N. H. Stokes, *O.E. Library Critic,* 25 de junio de 1919.

de ella, las pretensiones de Leadbeater y la deificación de Krishnamurti. Intentó razonar con la señora Besant, pero la encontró inflexible y sacó la conclusión de que, desde que alcanzó la presidencia, su altruismo natural había dado paso al egoísmo[19]. Alice Cleather condujo una vigorosa campaña contra Besant y Leadbeater. Cleather señaló que, aunque Annie se había retractado de sus opiniones sobre el control de natalidad al ingresar en la Sociedad, ahora las apoyaba de nuevo con el fin de defender la masturbación que enseñaba Leadbeater. Despreciaba al mismo Leadbeater como «pervertido sexual y falso ocultista»[20]. También se burló de la necesidad que tenía Annie de intermediarios masculinos con los Maestros y dijo que Leadbeater y su protectora no eran mejores que los vampiros, sedientos de poder y alimentados con la adoración de sus devotos, como Drácula se alimentaba de la sangre de sus víctimas.

No se apresaron rehenes en la batalla teosófica. Katherine Tingley continuó su campaña misionera contra Adyar en general y Leadbeater en particular, desacreditando a varios representantes de la Sociedad India que habían estado relacionados anteriormente con Leadbeater, como Alex Fullerton, condenado por asalto homosexual y luego encerrado en un manicomio por instigación de ella. Y el principal panfletista de Tingley, Joseph Fussell, le hacía la guerra al obispo con enconada ferocidad.

La batalla se intensificó con las deserciones en el propio ejército de la Madre Púrpura hacia las facciones teosóficas rivales, casi todos hastiados de las interminables disputas con Adyar. En 1904 perdió (o expulsó, depende de la versión) a Robert Crosbie, uno de los primeros partidarios de Judge y antes uno de sus más fuertes sostenes, que formó en 1909 su propia Logia Unida de los Teosofistas. Esta organización rechazaba enfáticamente el culto a la personalidad (en su historia oficial no figuraba el autor) y no poseía constituciones ni jerarquías. Pronto atrajo a los disconformes con Tingley y a los refugiados de Adyar y aún sigue funcionando. Crosbie fue imitado por otros.

Pero Tingley tenía menos que perder que Besant en cuanto a miembros y fama, y los más duros ataques continuaron contra Be-sant, abarcando todo, desde su política a su manera de vestir. *La evolución de la señora Besant,* de T. M. Nair y *Neoteosofía,* de F. T. Brooks fueron los panfletos más violentos que atacaron personalmente a Annie. Las críticas eran siempre las mismas: por un lado, la presidenta había mezclado la teosofía con ridículas pretensiones ocultistas, rituales de

[19] Das, *op. cit.*
[20] A. Cleather, *H.P. Biavatsky: The Great Betrayal.*

autobombo e incluso inmoralidad; por otro lado, empleaba el nombre de la Sociedad para sus causas políticas y sociales, las cuales, por valiosas que fueran, nada tenían que ver con la teosofía o con el legado de HPB, que Annie se había apropiado indebidamente. Algunos críticos citaban como evidentemente ridícula la afirmación de Leadbeater: «He estado al lado de vuestra Presidenta en presencia del Supremo Director de la Evolución del Globo… los planes que ella lleva a cabo con nosotros son [Sus] planes para el bienestar del mundo…»[21].

Las críticas y las deserciones no hicieron mella en Annie. Ignoró los ataques y continuó su trabajo político y social en la India, donde en noviembre de 1913 se encontró con el Maestro Rishi Agastya, el miembro de la Gran Hermandad Blanca responsable de la India. Éste le preparó una entrevista en Shamballa con el Señor del Mundo. El Señor pidió a la señora Besant que trabajara para el autogobierno indio y ella le dijo que obedecería. Las noticias de esta reunión sólo sirvieron para aumentar el disgusto de los teosofistas descontentos con el liderazgo de Annie. Recordando airados que HPB había excluido repetidamente la política del trabajo de la Sociedad, Stokes, Das y Cleather creían que su presidenta debía prestar más atención al bienestar espiritual y menos a sus grandiosos planes políticos. Conocían también los desagradables rumores que llegaban de Australia, donde Leadbeater estaba siendo investigado una vez más por inmoralidad, esta vez por la policía.

[21] Stokes, *op. cit.*

OCHO

AHRIMÁN Y LUCIFER

Hay un mito teosófico referido a los seres conocidos como Señores de la Faz Oscura, ángeles del mal, cuyo papel cósmico consiste en extraviar a la humanidad. Vagamente presagiados por los primeros teosofistas como las «Fuerzas Oscuras», que libran una guerra encarnizada con la Gran Hermandad Blanca de los Maestros, estos Señores recibieron una entidad positiva de un miembro de la segunda generación de la Sociedad, el filósofo austriaco Rudolf Steiner (1861-1925). Steiner dio a los principales enemigos de la humanidad los nombres de Lucifer y Ahrimán, encarnaciones del espíritu de la soberbia y del espíritu del materialismo[1]. Ahrimán tienta a los humanos para que rechacen lo espiritual, induciéndolos a confiar únicamente en los reinos de la mente y los sentidos, haciéndolos caer por consiguiente en la contradicción del espíritu que niega al espíritu. Es la deidad que preside la ciencia y la tecnología modernas y de todos cuantos describen al Hombre como no más ni menos que animal. Lucifer, el portador de la luz, seduce más sutilmente a la humanidad para que sobrevalore sus poderes espirituales; la persuade de que puede trascender las limitaciones humanas con su propio esfuerzo. Domina la literatura, la filosofía y el arte modernos.

Fue fácil para los teosofistas llegar a la conclusión de que quien estuviera en desacuerdo con ellos, por bien intencionado que fuera, trabajaba al servicio de las Fuerzas Oscuras. La acusación terminaría por caer sobre el mismo Steiner, cuando rechazó la teosofía para favorecer a la nueva sociedad creada por él. Fue un rebelde inverosímil: pequeño, tranquilo, formal, asceta visionario, estudioso obsesivamente aplicado y formado en la tradición idealista alemana. Pero aunque dirigió por poco tiempo la Sección Alemana y se habría convertido en un teosofista des-

---

[1] R. Steiner, *The Ahrimánic Deception,* trad. M. Cotterell, pp. 3-15; *Three Streams in Human Evolution,* trad. C. Davy, y *The Influence of Lucifer and Ahrimán,* trad. D. 5. Osmond. Hay cientos y, posiblemente, miles de referencias a los poderes de Ahrimán y Lucifer desperdigadas por las demás obras voluminosas de Steiner.

Todos los textos de Rudolf Steiner, salvo que se indique otra cosa, están tomados de las ediciones de Rudolf Steiner Press.

tacado si hubiera permanecido en la Sociedad, Steiner la abandonó cuando vio que entorpecía su visión. Porque Steiner no fue sólo maestro del espíritu, sino también artista, arquitecto, político teórico y un intelectual erudito, que soñó con la construcción de un nuevo orden mundial basado en sus comunicaciones desde el mundo espiritual.

Si esta descripción hiciera pensar en un soñador alejado de la realidad, la impresión sería errónea. Aunque Steiner era un romántico que simulaba su apariencia gris con el airoso lazo de su corbata de artista, también fue un realista, creador de un imperio que desde entonces ha superado a la teosofía en poder y popularidad. Cuando reaccionó contra la teosofía señaló con exactitud todos los errores de la Sociedad. Y aunque tiene en su haber una obra ocultista, con afirmaciones fantásticas que rivalizan e incluso superan a las de Leadbeaten, no puede haber mayor contraste con la frivolidad del *fin-de-siécle* y la decadencia del círculo Leadbeater-Wedgwood que la elevada mente de Steiner en su vida de simple heterosexualidad, noble filosofía y dedicación al trabajo.

Quizá lo único que Leadbeater y Steinen tuvieron en común, apante de pertenecer a la Sociedad, fue un padre ferroviario[2]. Hijo mayor de un jefe de estación de pueblo, Steiner nació en la apartada región montañosa de Estiria y creció en la frontera austrohúngana, en pueblos aislados donde los forasteros no eran bien acogi-, dos. Los padres fueron campesinos del estado de Horn, al norte de Viena, que tuvieron que abandonan cuando el señor feudal, el conde Von Hoyos Spninzenburg, les prohibió casarse. Llevaron un vida difícil. Tenían poco dinero y el joven Rudolf tenía que caminar varios kilómetros de ida y vuelta a la escuela, en ocasiones sobre una espesa capa de nieve.

Niño solitario, serio y reflexivo, Steinen fue un visionario desde su primera juventud, en comunión con los espíritus de las montañas que rodeaban su casa. Más

[2] Todas las biografías de Steiner son igualmente aburridas. Probablemente la mejor sea la de 5. C. Easton, *Rudolf Steiner: Herald of a New Epoch,* The Anthroposophic Press, 1980. Si no se dice otra cosa, las páginas siguientes se basan en la autobiografía de Steiner *Mein Lebensgang,* traducida por R. Stebbing como *Rudolf Steiner, An Autobiograpy,* The Anthroposophic Press, 1977. Este libro trata de la vida del autor desde los primeros años del siglo. Para unos recuerdos personales de alguien que trabajara con Steiner, véase F. Rittelmayer, *Rudolf Steiner Enters My Life,* Christian Community Press, 1954. Para la relación entre la vida y la obra de Steiner, véase también A. P. Shepherd, *A Scientist of the Invisible,* Hodder & Stoughton, 1954.

Hay una vasta literatura alemana sobre Steiner, demasiado amplia para citarla aquí, casi toda de seguidores de Steiner o de él mismo. Los lectores en inglés pueden consultar los catálogos de la Rudolf Steiner Press en Gran Bretaña y de la Anthroposophic Press en EE.UU., además de las excelentes bibliotecas antroposóficas de Londres y Nueva York.

tarde, se convirtió en el adulto que habría querido ser Wordsworth: uno que nunca perdiera el sentido de lo que hay más allá y es de alguna manera inmanente, del mundo visible, un reino celestial accesible al ojo espiritual. Este ojo habitualmente se cierra con la madurez y sólo permanece abierto en unos pocos. Cuando Steiner se dio cuenta de que pertenecía a la minoría privilegiada, decidió dedicar su vida a enseñar a los demás cómo cultivar la facultad de la visión espiritual, por lo cual sorprende que no llegara a ser un poeta wordsworthiano, sino un filósofo kantiano que cultivó la nacionalidad, el distanciamiento y la objetividad.

Steiner fue un pensador lento, cuidadoso y pedante, cuyas virtudes naturales se vieron favorecidas por su educación en la tradición académica alemana. Adoraba a su padre, que anhelaba el triunfo de su hijo: equiparando el progreso con la tecnología ferroviaria, quiso que su hijo estudiara ciencias en la universidad. Y lo hizo el muchacho, pero la batalla para hacer de él un ingeniero estaba perdida desde años antes, cuando descubrió a los grandes clásicos alemanes de la literatura y la filosofía en la biblioteca del médico de su pueblo, una figura excéntrica que diagnosticaba a los pacientes situados en el andén desde el tren en marcha.

Goethe, Schiller y Lessing —los autores básicos de la tradición literaria— nutrieron la experiencia visionaria de Steiner con su elevado idealismo moral y su sentido de un mundo interno trascendente. Pero el primer momento crucial de su desarrollo espiritual le vino a la edad de quince años, cuando reflexionaba sobre su descubrimiento de que, para la mayoría de la gente, este «mundo interior» no parece que tenga existencia real, salvo como algo fantástico o imaginario. Esto lo llevó a preguntarse sobre la relación que hay entre el mundo común que los otros veían y su propia experiencia visionaria, que él percibía como si fuera igual o más real que el mundo ordinario. ¿Imaginaba meramente sus visiones?, se preguntaba, ¿o poseían la realidad que a él le parecía? Y si era esto último, ¿qué conclusiones podía sacar de aquel hecho?

Haciéndose tales preguntas, Steiner se vio arrastrado instintivamente a una antigua controversia filosófica y religiosa, la que dirime la relación entre apariencia y realidad, y encontró que sus problemas ya estaban formulados filosóficamente en la obra de Kant. Intentando refutar el juicio escéptico de Hume de que la mente humana no posee un conocimiento cierto del mundo, Kant afirmó lo contrario pero, al hacerlo, se vio obligado a postular una teoría de dos mundos: el de los fenómenos y el de los noúmenos. El mundo fenomenológico es el de las apariencias que los órganos de percepción, regulados por el entendimiento, presentan a la mente como realidad. Pero detrás de este mundo hay un reino de realidades últi-

mas o noúmenos —a las que Kant llama «las cosas en sí»— que la mente no puede conocer nunca.

Esta fórmula sugirió a Steiner la posibilidad de dar una solución a su problema. Pensó que Kant tenía razón al postular la existencia del noúmeno, pero que se equivocaba al decir que nunca puede conocerse. Porque Steiner estaba convencido de que sus visiones espirituales *eran* la percepción de la última realidad y rechazaba la creencia de Kant en que no podemos experimentar las cosas en sí mismas. Otros habrían quedado satisfechos dejando así el tema, pero el intelectual Steiner (que sí había heredado de Kant la apasionada creencia en la importancia del conocimiento y su indagación) necesitaba una explicación de *cómo* podían percibirse tales visiones si no era mediante los órganos sensoriales ordinarios. Y necesitaba una teoría filosófica que diera cuenta de la relación entre los fenómenos y los noúmenos.

Cuando acudió a la universidad creía disponer ya de algunas respuestas preliminares e ineludibles a sus preguntas. Había llegado a la conclusión, primero, que el mundo espiritual es real, no ilusorio; segundo, que el único modo de entenderlo y aprender de él, es observarlo muy de cerca, como un científico observa el mundo material; tercero, que los únicos límites a tales observaciones son los límites de nuestros órganos de percepción, y cuarto, que, por lo tanto, deben existir unos órganos especiales de percepción espiritual que están simplemente atrofiados en los individuos. Steiner imaginaba que estos órganos eran equivalentes mentales del apéndice. La conclusión lógica era que la ortodoxia vigente del materialismo, que explicaba que todo conocimiento es el producto de los órganos de percepción físicos, tenía que estar equivocada.

Sometió estas opiniones a severas pruebas basadas en sus estudios científicos en la Universidad Técnica de Viena, donde el materialismo estaba de moda y la influencia dominante la imponía Ernst Haeckel, un darwinista australiano[3]. Steiner no podía aceptar la teoría materialista de la evolución. Menos habitual es que rechazara las teorías mecánicas del calor y la luz en física y por la misma razón: que ninguna de estas teorías tenía en cuenta las realidades espirituales. Era una postura extremista, ya que hasta los cristianos más comprometidos solían admitir las teorías mecanicistas diciendo que Dios bien podría haber creado tales mecanismos.. Pero la aceptación de una distinción entre el espíritu y la materia llevaba consigo toda una serie de problemas filosóficos, que Steiner resolvió concluyendo que como todo lo creado procede del espíritu y, por consiguiente, el espíritu tiene prio-

[3] Ernst Haeckel (1834-1919) expuso sobre todo la teoría de la selección sexual.

ridad, el espíritu estaba presente en todas las cosas. Por la misma razón rechazó las teorías epistemológicas en vigor: en el reino de lo espiritual, el conocimiento y la experiencia son una misma cosa.

Combatió el reto del materialismo acudiendo a otra influencia formativa de su vida intelectual y espiritual: Goethe. Pero no el Goethe poeta y dramaturgo, sino el científico y filósofo. Goethe le sirvió para resolver los problemas planteados por Darwin y Haeckel. La óptica antinewtoniana de Goethe (generalmente desacreditada) proponía una teoría de la luz como medio entre lo sensible ylo hipersensible, y su noción de la metamorfosis de la planta concibe que las formas inferiores evolucionan hacia formas superiores mediante la acción de alguna fuerza espiritual o hipersensible. La pasión que dominaba a Goethe era la totalidad y la unidad. Quiso encontrar una razón que uniera los mundos separados de los fenómenos y los noúmenos de la filosofía kantiana, y la encontró en la idea de la metamorfosis espiritual, una noción que tiene afinidades con la teoría evolutiva de Lamarck, que dice que hay un propósito creativo en el universo y que las distintas especies son una ilusión producida en un flujo siempre cambiante por la brevedad de la vida humana[4].

Para Steiner, como para Shaw, la metamorfosis era la cara aceptable de la evolución y le hizo decir (en una conferencia pronunciada en 1905) que no discutía el neodarwinismo, sino sólo sus explicaciones materialistas. Según Steiner, lo que Haeckel y sus colegas no tenían en cuenta era el milagro de Cristo[5]. La raza humana, dotada en su origen de clarividencia, había ido perdiendo este poder en un proceso involutivo a medida que transcurría el tiempo, es decir, ligada a los cuerpos materiales, hasta que la intervención directa de Cristo en los asuntos humanos desde el mundo espiritual reestableció el camino ascendente de la evolución. Porque la evolución, tal como Steiner entendía el término, conileva necesariamente un aumento del conocimiento y de la visión espiritual. No hay nada semejante a una evolución puramente material: el mismo hecho de que algo evolucione implica (y es prueba de) la presencia del espíritu, de un propósito y, al menos, de una conciencia naciente.

La atracción que Steiner sintió por Goethe se debió en parte al rechazo que hizo éste del misticismo nebuloso y de la subjetividad en favor de un pensamiento claro y del estudio objetivo de los fenómenos hipersensibles. Aquí, de nuevo,

[4] R. Steiner, *A Theory of Knowledge Implicit in Goethe's World Conception,* trad. O. D. Wannamaker.

[5] R. Steiner, *Aspects of Human Evolution,* trad. R. Stebbing, y *The Karma of Materiaiisrn,* trad. R. Everett.

Steiner invoca la idea de ciencia. Sus encuentros con los espíritus, pensaba él, eran conocimientos percibidos por sus órganos espirituales, tan válidos como cualquier otro órgano. De acuerdo con esto, rechazaba el espiritismo por arbitrario e irracional. La meditación que practicaba para desarrollar sus encuentros con el mundo espiritual aumentaban la efectividad de sus órganos psíquicos, al igual que se hace con los órganos materiales. De esta manera, Goethe hizo posible que Steiner viera la ciencia no como un obstáculo para el desarrollo espiritual, sino como una contribución al mismo.

Steiner creía que Goethe había sido influido profundamente por el rosacrucismo y otras tradiciones esotéricas ocultas desde el Renacimiento. Esta creencia llegó a convencerlo de que el camino correcto para que avanzasen los europeos no estaba en el sendero oriental de la teosofía, sino en lo que él llamaba el esoterismo occidental, una fórmula muy parecida a la de Anna Kingsford. Ese esoterismo había sido dominante en tres períodos: en los días de Pitágoras y Platón, en el Renacimiento y en nuestra época, la que se inicia a finales del siglo XIX. En las demás épocas había sido una corriente soterrada. La teosofía no era más que un signo de este resurgimiento.

Tras dejar la universidad en 1884, Steiner fue tutor en Viena de los cuatro hijos de Pauline y Ladislas Specht. Uno de ellos era un niño atrasado de diez años con hidrocefalia. Steiner vivió en estrecha intimidad con la familia durante seis años, y la experiencia de enseñar a este muchacho le ayudó a desarrollar la teoría de la educación curativa, que fue el fundamento de sus escuelas y la base de su pedagogía espiritual. Steiner vio que la capacidad de concentración y absorción del niño estaba gravemente limitada y que antes de aprender cualquier cosa tenía que prepararlo para recibirla. Esta preparación llevaba más tiempo que el proceso de aprendizaje. La relación establecida entre los dos contrasta con la enseñanza de Leadbeater a Krishnamurti, otro niño considerado atrasado por mucha gente, incluso por él mismo. Steiner, por desgracia, es desesperadamente impreciso al describir sus métodos, aunque parece que consistían sobre todo en ganarse la confianza del muchacho para conseguir una relación estrechamente personal con él. Las lecciones decisivas que sacó Steiner de su experiencia fueron, primera, que el maestro debe entender las relaciones entre cuerpo, mente y alma, y segunda, que cada niño es diferente. Quizá sean lecciones que cualquier buen educador aprende enseguida, aunque tienen un valor especial en una época de aprendizaje memorístico, cuando la antigua pedagogía humanista se había perdido sin que fuera sustituida por una teoría educativa igualmente coherente y extensa.

En sus seis años con los Specht, Steiner trabajó muy unido a Pauline, cuya influencia fue decisiva en los progresos de su hijo y en los de Steiner. Toda la vida de éste estuvo ligada a una serie de mujeres fuertes que lo apoyaron, empezando con la esposa de su profesor en Viena, y aunque le gustaba insistir en la absoluta distinción entre su propio desarrollo y el privilegio de sus revelaciones espirituales, está claro que ambos están interrelacionados. Cada etapa de su carrera está asociada a una mujer diferente.

En 1890 se dispuso a dejar Viena y emigrar a Weimar para trabajar en el archivo de Goethe, invitado por el gran duque de Sajonia. El gobierno sajón estaba preparando la edición de las obras completas de Goethe y eligió a Steiner para que cuidara de los escritos científicos. En Weimar no sólo encontró un rico circulo social y cultural, sino a la tercera mujer de su vida, Anna Eunicke. En 1897 siguió a la señora Eunicke, para entonces viuda, a Berlín, en cuya casa se hospedó, viviendo del periodismo y de sus conferencias.

Se casaron en 1899. Era ella una mujer sencilla y maternal, siempre solícita con Steiner, preparando pasteles y tartas para tentar al ascético erudito. Steiner fue durante toda su vida un hombre cortés, reservado y de porte convencional, no pasando su excentricidad de las chalinas que usaba y de la simplicidad ocasional de unos modales que revelaban sus orígenes proletarios[6]. Aunque más tarde tuvo protectores y seguidores aristocráticos, no se encontraba a gusto en los salones. Quienes lo encontraban simpático y carismático observaron que seguía siendo curiosamente poco mundano, incluso después de codearse cuarenta años con la buena sociedad. Steiner era un campesino, y de ello sacaba gran parte de su fuerza. Pasó su primera madurez entre los intelectuales de Viena, Weimar y Berlín, donde frecuentó salones y cafés durante un tiempo, pero siempre procuró distanciarse de ellos, fiel a sí mismo y sin hacer concesiones. Este apartamiento y sentido de la diferenciación puede hacerlo parecer presumido o totalmente entregado a su trabajo, depende del punto de vista.

Más o menos en la época de su boda con Eunicke, Steiner empezó a enseñar en la Escuela Universitaria Masculina de Trabajadores de Berlín, establecida por Wilhelm Liebknecht, antiguo camarada de Marx y uno de los fundadores del SPD, el partido socialdemócrata alemán. El propósito de la escuela era llevar la educación superior al proletariado, y Steiner impartió clases de filosofía y literatura.

[6] Hay muchos retratos favorables de sus admiradores, como A. Steffen, *Meetings With Rudolf Steiner,* Verlag für Schone Wissenschaft, 1961; F. Rittelmayer, *op. cit.;* y Gunter Wachsmuth, *The Life and Work of Rudolf Steiner,* Whittier Press, 1955 (por otra parte, un libro intolerablemente tedioso del principal lugarteniente de Steiner).

Frau Eunicke participó plenamente en este trabajo, asistiendo a algunas clases y dispensando hospitalidad a los estudiantes, pero no le gustó, como tampoco a los responsables marxistas de la escuela, el interés creciente de Steiner por la teosofía.

Steiner conoció la teosofía en la década de 1880 por los escritos de Sinnett y Blavatsky, la mayoría de los cuales rechazaríá más tarde, con la excepción de *La doctrina secreta,* que consideraba como el texto esotérico más notable (aparte del suyo) publicado en los tiempos modernos. Estos libros le facilitaron como mínimo una explicación parcial contemporánea de los fenómenos psíquicos que había experimentado desde su infancia. Pero sobre todo, fortalecieron su creencia en la posibilidad de acercar la ciencia y la religión mediante el cultivo de un nuevo tipo de conocimiento. En 1898, después de atravesar una crisis mental y espiritual, empezó a alejarse de la educación cultural para acercarse a su vocación espiritual. Este proceso alcanzó su clímax en julio de 1902 cuando, después de asistir al congreso teosofista de Londres y conocer a Annie Besant, se hizo cargo de la dirección de la Sociedad Teosófica en Alemania, Suiza e Imperio Austro-Húngaro.

El salto del socialismo tácito a la teosofía explícita no fue de fácil explicación. Como le ocurrió a Annie Besant, Steiner tuvo que sufrir el desprecio y la burla de sus antiguos colegas socialistas. Anunció su cambio de orientación en una clase que dio a sus antiguos estudiantes, durante la cual alabó a Madame Blavatsky, se declaró alejado del espiritismo y recordó al filósofo alemán I. H. Fichte cuando proclamó que la tarea de los estudiosos alemanes era decantar su filosofía en una nueva teosofía (Fichte emplea efectivamente esa palabra). Pero no hacía falta que proclamara el cambio. Sus alumnos observaron que había vuelto de Londres sin bigote y con un sombrero hongo, como para señalar su cambio de interés del mundo inferior aj mundo superior. También se dieron cuenta de que era incapaz de mirarlos a la cara; en lugar de eso, su mirada se mantuvo fija en el pasillo mientras hablaba. Al poco tiempo, renunció a las clases en la escuela.

Steiner fue al congreso de 1902 con Marie Von Sievers, aristócrata báltica y estudiante de teatro, que había trabajado con él desde 1900. En 1903 dejó la casa de Anna Eunicke y se mudó a la sede teosófica de Berlín, donde también vivía Fraulein von Sievers[7]. A partir de entonces fue su compañera inseparable, organizó su vida y escuchó sus conferencias. Al principio, el público que acudía a ellas era muy escaso. Por suerte, a Steiner no le preocupaba; decía que acudían a escu-

[7] Sobre Von Sievers, véase el poco inspirado *Marie Steiner von Sievers: Feliow Worker with Rudolf Steiner,* de M. Savitsch, trad. J. Compton-Burnett, Rudolf Steiner Press.

charle muçhos seres espirituales invisibles y difuntos, deseosos de conocimientos ocultos que, al parecer, no podían obtener en el Otro Mundo.

En los diez años siguientes las relaciones de Steiner con la señora Besant fueron difíciles. Aunque reconocían sus diferencias doctrinales, mantuvieron relaciones amistosas. Annie visitó Berlín en 1904 y Steiner le sirvió de intérprete. Entretanto, Olcott reiteraba la política de tolerancia de todas las opiniones en el seno de la Sociedad. Pero Steiner se sintió ofendido por el escándalo de Leadbeater en 1906 y le desagradaron las tendencias orientalistas de Annie, mientras que ésta empezó a recelar de las ambiciones de Steiner en la Sociedad. Hubo también conflictos entre Steiner y muchas logias alemanas, que sintieron disminuir su independencia y no estaban interesadas en el aspecto esotérico del misticismo cristiano. Mientras Olcott vivió se mantuvo la paz, pero en el Congreso Teosófico de mayo de 1907, celebrado tres meses después de la muerte del coronel y en el que Annie se presentó para sucederlo, se hizo evidente que la ruptura era inevitable.

El congreso tuvo lugar en Munich, lo preparó Steiner y aprovechó la ocasión para dejar clara su postura con respecto a la teosofía. Adornó la sala de la conferencia con los sellos descritos por san Juan en el Apocalipsis y çon bustos de sus héroes, los filósofos idealistas alemanes Hegel, Fichte y Schelling. No había rastro de los Maestros ni de ninguna de las deidades hindúes favorecidas por Annie. Al contrario: el acontecimiento central del congreso fue una representación del *Sagrado Drama de Eleusis,* de Edmond Schuré, traducido por Marie von Sievers y adaptado por Steiner[8]. El mensaje era muy claro: Steiner había decidido centrar la teosofía en Occidente.

El intento de Schuré era recrear los Misterios Griegos. La adaptación de Steiner impregnó el texto de símbolos rosacruz, y la representación causó revuelo. Steiner fue acusado de apropiarse de la Sociedad para favorecer sus creencias neocnistianas. Por otro lado, la alarma de Steiner se acrecentó al observar el culto a la personalidad de la nueva presidenta. Annie, diplomáticamente, guardó silencio en público, pero hizo saber su opinión en privado. De momento, acordaron que cada cual siguiera a su manera, pero en 1910 la separación era un hecho.

La ruptura se vio favorecida por la querella presentada por el padre de Krishnamurti contra Besant. Steiner y sus amigos compartían la opinión de Narianiah

[8] Edmond Schuré, el autor enormemente prolífico e influyente de *The Great Initiates,* Rider, 1912.

sobre la relación de Leadbeater con su hijo, lo que desprestigiaba al muchacho, a su familia y a la Sociedad. Pero, para Steiner, la verdadera ofensa consistía en la afirmación de Leadbeater de que el Señor Maitreya, supuestamente reencarnado en Krishnamurti, era idéntico a Jesucristo. La cosmología de Steiner era cristológica: para él, Cristo no era un ser humano algo especial (tendencia de la teología humanista) ni un simple avatar del espíritu del mundo, sino una figura única en la historia espiritual del universo. También distinguía entre el cuerpo humano de Jesús y el espíritu de Cristo, encarnado en aquel cuerpo durante los tres últimos años de la vida de Jesús. Por lo tanto, no podía aceptar de ninguna manera la idea de que Krishnamurti era la última (y en ese sentido la mejor) reaparición del espíritu de Cristo en el mundo, o que este espíritu estuviera subordinado al Señor del Mundo con residencia en Shamballa.

La Orden de la Estrella de Oriente se formó para promover estas ideas. La crisis surgió cuando Steiner prohibió de plano que la Orden actuara en Alemania e impuso que los miembros alemanes que ya pertenecían a la OSE la abandonaran. A la vez, envió un telegrama a Annie Besant en Adyar pidiendo su dimisión como presidenta de la Sociedad. Annie contestó cancelando la Sección Alemana y expulsando a Steiner de la sociedad matriz. Steiner rompió entonces sus lazos con la teosofía y en febrero de 1913 fundó la Sociedad Antroposófica. Muchos teosofistas alemanes siguieron a Steiner y el resto quedó al cuidado del doctor Huebbe Schleiden, dueño de una fábrica de Munich y antiguo amigo de HPB.

Pero si Krishnamurti fue su pretexto para romper con la teosofía, las causas fueron más profundas. Steiner pensaba desde hacía tiempo que la Sociedad tenía dos carencias vitales que había tratado inútilmente de remediar. Una era la necesidad de un sólido esquema conceptual que integrara los elementos valiosos de la tradición filosófica europea en la doctrina teosofista. La mezcla de terminología oriental con la inspiración personal, que caracterizó a la mayoría de los primeros escritos teosóficos, había sido útil para que los occidentales advirtieran los grandes vacíos producidos en el entendimiento por el ocaso de las religiones y el ascenso del materialismo, pero no era suficiente. Hacía falta que surgiera una auténtica doctrina ecuménica de lo que la gente ya sabía. Las formulaciones europeas de las verdades espirituales no podían desecharse sin más. La tarea consistía en separar el grano de la paja, y eso exigía estudio e investigación.

El segundo problema se refería a la pedagogía espiritual. Como ya se ha visto, Blavatsky y Leadbeater, entre otros, se habían ocupado algo de esto, pero sus métodos eran vagos y descansaban casi enteramente en la autoridad personal. No se habían establecido métodos de enseñanza ni había tradiciones pedagógicas cla-

ramente visibles, únicamente las iniciaciones secretas de Leadbeater, en gran parte rituales y ofrecidas por razones que sólo conocía el oferente. Para ser justos, hay que decir que esto es típico de las tradiciones esotéricas que, por definición, transmiten una sabiduría intangible y no un conocimiento metódico y, al hacerlo en secreto, los resultados sólo los conocen el maestro y el discípulo. Sin embargo, para Steiner era evidente que si la teosofía tenía que ser algo más que una colección de doctrinas confusas y un viaje caprichosamente dirigido por un incierto sendero hacia la maestría (un honor dudoso en cualquier caso), se necesitaba algo más que este o aquel maestro individualmente dotado. Ese «algo» era un método de enseñanza: un conjunto de técnicas cognitivas que pudiera ser transmitido sin dar lugar a la confusión. Buscó por tanto una práctica espiritual que combinara las doctrinas coherentes accesibles a los discípulos occidentales con un método de aprendizaje de esas doctrinas.

La antroposofía pretendía facilitar semejante práctica y marcaba ya su diferencia con la teosofía en su mismo nombre. Intencionadamente, tomó de la teosofía la noción de ciencia espiritual. Steiner entiende la palabra «ciencia» en sus dos sentidos ordinarios: como un corpus de conocimientos y como una metodología. En efecto, ésta fue una de las maneras que empleó Steiner para distinguir el ocultismo oriental del esoterismo occidental: el primero busca trascender el mundo material en un reino puramente espiritual, mientras que el segundo acepta que la vida humana es en parte vida material y debe ser tratada en términos materiales. El hombre es precisamente el ser en quien se unen los mundos sensible e hipersensible. Y eso lo distingue de los animales y de los ángeles. El reino hipersensible tiene una realidad objetiva, pero también lo tiene el mundo fenomenológico. La antroposofía es el estudio del lugar del hombre en relación con esos dos mundos. No es ésta la sabiduría de los dioses, que por definición no podrá poseer, sino la sabiduría más humilde del hombre o, mejor dicho, *acerca* del hombre.

Si la nueva Sociedad difería de la antigua en aspectos vitales, al principio fue de estilo parecido. El entorno de Steiner lo formaron personas ya habituales en la teosofía: matronas dominantes, solteronas con aficiones artísticas, ricos idealistas y maníacos de toda laya; pero el tono de su iniciativa fue más elevado que el de cualquier cosa relacionada con la teosofía y desde el principio Steiner estuvo rodeado de una atmósfera de reverencia, formalidad y optimismo. El ambiente urbano, algo disoluto de la teosofía, dio paso en la antroposofía al culto de la naturaleza y la vida sencilla. Muchos teosofistás fueron vegetarianos, reformistas del vestido o antivivisecionistas pero, como parodiando la meticulosidad germana, el steinerismo facilitó un modo de vida completo, abarcando todos estos aspectos de

manera coherente. El erudito orientó cada aspecto de la vida, desde el color de las auras al color de los armarios de cocina, influyendo en sus seguidores desde su vida espiritual hasta la comida.

Rudolf Steiner fue la excepción de los maestros espirituales alternativos: un intelectual occidental riguroso y de elevada formación. El otro pretendido sabio de este período, que quiso construir una síntesis religiosa basada en la teosofía, fue Peter Damien Ouspensky[9]. Como admitió el propio Steiner, su educación lo hizo especialmente susceptible a los espíritus ahrimánicos, que trataron de impedir que aceptara la ciencia positivista. El autodidacta Ouspensky estuvo más tentado por visiones luciferinas de autotrascendencia, soñando con una humanidad a imagen de los dioses conseguida con extenuantes esfuerzos. Los dos hombres fueron tipos complementarios, de personalidades contrastadas, que emplearon medios muy diferentes, pero tuvieron objetivos comunes. Al final, ambos se rebelaron contra la teosofía —Steiner desde dentro, Ouspensky desde fuera— y sus esfuerzos para abrir nuevos caminos hacia la sabiduría esotérica han ejercido una poderosa influencia desde entonces.

A pesar de esto, el nombre de Ouspensky es hoy poco conocido fuera de los círculos esotéricos. No dejó escuelas ni hospitales que lleven su nombre. No fue un aristócrata bohemio ni un exótico médium espiritista, sino un burgués formal de la ciudad, que no fundó ninguna sociedad y murió convencido de su fracaso. Pero sus libros se siguen vendiendo a razón de cuarenta mil ejemplares anuales, sólo en inglés, y todo parece indicar que esas ventas irán en aumento. Nunca perteneció oficialmente a la Sociedad Teosófica (estuvo prohibida en Rusia hasta 1908), pero estaba profundamente versado en teosofía y absorbió su doctrina en su extraña síntesis de idealismo kantiano, matemáticas de cuatro dimensiones, sufismo y budismo. Con el tiempo, reaccionó contra la institución exactamente por las mismas razones que Steiner, por la inconsistencia de su doctrina y por su peda-

[9] Si no se indica otra cosa, las páginas siguientes se basan -en las obras de Ouspensky *In Search of the Miraculous (ISOTM),* Arkana, 1987; el «Fragmento autobiográfico», apéndice de su *A Further Record,* Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 299-303; *The Strange Life of Ivan Osokin,* Stourton Press, 1947, y *A New Model of the Universe,* Alfred A. Knopf, 1934. Para la historia de la antroposofía en Rusia, véase N. Berdyaev, *Drearn and Reality,* Greenwood Press, 1950. Sobre la teosofía en Rusia, N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century,* Londres, 1963. Lo mejor sobre las relaciones entre Ouspensky y Gurdjieff es J. Webb, *op. cit.*

gogía inadecuada. Sus soluciones a estos problemas, sin embargo, fueron radicalmente diferentes a las de Steiner.

Ouspensky nació en1878, en el seno de una familia culta de la clase media-alta de Moscú. Sus padres, un administrador de tierras y una pintora, murieron durante su infancia y fue educado por su abuela. De niño fue perezoso, soñador, y sólo trabajaba en lo que le gustaba. Su educación formal terminó cuando fue expulsado de la escuela aproximadamente a los quince años y continuó privadamente, estudiando filosofía, física y matemáticas, los únicos temas que le interesaban. Su falta de escolaridad quizá influyó posteriormente en su propia insistencia por conocer las reglas exactas que gobiernan la existencia humana.

El retrato de su niñez, en su novela *La extraña vida de Ivan Osokin,* y el relato de su adolescencia en otro libro, *En busca de lo milagroso,* sugieren una personalidad marcada por las contradicciones. Ouspensky fue a la vez perezoso e inquieto, escéptico y crédulo, vigoroso intelectualmente e inseguro, voluntarioso y sumiso, pensador lógico y soñador, gregario y solitario, autocrítico y distante, pero sediento de aplausos y buena compañía: intelectual *flâneur,* esclavo dominante y sibarita ascético. Su apariencia física era la de un hombre pequeño pero robusto, de cabeza maciza, cuello de toro, labios finos y ojos penetrantes. Amaba a los gatos y al vino, vestía con meticulosidad, de día cultivaba los modales de un profesor y de noche los de un bohemio. Le obsesionaba la experiencia del *déjá vu,* y sus dos intereses intelectuales eran las matemáticas y el misticismo que, al parecer, le ofrecían la posibilidad de encontrar las claves para el entendimiento completo de las cosas, fuera mediante los números, fuera mediante las visiones. Ambas disciplinas poseían el atractivo de un relativo secreto y se expresaban en un lenguaje reservado a unos pocos.

Ouspensky estudió la cuarta dimensión con la esperanza de explicar el origen de la sensación de «haber estado allí antes». Conocía bien la literatura fantástica sobre el tema, tan popular en su tiempo, como la novela de E. A. Abbott *Planilandia* (1884) y las famosas obras científicas de C. W. Hinton[10]. Planilandia es un lugar habitado por seres bidimensionales que considerarían cualquier incursión desde el mundo tridimensional como milagrosa. Por extensión, puede conjeturarse que los seres tridimensionales —como los humanos— considerarían a una criatura de la cuarta dimensión de la misma manera. Ouspensky desarrolló la idea en su primera y precoz publicación, *La cuarta dimensión,* postulando a partir de las tres dimensiones la existencia de una cuarta, una quinta, y quizá algún número más.

[10] *An Episode of Fiatland,* Swan Sonnenschein & Co., 1911.

Afirmó que la cuarta dimensión es eltiempo, que percibimos ocasionalmente en los momentos de intensificación de la conciencia. Pero, como muchos contemporáneos —Proust, Bergson, Freud, Einstein, Wells, Joyce y Eliot (sobre este último ejercería más tarde alguna influencia)— Ouspensky estaba menos fascinado por el tiempo que por las nociones de lo extra o supertemporal que lo definen[11]. Las exploró en la práctica mediante el análisis de los sueños y el empleo de drogas que alteran la conciencia, concluyendo de sus investigaciones que los sueños continúan durante la vigilia. De acuerdo con Ouspensky, estamos normalmente «dormidos» aun cuando nos creamos despiertos: lo que tomamos por conciencia es una especie de sueño. Los destellos de lo *déjá vu*, las visiones momentáneas que aparecen cuando dormimos, los sueños y las alucinaciones, son signos de la realidad a la que podríamos tener acceso si estuviéramos realmente despiertos. ¿Cómo podemos despertar de nuestros sueños? ¿Cómo es la conciencia real? ¿Y qué es la conciencia *de?*

Las matemáticas no daban respuesta a esas preguntas y Ouspensky buscó ayuda en las teorías, entonces de moda, de Nietzsche sobre la eterna recurrencia y los elementos del alma. Nietzsche arguye que para tener siquiera la apariencia de libertad, debemos vivir con ánimo de aceptación gozosa, como si tuviéramos que estar dispuestos a repetir incluso los momentos más dolorosos una y otra vez. Sólo entonces, cuando logramos ser dueños de nosotros mismos y aceptamos voluntariamente la necesidad, podemos llegar ser auténticos individuos[12].

Para Nietzsche, la idea de la eterna recurrencia era una metáfora necesaria. Pero Ouspensky la entendió literalmente y le dio la vuelta. Apoyándose en las nociones orientales de la reencarnación, el karma y la rueda de la vida, Ouspensky afirmó que hemos vivido realmente nuestra vida con anterioridad y que volveremos a vivirla una y otra vez, infinitamente, a menos que encontremos la salida del círculo. Para conseguirlo debemos aprender a elevar el nivel de nuestra conciencia, de tal modo que podamos percibir constantemente lo que nos ocurre, en cuyo momento encontraremos la realidad última (noción que Nietzsche habría encontrado absurda e implícitamente contradictoria).

---

[11] El propio relato de Ouspensky del desarrollo de estas ideas en *In Search of the Miraculous, A New Model of the Universe* y *A Further Record* sigue siendo lo mejor. Pero véase también Webb, *op. cit.*, pp. 109-17.

[12] Sobre esta opinión de Nietzsche, véase A. R. Orage, *Frederick Nietzsche, the Dionysian Spirit of the Age*, Londres y Edimburgo, 1906, y *Consciousness, Animal, Human and Superhuman*, TPH Benarés, 1907.

Pero, una vez más, el problema para Ouspensky era cómo continuar. Nietzsche no podíá ayudarlo más que las matemáticas en la tecnología espiritual y psicológica. Y es en este momento cuando descubre la teosofía. En 1907, mientras trabajaba de periodista en un diario de Moscú, *La Mañana,* fue llenando el cajón de su mesa con publicaciones teosóficas, como los libros de Sinnett *(El mundo oculto)* y Steiner *(La Atlántida y Lemuria).* Encargado de escribir artículos sobre la situación política europea, se refugiaba constantemente en la lectura secreta de lo oculto.

Las tendencias milenaristas y ocultistas de la teosofía encajaban perfectamente en la atmósfera de frenético desastre escatológico que dominaba en Rusia en las primeras décadas de este siglo. Muchos intelectuales y escritores se sentían atraídos por ella, como Biok, Pasternak, Berdyaev, Soloviev, Rozanov, Florensky, Merezhkovsky y, más notoriamente, Bely y Skriabin[13]. Ouspensky pertenece a la generación nacida entre 1870 y 1900, moldeada y a veces destruida por la Revolución, cuyo advenimiento casi todos habían esperado que ocurriera veinticinco años antes de 1917. En efecto, fueron contemporáneos de Ouspensky quienes hicieron la Revolución, que estalló cuando Ouspensky tenía treinta y nueve años. La mayor parte de los que la sobrevivieron marcharon al exilio o perecieron en las purgas de Stalin.

Aquellos hombres no esperaban que la revolución tomara necesariamente una forma política. La herencia de Gogol y Dostoievski aún estaba viva: ambos habían previsto la transformación apocalíptica del país en una vasta comunidad religiosa mediante la renovación de la ortodoxia. Como Ouspensky, Andrei Bely (1880-1934) estaba fascinado por la relación entre ciencia y misticismo, pero vio como resultado más probable de los acontecimientos contemporáneos la horda bárbara y no la revolución progresiva, como explica en su novela *Petersburg* escrita entonces. El compositor Alexander Skriabin (1872-1915) estaba más cerca de la tradición de Gogol y Dostoievski. Ardiente aunque ignorante teosofista, puso su fe en la música y esperó el final del mundo, quizá porque deseaba acompañarlo e incluso precipitarlo con la ejecución de su obra maestra, un «Misterio» teatral, que afortunadamente permaneció inacabado.

Ouspensky adoptó un punto de vista más moderado. Para él, el encanto de la teosofía consistía en una cosmología sistemática que le permitía amoldar los fragmentos de la cuarta dimensión matemática, la teoría nietzscheana de la recu-

[13] Sobre ocultismo ruso, véase J. Webb, *The Occult Establishment,* Open Court Publishing, 1976.

rrencia y del hacerse a uno mismo, el simbolismo, la psicología y la experiencia personal en un conjunto aparentemente coherente y abarcador de todos los niveles de la existencia. Para un hombre armado de fragmentos de conocimientos y obsesionado por el sistema, el método y la coherencia, había aquí por fin una filosofía que mantenía todo unido, una auténtica tradición de sabiduría secreta y la teosofía era el camino que conducía a ella.

Sin embargo, no era suficiente. Porque, a pesar de su promesa, la teosofía seguía siendo tercamente abstracta e incluso un intelectual como Ouspensky anhelaba la certeza que procede de la experiencia directa. En 1908, este anhelo lo llevó a Oriente, con el encargo periodístico de escribir sobre sus viajes. Su búsqueda se vio recompensada con apenas un momento, cuando estaba a bordo de un barco en el Mar de Mármara y sintió la experiencia mística de estar unido a los elementos. Fue un momento fugaz, como fugaces fueron las indicaciones de la sabiduría experimentadas durante su periplo turístico-ocultista a la Esfinge, el Taj Mahal y el Buda de ojo de esmeralda en Ceilán. Pero, al menos, estas experiencias lo convencieron de que tenía razón al creer en la existencia de la sabiduría esotérica, tan groseramente esbozada por la teosofía. Pero, si existía realmente una sabiduría secreta, ¿dónde estaba su fuente y dónde podía ponerse en contacto con esa fuente?

Ouspensky ya estaba convencido de que la verdad esotérica no podía alcanzarla el individuo por sí solo. Era necesario que se uniera a una «escuela» como la Hermandad de los Maestros. Como pensaba que podía haber muchas escuelas de ese tipo, el problema estaba en saber cuál era la auténtica. No se trataba tan sólo de distinguir lo verdadero de lo fraudulento. Se trataba también de distinguir entre escuelas genuinas, pero no esotéricas, de aquellas que tenían una línea directa con la fuente de la sabiduría cósmica.

En la India visitó a los discípulos de Ramakrishna y a otros yoguis, pero concluyó que la meditación y la devoción no eran el camino de la iluminación. Creía que la sabiduría oculta radicaba en la actividad, no en la contemplación. Los derviches de Constantinopla y Escutani le parecieron mejor encaminados, y lo que Steiner buscó en la renovación del esoterismo cristiano, Ouspensky lo buscó en las sectas místicas del islam. Le impresionaron especialmente las danzas de los derviches, que combinaban las matemáticas con el movimiento en una inefable experiencia del Ser que, de poder traducirlo alguien, sería también un lenguaje simbólico. Además, los proverbios crípticos y la dura disciplina de las órdenes de los derviches hacían sospechar que era la escuela que estaba buscando. Pero había muchas órdenes rivales. Incluso suponiendo que cada una tuviera un acceso par-

cial a la fuente, cada una de ellas, por sí misma, no podía *ser* la fuente. Lo cual planteaba otro problema: ¿cómo reconocer la fuente o la escuela, una vez encontrada?

En 1913 reanudó sus viajes a Oriente, y esta vez visitó Adyar, donde tuvo el privilegio de alojarse en el piso superior de la antigua casa de HPB, con los miembros de la Escuela Esotérica. Como todo lo demás en la Sociedad, el edificio estaba dispuesto jerárquicamente: los líderes vivían encima del taller, los ayudantes íntimos en las alas y los de menor categoría desperdigados a ras de tierra en casitas, algun~ poco más que chozas. En 1913, Adyar se había convertido en el prototipo de una próspera comuna contemporánea: una mezcla de eremitorio y posada donde los visitantes adecuados que iban camino de Madrás podían alojarse. Ouspensky reconoció en lo que oyó de la Escuela Esotérica Teosofista un pálido reflejo de lo que estaba buscando.

En Adyar conoció al conde Herman Keysenling, un filósofo místico alemán que buscaba lo mismo que él[14]. Si bien reconocieron el valor de la teosofía como primer movimiento que abrió las religiones orientales a Occidente, tanto Keyserling como Ouspensky llegaron a la conclusión de que lo que buscaban no estaba en la Sociedad y que la única alternativa era seguir buscando en otra parte. Pero la coincidencia en esto y en otros temas pronto se vino abajo, porque mientras procedían a buscar su destino espiritual en Oriente, los acontecimientos políticos se sucedían con rapidez en sus países de origen. A los pocos meses de su primer encuentro, los dos hombres se encontraron en los bandos opuestos de la mayor guerra de la historia.

[14] Sobre Keyserling, véase más adelante capítulo 12.

NUEVE

JUEGOS DE GUERRA

La guerra de 1914 produjo un enorme desconcierto en la teosofía. Si bien la fraternidad política y el universalismo religioso seguían siendo las normas oficiales, el chauvinismo floreció dentro de la Sociedad y los teosofistas no fueron diferentes a los demás, asumiendo cada bando que Dios estaba de su lado.

Algunos fueron más lejos y entendieron la catástrofe en su propio beneficio. En una increíble interpretación sociodarwinista, el fanático imperialista Leadbeater, además de identificar a los alemanes con las Fuerzas Oscuras, anunció que el conflicto formaba parte del proceso evolutivo, una especie de dialéctica de la que surgiría una síntesis más elevada del ser humano[1]. Incluso se apropió de una página del Corán cuando afirmó que a los soldados alemanes se les hacía un favor matándolos, porque así aceleraban su avance oculto, mientras que-un huno vivo no hacía bien a nadie. La victoria británica coincidía por consiguiente con los planes de la divina providencia.

En laotra orilla del Mar del Norte, Rudolf Steiner, que estaba de acuerdo con Leadbeater en el papel que las Fuerzas Oscuras habían jugado en el desencadenamiento de la guerra, haciendo inútiles los esfuerzos de los políticos por evitarla[2], proclamaba sin embargo la superioridad de la cultura teutónica y la misión espiritual del pueblo alemán en el mundo[3] y, aunque tuvo mucho cuidado en no exaltar el militarismo y el nacionalismo, otros, que compartían aquellas opiniones, no dudaron en echar la culpa de la carnicería a los británicos. En los círculos antroposóficos era opinión generalizada que la frivolidad y decadente francofilia de Eduardo VII estaban en la raíz del problema europeo, una confusa variante de la antigua creencia popular alemana que dice que los británicos son una nación de tenderos amantes de la buena vida, con una moral y un nivel espiritual muy por

---

[1] Para las opiniones de Leadbeater sobre la guerra: *The Greaz War*, TPH Adyar, s.f., y *The Theosophist*, enero de 1915.

[2] R. Steiner, *The Karma of Untruthfulness*, vol. i, trad. J. Collis.

[3] R. Steiner, *Destinities of Individuals and of Nations*, trad. A. R. Meuss.

debajo del de sus parientes sajones (también en cómico contraste con la opinión británica que tildaba a Eduardo de alemán honorario).

Con independencia de lo que puedan decir sus apologetas, los numerosos escritos de Steiner sobre política europea antes de la guerra aprueban tácitamente las versiones más suaves de tan demenciales ideas. Su visión mística de los destinos nacionales como parte de un plan cósmico impiden que se distinga su fervor por la cultura teutónica de las formas más groseras de patriotismo. Por ejemplo, hizo suya la opinión de Hegel y Fichte de que los alemanes son por naturaleza más filósofos que los demás pueblos europeos. Esta pretensión se basa en la supuesta superioridad de la filosofía como actividad humana; lo cual hace de los alemanes la nación más grande de Europa.

Steiner sigue también a sus maestros cuando enumera las distintas «tareas» históricas de las naciones, añadiendo la provocativa teoría de que cada nación está guiada desde arriba por un arcángel que es algo así como el espíritu popular de la nación. El príncipe Max de Baden, último canciller del imperio alemán, le pidió un ejemplar de sus conferencias sobre este tema[4]. Según este razonamiento, a las demás naciones europeas se les asignaba el desarrollo de ciertos «aspectos» de la humanidad, como contribución a la evolución del mundo, una interesante idea degradada por la trivialidad de la conclusión a la que llega Steiner cuando dice que a los italianos se les ha dado sentimiento, a los franceses pensamiento, a los ingleses conocimiento, etcétera. Por supuesto, sólo los alemanes reúnen todas estas cualidades en grado sumo.

Cuando estalló la guerra, Steiner se estableció en Suiza, donde se casó con Marie von Sievers en diciembre de 1914[5]. Durante el conflicto mantuvo una aparente neutralidad, contemplando la guerra desde una perspectiva cósmica e histórica y rezando por los combatientes de todos los bandos; lo cual no impidió que viajara y pronunciara frecuentes conferencias en Alemania y Austria, donde la neutralidad pública, por supuesto, era inconcebible. Fue también consejero y amigo de la familia del jefe del Estado Mayor alemán, Helmut von Moltke, una relación que hace difícil pensar en su imparcialidad. Tanto si le gustó a Steiner como si no, la antroposofía se identificó con los objetivos bélicos alemanes, de la misma manera que la teosofía se identificó con la causa aliada. Aunque hubo unos pocos

[4] Entre estas conferencias figuran «La evolución del alma alemana», «El poder perdurable y creativo del espíritu alemán», «El poder rejuvenecedor del alma popular alemana», etc.

[5] Mi fuente para los últimos veinte años de Steiner es 5. C. Easton, *Rudolf Steiner: Heraid of a New Epoch,* The Anthroposophic Press, 1980. Véase cap. 8, nota 2.

miembros ingleses de la Sociedad Antroposófica en Gran Bretaña durante la guerra, se mantuvieron en completo silencio.

Al principio, Steiner compartió la idea generalizada de que algo puro y noble podría surgir del conflicto entre las naciones. Pero a medida que la carnicería, aparentemente imparable, se hacía aún más horrible, modificó su nacionalismo instintivo y adoptó una actitud más abierta. Después de la guerra apoyó la Sociedad de las Naciones, y en sus últimos escritos puso más cuidado en diferenciar lo político de lo espiritual. A partir de 1919 oímos menos acerca de la misión espiritual del pueblo alemán y más acerca de la idea de que el poder político alemán debe apoyarse con el fin de mantener el equilibrio entre EE.UU. y Gran Bretaña en Occidente frente a Rusia en el Este[6]. Esta idea, poco original, surgió del creciente interés de Steiner por la organización social y política. Su pensamiento se basa en la comparación tradicional entre el sistema político y el cuerpo humano, del cual se dice que, para gozar de buena salud, necesita que sus principales componentes estén en equilibrio.

Las discusiones sobre el carácter nacional fueron parte de una controversia más extensa, antigua y oscura acerca de los arios, y muestran la vertiente racista del ocultismo. Las investigaciones del siglo XIX sobre los orígenes de las lenguas y pueblos europeos tendían a considerar que ambos procedían de una única raza pura, los arios de lengua sánscrita, cuya pureza se había ido diluyendo (y según pensaban algunos, deteriorando) con el mestizaje a medida que avanzaban hacia el oeste de Europa. Como los teóricos estaban de acuerdo, desde Rousseau hasta Gobineau, en que la pureza de raza era equivalente a fuerza y vigor, las naciones compitieron en sus pretensiones de pureza étnica y origen ario[7].

Esta competencia dio lugar a algunas afirmaciones absurdas. Al final del siglo XIX, los alemanes —divididos entre el orgullo de su exclusividad teutónica y la envidia que sentían por la prosperidad y la estabilidad política de sus parientes ingleses, menos inmaculados, pues su sangre estaba manchada por celtas y romanos— se esforzaron por demostrar que los ingleses más ilustres, Shakespeare, por ejemplo, eran alemanes. Los franceses, despreciados por los sajones de ambos lados, reaccionaron diciendo que sus antepasados francos y galos eran también auténticos alemanes. Y todos se unieron para despreciar a las razas inferiores, como la eslava o la judía.

---

[6] R. Steiner, *The Tension between East and West,* trad. B. A. Rowley.

[7] Sobre la controversia de los arios y sus ramificaciones, véase M. Olender, *The Languages of Paradise,* Harvard University Press, 1992.

Este desprecio, que pronto tendría horribles consecuencias en la Alemania de Hitler y en la Rusia de Stalin, tuvo su reflejo en el absurdo de la discusión ocultista. Por ejemplo, con el fin de preservar a Jesús de sus innegables orígenes judíos, Steiner y el teórico racial Houston Stewart Chamberlain coincidieron en señalar que Jesús tenía rasgos semíticos *y* arios y, por lo tanto, era tan bueno como un alemán honorario[8]. El siguiente paso era negar que Jesús tuviera algo de judío, y fueron muchos los dispuestos a darlo. Incluso los Maestros Himalayos de la Teosofía disimularon su hermoso aspecto indio bajo una piel sospechosamente blanca y rasgos europeos.

En resumen, la guerra fue algo más que las rivalidades imperiales o económicas. Fue también un lucha darwiniana por la supremacía racial, moral y espiritual. Quizá esas ideas no interesaran mucho a los hombres que estaban en las trincheras, pero guiaron a muchos políticos que los enviaban a ellas, y al público patriotero que los apoyaba, exacerbando la violencia de la lucha.

A pesar de su preocupación por la Iglesia Católica Liberal a partir de 1915, Leadbeater deseaba que se le relacionase con el esfuerzo bélico. Una forma era mover los hilos de los poderosos. Rudolf Steiner tenía acceso al general Von Moltke y al príncipe Max de Baden; Annie Besant y Emily Lutyens tenían amigos en puestos elevados. Pero como era habitual en Leadbeater, a quien no le gustaba hacer las cosas a medias y no quería ser menos que nadie, jugó con las cartas del ocultismo, anunciando que *él* había estado en comunión no sólo con los vivos influyentes, sino también con los difuntos poderosos, y había hablado en el plano astral cón Otto von Bismarck, discutiendo con él la guerra en extenso.

Resultaba que el otrora canciller alemán, identificado en una ocasión por HPB como ilustre ocultista, era uno de los Señores de la Faz Oscura, los agentes del mal que luchaban contra la humanidad en la Europa del siglo XX, igual que hicieron en la Atlántida trece mil años antes. Su batalla no era meramente espiritual. Según Leadbeater, Bismarck había plantado talismanes magnéticos en las cuatro esquinas de Alemania para impedir la resistencia a los ejercitos de la Patria, sin que sirvieran para nada como luego se vería. Pero Leadbeater estaba resuelto a que ninguna trampa, de este mundo o del otro, le diera la victoria a los hunos. Aunque si era como él decía, que sus maquinaciones eran en cualquier caso parte del Plan Divino para la Segunda Venida, no se entiende su preocupación. Tampo-

[8] En H. 5. Chamberlain, *The Foundation of the Nineteenth Century,* John Lane, 1911.

co nos dice por qué los Señores de la Faz Oscura revelaron voluntariamente sus estratagemas a un enemigo.

Desde un punto de vista práctico era inconcebible, por supuesto, que Leadbeater tomara parte en la batalla, pero había algo útil que *podía* hacer. Desde su fortaleza de Australia, el obispo aceptó noblemente que su cuerpo astral patrullara el frente con el fin de guiar a las almas de los muertos en el camino a la otra vida, como una especie de mayordomo estigio. Aunque sucedió oportunamente en 1914, esto era ya una actividad teosófica reconocida, e incluso había otra organización de la Sociedad dedicada específicamente a esta tarea: los Ayudantes Invisibles[9]. Emily Lutyens era una Ayudante entusiasta, aunque su pacifismo y su negativa a odiar al enemigo la puso en un apuro al estallar la guerra, porque la opinión de Leadbeater era que los Ayudantes debían asistir en primer lugar a los espíritus aliados. El obispo aborrecía a los pacifistas y terminó por sacar a Emily Lutyens de la dirección del *Herald of the Star*, aduciendo que ella simpatizaba en demasía con los alemanes. Aquel periódico, dijo su portavoz Jinarajadasa, debía declararse «comprometidamente del lado de la Hermandad», es decir, de los aliados[10].

Krishnamurti, que durante la Segunda Guerra Mundial se revelaría al público como impenitente y absoluto pacifista, en 1914 se encontró en una difícil situación. Estaba dispuesto a luchar y tenía la edad para hacerlo, pero Annie no permitió que se alistara en ningún tipo de servicio, no porque pudieran matarlo, sino porque vivir del rancho militar habría supuesto comer carne, y su vocación (por no mencionar su brahmanismo) exigía que fuera estrictamente vegetariano. Esto no impidió que su atrevido hermano sirviera por breve tiempo como ciclista de la unidad de la Cruz Roja en Flandes, pero Annie también puso fin a eso, y los hermanos se pasaron casi todo el tiempo de la guerra haraganeando en Londres o en el campo.

Annie no fue el único obstáculo que encontraron en su afán por ayudar. Aunque colaboró en la limpieza del Endsleigh Palace Hotel cuando se decidió que sirviera de hospital durante la guerra, no se permitió a Krishna que trabajara en él

[9] La idea de las patrullas espirituales parece haber surgido en la época moderna entre los mesmeristas, quienes afirman que durante la guerra de Crimea, su fundador estaba demasiado ocupado en orientar a las almas de los soldados muertos para dedicarse a otras cosas. Pero Leadbeater ya había escrito sobre los Ayudantes Invisibles en 1896. Véase *Invisible Heipers*, TPH Londres, y de Steiner, *Between Death and Rebirth*, trad. E. H. Goddard y D. 5. Osmond. Una ventaja añadida a ser muerto en la guerra era que el alma podía renacer en un teosofista.

[10] *CITS*, p. 86.

a causa de su color. Se creyó que los pacientes no aceptarían que los cuidara un indio, sobre todo uno que pretendía ser el Mesías. Lo que hacía que Krishna pareciera exótico y atractivo a los ojos de los aristócratas con inclinaciones espirituales podía resultar inaceptable para los heridos de las clases bajas. Krishna y Nitya estaban bastante acostumbrados al ridículo y a la discriminación racial. Aunque les incomodaba, cuando se producía algún incidente desagradable lo resolvían con una impresionante diplomacia. Lady Emily, que compartía con la reina Victoria su pasión por todo lo que fuera indio, pasó dificultades para dominar sus sentimientos.

La interferencia de Annie, combinada con la extrañeza de su entorno, la conducta excéntrica de sus guardianes ingleses y la tensión de vivir con arreglo a su alto destino, hicieron que Krishnamurti se sintiera confuso y deprimido. Mientras la lucha continuaba y él se consumía al verse apartado, la vida ordinaria —si así pudiera llamársela— resultaba imposible. Como otros civiles, se sentía profundamente afectado por las hostilidades por más que no participara. Como Proust escribiera en aquel tiempo, la gente vivía en la guerra como los místicos decían que vivían en Dios. Absorbía toda su atención, sin dejarles más energías para las demás cosas[11].

Irónicamente, el fin del conflicto empeoró aún más las cosas. El caos económico y político estuvo acompañado por un vacío emocional enorme. La energía de los individuos y de sociedades enteras, durante tiempo dedicada a una lucha a vida o muerte, no tenía ahora objetivo alguno. Había la necesidad de la reconstrucción —social y política, física y financiera, humana y personal— pero la pregunta que todos tenían en la cabeza era: ¿Qué es lo que *queremos* reconstruir de un sistema que hace muy poco nos ha llevado a semejante catástrofe? ¿No sería mejor construir un mundo nuevo? Y si fuera así, ¿cómo hacerlo? Un mundo nuevo es, por definición, algo desconocido. No existía ningún modelo. Todo el mundo trabajaba en la oscuridad.

La teosofía y la antroposofía iban a aprovecharse del hambre espiritual surgida al final de la guerra y de la sensación vaga de que las antiguas religiones e instituciones políticas estaban definitivamente desacreditadas. Las dos organizaciones tuvieron una rápiçla expansión en la década de 1920, creando al mismo tiempo movimientos juveniles. Pero el mismo apetito produjo también otra ola de maestros espirituales alternativos, más en deuda con la teosofía de lo que les gustaba admitir, que amenazaban con sustituir las vagas generalidades de su doctrina con

[11] Citado en G. Painter, *Marcel Proust: A Biography,* vol. u, Chatto & Windus, p. 223.

algo más vigoroso. Esta nueva ola vino una vez más de lo que se conocía vagamente como «Este», pero prefirió la energía del islamismo místico militante a la suave síntesis de hinduismo y budismo con que había soñado Ma-dame Blavatsky.

Estos nuevos maestros hirieron en lo más vivo el Occidente de Europa. Era como si la violencia de la guerra, cesada ahora en los campos de batalla, hubiera resurgido en la vida privada. Freud había empezado ya a trazar la ruta psíquica de esa violencia y su represión[12]. La guerra, según él, no era el resultado de un accidente militar o de un error político, sino una matanza de masas deseada inconscientemente por todas las naciones, incapaces de responder a las exigencias de su propia moral y sus códigos sociales. Ahora tenían que aclararse las implicaciones religiosas de sus deseos inconscientes. La era del dulce Jesús estaba llegando a su término.

Ninguna nación se vio tan horriblemente afectada por la brutalidad de la guerra como Rusia, donde la revolución que ayudó a precipitar fue seguida de una larga y encarnizada batalla, en la cual los ejércitos blanco y rojo lucharon por la supremacía. Paradójicamente, la tendencia de los occidentales a identificar la Rusia de este período con todo lo bárbaro, tenía más que ver con los soldados que con los bailarines. Porque el acontecimiento cultural más apasionante de la Europa de la anteguerra había sido la aparición de los Ballets Rusos, que dominaron la escena artística y se pusieron al frente de la vanguardia desde su primera actuación en París en 1906 hasta la muerte de su director-fundador, Sergei Diaghilev, en Venecia en 1929[13].

Diaghilev fue esencialmente un empresario. Desde los ballet-óperas escritos para glorificar a Luis XIV, no se había visto nunca nada como los Ballets Rusos. En las obras que encargó para su compañía, Diaghilev consiguió la síntesis de todas las artes que Wagner sólo había soñado, trascendiendo al mismo tiempo el realismo formal wagneriano de finales del siglo XIX en una nueva combinación deslumbrante de fantasía, comedia, cuento de hadas, esplendor bárbaro y espectáculo. Lo decisivo del milagro fue la danza, un arte hasta entonces relegado a los interludios operísticos y a las escenas de transición de las revistas. Chaikovski ya había explorado las posibilidades teatrales del ballet, pero fue a Diaghilev y a su

[12] Véase el ensayo sobre la guerra en la *Pelican Freud Library,* vol. XXII, Penguin, 1983, p. 48.

[13] Véase la excelente biografía de Richard Buckle sobre Diaghilev.

compañía a quienes correspondió convertir la danza en un nuevo arte revolucionario.

Diaghilev fue una personalidad volcánica, un homosexual diletante, encantador, siniestro y extravagante, que se sentía a gusto en medio de las disputas y los escándalos; dominaba sin esfuerzo a sus artistas y a los ricos patrones que les pagaban, al mismo tiempo que se creía con derecho a mofarse de la moral y las normas sociales de conducta. Al observar sus relaciones con su amante y bailarín principal Nijinski, algunos lo compararon con Svengali, otros con Rasputin.

Pero Diaghilev no fue el único empresario y hombre poderoso que surgiría en Rusia en este período. Aunque conocido hoy como maestro espiritual, a George Ivanovich Gurdjieff le gustaba definirse como maestro de danza, y la danza, en efecto, es importantísima en su enseñanza. Mientras Diaghilev triunfaba en todo el Occidente europeo, Gurdjieff trataba inútilmente de escenificar su propio ballet, *La lucha de los Magos,* en Moscú ySan Petersburgo.

Nada más alejado de las buenas obras y el amor fraternal de la teosofía que las enseñanzas de Gurdjieff. Por encarnizados que fueran los antagonismos de sus facciones y por muy chauvinista que hubiera sido cada bando durante la guerra, los diversos grupos teosóficos y antroposóficos seguían predicando la paz y la fraternidad, y ésta era su línea oficial en 1919. Gurdjieff no compartía ninguna de estas ideas. Si la teosofía lepresenta la tendencia idealista de la Europa de principios del siglo XX que daría lugar a la Sociedad de las Naciones, la socialdemocracia y los movimientos juveniles, Gurdjieff es parte de la fascinación complementaria por la barbarie y el primitivismo que va a colorear la política del fascismo y las obras artísticas, desde las novelas de Lawrence hasta los primeros ballets de Stravinski. La doctrina de Gurdjieff fue la guerra y su método de enseñanza fue agitar la lucha por todos los medios a su alcance.

Aun cuando rechazó abiertamente la teosofía, Gurdjieff empleó una ideología similar, con su doctrina universal, una cosmología detallada y (lo más decisivo) una Hermandad de Maestros. Hasta dónde se inspiró en HPB es imposible decirlo. La teosofía florecía en Rusia durante las dos primeras décadas de este siglo, la época en que Gurdjieff formulaba su doctrina, pero la noción de una Hermandad Oculta, que Blavatsky situó en Egipto y en el Himalaya, también se da entre los místicos del Asia Central, lugar de nacimiénto de Gurdjieff, un hecho que posiblemente apoya la p'~etensión teosofista de que todas las religiones mundiales tienen una doctrina común. Y dada la proliferación de sociedades ocultista~ y fraternidades secretas al final del siglo XIX, lo prudente no sería relacionar demasia-

do la enseñanza de Gurdjieff con la de Blavatsky, sobre todo si se tiene en cuenta que sus métodos respectivos fueron muy diferentes[14].

Lo que es innegable es el sorprendente parecido de sus personalidades y formas de vivir. Igual asombro produce el paralelismo entre la creación caprichosa del mito que HPB hace de ella misma y la escenificación magistral que hace Gurdjieff de su carrera. Que Gurdjieff conocía bien los escritos y reputación de HPB es evidente a juzgar por las observaciones dispersas que hace a sus discípulos. Bromeando, llegó a decir en alguna ocasión que había tenido una aventura con la Vieja Dama. En muchos aspecfos es como si hubiera moldeado su vida basándose en la de ella, pero, en cada caso, superaba al modelo. Si Blavatsky había viajado por Asia central, él había nacido allí; si Blavatsky fundó una sociedad para estudiar los fenómenos, Gurdjieff estableció una auténtica escuela esotérica para practicanlos; si ella estaba en contacto con los Maestros, él pretendía ser uno de ellos. Sin insistir en un linaje, se puede afirmar legítimamente que había una herencia compartida o, quizá más sultilmente, lo que el filósofo Ludwig Wittgenstein llamaba un parecido de familia: un conjunto de correspondencias que sugieren un parentesco no necesariamente sanguíneo.

Los primeros cuarenta años de su vida están rodeados de un misterio que él alentaba gustosamente[15]. Como Blavatsky y Leadbeater, era un fértil narrador de

---

[14] Otros han considerado que la relación directa entre Blavatsky y Gurdjieff fue mucho más lejos. Véanse sobre todo dos artículos en el *American Theosophist* de Seymour Gingsburg: «Contribución de Gurdjieff a la Teosofía», *AT 75,* núm. 11, diciembre de 1987, pp. 406-10, y «HPB, Gurdjieff y la Doctrina Secreta», en el número anterior. Agradezco que el señor Gingsburg haya querido mantener conmigo una correspondencia sobre este tema y por dejarme consultar un ejemplar de «Gupta-Vidya: Anunciado por Blavatsky, traído por Gurdjieff», conferencia que leyó en el Centro Histórico Teosofista en julio de 1989. También le agradezco al señor Gingsburg que me haya señalado el pasaje de *A Study of Gurdjieff's Teaching,* 1957, de Kenneth Walker, discípulo durante mucho tiempo de Gurdjieff. Walker se refiere a una carta de HPB que predice que «el próximo gran maestro de las ideas orientales en Europa será un instructor de danzas orientales» (Walker, p. 152). Ni yo ni el señor Gingsburg hemos podido localizar esa carta.

[15] El historiador de los primeros años de la vida de Gurdjieff se enfrenta con el mismo problema que el historiador de los primeros cuarenta años de la vida de Blavatsky: la única fuente es el propio biografiado. Por consiguiente, a menos que se indique lo contrario, las páginas siguientes se basan en Gurdjieff, *Meetings With Remarkable Men (MWRM),* trad. A. R. Orage, Arkana, 1985.

Para la vida de Gurdjieff, J. G. Bennett, *Gurdjieff: Making a New World,* Londres, 1973, es un recuerdo vivaz y emotivo de un discípulo controvertido; pero sin duda la mejor biografía es la más reciente: J. Moore, *Gurdjieff, The Anatomy of a Myth,* Element, 1991, con la que este libro está en gran deuda. Útiles también son: J. y E. Bennett, *Idiots in Paris: Diaries of J.G. Bennett and Elizabeth Bennett 1949,* Coombe Springs Press, 1980, y la de C. 5. Nott, de apabullante título: *Tea-*

historias, y la mejor ocasión para inventarlas se la proporciónaba el desconocimiento público de su vida. Hasta la fecha de su nacimiento es insegura. Un autor reciente apunta a 1873, otro prefiere 1877, y un tercero, 1866. Aún hay un cuarto que opta por 1874, advirtiendo la salvedad de que cualquier año entre 1870 y 1886 podría ser el acertado. Esta ambigüedad, contra la que nada hizo Gurdjieff, contribuyó a su aura de misterio. En una ocasión, al pasar la aduana norteamericana, vieron que su pasaporte indicaba una fecha de nacimiento situada en un lejano futuro. «No es ningún error», dijo el complacido viajero al funcionario, «siga con su trabajo[16].»

Para los demás hechos de su vida, entre su nacimiento y su primer encuentro con Ouspensky poco antes de la Revolución, sólo disponemos de su testimonio, en gran parte adornado con historias fantásticas sacadas del folclore del Asia Central y de *Las mil y una noches.* Sin embargo, parece probable que fuera hijo de padre griego y madre armenia, nacido en Alexandropol (hoy en la república de Armenia) y criado en la «remota y aburrida ciudad» de Kars, cercana a la frontera ruso-turca.

Aunque la ciudad pudiera resultarle aburrida, la región es compleja y peligrosa. Objeto de disputa durante siglos entre rusos y turcos, atravesada por nómadas y perturbada por los movimientos étnicos causados por las guerras, el comercio y los desastres naturales, la región era una mezcla de razas, religiones y lenguas, encrucijada de mercaderes y viajeros del Asia Central, lo cual posiblemente explique la posterior facilidad de Gurdjieff para los idiomas, su talento para sobrevivir y su naturaleza cosmopolita. Griegos, armenios, turcos, rusos, kurdos, tártaros y georgianos convivían en pequeñas ciudades situadas en una vasta extensIón de llanuras, ciénagas y montañas; las tribus que por allí pasaron son fantásticamente diversas y las religiones indígenas abarcaban todo, desde el cristianismo nestoriano al sufismo, desde el budismo al chamanismo y la adoración al diablo.

Gurdjieff decía que su padre era descendiente de una antigua familia, fabulosamente rica, heredera de grandes rebaños, que luego fueron diezmados por la peste y causó la ruina del propietario. Tras aquello, se dedicó a varios oficios, entre ellos la carpintería; pero fracasó en todos ellos, en gran medida porque Gurdjieff *pére* era demasiado honrado para aprovecharse de la simpleza de los demás,

---

chings of Gurdjieff: Journal of a Pupil. An Account of Sorne Years with G.I. Gurdjieff and A.R. Orage in New York and at Fontainebleau-A von, Routledge & Kegan Paul, 1961.

[16] Citado por J. G. Bennett en *Gurdjieff: Making a New World.*

si bien Gurdjiefffils no explica por qué el éxito en los negocios exige necesariamente el engaño, lo cual no debe sorprender en vista de su propia experiencia.

Más importante es que su padre fuera también un *ashoj*, o poeta y narrador, conocedor de memoria de una gran cantidad de poesías, entre ellas la antigua epopeya de Gilgamesh. Esto facilitó al hijo un vínculo palpable con el remoto pasado, mucho más valioso que la perdida y fabulosa fortuna. También le sugirió, según cuenta, la continuidad de la tradición cultural, que interpretó en términos religiosos como la conservación de la antigua sabiduría en fórmulas y rituales contemporáneos éuyos significados han caído en el olvido. No podemos saber si incluía efectivamente en sus recitales la historia de Gilgamesh, tal como luego afirmaría Gurdjieff. Puede ser uno de los momentos en que su fantasía se sobreponía a los hechos. Como en el caso, de Blavatsky, poco importa. Lo que importa es el papel que Gurdjieff quería que su padre representara en su mitología: el del noble salvaje rousseauniano en contacto con los manantiales más profundos de la vida.

Este papel explica también el mayor legado del padre al hijo, según nos cuenta éste: un severo régimen doméstico que enseñó al muchacho a cuidar de sí mismo en el mundo hostil de los adultos. Los madrugones y los baños fríos formaban parte de la rutina diaria, con duros castigos a la desobediencia. Las bromas del viejo señor Gurdjieff parecen haber sido despertar al muchacho poniéndole un sapo en la cama u obligarlo a asir una serpiente venenosa mientras el padre terminaba el almuerzo, severidades que el hijo recordaba después con emocionado agradecimiento. Estos métodos brutales los reproduciría más adelante con sus propios seguidores.

No es de extrañar que el joven Gurdjieff resultara sobre todo un golfo callejero, tosco y espabilado, que sabía cuidar mejor que nadie de sí mismo. Como todas las ciudades de la región, Kars y Alexandropol estaban divididas según las diferencias de clase, costumbres y religión y el muchacho fue sensible en grado sumo a tales diferencias. Porque, a pesar de jactarse de su elevado linaje, creció en la pobreza y tuvo que aprender pronto a hacer lo que tuviera a su alcance, desde remendón a hipnotizador, adquiriendo una serie de habilidades manuales que más tarde impresionarían profundamente a los intelectuales de clase media que se reunieron con él.

Casi toda su educación la adquirió por su cuenta, aunque afirma que pasó algún tiempo en la escuela coral de Kars, hasta que un día el deán de la catedral le dijo al padre que se llevara al muchacho y lo educara en casa, porque la enseñanza de la escuela no estaba a la altura de un alumno tan brillante. El deán fue entonces su tutor oficioso, inculcándole diez principios (la exactitud en los números es muy

típica de Gurdjieff): la conocida lista de mandamientos bíblicos, obedecer a los padres y trabajar duro, con una novedad, el sexto mandamiento añade *no tener miedo de los demonios, las serpientes y los ratones.*

Acabada pronto su educación formal, Gurdjieff se puso a viajar. Como Blavatsky, es posible que llegara al Tibet. La idea de que visitó ese país se basa en la pretensión de que trabajó allí con nombre supuesto, como un lama tibetano implicado en intrigas políticas o como el agente secreto zanista Ovshe Narzounoff. Por lo menos un autor reciente acepta que Gurdjieff y Narzounoff eran la misma persona. Su mejor y más reciente biógrafo es más circunspecto, aunque admite que es probable que Gurdjieff trabajara como agente zanista con uno u otro nomjre[17].

El mismo Gurdjieff no mostró ningún interés en aclarar el asunto, diciendo solamente que fue herido en el Tibet en 1902, cuando fue en una misión para estudiar la ciencia oculta. Cuando años más tarde se encontró en Nueva York con Achmed Abdullah, un curioso acompañante de la expedición Younghusband, le dio a entender que había sido efectivamente un agente en el Tibet (si bien el testimonio de Abdullah es tan poco fiable como el del mismo Gurdjieff)[18]. Todo lo que sabemos con certeza es que Gurdjieff tuvo que vivir de algo, que a menudo estuvo implicado en negocios turbios, que pudo estar mezclado en intrigas políticas y que poseía una capacidad casi mágica para sobrevivir sin apenas tener medios de subsistencia. También supo cómo aumentar su propia fama, exagerando los misterios y escándalos que se atribuían a su persona.

El propio relato de Gurdjieff pinta la primera parte de su vida como una búsqueda de los Maestros Ocultos de la Sabiduría. De manera solemne, describe en *Encuentros con hombres notables* su temprana ambición de descubrir la finalidad y el significado de la vida mediante un viaje a Egipto (como era inevitable) con un mapa encontrado en una aldea perdida. El libro da cuenta detallada de una serie de aventuras más o menos increíbles, en las cuales hasta el perro pastor kurdo del autor figura como un fenómeno asombroso. Pero el profesor Sknidlov, arqueólogo, y el príncipe Lubovedsky, peregrino espiritual, Ekim Bey, Bogga Eddin, Bogacheksky y todos los demás llamados Buscadores de la Verdad que va encontrando en el camino, sólo tienen hoy importancia en cuanto encarnan facetas

[17] Para un relato detallado de este período, véase P. Hopkirk, *op. cit.* Sobre la posible identificación de Gurdjieff con un agente tibetano, véase J. Webb, *The Harmonious Circle, op. cit.*, pp. 52-73. Webb investiga exhaustivamente las pruebas.

[18] Abdullah (1881-1945) fue, probablemente, medio ruso, medio afgano. Aventurero y fantasioso, publicó su autobiografía, *My Nine Lives* (Hurst & Blackett) en 1934.

de un viaje vital arquetípico. Como figuran bajo seudónimos, nunca sabremos si existieron realmente.

El foco de atención del libro pasa de Egipto al Asia Central y al norte de la India cuando Gurdjieff conoce a un cierto padre Giovanni, antiguo sacerdote cristiano, pero entonces establecido en una orden monástica islámica de Kafinistán, una de las cuatro órdenes desperdigadas entre el Pamir y las montañas del Himalaya. El padre Giovanni se refiere a los ritos y doctrinas de una «Hermandad Mundial», y no aclara si sus miembros —él es uno— son o no los mismos Maestros de la Sabiduría.

El relato de los años de Gurdjieff en el desierto evoca los fantasiosos cuentos de Blavatsky sobre su juventud. La única diferencia es que, mientras la aristócrata HPB tuvo que esforzarse por pasar desapercibida y apenas se molestó en que su narración pareciera verosímil, los orígenes más humildes de Gurdjieff y su lugar remoto de nacimiento le ayudaron a pasar desapercibido hasta que quiso atraer la atención del público con historias bien apoyadas en el detalle circunstancial de costumbres y lugares. Dicho esto, es obviamente demasiado fácil decir que un período vacío de la vida de uno se ha pasado en retiro místico o se ha dedicado al aprendizaje ocultista, sobre todo si no hay quien pueda contradecirlo. Y aunque lo hubiera, siempre puede decirse que los testigos no vieron lo que sucedía «realmente», dado que lo oculto, por definicióii, está escondido a la vista de la gente. Se trata de una argumentación bastante corriente. Lo que importa, se nos dice, no es la apariencia, sino la realidad, no los fenómenos, sino su interpretación, no el relato, sino su intencionalidad. No hay manera de refutar semejantes afirmaciones, aunque la osadía de algunos para mantenerlas da mucho que pensar.

Los discípulos de Gurdjieff, cuando más tarde intentaron describir las dificultades de su enseñanza, varían en su interpretación del mapa y la búsqueda, unos tomándolos por realidades, otros como parábolas o metáforas. Él mismo mantuvo una ambigüedad burlona sobre el tema, y algunos seguidores llegan a decir que semejante ambigüedad es una especie de prueba para distinguir al sabio del necio mediante su capacidad de interpretación. Aquellos que disciernen la verdad en los cuentos fantásticos del Maestro prueban así que tienen derecho a ella. Quizá por eso no sea sorprendente que Gurdjieff se refiriera a sus discípulos como ovejas a las que había que esquilar.

A principios de 1912, Gurdjieff llega a Moscú, donde se establece como comerciante de alfombras y artículos del Asia Central. Entra en la historia por pri-

mera vez en la autobiografía del inglés Paul Dukes[19], y en un ensayo anónimo titulado «Atisbos de Verdad»[20]. Dukes, estudiante de música en el conservatorio de Moscú, que luego sería agente secreto británico, había leído *La doctrina secreta* y asistido a sesiones de espiritismo. Su profesor de piano lo introdujo en la teosofía y, después de interesarse por varias sectas esotéricas, conoció a Gurdjieff y se convirtió en su primer discípulo extranjero. Dukes y el autor de «Atisbos de Verdad» describen encuentros parecidos con el Maestro, el primero en una casa de campo en las afueras de Moscú, el segundo en una calle gris cercana a la estación Nikolaevski de la ciudad, donde fueron convocados secretamente.

Al llegar al lugar de la cita, fueron guiados por oscuros pasajes hasta unas habitaciones mal iluminadas adornadas con profusión de alfombras y chales, con los techos entoldados como tiendas a la manera oriental y con objetos del mismo origen en las paredes. El autor anónimo describe una de las lámparas, con la pantalla de cristal en forma de flor de loto, y un armario con iconos y esculturas de marfil de Moisés, Mahoma, Buda y Cristo: el panteón de los Maestros Ocultos. Enfrente de la última puerta, mirando fijamente al visitante con ojos penetrantes, pero amistosos, un hombre silencioso, de mediana edad, estaba sentado con las piernas cruzadas en una otomana y fumando una pipa de agua. Dukes encontró al Maestro jugando al ajedrez con un misterioso huésped barbudo, de pómulos acusados y ojos oblicuos. Gurdjieff hizo entonces un ejercicio de respiración y canto, entonando la Plegaria del Señor, de tal modo que indujo una especie de suave corriente eléctrica en Dukes.

El episodio sugiere un paralelismo con Thomas Lake Harris, que será más notable en años posteriores, cuando la ascendencia de Gurdjieff sobre sus discípulos se hace absoluta, pero muchas de estas escenas nos llevan directamente a Bulwer Lytton vía Blavatsky, y muestran claramente que en este momento Gurdjieff cultiva la imagen indiscriminada de un «misterioso» oriental, a la manera del Fu Manchú de ficción y de la HPB real. Más adelante se deshará de los accesorios teatrales y aprenderá a causar efecto mediante la fuerza de su personalidad, aunque conservará su debilidad por las alfombras. El teatro fue importante en la vida de Gurdjieff en más de una manera. Siempre estaba representando. Si esto provocaba dudas en quienes estaban con él, también era fuente de fascinación. Y a pesar del diletantismo de su escenografía, la enseñanza de Gurdjieff ya tenía un lado

[19] P. Dukes, *The Unending Quest*, Cassell, 1950.

[20] Reimpreso en G. 1. Gurdjieff, *Views from the Real World*, Arkana, 1984.

serio. Enseñó ejercicios de respiración y canto a Dukes, que siguió tomando lecciones de él durante varios años.

El encuentro de Ouspensky con Gurdjieff fue menos prometedor. Cuando regresó en 1914 de sus viajes a Moscú, poco después de iniciarse la guerra, volvió a su trabajo de periodista. Al ver el anuncio de *La lucha de los Magos,* lo incluyó como noticia en su periódico, pero hasta la primavera siguiente no se conocieron, cuando los presentó un amigo común, el escultor Mercourov (que quizá fuera primo de Gurdjieff).[21]

Se conocieron la primavera de 1915 en un café barato de Moscú, donde Ouspensky vio a

> un hombre de aspecto oriental que había dejado atrás la juventud, de bigote negro y ojos penetrantes, que me causó asombro porque parecía que iba completamente disfrazado… con la cara de un rajá indio o de un jeque árabe…[22]

Gurdjieff, que inmediatamente impresionó a Ouspensky como hombre que «sabía todo y podía hacer cualquier cosa»[23], habló de modo cuidadoso, preciso y con autoridad. No sólo le pareció ornniscente, sino aún más: sabía lo que era importante y lo que no lo era. Cuando Gurdjieff hablaba, las cosas también parecían estar *conectadas;* transmitía el sentido de la totalidad de la creación; cada observación implicaba un sistema de pensamiento vasto, upificado y coherente, que a su vez correspondía a la misma naturaleza de la realidad. Podía discutir de los temas más profundos sin más, y Ouspensky mencionó inmediatamente su obsesión de encontrar una escuela esotérica. Gurdjieff le hizo ver claramente que había encontrado al hombre que buscaba, que él, Gurdjieff, estaba en contacto directo con la verdadera tradición esotérica.

Pero aunque a Ouspensky le impresionó la autoridad personal de Gurdjieff, le repelió un persistente indicio de fraude. Ésta sería su actitud ordinaria en los años que siguieron. Cuando quiso explicarse esta contradicción —pensando que su nuevo amigo era un actor que nunca exteriorizaba su verdadero yo— Ouspensky quedó perplejo. La representación de un papel normalmente produce una sensación de falsedad, pero en el caso de Gurdjieff lo que sugería era autenticidad. El

---

[21] Escultor de monumentos, Mercourov (1881-1952) prosperó bajo el régimen comunista. Tanto Gurdjieff *(MWRM,* p. 71) como Thomas y Olga de Hartmann *(Our Life with Mr Gurdjieff,* Arkana, 1992, p. ix) parece que se refieren a esta relación.

[22] *ISOTM,* p. 7.

[23] *ISOTM,* p. 7.

hombre poseía un aura de dignidad y poder innatos que superaba el disgusto fastidioso de Ouspensky por lo que en otro habría tomado por charlatanería: el modo teatralmente misterioso, las alusiones a los poderes ocultistas, la jactancia. Pero le pareció imposible distinguir las fuerzas de las flaquezas, y Ouspensky se preguntó si la misma teatralidad del hombre no era una especie de testimonio de su autenticidad, basándose en que ningún tramposo medianamente inteligente caería en semejantes tonterías. Más tarde llegó a la conclusión de que los criterios de juicio habituales no podían aplicarse a Gurdjieff, que sus engaños formaban parte de una estrategia deliberada y compleja para probar a los demás, y que la fuente del poder de Gurdjieff descansaba en última instancia en su naturalidad y sencillez.

Sin embargo, cuando abandonaron el café para conocer al pequeño grupo de seguidores de Gurdjieff, que estaban en un deslucido piso encima de una escuela municipal, Ouspensky quedó asombrado ante la disparidad entre la grandiosa descripción que el maestro le había hecho de sus importantes discípulos y la abatida banda de desesperados allí reunida. Cuando Ouspensky preguntó a esta gente qué les enseñaba el maestro, respondieron vagamente refiriéndose a un sistema de ideas, a trabajos en grupo y a «trabajar en uno mismo», incapaces de responder nada más. Gurdjieff también dejó claro que esperaba que los discípulos pagaran bien por sus servicios (sin especificar qué servicios eran), argumentando que quien no paga por algo no sabe valorarlo.

Esta escena deprimente aumentó las dudas de Ouspensky. Sabía muy bien que Gurdjieff trataba de impresionarlo. Como periodista ducho, familiarizado con el esoterismo y miembro de la intelectualidad petersburguesa, sería una valiosa presa para el desconocido Gurdjieff. También le pareció claro que aquellos discípulos no tenían el dinero que andaba buscando Gurdjieff. Ouspensky se preguntó si no iba a ser utilizado como señuelo. Pero, a pesar de sus recelos (¿es posible que esta figura desaseada y jactanciosa, inclinada a los trucos baratos, posea realmente las credenciales ocultistas que afirma?), aceptó a Gurdjieff como maestro. Porque las reservas racionales de Ouspensky fueron barridas por una sensación extraordinaria: la presencia de Gurdjieff hacía que este intelectual, habitualmente serio, necesitara reír, gritar y cantar «como si hubiera escapado de la escuela o de algún extraño encierro»[24]. Pronto empezó a acudir diariamente para ser instruido por Gurdjieff.

En estas reuniones vio claramente que «trabajar en uno mismo» era mucho más que aprender el «sistema» de Gurdjieff, el cual, de todas formas, era imposi-

[24] *ISOTM*, p. 11.

ble que pudiera entenderlo Ouspensky: cada vez que creía dominarlo, siempre había más. El mismo Gurdjieff decía que esto era deliberado, que sería un error rebajar el valor del entendimiento haciéndolo más fácil. También exigía y obtenía una sumisión absoluta de sus discípulos, y mientras más abyectamente obedecían, con mayor agresividad y arbitrariedad los trataba. Ouspensky descubrió lo que esto significaba cuando fue a San Petersburgo en el invierno de 1915 con el propósito de formar un grupo que pusiera en práctica los principios de Gurdjieff. Su maestro acudía a la ciudad desde Moscú para dar charlas cada quince días, dejando que Ouspensky organizara la asistencia y el lugar de reunión, muchas veces en el último minuto, mientras él bebía en un café u organizaba una venta de alfombras. A veces dejaba en suspenso a su atribulado lugarteniente, no desvelando hasta el último momento si iba a dar o no la charla. Para el disciplinado Ouspensky aquello debió ser un tormento. A pesar de todo, gracias a sus relaciones, consiguió poco a poco un grupo de entre treinta y cuarenta discípulos. Algunos se entregaron inmediatamente a Gurdjieff, otros fueron aves de paso.

Pero, ¿qué hacían estos discípulos? Casi todo el tiempo lo pasaban escuchando a Gurdjieff, que exponía la cosmología y la psicología descritas por Ouspensky en su libro sobre estos años, *En busca de lo milagroso.* El sistema de Gurdjieff impresionó a su nuevo alumno por las cualidades que él mismo había estado buscando: detalle, extensión, conexión y totalidad. Parecía como si Gurdjieff tuviera literalmente una explicación para cada cosa y pudiera demostrar siempre cómo una cosa se relacionaba con otra. Pero aún más importante fue la formación práctica que ofrecía. Para explicar a Ouspensky por qué no había podido encontrar semejante enseñanza en otro sitio, Gurdjieff le dijo que desde la apitigüedad, los indios habían tenido el monopolio de la filosofía espiritual, los egipcios el de la teoría espiritual y los persas y mesopotámicos el de la práctica espiritual. La región del «Turquestán», de la cual se proclamaba hijo, era por consiguiente la patria de la práctica espiritual, y el mismo Gurdjieff el heredero de la tradición[25].

Para probarlo, empezó a asignar tareas a los discípulos. Estas tareas —que comprendían el «trabajo en uno mismo» del que ya habían hablado a Ouspensky— incluían los ejercicios de canto y respiración descritos por Dukes y una serie de movimientos destinados a coordinar las aptitudes mentales, espirituales y físicas. Los ejercicios serían vitales en la enseñanza de Gurdjieff y marcan la ruptura diferenciadora con la teosofía. El núcleo de la doctrina de Gurdjieff se ocupa de la integración de todas las fuerzas vitales con el fin de establecer la armonía entre

[25] *ISOTM,* p. 15.

ellas y con el orden cósmico, de modo que cada individuo pueda aprender a Ser. Esta idea atrajo poderosamente al intelectual Ouspensky, que hasta entonces había buscado el ideal teosófico del conocimiento esotérico como camino de la iluminación espiritual. Pero el verdadero conocimiento, de acuerdo con Gurdjieff, es una función del ser. Lo que el hombre conoce está en relación directa con su ser. Distinguiendo entre el ser esencial y la identidad superficial o personalidad, Gurdjieff preparaba sus ejercicios para debilitar el poder represivo de las características adquiridas y restaurar así el sentido fundamental del ser, bloqueado u oscurecido por esas características.

Los ejercicios no se viéron favorecidos por la inquietud creciente que vivía Rusia. Las dificultades hogareñas, la manifiesta incompetencia de las autoridades civiles y militares y la horrible matanza de la guerra provocaron revueltas en Moscú. La débil confianza en el gobierno terminó por derrumbarse. En efecto, parecía extraordinario que en aquellas circunstancias alguien pudiera interesarse por la actividad esotérica, cuando sólo permanecer vivo y asegurarse el propio futuro era más peligroso cada día. Pero fue precisamente este peligro el que despertó el interés por la enseñanza de Gurdjieff. Porque había alguien que podía explicar el terrible caos en el que la vida se precipitaba y —quizá más importante— alguien que podía elevarse por encima de él.

Gurdjieff, como Steiner, atribuía la guerra a poderes ocultos —más específicamente a la hostil influencia planetaria—[26] pero también decía que, como eran fuerzas ocultas, no había nada que pudieran hacer los individuos, fueran campesinos o ministros del gobierno, para arreglar la situación. Las cosas ocurren[27]. En la mayoría de los casos, los hombres se comportan como máquinas o sonámbulos, corriendo ciegamente hacia el desastre. Dadas las circunstancias, la manera lógica de vivir es ignorar el caos y no tratar de salvarse como si hubiera un orden establecido. Sólo liberándose uno del curso arbitrario de los acontecimientos se puede tener alguna esperanza de desarrollarse espiritualmente mediante la experiencia de ser o de afectar esos acontecimientos. Para apoyar esta doctrina consoladora (y fatalista) invitaba a sus discípulos a depositar toda la confianza en él. Su conducta podía parecer a veces arbitraria, pero era sólo porque su lógica estaba oculta a sus ojos. Dada la completa ausencia de otro apoyo al que acudir, no había razón para que no confiaran en Gurdjieff.

---

[26] *ISOTM*, p. 24.
[27] *ISOTM*, p. 21.

Aunque profundamente comprometido, Ouspensky seguía siendo escéptico. Pasaban los meses y los métodos del maestro no parecían dar resultado. Además, los métodos eran sumamente extravagantes. Cuando el grupo creció en 1916, Gurdjieff complementó sus charlas con terapias intensivas de grupo. A los discípulos que acudían para recibir instrucción sobre ocultismo y misticismo les decía que todas aquellas ideas no tenían sentido, que sus talentos profesionales y personales eran basura, y que el único camino para seguir adelante era desprenderse de todo lo que les era familiar con la esperanza de descubrir sus verdaderas identidades. Para conseguir esto no necesitaban el estudio y la meditación, sino vivir y trabajar juntos, en grupo, haciendo las tareas serviles que les encomendaba el maestro. También los instruía en los movimientos que decía haber aprendido en remotos monasterios mientras viajaba por Asia Central y los sometía a ejercicios mentales y físicos cada vez más penosos. A medida que la situación política empeoraba, el régimen de Gurdjieff se hacía más tiránico. Reñía constantemente a los discípulos por sus fallos, a veces en privado, pero casi siempre en presencia de los demás, exigiendo la confesión pública de sus faltas e insultando con especial dureza a quienes más se esforzaban por complacerlo. Llegó incluso a alentar las rencillas entre los discípulos, una manera de romper con la conducta habitual que forma parte de la personalidad bloqueada del individuo.

El propósito de estos métodos era promover la autoobservación y el «recuerdo de uno mismo», de modo que los discípulos empezaran a despertar de su profundo letargo y fueran conscientes de sus verdaderas identidades. Sólo entonces dejarían de ser máquinas humanas. La distinción de Gurdjieff entre ser —o esencia— y personalidad superficial, adquirida por la herencia y el entorno, depende de que casi todos nosotros, casi todo el tiempo, nos ide4ti-ficamos con la vida superficial, que está sometida por entero a las influencias externas. Antes de poder desarrollarnos espiritualmente, debemos descubrir nuestra auténtica identidad. Y nunca puede ser un proceso cómodo o placentero. La angustia, el dolor, la tensión y el conflicto son necesarios para favorecerlo. El régimen de Gurdjieff, por lo tanto, era entera y literalmente un curso de terapia de choque.

Los discípulos estaban perplejos. Era algo muy alejado de la pasión por el ocultismo o del consuelo de la teosofía, con los cuales casi todos estaban familiarizados. Muchos abandonaron a su nuevo maestro. Otros aceptaron su punto de vista, que los discípulos deben obedecer sin rechistar al Maestro, por más irracional que pueda parecer si es para conseguir un avance espiritual. Semejante entrega, proclamaba Gurdjieff, era en sí misma un obstáculo esencial que había que superar y un signo de que el acólito era digno del trabajo. Ouspensky fue uno de

los que aceptaron esta premisa, aunque nunca pudo liberarse de las dudas residuales de intelectual y aceptar la autoridad sin cuestionársela.

En el verano de 1916, los miembros principales del grupo se retiraron para un período de estudio intensivo a una casa de campo finlandesa que pertenecía a uno de los miembros. En esta época, los principales discípulos de Gurdjieff eran el matemático A. A. Zaharoff; el doctor Stjoernval, especialista en enfermedades mentales, convertido (según su esposa) en esclavo devoto del Maestro; uno de los pacientes de Stjoernval; Sophia Grigorievna, amiga de Ouspensky, y Madame Ostrowska, una prostituta polaca, convertida en amante de Gurdjieff.

La atmósfera en Finlandia fue tensa. El grupito de Gurdjieff sufrió el chismorreo, la histeria y la claustrofobia que suelen afligir a tales grupos, incluso en tiempos normales, sobre todo cuando se está bajo el liderazgo de una figura carismática que puede o no puede saber lo que está haciendo. La guerra, que iba muy mal para Rusia, sólo podía empeorar las cosas. Había escasez de comida y viajar era cada vez más difícil. Pero fueron precisamente estas condiciones las que sirvieron para concentrar las mentes de los discípulos de Gurdjieff, sobre todo de quienes, como Ouspensky, estaban dispuestos a ayunar y practicar los ejercicios de concienciación prescritos por el maestro. El resultado fue que todos se volvieron muy sugestionables y el mismo Ouspensky se encontró en contacto mental directo con su maestro, oía la voz de Gurdjieff dentro de su cuerpo y contestaba en voz alta a las preguntas que los demás discípulos no habían oído formular a Gurdjieff.

Según cuenta el propio Ouspensky, Gurdjieff le hizo saber por este medio que su mejor discípulo tenía ahora que rendirse o marcharse. No podía seguir por más tiempo ligeramente apartado de la obra. Desafiar e incluso expulsar a los discípulos iba a convertirse en una de las estratagemas habituales de Gurdjieff, en frecuente y repetida secuencia, lo cual constituiría uno de los aspectos más siniestros de su trato. Empezaba por seducir a sus seguidores, luego los subordinaba y, finalmente, los expulsaba, a menudo sin razón aparente. Muchos, incapaces de vivir sin apoyarse en Gurdjieff, suplicaban regresar, lo cual permitía a algunos por breve tiempo, pero, al final, el propio Gurdjieff se libraba de todos los discípulos importantes o creaba una situación insostenible para que ellos mismos se fueran. En esta ocasión, Ouspensky se fue de Finlandia y regresó a San Petersburgo, donde continuó durante varias semanas en comunicación telepática con Gurdjieff o, al menos, eso es lo que creyó. El episodio, sin entrar en su naturaleza y circunstancias, marcó la completa sumisión de Ouspensky a su maestro.

El comienzo de la verdadera educación esotérica de Ouspensky coincidió con el fin de su antigua vida en Rusia. En octubre de 1916 fue llamado por breve tiempo al servicio militar, en el cuerpo de zapadores. Casi en las mismas fechas empezó a compartir su apartamento con Sophia Grigorievna y su hija, aunque nunca se casaron. Los discípulos siguieron engrosando el grupo, pero la situación en la capital rusa se hizo insostenible. A los seis meses del viaje a Finlandia, la crisis política se agravó y el país empezó a colapsarse. En febrero, Gurdjieff se fue a Moscú. Una semana después abdicó el zar, dando paso a un gobierno provisional. El 16 de abril, otro hombre poderoso, Lenin, llegaba a la estación Finlandia de la capital y empezaba la revolución propiamente dicha.

DIEZ

VIAJES

Gurdjieff era un hombre que se crecía en la adversidad y la Revolución sacó de él lo mejor que llevaba dentro. Salió de Moscú en la primavera de 1917 para reunirse con su familia en Alexandropol y luego convocó a sus discípulos en el sur[1]. Muchos acudieron. Ouspensky llegó en junio de 1917, conmovido por las ejecuciones sumarias que presenció en la estación de ferrocarril de Tbilisi. Pero en julio, los dos hombres decidieron regresar a San Petersburgo. Gurdjieff, sin embargo, cambió de parecer en el último momento y permaneció en Essentuki, una ciudad sobre la línea férrea del Mar Negro, y envió a Ouspensky solo a la capital, donde tenía que recoger a otros discípulos y llevarlos al sur.

Ouspensky volvió pronto y le siguieron otros, como Zaharoff y Thomas y Olga de Hartmann, que acababan de integrarse en el grupo. Los Hartmann, que como Madame Blavatsky pertenecían a la aristocracia germanorrusa, eran de momento la presa más distinguida de Gurdjieff. Olga había estudiado canto operístico y su esposo era un compositor famoso, cuyo ballet, *La flor rosa*, había sido interpretado por Nijinski y Karsavina en la Ópera Imperial. Ricos, encantadores e independientes, sin idea de lo que les esperaba, llegaron a Crimea acompañados de una doncella y dos carruajes llenos de equipaje. El nivel social de los discípulos de Gurdjieff empezaba a elevarse.

El grupo se instaló al principio en Essentuki, donde el líder había tomado una villa y estableció el modelo de vida que seguiría durante la década siguiente. El caos reinaba en el mundo exterior aquel verano de 1917, y Gurdjieff impuso una comuna autocrática en la que los miembros combinaban las tareas domésticas con ejercicios, discusiones y danzas, todo bajo la estrecha supervisión del Maestro. Cuando hicieron excursiones al campo en San Petersburgo, las tareas domésticas habían sido una especie de juego para los discípulos de clase media, en una época

[1] El relato de la vida de Gurdjieff entre el estallido de la Revolución en marzo de 1917 y su salida de Constantinopla en agosto de 1921 se basa en tres libros de memorias: Ouspensky, *ISOTM;* T. y O. de Hartmann, *OL WMG*, y C. B. Roberts, *In Denikin's Russia.* Dada la complejidad de la narración, sólo menciono las referencias de otras fuentes.

en que todos, salvo los más pobres, tenían criados. Habían aprendido a cortar leña, cocinar, cuidar el huerto y limpiar, siguiendo el culto toistoyano de las tareas manuales voluntarias como método de mejorar la moral. Ahora los trabajos iban en serio. La elevación espiritual y la supervivencia eran la misma cosa.

Gurdjieff necesitaba dormir poco e impuso el mismo régimen de sueño a sus discípulos, quienes, con suerte, dormían cinco horas cada noche. Cuando no trabajaban en el huerto o regateaban la escasa comida en los mercados, a los que iban en rápidos paseos, volvían a la casa para practicar movimientos y ejercicios respiratorios. La austeridad estaba puntuada —y acentuada— por ocasionales rasgos indulgentes, cuando el Maestro recompensaba a sus devotos con un descanso en el trabajo o con una comida deliciosa, algo cada vez más raro en medio de las privaciones de un país que se deslizaba hacia la anarquía. En tiempos mejores, las comidas se convertían en el centro focal de la vida gurdjieffiana. El Maestro, mezcla de jefe de tribu y autócrata victoriano, presidía la mesa, repleta de exóticas viandas y grandes cantidades de brandy, alternando las burlas y las amenazas e ignorando a sus inferiores. El prolongado ritual del festín, intercalado de complicados brindis, reforzaba entre los discípulos la sensación de que su maestro era una figura divina que dispensaba sabiduría, ingenio y justicia, los preservaba del mal y conjuraba la abundancia de la nada.

En agosto de 1917, Gurdjieff y la mayoría de sus seguidores se trasladaron de Essentuki a Tuapse, un lugar de veraneo en la costa del Mar Negro. Ouspensky volvió a la capital para ver si podía salvar alguna propiedad y a otros discípulos. La situación política y militar cambiaba a cada momento ylo más probable es que Gurdjieff se trasladara a la costa para no quedar atrapado en el interior. Pero una vez llegado a Tuapse le dijo a los Hartmann que intentaría ir *caminando* hasta la segura Persia, lo cual implicaba un trayecto largo y peligroso a través de la zona de guerra. Dijo también que se ganaría la vida picando piedras en el camino. ¿Quién quería irse con él? Zaharoff y los Hartmann, ahora mesmerizados por Gurdjieff e incapaces de valerse por sí mismos, aceptaron acompañarlo. Los demás se quedaron.

Guiados por Gurdjieff, el grupito se adentró en el país durante días, lacerándose los pies y destrozándose los vestidos en los senderos montañosos, para encontrarse al final en otro pueblo cercano al mar Negro y no lejos de Tuapse: prácticamente habían caminado en círculo. Tan pronto como llegaron a la costa, Thomas de Hartmann cayó enfermo de tifus y Gurdjieff hizo llamar a Ouspensky y a los Stjoernval para que se unieran al grupo. Hartmann se recuperó, pero la guerra civil había empezado a asolar el Cáucaso; para escapar de ella, Gurdjieff mantuvo

al grupo en movimiento durante los meses siguientes, hasta que terminaron de nuevo en Essentuki, agotados por el viaje y empobrecidos por el gobierno bolchevique que, entretanto, había confiscado toda propiedad privada.

En febrero de 1918, Gurdjieff envió una circular invitando a todos sus discípulos a reunirse con él en Essentuki, donde su familia, procedente de Alexandropol, ya se había reagrupado. Reconstituida la comuna, se reanudó el antiguo régimen: danzas, movimientos, trabajo duro y períodos de silencio obligado, esta vez complementado con música popular del Turquestán y el repertorio de trucos extravagantes aprendido por el maestro durante sus viajes. La banda de seguidores sobrepasaba ahora el centenar y la mezcla de clases y caracteres producía una absurda situación chejoviana, con las refinadas damas preocupadas por las pocas joyas o vestidos que les quedaban, los campesinos armenios charlando en los rincones de huevos y harina, los intelectuales esforzándose en sus ejercicios espirituales y todos discutiendo seriamente sobre el significado de la vida. Gurdjieff daba instrucción espiritual y mascaba pipas de girasol mientras ideaba planes para sacar adelante al creciente grupo.

El número de miembros no fue constante. Si llegaban discípulos y familiares a Essentuki, también se marchaban otros. En julio de 1918, la hermana de Gurdjieff y su esposo llegaron a la ciudad vecina de Mineralni Vodni con sus seis hijos, reducidos a esqueletos vivientes tras el viaje desde Alexandropol, a unos seiscientos kilómetros en línea recta, pero hostigados por toda clase de peligros, desde el ejército regular a los bandidos. También trajeron la noticia de que el ejército turco había asesinado a la población masculina de Alexandropol, incluido el padre de Gurdjieff que no quiso abandonar su casa. Los demás huyeron.

El grupo se vio afectado por la deserción de Ouspensky: cuando en agosto de 1918 Gurdjieff abandonó Essentuki para volver otra vez al Mar Negro, su discípulo no lo acompañó. No se sabe por qué Ouspensky creyó que tenía que romper con el Maestro y precisamente en aquel momento. Ouspensky se limita a decir que había dejado de confiar en Gurdjieff, aunque su propia evidencia hace creer que nunca confió. Habían vivido y trabajado juntos en estrecha relación durante algo más de un año; pero, mientras Ouspensky creía más fervientemente que nunca en lo que él llamaba el Sistema, había empezado a temer a su transmisor. Lo cierto es que eran dos caracteres incompatibles, y los mismos rasgos que hicieron que Ouspensky se sintiera atraído por Gurdjieff, resultaban ahora intolerables. Además, ambos eran autócratas, incapaces de dejarse dirigir por otros. Aunque emocionalmente vulnerable, Ouspensky poseía la arrogancia intelectual del autodidacta triunfador. Tampoco podía aceptar las groseras inconsistencias de Gurdjieff. Con

el tiempo, llegó a la conclusión de que la única solución a su problema era separar al hombre de su enseñanza, lo cual justificaba diciendo que todo lo valioso de la enseñanza no pertenecía al maestro, sino a las tradiciones de la antigua escuela en que se había formado. Por lo tanto, en el futuro, Ouspensky promovería y desarrollaría el Sistema de Gurdjieff, libre de la, para él, influencia abrumadora y en ocasiones siniestra del mismo Gurdjieff.

Como la guerra civil se acercaba, Gurdjieff hizo planes para abandonar la región con un pequeño grupo de discípulos. Su familia y el resto de seguidores se quedaron. La extrema dificultad y peligro de viajar por la zona de guerra exigía una buena razón, y Gurdjieff se las arregló para convencer a las autoridades bolcheviques de que, en medio de la guerra civil, iba a llevar a cabo una expedición arqueológica. También dio a entender que, de pasp, haría prospecciones de oro. Que lo creyeran prueba sus dotes de persuasión (o de soborno: no se sabe). No sólo le dieron el necesario permiso. Las autoridades le proporcionaron también equipos de acampada y excavación, como tiendas, palas y veintiuna hachuelas. Aconsejado por Ouspensky, pidió descaradamente alcohol para lavar el oro, y también le dieron grandes cantidades, a pesar de la hambruna inminente. El martes 6 de agosto de 1918, la expedición formada por un asno y quince personas, entre ellas los Hartmann y los Stjoernval, salió de Tuapse en un tren de mercancías, viajando hacia el interior a seis kilómetros por hora.

Lograron alcanzar Maikop, a unos ciento cincuenta kilómetros al noreste de la costa, donde los anarquistas habían volado las vías férreas y los ejercitos blanco y rojo se disputaban la ciudad. El maquinista, prudentemente, abandonó el tren y los dejó a su propia suerte. Encontraron una casa de campo abandonada y volvieron a la antigua rutina. El asno pastaba, los discípulos trabajaban y el retumbo lejano de los cañonazos les recordaba que la guerra continuaba. Aun así, la soledad no fue completa. La zona estaba infestada de refugiados de todo tipo, todos tratando de adivinar qué camino tomar cada vez que la ciudad cambiaba de manos. Hartmann se encontró con un antiguo amigo que, de oficial de la Guardia Blanca, se había convertido en vagabundo, y el doctor Stjoernval se cruzó con un finlandés convertido en monje budista que, vestido como tal, iba camino de la India.

Después de tres meses en la granja, se hizo evidente que tenían que salir de allí. Los blancos, cuando tomaron Maikop, ahorcaron a todos los sospechosos de bolchevismo y sólo era cuestión de días que los rojos retomaran la ciudad y empezaran a fusilar a todos los traidores zaristas. La elección de cualquier bando era un peligro mortal. Aunque, como de costumbre, Gurdjieff consiguió salvoconductos de unos y otros, escritos a ambos lados de un mismo papel, teniendo que adivinar

qué lado tenía que enseñar cada vez que los detenían en el camino, este extraño juego no podía salir siempre bien. La única solución era escapar de Rusia, lo cual implicaba volver a atravesar las montañas hasta el Mar Negro. Con el tren inutilizado, la única manera de hacerlo era poner el equipaje en los carros y echar a andar.

Tuvieron que atravesar los frentes en varias ocasiones, cargados con el equipaje, salvando montañas empinadas y frondosos bosques, comiendo setas y bayas silvestres durante el día y acampando de noche en las tiendas facilitadas por las autoridades bolcheviques de Essentuki. En el camino, «descubrieron» unos dólmenes —no está claro si Gurdjieff ya conocía su existencia— justificando, si alguien preguntaba, la intención original de la expedición arqueológica.

Por fin, en octubre de 1918, llegaron a Sochi, en el Mar Negro, deslizándose cuesta abajo por las empinadas laderas que rodeaban la ciudad «sobre el culo», en palabras de Gurdjieff. Una vez más habían hecho un viaje en círculo. Tomaron habitaciones en el mejor hotel y aquella misma noche, después de la cena, Gurdjieff le pidió a Olga de Hartmann que cantara el aria de las campanas de *Lakme*, como si todo fuera de lo más normal. Para Olga fue algo sin importancia después de los sufrimientos pasados.

A los pocos días el grupo empezó a dispersarse, no se sabe si por voluntad de los miembros o por indicación de Gurdjieff, que se quedó solamente con Julia Ostrowska, los Stjoernval y los Hartmann. Pero Sochi no era más seguro que otros lugares. Aunque la ciudad no estaba amenazada por los bolcheviques, sí lo estaba por los georgianos recién independizados y el ejército blanco. En enero de 1919, el reducido grupo reanudó su viaje, esta vez a bordo de un barco que los llevó a Poti, para continuar luego a Tbilisi, la capital de Georgia, donde Gurdjieff, de acuerdo con su relato en *Encuentros con hombres notables*, había trabajado en los ferrocarriles treinta años antes. En Tbilisi encontró refugio en casa de unos primos y pronto se puso a trabajar en su antiguo oficio de comerciante de alfombras, con el dinero que le prestó el hermano de su suegro, que daba la casualidad que era el arzobispo de la diócesis. El doctor Stjoernval se dedicó a su profesión de médico y los Hartmann se entregaron a la música, Thomas en el conservatorio y Olga en la ópera, donde inmediatamente interpretó el papel de Micaela de *Carmen.* Hizo el papel a pesar de una incipiente tuberculosis, que curó enseguida bajo la dirección de Gurdjieff, comiendo tocino y durmiendo al relente en la veranda.

El incorregible líder inició al mismo tiempo negociaciones con el gobierno georgiano para establecer el primero de sus «institutos» y que iba a marcar la pauta de la siguiente década. Los días de los grupos *ad hoc* se habían terminado: Gurd-

jieff quería ahora una escuela apropiada y el reconocimiento oficial. Como había pasado su vida fijando precios y regateando, llevó las negociaciones con deleite, y su experiencia con la escurridiza administración georgiana le fue de gran utilidad en sus posteriores contactos durante la década de 1920 con los gobiernos francés, alemán, británico y estadounidense para proyectos más ambiciosos. Al cabo, los georgia-nos, al parecer halagados por la afirmación de Gurdjieff de que ayudaría a convertir su capital en un centro de la cultura mundial, le dieron un edificio en Tbilisi, en el cual estableció el pomposamente llamado Instituto para el Desarrollo Armonioso del Hombre. El instituto cerró al poco tiempo por falta de interés público, a pesar de un folleto insultantemente optimista, por no decir deshonesto, que anunciaba que ya estaba funcionando en las capitales más importantes del mundo, como Bombay, Kabul, Alejandría, Nueva York, Chicago, Moscú, Cristianía… y Essentuki[2].

Detrás del fraude del prospecto había un programa educativo basado en la teoría gurdjieffiana de la personalidad, según la cual el hombre posee tres centros: el físico, el emocional y el intelectual. El propósito de sus ejercicios —y en este momento era más terapeuta que maestro ocultista— era conseguir el equilibrio entre estos tres centros mediante el movimiento y el autoconocimiento.

Según afirmaba Gurdjieff, que era aficionado al número tres, hay tres métodos tradicionales para despertar al alma de su letargo y favorecer el aumento de la conciencia: el método del faquir, que se concentra en el centro físico; el método del monje, que se concentra en el centro emocional, y el método del yogui, que se concentra en el centro intelectual. Pero todos estos métodos consiguen un desarrollo unilateral. En su *Wanderjahre* por Asia Central, Gurdjieff asegura haber estudiado un Cuarto Método, mediante el cual se pueden desarrollar armónicamente los tres centros[3]. Si se le objetaba que la armonía parecía un objetivo improbable en un hombre que siempre estaba en el ojo del huracán y nunca dudaba en provocar conflictos, Gurdjieff contestaba que lo que normalmente parece armonía es en realidad letargo, y que la verdadera armonía no es la ausencia de discordia, sino la concordancia de las fuerzas dinámicas.

Pero aunque Gurdjieff no tuvo éxito con su instituto, continuó ejerciendo de maestro de danza. La escenografía y la iluminación de la *Carmen* de Olga Hartmann era de Alexandre Salzmann, cuya esposa, Jane, se convirtió rápidamente en

[2] Se cita este prospecto en *ISOTM*, pp. 380-81.

[3] Sobre el Cuarto Método, véase P. D. Ouspensky, *The Fourth Way*, Routledge & Kegan Paul, 1957, y *ISOTM*, pp. 48-51, 312-13.

una de las discípulas más entusiastas de Gurdjieff. Nacido en 1874, Salzmann era como un comodín, un vagabundo que, además de su talento artístico, se interesaba por el ju-jitsu, la curación y el ocultismo. Amigo de Kandinsky, había sido guardabosque, inventor y monje benedictino. Su esposa, mucho más joven, (nació en 1889), era bailarina y había estudiado con Emile Jaques-Dalcroze en la Escuela de Euritmia de Hellerau, cerca de Dresde[4]. Cuando Gurdjieff llegó a Tbilisi, ensayaba con sus alumnos una representación de las danzas da!crozianas. Profundamente impresionada por el nuevo amigo de su esposo, puso su clase bajo su dirección para representar las Danzas Sagradas, practicadas desde antiguo pero nunca vistas. La función tuvo lugar en el Teatro de la Ópera de Tbilisi el 22 de junio de 1919.

Entretanto, Olga de Hartmann fue enviada de viaje. Aquella primavera, Dmitri, el hermano de Gurdjieff, llegó a Tbilisi procedente de Essentuki, donde su madre y hermana sobrevivían a duras penas a las purgas, plagas y hambrunas. La mayor parte de sus pertenencias habían sido vendidas o confiscadas, pero aún quedaban unas pocas alfombras de Gurdjieff y las miniaturas de Olga, y ésta, una de las lugartenientes de mayor confianza de Gurdjieff, fue enviada a que atravesara la zona de guerra para traérselas. Más tarde, ella vería el viaje, así como todos los sacrificios que le había exigido Gurdjieff, como una prueba, la misma opinión que sobre las aventuras del Cáucaso tuvieron retrospectivamente todos los discípulos que permanecieron fieles.

En Essentuki, el menos crédulo Ouspensky también demostraba sus dotes para la supervivencia. A los pocos días de la marcha de Gurdjieff, la guerra civil se apoderó de la ciudad, y las condiciones se deterioraron rápidamente cuando los ejércitos rojo y blanco lucharon en el territorio y las incursiones de los cosacos aterrorizaban a la población. Respondiendo a la situación con talante gurdjieffiano, Ouspensky requisó un aula de la escuela local, donde puso todos los libros que pudo encontrar, la llamó biblioteca oficial del soviet de Essentuki y, para dar fe del hecho, colocó una bandera sobre la puerta. Esto le proporcionó un puesto oficial que pudo salvar la poca vida que aún quedaba en su famélico cuerpo, aunque los libros le sirveron de poco a la hora de comer o vestirse. En uno de los artículos que publicó en un diario inglés, describiendo las condiciones de aquel momento en Rusia, decía que «estoy todavía vivo porque mis botas, mis pantalones y el resto de ropa —toda “veterana”— aún se aguantan. Cuando terminen su existen-

[4] Sobre Jaques-Dalcroze y la euritmia, véase después, en pp. 200-201.

cia, supongo que terminará la mía»[5]. Su amigo Zaharoff no tuvo tanta fortuna y murió de viruelas en Novorossysk en noviembre de 1919.

En junio de aquel año, después de casi diez meses de sufrimientos y muchas pretensiones de victoria por ambos bandos, Essentuki fue brevemente «liberada» por Denikin, el general al mando de los ejércitos blancos, y Ouspensky pudo escapar como asesor del comandante Pinder, jefe de la misión económica británica en el ejército de Denikin. Pinder había sido avisado de las condiciones y circunstancias de Ouspensky por un amigo inglés, A. R. Orage, que había publicado las seis «Cartas desde Rusia» de Ouspensky en la revista *New Age* entre septiembre y diciembre de 1919. Tan fluida era la situación militar en el Cáucaso que el mismo Pinder fue capturado y encarcelado poco después por las tropas rojas, y cerca eStuvo de ser ejecutado; pero los dos hombres pudieron escapar después y se retiraron hacia el oeste a través del Mar Negro.

En marzo de 1920, Ouspensky ya se encontraba seguro en Constantinopla. Gurdjieff, entretanto, había renunciado oficiab mente al Instituto para el Desarrollo Armonioso del Hombre e incluso abandonó otro proyecto de ballet. No había tiempo para la danza y consideró seriamente su huida de Georgia, donde la situación empeoraba rápidamente. Pinder, nombrado agregado cultural británico del efímero gobierno georgiano, pasó fugazmente por Tbilisi, donde compartió una botella de whisky Johnny Walker con el Maestro[6], pero no pasó mucho tiempo sin que ambos hombres salieran a toda prisa de la capital. Los compañeros de Gurdjieff vendieron sus propiedades, invirtiendo el dinero en alfombras exóticas; Hartmann se despidió con un recital de piano y otra vez emprendieron viaje hacia el Mar Negro y el puerto de Batum. Allí tuvieron una difícil salida. Los barcos iban abarrotados de refugiados y era casi imposible obtener plazas. Mientras negociaban para obtener los camarotes, los soldados les robaron casi todo lo que llevaban. Aún les quedó dinero para pagar los billetes, y el 7 de junio de 1920, Pinder y Gurdjieff, con unos treinta seguidores del último, casi todos del mismo Tbilisi, se las arreglaron para llegar a la relativamente segura Constantinopla. Ouspensky y su temido maestro estaban, una vez más, juntos. Nunca volverían a Rusia.

La capital turca rebosaba de refugiados y los representantes oficiales de las grandes potencias esperaban el colapso final del Imperio Otomano. Turquía había

[5] P. D. Ouspensky, *Letters from Russia*, Arkana, 1992.

[6] Debo este detalle a la lectura de los artículos de Nott por James Moore. Véase Moore, *op. cit.*, p. 382.

estado al lado de Alemania durante la guerra y era la legítima presa de los aliados victoriosos. Francia y Gran Bretaña tenían misiones militares en Constantinopla para cuidar de sus intereses. En teoría, estas misiones pretendían favorecer la estabilidad de una región de por sí explosiva, pero en realidad se dedicaban al espionaje y a la agitación política en propio beneficio. La Rusia meridional, Turquía y los Balcanes estaban sumidos en el caos desde el fin de la guerra, y parecía como si todo el Asia Central fuera a desmembrarse entre las potencias vencedoras, los colonialistas imperiales y los más sutiles manipuladores de las «esferas de influencia». Además de la guerra civil rusa, que se extendía por toda Crimea, el Cáucaso y se adentraba en Asia, había las luchas étnicas por todo el imperio desintegrado. En la misma Turquía, aunque el último sultán seguía en el trono, no pasaría mucho tiempo sin que se proclamara la república.

Gurdjieff, que afirmaba haber visitado Constantinopla en su juventud, para investigar los derviches como parte de su búsqueda de la verdad[7], se estableció en Pera, un barrio de la ciudad, donde encontró a la comunidad de rusos blancos arruinados que se reunían en los cafés, entre ellos a Ouspensky. Su antiguo discípulo vivía en una pensión de la isla Prinkipo, manteniéndose él y la familia de Madame Ouspensky con las clases que daba de inglés y matemáticas. La ciudad rebosaba de exiliados zaristas. En el otoño de 1920, el derrotado ejército blanco se retiró al Bósforo y más de cien mil personas engrosaron el éxodo de Rusia a Turquía, formando una ciudad dentro de la ciudad.

Si bien acarreó consecuencias trágicas para los otros, fué una buena noticia para Gurdjieff. Se ganó la vida como sanador y comerciante y emprendió de nuevo el proyecto de establecer un instituto, iniciando las complicadas negociaciones de costumbre para conseguir un local. Lo consiguió en el otoño de 1920, dando conferencias y organizando ensayos de las danzas sagradas en una habitación vecina. Era más fácil conseguir discípulos que habitaciones. Ouspensky, que le había preparado el terreno en Constantinopla, pudo ver que escapar de Gurdjieff no era tan fácil como había pensado. Ouspensky ya estaba trabajando en el Sistema, con más de veinte discípulos que se reunían en el Club Ruso Blanco. A pesar de sus recelos, entregó obedientemente su grupo al Maestro, volviendo durante un tiempo a su antigua tarea de cuidar de los discípulos de Gurdjieff.

También trabajaron juntos en el inacabable libro *La lucha de los Magos,* escribiendo versos para la escena y componiendo canciones inspiradas en la música de

[7] Moore supone que Gurdjieff visitó la ciudad en 1885 y 1889. Dado el gran antagonismo turco-armenio, Gurdjieff, que era griego-armenio, debió encontrarse en una situación delicada.

los *tekkes* (monasterios de derviches, de los cuales había más de 250 sólo en Constantinopla). Thomas de Hartmann también colaboró con las *Luchas,* terminando los esbozos musicales de Gurdjieff. En los meses de Tbilisi, el Maestro lo puso en contacto con la música popular armenia y georgiana y ahora absorbía las influencias derviches. Pero la alianza de Ouspensky con Gurdjieff no duró mucho. Se fue separando gradualmente de su maestro y en el verano de 1921 salió para Londres, doce meses después de la llegada de Gurdjieff.

Pero no importó mucho,. Para entonces, Gurdjieff ya tenía nuevos amigos y discípulos, y no sólo de la comunidad rusa blanca. Muchos lo encontraron intrigante, por no decir siniestro, y supo destacar en una ciudad tan llena de exotismo. Uno de sus antiguos conocidos en la ciudad era el sobrino del sultán, el príncipe Mehmet Sabeheddin[8]. Más tarde, Sabeheddin diría a un amigo común que conocía a Gurdjieff desde 1908, lo cual es posible, dada la probada implicación de ambos hombres en asuntos turbios de toda clase. Incluso pudieron conocerse en la Dashnakzutiun, la feróz sociedad secreta armenia que luchaba contra la dominación turca. Aunque miembro de la familia reinante, Sabeheddin era un intrigante polftico, relacionado con la oposición de los Jóvenes Turcos al sultanato e implicado en conspiraciones contra el régimen. Por una de estas causas fue juzgado y condenado a muerte *in absentia* en 1913. Durante la guerra vivió casi siempre en Europa. Fue perdonado en 1918 al subir al trono su tío Mehmet VI. Vuelto a Constantinopla, se alojó en Kuru Chesme, un palacete imperial sobre el Bósforo.

Fue allí donde Gurdjieff cenó con él en enero de 1921. Hombre de baja estatura, de complexión delicada, melancólico, vestido con fez y levita, Sabeheddin estaba en la cuarentena. Dividía sus intereses entre la religión oriental y la política occidental. Conocedor superficial de la teosofía y la antroposofía, había mantenido correspondencia con Rudolf Steiner y Edmond Schuré, además de haber estudiado el misticismo islámico, el budismo y el cristianismo. Pero parece probable que tales intereses, aunque sinceros, fueron esporádicos; todo lo referido al infortunado Sabeheddin apunta a diletantismo. Hizo culto de Jesús y la Virgen María, pero su pasión por lo inglés era de la misma naturaleza.

Inglaterra estaba representada ampliamente en la lista de invitados de aquella noche. El capitán Bennett era un huésped asiduo en Kuru Chesme[9]. Bennett llegó

[8] Sabeheddin era nieto de sultán y sobrino de otros tres, entre ellos del último, Mehmet VI Vahdettin (cuyo reinado terminó en 1922) y del famoso Abdul Hamid II (reinó 1876-1909), cuyas políticas represivas aceleraron el ocaso del Imperio Otomano.

[9] J. G. Bennett, *Witness,* Ornen Press, Tucson, 1974. Las páginas siguientes se basan en el relato de Bennett, que presenta unos hechos diferentes a los recogidos en los archivos del Foreign

a Constantinopla en febrero de 1919, a la edad de veintitrés años, asignado al ejército británico de ocupación como uno de los pocos oficiales con conocimientos de turco. Era un joven de talento y encantador, con unos conocimientos impresionantes de matemáticas y lingüística, que sirvió meritoriamente durante la guerra antes de ser dado de baja por heridas que le produjeron una curiosa secuela mística: la sensación temporal de salir de su propio cuerpo y contemplarse desde arriba. Esta experiencia, recurrente a lo largo de su vida, le llevó a preguntarse si había algo más en la existencia humana que la experiencia diaria. Mientras convalecía en Cambridge, su trabajo en matemáticas de cinco dimensiones le sugirió también un mundo más allá de las nociones normales del tiempo y el espacio.

Cuando los aliados empezaron a reñir sobre sus despojos en Asia Menor, los conocimientos lingüísticos de Bennett hicieron de él un claro candidato para el servicio en ultramar y, a pesar de su reciente matrimonio, aprovechó la oportunidad. Su fácil dominio del turco le aseguró un rápido ascenso, y pronto fue jefe efectivo de la inteligencia militar británica en Constantinopla, un puesto que con el tiempo le hizo estar en contacto con todas las esferas influyentes de Turquía. Sus actividades en Constantinopla consistían en el espionaje y el control y contacto de todos los grupos políticos, dándole oportunidad para que desarrollase su inclinación natural por el misterio y la intriga. En el curso de su tarea investigó también las varias órdenes de derviches que Ouspensky ya había visitado una década antes.

Se decía que estas órdenes ocultaban sociedades políticas secretas, pero había algo más que el propósito de espiar en el interés de Bennett. La noción de búsqueda espiritual, que ya figuraba ampliamente en su vida, estaba alimentada por su investigación del sufismo. Como otros personajes de este libro, Bennett vivió buena parte de su vida en una zona gris, donde el trabajo de espionaje se transforma poco a poco en una creencia vaga en hermandades secretas y sociedades ocultas. Y, como demuestra cualquier comparación de su biografía con los archivos del Foreign Office, no fue mejor que Blavatsky, Leadbeater o Gurdjieff a la hora de distinguir la realidad pública de su fantasía personal.

Office (sobre todo los archivos PRO de la serie 371), de lectura sorprendente. En ellos se acusa a Bennett de contrabando de hachís, de simulación de una mina de oro, de fomentar la rebelión y de comprometer al controlador de la Casa Real de la Moneda. No son los únicos archivos en los que aparece. Los gobiernos griego y turco disponían de una extensa documentación sobre Bennett durante la década de 1920. El 3 de marzo de 1928 fue acusado de intento de soborno en el registro de tierras del puerto griego de Kavalla.

Las investigaciones de Bennett sobre la Orden Mevlevi fueron alentadas por Sabeheddin, que también le facilitó textos ocultistas, como el neoteosófico *Les Grands Initiés* de Schuré, donde se expone la teoría de que todas las religiones son básicamente la misma y que hay una sucesión de grandes iniciados a través de los cuales se transmite la sabiduría de los tiempos. Estas teorías respondían a la propia intuición de Bennett, y lo animaron durante toda su vida a buscar a los iniciados en cuyas manos está el secreto de la existencia.

Aquella noche había también una dama inglesa en casa del príncipe Sabeheddin: Winifred Elliot, una matrona distinguida, de cabello blanco y unos cuarenta años. Educada en la India, donde su padre había sido tutor del maharajá de Baroda, estudió pintura en la Escuela de Bellas Artes de Slade y se casó en Inglaterra. Después de una vida aventurera y de casarse con un tal señor Beaumont, llegó a Turquía para hacer de acompañante de la princesa Fethiye, hija emancipada de Sabeheddin. La señora Beaumont participaba del interés de Sabeheddin por la reforma social, la ilustración espiritual y la política radical. Quizá fuera también su amante. Veinticuatro años mayor que Bennett, era una convencida y experimentada socialista y amiga de líderes socialistas europeos, como Arthur Henderson y Philip Snowdon (más tarde ministro de Asuntos Exteriores y de Hacienda en el gobierno socialista de Ramsay MacDonald). A pesar de la diferencia de edad, el susceptible Bennett se sentía muy atraído por la voz suave, la charla inteligente y la delicada complexión de la señora Beaumont.

Formaban un curioso grupo: el diminuto Sabeheddin, la refinada señora Beaumont, el engreído y joven capitán y el irresistible Gurdjieff, que habló extensamente de hipnotismo y de los estados elevados de conciencia. El Maestro ya había adoptado su aspecto y modales característicos, mezcla de gurú y comerciante de alfombras. Moreno, de complexión robusta, con bigote negro y rizado, cráneo abovedado y afeitado y ojos penetrantes, siempre causaba una impresión inmediata, fuera para bien o para mal. Tanto Bennett como la señora Beaumont quedaron sorprendidos por su mirada, tan diferente a cuanto habían visto. Ouspensky lo había descrito con cara de rajá indio o jeque árabe, seguramente queriendo decir que irradiaba poder, seguridad y autoridad. Pero Ouspensky también había notado una perturbadora sensación de poder velado u oculto, algo exótico y esotérico al mismo tiempo.

La fama de Gurdjieff se le había adelantado. Los informes de espías del gobierno imperial indio habían alertado a las autoridades británicas en Constantinopla de que un famoso agente ruso estaba en camino, aunque las acusaciones que se le imputaban eran vagas. Estos informes estaban con toda seguridad en el despa-

cho de Bennett cuando cenaba con el príncipe, aunque afirma en su autobiografía no haberlo sabido hasta después, afirmación que no casa bien con su jactancia de conocer e influir en el *demimonde* turco.

Por casualidad, e ignorándolo Gurdjieff, Bennett ya conocía a Ouspensky. Entre los huéspedes que pasaron por el apartamento de la señora Beaumont figuraba el silencioso y retraído Mijail Alexandrovich Lvow. Este era más pobre que la mayoría de los emigrados, aunque mejor preparado para sufrir su pobreza, porque años antes de la Revolución había renunciado a su fortuna y a su puesto de coronel de la Guardia Imperial para seguir a Tolstoi. Ahora tenía unos cincuenta años, se ganaba la vida como zapatero remendón y vivía en un armario, debajo de una escalera del Club Ruso, el Russky Mayak, hasta que la señora Beaumont le dio una habitacioncita en su apartameiito. Fue por medio de Lvow que Bennet conoció a Ouspensky, cuando Lvow preguntó si su amigo podía usar la sala de estar de la señora Beaumont para las reuniones del grupo, aunque Lvow puso como condición que los demás ocupantes del piso no debían curiosear lo que pasaba en las reuniones, que eran «privadas». La señora Beaumont estuvo de acuerdo, Ouspensky y su grupo se trasladaron allí, y empezaron las charlas.

El capitán Bennett y la señora Beaumont ya habían tenido reuniones informales en el apartamento para hablar de hipnotismo y, a pesar de o a causa de la prohibición de escuchar al amigo de Lvow, Bennett pronto se relacionó con el grupo, quizá impresionado por la afirmación de Ouspensky de que su propósito era nada menos que la Transformación del Hombre. Por otro lado, Bennett también conocía a los Hartmann, por su implicación en la organización de conciertos, y ellos le hablaron de Skriabin, a quien habían conocido, y de sus ideas teosóficas. Y es curioso que ni los Hartmann ni Ouspensky le hablaran de Gurdjieff. Parece que todos habían aprendido que era lo mejor para ellos. Sin embargo, según el relato del propio Bennett, aunque pasó menos tiempo con G.urdjieff que con Ouspensky en los siguientes veinticinco años, fue Gurdjieff quien afectó más profundamente su vida.

Esta vez sus caminos sólo se cruzaron brevemente. En agosto de 1921 Ouspensky y Gurdjieff habían abandonado Turquía por rutas diferentes y con un destino común: Europa occidental. En la primavera de aquel año, Claude Bragdon, un futuro discípulo de Gurdjieff, publicó en EE.UU. la traducción del libro de Ouspensky *Tertium Organum,* que tuvo *un succés d'estime* y, lo que es más importante, produjo algunos derechos que hizo llegar al autor en Constantinopla. Bragdon y Ouspensky se cartearon y cuando lady Rothermere, esposa del propietario del periódico, leyó el libro y quedó entusiasmada, Bragdon le habló del deseo de

Ouspensky de salir de Turquía, y ella aceptó pagarle el viaje[10]. Típica entusiasta, aunque bien intencionada, de las buenas causas, la separación del marido y la pérdida de dos hijos en la guerra habían agudizado el apetito espiritual de lady Rothermere, que buscaba constantemente medios para apaciguarlo. Bennett arregló un visado y Ouspensky salió para Londres, alojándose, de nuevo por cortesía de lady Rothermere, en un lúgubre apartamento de West Kensington. «Madame Ouspensky» permaneció en Constantinopla con Gurdjieff.

Entretanto, el mismo Bennett se tomó un permiso para visitar Inglaterra antes de abandonar definitivamente la Inteligencia Militar. Vio a su hija de seis meses y a su ex esposa y llegó a la conclusión de que no había esperanza de reconciliación. Aunque oficialmente no estaba de servicio, asistió a la Conferencia de Londres para la Pacificación del Oriente Próximo, donde asesoró al primer ministro Lloyd George en su trato con la delegación turca; después conoció a Ramsay MacDonald (presentado por Philip Snowdon), que le sugirió que se presentara como candidato laborista al Parlamento. Aunque tentado por esta perspectiva, a Bennett le pareció más apasionante el presente de Turquía. Los placeres de un diputado al Parlamento no eran comparables a su juicio con su prestigio en Constantinopla, donde la gente lo tomaba por el enviado personal de Jorge V y, consecuentemente, lo cortejaban de manera cómica y magnífica. Por ejemplo, el ex jedive de Egipto le había rogado que aceptara una maleta con mil soberanos de oro a cambio de que ejerciera su influencia en provecho del jedive; por otro lado, los albaneses, siempre faltos de un candidato adecuado, le habían ofrecido el trono. Prudentemente renunció a la corona, pero aceptó el dinero, que empleó en exportar higos de Asia a Londres. Luego invirtió los beneficios en una mina de carbón, que más tarde vendió por una buena suma. Fue lo mejor que pudo ocurrirle, porque al dejar el ejército se había quedado sin ocupación.

Gurdjieff también estaba desocupado y resolvió establecerse en Alemania. Sin ninguna lady Rothermere a la vista que le pagara sus facturas, volvió a vender cuanto tenía y tomó un tren hacia el oeste, saliendo de Constantinopla el 13 de agosto de 1921 y llegando a Berlín el día 22. Tenía buenas razones para elegir Alemania. El colapso total del antiguo régimen tras la derrota en la Primera Gue-

[10] Mary Lilian, lady Rothermere (1875-1937), fue la esposa separada del primer vizconde Rothermere, cofundador del imperio periodístico Harmsworth. Fue protectora generosa de Ouspensky y Gurdjieff.

rra Mundial había propiciado un período frenético de experimentación y libertad en todos los órdenes, tolerado (cuando no activamente alentado) por el gobierno de Weimar. La religión no fue una excepción y surgieron comunidades, escuelas y comunas espirituales por toda Alemania, muchas de ellas inspiradas, como la antroposofía, en la rica tradición filosófica de la nación.

La razón inmediata para que Gurdjieff eligiera este destino fue la invitación que recibió, por medio de los Salzmann, de Emile Jaques-Dalcroze para que trabajara en Hellerau. El músico suizo y maestro de danza Jaques-Dalcroze (1865-1950) estudió composición con Bruckner y Fauré y enseñó armonía en el conservatorio de Ginebra, donde, en las décadas anteriores a la guerra, ideó el sistema de movimientos rítmicos denominado euritmia. En 1911 estableció su instituto en una especie de imitación de templo griego, en Hellerau, financiado por dos hermanos polacos, Harald y Wolff Dom. Bernard Shaw, Stanislavsky y el novelista norteamericano Upton Sinclair visitaron el instituto y quedaron favorablemente impresionados por el trabajo de Dalcroze, que exploraba las propiedades simbólicas, espirituales y terapéuticas de la danza con el propósito de sincronizar el movimiento humano con los ritmos naturales[11].

La danza respondía en gran medida al gusto de la época, quizá porque combinaba el ejercicio, el ritual y el oficio, de tal modo que satisfacía simultáneamente el antiguo anhelo de sacralidad y arte elevado y la nueva inclinación por la salud y la higiene. La danza era también parte integral del movimiento de vanguardia que ponía el acento en los ideales de libertad, expresividad e integración en la naturaleza. Aunque el Ballet Ruso dominó el teatro entre 1910 y 1930, abundaron otras danzas, compañías, maestros y teóricos. El ballet fue únicamente una de las formas que adoptó la danza. Las improvisaciones de Isadora Duncan, Josephine Baker y Louie Fuller fueron celebradas por poetas y pintores, desde Degas a Yeats, como encarnaciones de la liberación sensual y del ser instintivo, mientras que teóricos como Jaques-Daicroze y Rudolph Laban ideaban sistemas de movimientos que incorporaban la libertad y complejidad de la danza.

Dalcroze había trasladado su instituto a Ginebra durante la guerra, y decidió continuar allí en 1919. Sus antiguos locales de Hellerau fueron alquilados a otros movimientos «progresistas», como los dalcrozianos independientes y una escuela que dirigía A. 5. Neill[12]. Y entonces se produjo una de las inquietantes y típicas

[11] Sinclair hace una viva descripción de Hellerau y su régimen en su novela *World's End.* Se interesó por todos los maestros espirituales independientes de la época, entre ellos Gurdjieff.

[12] A. S. Neill fue un reformador de la educación que organizó una serie de escuelas progresistas durante la primera mitad del siglo. Véase también E. Muir, *An Autobiography*, Londres, 1954.

farsas en la vida de Gurdjieff, cuando convenció a los Dom para que anularan los alquileres existentes y se los asignaran a él. Neill y sus colegas amenazaron con acciones legales; los propietarios cambiaron de opinión, alegando que Gurdjieff los había hipnotizado; y hubo un pleito ante los tribunales que perdió Gurdjieff. La acusación de hipnotismo era corriente, dando a entender que poseía desacostumbrados poderes persuasivos, cualquiera que fuera su naturaleza, lo cual quedó probado por el hecho de que algunos de los dalcrozianos de Hellerau quedaron tan impresionados por Gurdjieff, que abandonaron a Dalcroze para seguirlo y convertirse en discípulos suyos para el resto de sus vidas.

No están claras las razones por las que Gurdjieff desistió de quedarse en Alemania después del fracaso de su tentativa en Dresde. La profunda inestabilidad del país pudo ser una de ellas, aunque Gurdjieff ya estaba habituado a la inestabilidad e incluso, como hemos visto, le gustaba. En febrero de 1922 cruzó el Canal para inspeccionar Londres, donde Ouspensky ya se había acomodado, sin duda congratulándose por la distancia que había puesto entre él y su fastidioso maestro. Pero Inglaterra no fue del gusto del Maestro, lo que era igual, porque, a pesar de los mejores desvelos de lady Rothermere y del apoyo de varios ciudadanos influyentes, el ministro del Interior prohibió que el grupo de Gurdjieff se estableciera en Londres, aunque luego indicara que Gurdjieff solo podía quedarse si lo deseaba. Los informes de espionaje que pasaron por el despacho de Bennett en Constantinopla se habían filtrado hasta Londres y ni siquiera sirvieron los esfuerzos del propio Bennett, que ya había vuelto de Turquía.

Esto debió ser un alivio para Ouspensky, que ya pensaba en irse a América si Gurdjieff se quedaba en Gran Bretaña. Porque, aunque Ouspensky cayó en su acostumbrado papel de subordinado, preparando las reuniones de Gurdjieff en el centro teosófico de Warwick Gardens y llenándolas con sus propios discípulos, mientras Olga de Hartmann o Pinder traducían y tomaban notas, Gurdjieff no dudó en atacarlo. Ouspensky —dijo en un acto público-se había apropiado abusivamente de las ideas de Gurdjieff y las había malinterpretado. No tenía ningún derecho a establecer-se como maestro de nada, si no era de sus propias teorías, y lo mejor que podía hacer era someterse una vez más al Maestro. Y en cuanto al público, tenía que elegir entre el falso profeta y el verdadero.

La escenografía de esta confrontación fue tan clásicamente gurdjieffiana que, más tarde, muchos de los que la presenciaron se preguntarían si Ouspensky y su maestro no estaban aconchabados; pero parece improbable que Gurdjieff se aconchabara con nadie. En los años que siguieron, los discípulos de Gurdjieff conocerían bien su magnetismo personal y su mezcla de amenazas y elocuencia persuasi-

va, y no debe extrañar nada que Ouspensky —aparte de la humillación personal recibida— no confiara en él. Como había ocurrido en tantas ocasiones, Gurdjieff ganó en la confrontación gracias a la fuerza de su carácter y el público se le rindió.

Además de lady Rothermere, unos pocos aristócratas de segundo orden y un millonario del norte, Ralph Philipson, el público estaba formado en su mayor parte por periodistas, psiquiatras y sus respectivos cónyuges. La mayoría se puso del lado de Gurdjieff en esta riña tan suya o, por lo menos, simpatizó con él. De un solo golpe, Gurdjieff se ganó a muchos de sus más celosos discípulos. Pero, desde el punto de vista de Gurdjieff, aunque de momento lo ignoraba, el asistente más importante de aquella reunión era A. R. Orage, quien diría más adelante: «Después de la primera visita de Gurdjieff al grupo de Ouspensky, *supe* que Gurdjieff era el maestro»[13]. Tan poderosa fue la impresión que produjo.

Orage era un típico converso. Nacido en 1873, creció en un pueblo cercano a Cambridge. La familia no disponía de recursos y el inteligente muchacho se educó a costa del terrateniente del lugar. Orage tenía puestas sus esperanzas en la futura generosidad de este hombre sin hijos pero, cuando el terrateniente se casó y tuvo un heredero, su protegido tuvo que renunciar a la universidad y conformarse con una escuela normal, ejerciendo de maestro en Leeds en 1893. El desengaño tiñó sus perspectivas, dando lugar a una temprana melancolía. El talante de Orage en su vida posterior estuvo marcado por la alternancia de una confianza eufórica y una inseguridad sombría. Se convirtió en un romántico que, como él mismo decía, quería «vivir en un mundo de milagros y ser él mismo un milagro»[14].

En Leeds, Orage trabajó para el Partido Laborista Independiente, dio conferencias sobre Nietzsche y Platón, formó parte de la Sociedad para las Investigaciones Psíquicas y de la Sociedad Fabiana y en 1901 fundó, junto con su amigo Holbrook Jackson (1874-1948), historiador y crítico literario[15], el Club Artístico de Leeds. También se convirtió en enardecido teosofista y, al mismo tiempo, empezó a desarrollar su propia filosofía. Como observó Jackson, Orage quería «un círculo nietzscheano en el que se combinaran Platón y Blavatsky, el fabianismo y

[13] Hay una biografía de Orage por P. Mairet. Véanse también P. Selver, *Orage and the New Age Circle*, Allen & Unwin, 1959, y W. Martin, *The New Age under Orage*, Manchester University Press, 1967.

[14] H. Jackson, «A. R. Orage: recuerdos personales», en *The Windmiii*, 1948, vol. 3, núm. 11.

[15] Holbrook Jackson, nacido en Liverpool y autodidacta en gran medida, publicó su obra más celebrada, *The Eighteen Nineties* en 1913. Sigue siendo una guía útil de muchos aspectos de la literatura de aquel período. Escribió también biografías de Edward FitzGerald, George Bernard Shaw y William Morris.

el hinduismo, Shaw, Wells y Edward Carpenter, con Nietzsche como catalizador»[16]. Aunque los nombres fueron cambiando en la síntesis, su ambición permaneció constante a través de los años, y Orage fue desarrollando gradualmente algo como una teoría shaviana de la evolución creativa, en la cual el Hombre aparece simplemente como el vehículo terráqueo más elevado que la conciencia cósmica puede desarrollar. Cuando surja el Superhombre —como él quiere— esta criatura no será otro Napoleón o Bismarck, sino una criatura con todas sus facultades mentales intensificadas a un nivel inimaginadamente alto[17].

En 1905, Orage se separó de su esposa y se trasladó de Leeds a Londres, sin más equipaje que la traducción en tres tomos de Nietzsche. Durante una década, a partir de mediados de 1890, había sido un pilar de la teosofía en Inglaterra y también el flagelo de los excesos de Besant y Leadbeater, que criticó severamente en sus escritos. Ya en Londres fue nombrado miembro del Comité de Sección, a pesar de su creciente desilusión con los líderes. Poco después cayó bajo la influencia de Beatrice Hastings, a quien conoció durante una reunión teosófica en 1906[18]. Beatrice, una sudafricana de carácter violento, casada por poco tiempo con un boxeador, sufría delirios literarios de grandeza, suficientemente vigorosos para dominar a Orage y a *New Age*, la influyente revista fundada por Holbrook J~ckson en 1907, en parte con dinero prestado por George Bernard Shaw.

Durante la década siguiente, el periodismo literario desplazó a las cuestiones espirituales en las vidas de Orage y Hastings. *New Age* se convirtió en la revista literaria de mayor prestigio de su época y Orage fue el centro de un círculo que comprendía a T. S. Eliot y Ezra Pound. Sólo reavivó su interés por lo esotérico cuando su relación con Hastings empezó a resquebrajarse al principio de la guerra, que ella pasó en París mientras él permanecía en Londres. Pero, para entonces, su ardor por la teosofía se había enfriado ya. Siempre ambicioso e intelectualmente inquieto, buscaba una solución metafísica a los problemas de la vida, una gran síntesis que lo llevara más allá de la teosofía, pero, ¿hasta dónde?

Primero se relacionó con Dmitri Mitrinovic, un atezado místico serbio, de ojos penetrantes y redonda cabeza afeitada a la manera de Gurdjieff[19]. Durante la guerra, Mitrinovic escribió para *New Age* una serie de artículos sobre el aspecto espi-

---

[16] Holbrook Jackson en *The Windmill, op. cit.*

[17] Orage, *op. cit.*

[18] La surafricana Beatrice Hasting, alias de Emily Alice Haight, nació en 1879. Se convirtió en apasionada defensora de Blavatsky y escribió varios panfletos furiosos contra Hodgson, la SPR y Emma Coulomb. Véase J. Carswell, *Lives and Letters*, Londres, 1978.

[19] Sobre Mitrinovic, véanse Selver, *op. cit.*, y J. Webb, *op. cit.*

ritual de la política europea, pero la mayoría de lectores, entre ellos el director, lo encontraron incomprensible. Orage también puso grandes esperanzas en uno de los promotores de la revista, Lewis Wallace, que había escrito artículos sobre lo que él llamaba psicoegiptología y un mamotreto sobre *Anatomía cósmica*, pero Wallace no lo satisfizo más que Mitrinovic. Luego se interesó por una variante del psicoanálisis de algunos seguidores de Jung que más tarde serían seguidores de Gurdjieff. Si bien la práctica freudiana se dedicaba al análisis de la psique en términos casi médicos, el propósito más optimista de la psicosíntesis, como bautizaron los junguianos a su nuevo método, era reconstituir espiritualmente al paciente. Aunque más prometedor que el trabajo de Mitrinovic y Wallace, Orage también terminó por desinteresarse. Pero cada fracaso agudizaba su hambre espiritual. A principio de la década de 1920, era un alma frenética en busca de salvación, y Gurdjieff, como si hubiera observado todos los primeros intentos de Orage para encontrar una solución, llegó a Londres en el momento justo para salvarlo.

Orage no fue el único Converso inglés, pero fue el más decisivo. Los intelectuales lo seguían adonde fuera. Eran muchos los necesitados de ayuda. La guerra había dejado un desierto espiritual en su estela, habitado por almas perdidas necesitadas de guía. El resultado directo fueron los millones de personas que pronto miraron esperanzadamente al fascismo y al comunismo. Los más exigentes buscaron soluciones diferentes. Muchos eran teosofistas frustrados, aburridos por las interminables disputas internas de la Sociedad, casi permanentes durante la década anterior. Y aunque la teosofía seguía atrayendo a gran número de jóvenes, muchos miembros de más edad estaban desilusionados. La seriedad de Steiner había llevado a algunos a la antroposofía; ahora Ouspensky y Gurdjieff estaban también en disposición para capitalizar el descontento teosófico.

Una consecuencia decisiva de su creciente influencia fue un cambio importante en la orientación de los gurús occidentales siguientes. La teosofía había estado dominada por el hinduismo y el budismo, en parte por la orientación original de Blavatsky y en parte por los intereses políticos de Besant y la obra de Olcott en Ceilán y Japón. A pesar de la vasta población musulmana en el subcontinente indio y en el Cercano y Medio Oriente y de esfuerzos aislados de individuos como Laurence Oliphant, el islam había estado excluido hasta entonces de las síntesis alternativas, quizá porque su fe monoteísta, demasiado parecida al judaísmo y al cristianismo, no era suficientemente exótica. Pero, a partir de ahora, el misticismo del islam que se encuentra en el sufismo y en las prácticas activas y contemplativas de las comunidades de derviches iba a jugar un papel de creciente importancia en la formación de las tradiciones del guruismo occidental. El centro geográfico

de gravedad cambió una vez más. Igual que Blavatsky lo había llevado hacia Oriente, desde Egipto al Himalaya, ahora se resituaba hacia Occidente, desde el Extremo Oriente al Oriente Medio y Asia Central.

Gurdjieff, ya lanzado el guante a Ouspensky y a sus discípulos, se retiró al continente. Como Alemania e Inglaterra no lo aceptaban, decidió probar en Francia y el 14 de julio de 1922 llegó a París. Tres meses más tarde empezaba un famoso experimento de manera de vivir.

ONCE

AVENTURAS

Krishnamurti pasó sano y salvo los años de la guerra en la Inglaterra metropolitana, aburrido y profundamente infeliz. Indio en Europa, de piel oscura entre blancos, teosofista entre cristianos, colonizado entre las clases dominantes, pobre entre ricos, fue inevitablemente un intruso y, por lo tanto, un solitario. Pero su peor problema fue que su papel fuera aceptado en una cultura profundamente hostil a la idea de lo sagrado. Aceptado en la India, un hombre sagrado en Inglaterra fuera de la Iglesia era, dicho en palabras amables, una aberración. Y si algunos ingleses tomaron a este joven distinguido, exquisitamente vestido, por un maharajá de visita, muchos otros lo señalaron como el «Jesús de color chocolate», añadiendo a menudo un comentario obsceno. No hubo remedio: Krishna fue un monstruo de feria.

La presión a que se veía sometido hizo que en ocasiones se compadeciera de sí mismo y fuera egoísta y malhumorado. Ya de niño se tomaba en serio su papel y presumía y se sentía importante cuando se veía rodeado de adultos que constantemente le recordaban su elevado destino. Elisabeth, la hija de lady Emily, que no aceptaba la rígida adoración al niño-dios, le reprochaba su manera de aleccionar a los demás sobre sus deberes. Prefería a Nitya, a quien encontraba «reservado y sumamente delicado»[1]. Los hijos más jóvenes de los Lutyens vieron un aspecto diferente en Krishnamurti, que no había perdido su afición por las bromas inocentes. Si Elisabeth se mantenía algo alejada, Mary amaba a sus nuevos amigos. Cuando volvía de la escuela por la tarde, deseaba ver en la mesa del recibidor sus finos sombreros grises y sus bastones de empuñadura de oro, señal de que estaban

---

[1] Elizabeth Lutyens, *The Goidfish Bowl*, Cassell, 1972, p. 35. La joven Betty Lutyens, por amor a su madre, trató de digerir la teosofía, pero la encontró repugnante. Resuelta a romper con su familia, quiso ser música profesional y recibió lecciones de composición de un maestro teosófico llamado Foulds, cuyo *World Requiem* le fue dictado por san Miguel. Este hombre la implicó en prácticas ocultistas, con tan malas consecuencias, que Betty sufrió a sus diecisiete años una depresión nerviosa.

de visita en casa. Más adelante sintió una pasión más poderosa por Nitya, a quien encontraba menos divino que su hermano, pero mucho más atractivo[2].

En el exótico salón de lady Emily, con paredes negras y suelo pintado,, diseñado por sir Edwin, los hermanos se sentían a gusto. Aunque inclinada al sentimentalismo y la exageración, Emily dio a los jóvenes el afecto que sin saberlo había negado a sus propios hijos. Cuando sir Edwin estaba en casa, el ambiente era más animado. Aunque respetaba las creencias de su esposa, no tenía tiempo para el «sentimiento dominical» que ella cultivaba[3]. Y, a pesar de su disgusto por la teosofía, siempre fue amable con los muchachos indios. A sir Edwin le gustaba la compañía y llenaba la casa de amigos siempre que podía. Hombre franco y aficionado a las bromas, odiaba las copas de pie alto, los cuchillos de pescado, las flores cortadas, las pantallas de seda, las alfombras suntuosas, la playa, las estadísticas, las uñas pintadas, los muebles colocados en diagonal… y, por supuesto, el fervor religioso[4].

La actitud irreverente de Edwin se reflejaba en el cuarto de los niños, donde éstos saludaban invariablemente la llegada de Krishnamurti cantando:

Cobardica, tarta cobardica,
Tienes la cara de color mostaza;
Tienes el pelo negro y grasiento;
Cobardica, tarta cobardica[5].

Krishna no se enfadaba con la canción. Los Lutyens eran su familia adoptiva y en ocasiones se sentía muy unido a Barbara, Robert y Mary, aunque al final sólo se sentía verdaderamente a gusto con su hermano. Nitya era su único vínculo con el pasado y con la madre muerta, a quien llamaba en los momentos de enfermedad o angustia.

La compañía de la familia Lutyens fue de suma importancia porque, con Leadbeater en Australia y Annie en la India, Krishna ya no contaba con el apoyo de ellos, lo cual era beneficioso en algún aspecto. Nunca le gustó el anciano y se fue alejando de él paulatinamente. Aunque en público seguía aceptando la autoridad de Leadbeater en materia teosófica, en privado criticaba airadamente las maneras autocráticas de su antiguo maestro. Tampoco fue Annie una buena influencia, en

[2] Mary Lutyens da cuenta de este amor en su emotivo *To Be Young,* Hart-Davis, 1959.
[3] *CITS,* p. 157.
[4] *TBY,* p. 141.
[5] *TBY,* p. 12.

parte porque ella misma se dejaba influir fácilmente por los demás —especialmente por Leadbeater— y siempre estaba dispuesta a seguir los consejos que le daban sobre Krishna, y en parte porque estaba demasiado comprometida con sus causas favoritas para ocuparse de los problemas individuales. Al final de su vida, Krishna llamaba a Annie «Amma» —madre— y, personalmente, siguió queriéndola, pero doctrinalmente ya estaban alejados.

El principal problema consistía en sus relaciones con los demás, sobre todo con las muchachas de su misma edad. Aunque se daba por seguro que Krishnamurti permanecería soltero, lo normal es que hubiera varias chicas compitiendo por sus favores y él estaba dispuesto a corresponder. A estas muchachas se las conocía irónicamente con el nombre de *gopis*, por las lecheras de la mitología hindú que tradicionalmente servían a Sri Krishna, y por lo menos de una de ellas se afirmaba que era la reencarnación de HPB, lo que presumiblemente hizo que la aventura fuera más aceptable.

Sus frustraciones, dudas y sufrimientos se agravaron por la manía de Leadbeater de favorecer las pretensiones de nuevos protegidos. El principal contendiente fue Desikacharya Rajagopalacharya[6]. Raja, como comprensiblemente prefería que lo llamaran, era hijo de un distinguido teosofista hindú, de elevada casta. El muchacho, inteligente y excepcionalmente hermoso, había nacido en 1900, pertenecía a la elite de la Sociedad y asistió a la escuela teosófica de Benarés con Yaga Shastri, cuya hermana Rukmini se casaría más tarde con George Arundale. Aunque Leadbeater se marchó a Australia poco después de descubrir a Raja en 1913, siguió interesado por el muchacho, que parecía un candidato mucho más idóneo para mesías que Krishna. En 1920, Raja llegó aLondres y se alojó con la señorita Dodge, de quien fue su protegido. Ella sufragó sus años en Cambridge y más tarde hizo un legado económico a su favor[7].

Esto, inevitablemente, fue causa de problemas. Los triunfos académicos de Raja contrastaron con los fracasos de Krishnamurti, que ahora tenía que compartir las candilejas con su rival. Aún peor, se encontró en la dolorosa situación del

[6] Para los primeros años y orígenes de Rajagopal, véanse las memorias de su hija R. R. Sloss: *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti*, Bloomsbury, 1991, pp. 40-45.

[7] Según recoge su hija, eran «aún más» de las 500 libras anuales asignadas a Krishnamurti. Véase Sloss, *op. cit.*, p. 47. La señorita Dodge también tuvo que pagar los salarios de los encargados de la sede central de la ST en Londres. Un desastre según Emily Lutyens, porque hizo que la gente buscara un empleo lucrativo en lugar de trabajar para la causa, sobre todo cuando un representante de las Trade Unions entró en la Sociedad e insistió en que se pagaran los salarios establecidos por los sindicatos *(CITS*, p. 34).

heredero a punto de ser desposeído. Ante esta amenaza, Krishna y Nitya (que ya habían aceptado al recién llegado como compañero de piso) adoptaron sus supuestos papeles de alumnos de escuela pública inglesa, burlándose del nombre de Raja y llamándole *blinker*, sinónimo educado de *bloody*, que significa «puñetero». Quizá entendieron entonces cómo se había sentido el desposeído Hubert van Hook cuando Leadbeater le prohibió que tocara las pertenencias de Krishna para evitar sus malas vibraciones.

Los hermanos no fueron los únicos en sentirse desplazados por la aparición de Raja. Casi tan pronto como lo descubrió, Loadbeater no sólo afirmó que Raja había sido san Bernardo de Clairvaux en una encarnación anterior, sino que tenía que seguir a Krishna como encarnación de Buda en el planeta Mercurio en una futura existencia, un anuncio que incomodó sobremanera a George Arundale, a quien ya se le había prometido el puesto. El enfado de Arundale (un joven duro, viril, que llegó a oficial del ejército durante la guerra) es típico del ambiente histérico que el impredecible Leadbeater creaba entre su rebaño, alentando las rivalidades mezquinas con sus descarados favoritismos y empleando un sistema de honores que tenía a todos en vilo, preguntándose quién sería el siguiente en ascender en el Sendero o quién sería depuesto de su lugar cósmico.

Este juego de amenazas caprichosas alcanzaba los niveles más altos de la Sociedad, sin que Annie o Krishna se salvaran. En 1914, en una ocasión absurda, cuando el circo teosófico se retiró a Taormina de vacaciones espirituales —una especie de versión de lujo del Essentuki de Gurdjieff, con tenis y charadas en lugar de labores domésticas y ejercicios espirituales— el grupo lo formaron Krishna, Nitya, George Arundale y su tía Francesca, la doctora Mary Rocke y lady Emily. Como era costumbre, todos estaban en un estado de histeria incipiente, a la espera de que sucedieran grandes acontecimientos el 11 de enero, aniversario de la primera iniciación de Krishna.

La tarde del día 10, Krishna anunció que esperaba que sucediera algo aquella noche. Se fueron a la cama, convencidos de que iban a visitar a los Maestros y avanzarían algunos pasos en el Sendero, y a la mañana siguiente nadie supo decir lo que había pasado realmente, así que telegrafiaron al Obispo Leadbeater para que lo aclarara. Pero Krishna, poco antes, había escrito a su maestro insinuándole que necesitaba más independencia y por esa razón Leadbeater todavía estaba malhumorado[8]. Esto quizá explique por qué su telegrama de respuesta decía que nada

[8] La carta se menciona en *TLADOK*, pp. 19-20.

había sucedido a nadie en Taormina, pero que varios de sus discípulos indios habían ascendido aquella noche. El grupo pasó de la euforia al desencanto.

Este mismo ambiente se mantuvo en mayor o menor grado durante la guerra, y Krishna se desplazó por toda Inglaterra rodeado de una extraña mezcla de guardia pretoriana, grupo doméstico permanente y circo itinerante. El círculo de amigos, mentores, admiradores y parásitos que componían este fluctuante séquito estaba formado por el grupo de Taormina más los hijos de lady Emily, Muriel De La Warr, la señorita Dodge y un variable elenco de actores secundarios. La señorita Dodge solía permanecer en Wimbledon a causa de su gravísima artritis, y Krishna y su hermano la acompañaban a menudo, bajo la severa mirada de lady De La Warr. Al término de la guerra, las figuras dominantes de este círculo eran George Arundale y Emily Lutyens, entablándose una lucha por la ascendencia entre ellos, que se complicó cuando Arundale cortejó sin éxito a Barbara, la hija de Emily. La lucha alcanzó su clímax en 1915, cuando Arundale prohibió a Emily que visitara a Krishna, que residía entonces en Bude, Cornwall, intentando matricularse de nuevo, por la inquietud que causaba en el muchacho. Reprochando su sentimentalismo, Arundale escribió a su rival que «has usado a Krishna más para tu propia conveniencia y satisfacción que para cualquier otro propósito… has estorbado el trabajo del Maestro haciendo hincapié en la naturaleza más baja de Krishna…», y la censuraba por el modo egoísta con que había causado tales «torbellinos» de emoción, interfiriendo en el progreso oculto del muchacho[9].

Aunque dolida por estas acusaciones, Emily Lutyens reconoció la parte de verdad que había en ellas, por más que fueran exageradas, y se apartó algo de, su amado muchacho, aunque, de hecho, había ganado su batalla con Arundale; éste, deprimido por el rechazo de Barbara, furioso por su degradación de Mercurio y preocupado con su nuevo puesto de Secretario General de la Sección Británica, empezó a perder interés por Krishnamurti. Pronto le asaltó la duda de si el nuevo Mesías merecía que le dedicara todo su esfuerzo. Después de todo, Arundale tenía que jugar su propio y destacado papel en el glorioso futuro del cosmos, un papel que no exigía que se entrometiera en los asuntos de señoras maduras ni de mesías cándidos. Pero, al cabo del tiempo, Emily se dio cuenta de que también ella había perdido a Krishna y, según pasaron los años, fue evidente que nadie poseía a este extranjero misterioso y retraído. Muchos que se creyeron amigos íntimos de él terminaron por descubrir que las cosas no eran como parecían.

[9] Arundale a Emily Lutyens, 18 de enero de 1915. Citada en *CITS*, p. 74.

Por fortuna para lady Emily, ésta se distrajo interesándose por la independencia del gobierno indio, causa que hizo suya siguiendo las huellas de su heroína Annie Besant. A Annie le fue bien quedarse atrapada en la India al estallar la guerra. Incapaz de resistirse a los atractivos de la vida pública, cada vez estuvo más implicada en la política nacionalista india. Como de costumbre, afirmaba que sus actividades políticas eran la respuesta a un mandato divino. En medio de su pleito con Narianiah en 1913, el Señor del Mundo le había pedido que trabajara para el autogobierno indio. Y aceptó entusiasmada. El momento era excelentemente oportuno. Había ganado la última apelación al Consejo Privado de su pleito y podía dedicarse plenamente a otros asuntos. Su nueva misión estaba clara, y absorbió su atención durante la siguiente década.

Seguidora entusiasta de su jefa, lady Emily organizó imprudentes reuniones de la Liga Independentista en su casa de Londres, mientras su esposo sir Edwin estaba en Delhi proyectando la nueva capital imperial. Una vez más tuvo que ser reprendida. Animada por un artículo del *Times* que denunciaba sus reuniones, quedó alicaída cuando la señora Besant, molesta por la publicidad hostil y la posibilidad de una rival, le ordenó que se apartara de la política, no por el bien de Annie, por supuesto, sino para evitar problemas a sir Edwin.

Krishnamurti también tuvo que someterse a la señora Besant. Por mucho amor y admiración que inspirara, la necesidad de Annie de hacer las cosas a su manera hizo de ella una figura temible, incluso para sus asociados más cercanos. Si bien continuaba reverenciando a Krishna como a una divinidad y se inclinaba ante su autoridad espiritual, en todos los asuntos prácticos no hacía más que amenazarlo por su propio bien. Esta combinación de coerción y benevolencia hacia Krishna, la repetían de diferentes formas otros poderosos personajes de su vida —Leadbeater, Arundale, lady De La Warr— muchos de ellos confundidos, además, por la necesidad de respetar a un muchacho a quien consideraban instintivamente como un inferior desde el punto de vista social y racial. La consecuencia inevitable era una dolorosa sensación de irrealidad que sólo servía para acentuar el sentimiento de Krishnamurti de vivir por su cuenta.

La situación no mejoró en la posguerra, con la tendencia de Annie a tratar a Krishna, ahora ya un adulto, unas veces como a un dios y, al momento siguiente, como a su propio ayudante. Este proceso empezó formalmente cuando ella regresó a Europa en junio de 1919, e inició una larga y extenuante serie de reuniones que tanto le complacían. Arrastró al Maestro Mundial en su estela, obligándolo a

hablar en público y animándolo a que aprendiera francés para que pudiera dirigirse a las multitudes en París. Estas reuniones fueron una agonía para el tímido muchacho, pero fueron el inicio de un modelo de charlas y viajes incesantes que ocuparían el resto de su vida. Tuvo sus compensaciones. Muchas de las giras se complementaban con prolongadas vacaciones en Suiza e Italia en compañía de Nitya y selectos teosofistas. Pero incluso las vacaciones resultaban vejatorias. Normalmente adoptaban la forma de reuniones de charlas y meditación, durante las cuales Krishna mantenía intensas discusiones con sus compañeros de vacaciones, con intervalos de tenis o golf. Sus compañeros lo acosaban con inacabables peticiones de charlas en grupo y consultas privadas sobre su condición espiritual, y pasaba el tiempo en un estado de febril excitación espiritual.

Esta excitación estaba inducida en parte por el simple hecho de la proximidad de Krishna y, en parte, porque todos los participantes, incluido el mismo Krishnamurti, buscaban acortar el camino de la bienaventuranza espiritual. En los primeros tiempos de la teosofía, HPB había insistido en que el aprendizaje era largo y'arduo, aunque ella solía hacer excepciones con sus favoritos. El Período de Prueba —primera etapa de la iniciación— duraba siete años y las etapas siguientes dependían del avance espiritual. Leadbeater había acelerado las cosas considerablemente, sobre todo desde la llegada de Krishnamurti. Hacia la década de 1920, el movimiento teosofista estaba en permanente estado de entusiasmo milenarista, con sus líderes en busca de nuevos honores y aventuras espirituales a cada momento. La fiebre espiritual la compartían millones de personas, afligidas por sus hijos, cónyuges y hermanos, esperando que se demostrara que se podía sobrevivir de alguna otra forma. El espiritismo volvió a popularizarse y contribuyó a la expansión de la Sociedad Teosófica. Parecía como si la gran ambición de HPB estuviera a punto de hacerse realidad.

Pero no fue únicamente la teosofía. Los años de entreguerras vieron un aumento enorme de proselitismo de masas en todo el hemisferio occidental, mientras que líderes carismáticos, desde Iiitler y Mussolini hasta Frank Buchman y Amy Semple MacPherson, trataban de conseguir apoyos para sus diferentes caminos de salvación[10]. La década fue también época de movimientos juveniles. El descubrimiento decimonónico del «niño» dio paso al descubrimiento del adolescente en el siglo XX. Los líderes politicos y religiosos empezaron a ver la importancia de

[10] Frank Buchman fundó el Grupo Oxford, relanzado luego como Rearme Moral. Afirmando la realidad de la providencia divina, enseñó los cuatro principios: honradez, pureza, generosidad y amor. Amy Semple MacPherson fue una evangelista norteamericana cuya carrera terminó en adulterio y escándalo.

influir en los jóvenes, tanto más cuanto que la nueva generación había sido diezmada por la guerra. La cultura juvenil se presentaba por tanto como un renacimiento simbólico y como una realidad práctica. Surgieron asocia~ ciones de todo tipo mientras prosperaban las ya existentes. Algunas, como los Exploradores y las Muchachas-guía, la Brigada de los Muchachos y la YMCA [Young Men Christian Association = = Asociación de Jóvenes Cristianos] se dedicaron al ejercicio y a la formación del carácter. Ensalzaban la lealtad al grupo, la castidad y las habilidades prácticas, pero también promovían la solidaridad nacional y la reforma social. Aunque muchos de los niños adscritos eran de la clase media, muchos más procedían de las zonas urbanas deprimidas. Las nuevas asociaciones celebraban reuniones semanales y campamentos de verano, permitiendo que millones de niños de los suburbios respiraran por primera vez aire puro. Otros movimientos, como las Juventudes Hitierianas, las Juventudes Comunistas y varias sociedades de la Liga de las Naciones, emplearon los mismos métodos para inculcar doctrinas políticas. Durante un breve período de tiempo, la Sociedad Teosófica pareció estar a la vanguardia de esos movimientos, pero al cabo resultó una ilusión. Aunque el número de miembros jóvenes aumentó considerablemente después de la guerra, esto se debió al atractivo personal de Krishnamurti y al entusiasmo generalizado por los movimientos humanitarios. Pero los líderes de la teosofía estaban cada día más alejados de sus propios seguidores. También envejecían. Al terminar la guerra, Annie Besant tenía setenta y dos años y Leadbeater, sesenta y cinco. Habían tenido el control efectivo de la Sociedad durante casi veinte años.

Algunos decían que Annie estaba perdiendo su garra al mismo tiempo que aumentaba su afición por los uniformes extravagantes y las ceremonias ocultistas. Pero, a pesar de todas sus chifladuras, conservaba su toque populista y entendió instintivamente que Krishna era su nuevo y principal activo. El muchacho no era en estos años un orador válido, pero su propia incapacidad, combinada con su juventud, cortesía y su oscura y profunda mirada, tenían un poderoso efecto. No había en él ninguna demagogia, ningún lenguaje campanudo de misionero; se trataba de una figura espiritual que hablaba serenamente de una verdad que llevaba dentro. Por añadidura, parecía y actuaba como una estrella de cine, el nuevo fenómeno de la época, pero sin la vulgaridad de una estrella del cine.

En 1921 se ofreció a Krishnamurti una oportunidad magnífica para mostrar su talento ante una audiencia mundial. El barón Phihp van Pallandt, aristócrata holandés, ofreció a la Sociedad su propiedad en Ommen, Holanda. Holanda se estaba convirtiendo en un importante centro teosófico y el Castillo Eerde, una mansión exquisita del siglo xvii, rodeada de foso y con dos hectáreas de terreno,

podía ser una excelente sede para la elite de la Sociedad, mientras que el terreno podía emplearse para reuniones multitudinarias de la Orden de la Estrella de Oriente. Durante toda la década de 1920, la Sociedad celebró cada año encuentros internacionales en Ommen —conocidos como Campamentos de la Estrella— a los que acudían con frecuencia miles de personas, con mayoría de jóvenes que dormían bajo lonas, mientras los dirigentes de más edad dormían cómodamente en los aposentos tapizados del castillo o en casetas especialmente construidas en el terreno.

En los campamentos se mezclaba la educación religiosa, el idealismo político y la alegría juvenil con la manía de la posguerra por la autosuperación y la vida sencilla. El ambiente era en ocasiones electrizante. Había conferencias, discusiones y otras actividades teosóficas, pero los momentos culminantes se producían bajo la luz de las estrellas, junto al fuego del campamento, con las charlas de Krishna. Estas charlas fueron el comienzo efectivo de su carrera como maestro público y le enseñaron cómo manipular a una multitud. Mientras los acampados se sentaban en círculo a su alrededor, Krishna esperaba en silencio, a veces durante varios minutos, hasta que le venía la inspiración y los oyentes estaban dispuestos. Luego empezaba a hablar. Su casi contemporáneo Hitler usaba exactamente la misma técnica, con efectos muy distintos, en sus discursos mitineros de Nuremberg, esperando silencioso a que subiera la tensión.

A diferencia de Hitler, Krishnamurti nunca levantaba la voz, y el efecto de sus palabras no causaba el frenesí de la multitud, sino que la elevaba a un estado de exaltación individual. A menudo iniciaba las charlas en tono dubitativo, acalorándose a medida que avanzaba en el tema. No ensayaba ni usaba apuntes, aunque a veces desarrollaba un título anunciado de antemano, volviendo siempre a los mismos temas: compasión por todos los seres vivientes, sinceridad, autoconocimiento y necesidad de que cada individuo encuentre su propio camino hacia la iluminación. Lo que decía afectaba poderosamente al público porque parecía encarnar a la perfección sus propios ideales. En acusado contraste con los histriónicos Besant y Leadbeater, aquel joven menudo, sin pretensiones, modestamente vestido, de voz serena, no adoptaba poses sino que hablaba desde el corazón.

Había murmuraciones comprensibles entre los grandes de la teosofía con respecto al contenido de las charlas que iba claramente en contra de la insistencia de la Sociedad en un sendero jerárquico, con un período de prueba, etapas de iniciación, etcétera; pero la mayor parte del público escuchaba atentamente cada palabra. Curiosamente, nunca dos personas coincidían después en lo que hubiera dicho Krishnamurti; y cuando se hacían copias escritas de lo hablado, lo que había pare-

cido sumamente lúcido e inspirado en la charla, el lector lo encontraba confuso y oscuro. Algunos opinaban que toda la magia estaba en el momento, otros que radicaba en la personalidad de Krishnamurti, y una minoría creía que él estaba poseído por el espíritu de Dios cuando hablaba.

Lo que era evidente es que, sin dirigirse específicamente a los individuos, persuadía a cada oyente de que la charla era sumamente importante para él o para ella. El resultado era que muchos de los más entusiastas seguidores de Krishna *creían* haber oído decir exactamente lo contrario de lo que había dicho. Quizá sea ésta la definición de carisma: que cada persona pueda vestir su objeto con sus propios sueños. Porque, de manera curiosa, el hermoso joven que insistía tan fervientemente en la necesidad de sinceridad, transparencia y honradez, era tan criatura de una ilusión teatral como la misma Annie Besant. Pero si la actuación de ella era calculada y la de él involuntaria; esto precisamente hacía que fuera mucho más poderosa. La multitud obtenía de ambos algo que no estaba a la vista, ni siquiera a la de los mismos oradores, lo que quedaba vívidamente ilustrado en las ocasiones en que el normalmente recatado Krishnamurti, antes de iniciar su charla, encendía el fuego del campamento de Ommen, con un gesto solemne de autoridad espiritual completamente ajeno a sus modales habituales.

Como en muchos grandes actores, el fenómeno tenía algo que ver con la constitución emocional y psicológica de Krishnamurti. Su constante ruego a los demás para que se vaciaran de todos los prejuicios e ilusiones le venía en parte de las doctrinas hindúes aprendidas en su niñez, pero en parte se debían a su propia inclinación natural y a su curiosa vacuidad, que tantos habían notado en él de muchacho. Años más tarde, una persona cercana a él observaría que el Maestro del Mundo, que hacía tiempo había abandonado sus representaciones teosóficas, reaccionaba frente a otros individuos como un espejo, reflejando y devolviéndoles sus propios estados psíquicos[11], pero la figura solitaria que hablaba a las multitudes en Ommen ya era en cierto sentido la creación de una audiencia en permanente espera de él desde el descubrimiento de Leadbeater junto al río Adyar en 1909.

Si la aprobación de la multitud podía ser estimulante, sus exigencias eran con frecuencia dolorosas, deprimentes y agotadoras, como bien sabe cualquier actor o maestro, y Krishnamurti empezó pronto a mostrar señales de estar cerca del colapso. No era de extrañar, dada la presión de su aparición pública junto a otras limita-

[11] I. Smith, *Truth is a Pathiess Land*, TPH Madrás, 1989, p. 15.

ciones que lo debilitaban. Había, en primer lugar, la creciente lejanía de su niñez y todo lo que se relacionaba con ella. A diferencia de Gurdjieff, de carácter más fuerte y que llevaba a su familia consigo, y de Steiner, que nunca prescindió del apoyo de una mujer ni de la cultura de habla alemana en la que había crecido, Krishnamurti estaba aislado de sus orígenes, y este aislamiento le pesaba cada vez más. Sólo su hermano Nitya lo salvaba de su completo exilio del mundo en que había nacido.

Además, se le impedía un medio tan habitual para compensar semejante exilio como es el matrimonio. El coqueteo era una cosa, pero para el Maestro del Mundo una compañera sexual estaba fuera de lugar. Los dirigentes teosofistas llegaron a aprobar la boda de Arundale con una muchacha india y el noviazgo de Raja con una americana, pero se había decidido que Krishna estuviera por encima de todas las preocupaciones mundanas. En teoría, el mismo Krishna estaba de acuerdo, lo cual no impidió que se enamorara de una serie de atractivas niñas teosofistas[12]. Pero lo más cerca que cualquiera de ellas estuvo de consumar su pasión fue yacer castamente al lado del ser amado.

La frustración tiene un alto precio, y la situación emotiva de Krishnamurti alcanzó su punto crítico en 1922, cuando él y su hermano visitaban América a su vuelta de un congreso teosofista en Australia. Krishna estaba bajo una tensión mayor de lo acostumbrado a causa del deterioro de la salud de su hermano. El vivaz y animoso Nitya sufría desde hacía tiempo de tuberculosis. La enfermedad, hasta entonces controlada, empezó a agravarse y era necesario que volviera a Suiza para tratarse. Se pensó que el regreso por la India sería demasiado caluroso y agotador para él. Por lo tanto, los hermanos tomaron la ruta del Pacífico desde Australia a Europa, interrumpiendo el viaje en la costa occidental de EE.UU., donde podrían descansar y serían bien acogidos.

California ya era entonces sede de varias ramas cismáticas de la Sociedad Teosófica, fundadas tras la ruptura de Judge con Adyar. En Point Loma, Katherine Tingley seguía luchando con una crisis financiera cada vez más profunda. Había también un centro cultural y de misiones establecido por la Sociedad en Krotona: fue una fuente de satisfacción para Annie Besant plantar su bandera ortodoxa en territorio enemigo. Pero su rivalidad con Point Loma y la competitividad nacional no fueron las únicas razones de su celo. Aunque Leadbeater prefería vivir en Aus-

[12] *TBY, pássim.* Según Mary Lutyens, Krishnarnurti se sentía atraído particularmente por una tal Helen Knothe, una pasión que se consideró aceptable porque se creía que Helen era la reencarnación de HPB.

tralia, California seguía siendo importante en la mitología teosofista como hogar de la futura raza raíz del Pacífico Sur que habría de sustituir a la hasta ahora dominante raza raíz de los arios europeos. Había bastantes miembros de la sociedad matriz en California para continuar la buena obra de preparar el camino para esta raza nueva, entre ellos el secretario local George Warrington, que se ocupó de alojar a los hermanos en el clima saludable del valle Ojai, en las montañas cercanas a Los Ángeles.

Después de las habituales molestias de un viaje en barco, donde, además, los pasajeros blancos rechazaban compartir con gente de color las comodidades del barco y preferían que estuvieran encerrados a buen recaudo en el cuarto de calderas, la apertura de California causó una profunda impresión en Krishnamurti. Los Angeles, aunque no estaba ni mucho menos libre de prejuicios raciales, respiraba un aire de mayor libertad que Australia y Europa.

El valle de Ojai, entonces casi deshabitado, a unos ciento treinta kilómetros de la costa, era un paraíso de colinas y naranjales, de aire vigorizante y clima seco en verano. Los hermanos se alojaron en una casa que pertenecía.a Mary Gray, una terraniente del lugar. Incapaces de valerse por sí mismos, cuidó de ellos la hija del señor Warrington, pero la salud de Nitya empeoraba con la progresión de la tuberculosis pulmonar y necesitaban más ayuda. Ésta la facilitó Rosalind Williams, cuya familia vivía en otra de las casas de la señora Gray en Montecito. Aunque Rosalind no era teosofista, su hermana Erma lo era. Erma, que fue quien presentó a su hermana a Nitya y Krishna, aseguraba que la relación de su familia con la teosofía se remontaba a los primeros días. Su abuelo, Carl Waldo, un noble alemán exiliado y establecido en Buffalo, donde hizo una fortuna con coches, estuvo en 1876 en el funeral de Nueva York que Olcott organizó para su compatriota el barón de Palm. Waldo no se convirtió entonces a la teosofía, pero el vínculo personal con Blavatsky influyó al menos en uno de sus descendientes, y Erma ingresó en la Sociedad.

Rubia, de ojos azules y con diecinueve años recién cumplidos, Rosalind era una muchacha atractiva y animosa, apasionada por los deportes, amante de los animales y sin ninguna inclinación especial por la vida espiritual, lo cual debió ser un alivio para los hermanos, hartos del régimen absurdo de Leadbeater en Australia. La naturalidad y la vivacidad de Rosalind los atrajo y pronto rivalizaron por ganarse la atención de la muchacha, que pasaba el día con ellos y dormía en la casa vecina de la señora Gray. Mientras Krishna meditaba y Nitya se recuperaba, ella limpiaba y cocinaba para ellos. Y, para relajarse, los tres leían poesía y paseaban por el valle.

Tan fuerte fue la afinidad con Rosalind que los dos hermanos escribieron a Leadbeater preguntándole si ella podía ser la madre de ellos reencarnada. El Obispo tuvo sus dudas, porque aquella señora había muerto dos años *después* del nacimiento de Rosalind. Pero quizá eso fuera lo más conveniente, porque la maternidad espiritual evitaría pasiones más ardorosas, y parecía que allí se daba una atracción especial entre Nitya y su nueva amiga. Fuera por esta atracción (como Erma creía) o fuera (como parece más probable) que todos los factores frustrantes de su vida se hicieron intolerables por la proximidad de todo lo incalcanzable representado por Rosalind, más el temor a perder a su hermano (muerto o casado con ella), el caso es que Krishna enfermó y tuvo que permanecer en Ojai casi un año.

La enfermedad parece que fue psicosomática en su origen, pero sus síntomas recurrentes, conocidos en su círculo como el Proceso, jugarían un papel decisivo en su vida a partir de entonces. Tal como figuran en el escrito que ambos hermanos enviaron a Annie Besant, Leadbeater, la señorita Dodge y lady Emily, en estos síntomas se mezclaba el dolor físico con la experiencia mística[13]. Al principio duraron varios días, luego continuaron intermitentemente durante meses, y se repitieron a lo largo de la vida de Krishnamurti siempre que estaba sometido a estrés.

La enfermedad se manifestaba habitualmente con una sensación de debilidad y dolor en el cuello, que gradualmente se extendía por la columna vertebral. Al aumentar el dolor, Krishna perdía a ratos la conciencia. Al despertar, experimentaba alternativamente la sensación de abandonar su cuerpo y unirse con toda la creación, y una violenta repugnancia por la suciedad que lo rodeaba. También sufría de fotofobia y tenía una sensación de calor sofocante, escondiéndose en rincones oscuros y negándose a abandonar la casa. El único alivio para estos síntomas lo experimentaba cuando Rosalind le acunaba la cabeza sobre su regazo.

Tras varios días, durante los cuales la tensión en la casita alcanzó niveles insoportables, el Proceso culminó en un momento de confusión forsteriana. El señor Warrington, Nitya y Rosalind, estaban sentados en la veranda, al fresco de la noche. Krishna, que había pasado todo el día quejándose de la suciedad de la casa, al final pudo ser convencido para que se uniera a ellos. Se sentó un poco apartado de los demás y se puso a cantar mantras. Mientras cantaba, Nitya, que dijo haber sentido un poder creciente en la casa, fue cada vez más consciente de una presencia específica y Rosalind repetía una y otra vez: «¿Lo ves?». Cuando Krishna se le-

[13] Documentos reproducidos en *KTYOA.* Véanse también Sloss, *op. cit.,* pp. 58-60, y Tillett, *op. cit.,* pp. 205-7.

vantó y se acercó a ellos, Rosalind, siempre según el relato de Nitya, se desmayó, seguramente porque no pudo resistir la manifestación de una figura divina: de Krishna, transformado en dios.

Mucho después, Rosalind negó que sucediera casi todo lo que supuestamente había visto y oído Nitya. No había habido ninguna figura. En lugar de desmayarse, había estado durmiendo todo el tiempo y sólo oyó hablar de la figura divina cuando la despertó Nitya. Y si ella dijo algo, tuvo que ser mientras dormía. Pero en aquel momento, parece que ella aceptó el relato de Nitya, e igual hizo su hermano. Es evidente que ella lo creyó entonces o cambió de opinión después. Cualquiera que fuera la verdad del asunto, no parece probable que ninguno engañara deliberadamente a los otros y, a pesar de este malentendido ridículo, el episodio adquirió una gran significación para los tres, reforzando la creencia de Nitya en la divinidad de su hermano y fortaleciendo los sentimientos de Rosalind hacia Nitya. Sólo Krishna quedó fuera de esta vinculación, y fue el más profundamente afectado de los tres. Al aceptar la interpretación de su hermano, confirmaba su creencia en su extraordinario rango espiritual, creencia que perduraría toda su vida. Aunque el Proceso continuó durante los meses siguientes sólo físicamente, sin visiones, él lo interpretó, con ayuda de Annie, como una señal de su progreso oculto a lo largo del Sendero.

Había algo que justificaba esta interpretación. La filosofía del yoga sitúa el poder de la vida —llamado *kundalini*— en la base de la columna vertebral. El kundalini se representa como una serpiente enroscada y el yoga trata de despertar este poder para alcanzar la iluminación espiritual. Leadbeater, sin embargo, tenía sus dudas. Aunque creía que el avance en el Sendero era lento y difícil, no implicaba dolor físico, y si él y Annie no habían experimentado tales dificultades, ¿por qué iba otro a experimentarlas? Por eso, aun aceptando lo interesante del caso, Leadbeater advirtió que no se diera demasiada importancia al Proceso. Quizá pensaba que, en lugar de ser una señal de avance, significaba el abandono del Sendero, porque, a medida que Krishna se adentraba en la experiencia mística, daba señales de ir descubriendo su gradual alejamiento de la teosofía. Desde esta perspectiva, el dolor significaba la agonía de la separación y no un avance. Es posible que Leadbeater supiera también que el *kundalini* incluye los poderes sexuales, aunque no podía saber que los dolores del Proceso afectarían a Krishna solamente cuando estaba acompañado por mujeres.

Sin advertir sus implicaciones, Annie quedó al principio impresionada por unas señales que tomó como la nueva madurez y visión interna de su protegido. También, cuando visitó a Krishna en Ojai, quedó encantada con el valle. Resuelta

a comprar el lugar de tan extraordinaria experiencia, enseguida reunió dinero y compró algunas hectáreas del valle. Quizá pensaba en las intrincadas e idílicas montañas donde moran los Maestros cuando estableció una fundación llamada Asociación Fraternal, haciendo un juego de palabras de las relaciones humanas y divinas. En el terreno estaba la casa donde empezó el Proceso, que restauraron y fue llamada Arya Vihara, la Casa de los Arios. Los teosofistas nunca hacían las cosas a medias, y fueron comprando más terrenos en Ojai (en gran parte gracias a la ayuda financiera de la señorita Dodge) que terminaría convirtiéndose en un centro espiritual que iba a rivalizar e incluso superar a Adyar. No fue por culpa de Annie que la teosofía no fuera su objetivo.

Quizá la señora Besant, al igual que Krishnamurti, necesitaba una distracción que la apartara de otros problemas. El Congreso Teosófico de 1922 había sido particularmente agotador, cuando un nuevo escándalo sobre Leadbeater, que se había estado gestando durante casi cinco años, terminó por estallar. Leadbeater había sido objeto de los ataques de los teosofistas de Point Loma casi continuamente desde 1906. Katherine Tingley había animado a uno de sus lugartenientes, Joseph Fussell, para que escribiera dos panfletos escandalosos en 1913 y 1914, en los cuales se hacían ocho graves acusaciones contra Leadb,eater y Besant. El exótico pliego de cargos incluía pretensiones de casi divinidad e imposibles poderes ocultos, abandono de las «prohibiciones mosaicas» del asesinato y el adulterio en favor del budismo, poner en peligro la inocencia de los jóvenes, promoción de actividades antiteosóficas tales como la sodomía y la pertenencia generalizada a la Sociedad de pervertidos y locos. Fussell estaba conmocionado sobre todo por *Vidas de Alción*, en donde los personajes parece que cambian de identidad, sexo y relación, siguiendo un pensamiento indecente o una vida inmoral.

En 1917, Fussell envió sus panfletos al Fiscal General de Nueva Gales del Sur, Australia. Éste ordenó una investigación de las actividades de Leadbeater. La policía no pudo interrogar al Obispo, cuya salud fluctuaba según le convenía, pero sí pudo hablar con un señor y señora T. H. Martyn, ricos teosofistas de Sidney, con quienes el Obispo se había alojado hasta que se vio obligado a marchar a causa de una escarlatina. La señora Martyn dijo que le había desagradado el Obispo desde el principio, lo cual no debe sorprender, dada su insistencia en que el matrimonio durmiera en habitaciones separadas mientras él estuviera en la casa, con el fin de no manchar su pureza. El proceso de instrucción fue de lo más ofensivo, porque la

señora, cuando conoció la fama de Leadbeater, juró que, cuando estuvo en su casa, lo había visto meter muchachos desnudos en su cama.

Martyn, que efectivamente financiaba la Logia de Sidney, no estaba tan dispuesto a creer en rumores que amenazaban con destruir la Sociedad en Australia, aunque un muchacho describió sus propias experiencias con Leadbeater. Pero Martyn tuvo que admitin la verdad cuando visitó EE.UU. en 1919. Allí conoció a Hubert van Hook, ahora un hombre joven. Resentido por el trato injusto de Leadbeater, Hubert acusó abiertamente al Obispo de fraude y pederastia. Martyn se trasladó a Londres aquel otoño y oyó peores cosas de Wedgwood, el amigo de Leadbeater, rumores que confirmó Annie. Después de unos recientes escándalos sexuales que afectaron a cuatro sacerdotes de la Iglesia Católica Liberal, Wedgwood huyó a Holanda para librarse de la prisión en Gran Bretaña. Era imposible que Wedgwood fuera un iniciado, decía Annie, y tenía que ser expulsado de la Sociedad; encargó a Martyn que dijera a Jinajaradasa, Uelegado Jefe de la Sección Esotérica de Australia, que lo echara.

Jinarajadasa, lógicamente, consultó el asunto con su viejo maestro, y Leadbeater acudió en ayuda de Wedgwood. En diciembre de 1919, el aturdido Jinarajadasa telegrafió a Annie: «Martyn informa que tú dices que W no es un iniciado. Leadbeater afirma que estuviste presente en su iniciación»[14]. Era el viejo dilema: si Annie procedía contra Wedgwood, estaría negando la verdad de su propia experiencia ocultista. Como era Leadbeater quien definía lo que era esa experiencia, sólo quedaba una salida. Al cabo de una semana contestó a Jinarajadasa: «La declaración del Hermano es suficiente. Anulo anterior mensaje enviado»[15].

Es difícil decir cuál era el estado de ánimo de Annie en aquel momento. Aunque todavía vigorosa y en plena posesión de sus facultades, ya era una anciana de setenta y cuatro años, en la última etapa de una vida plena y con frecuencia agotadora. Seguramente estaba cansada de los miserables e inacabables dramas de su amigo. Aunque no diera crédito a los otros, tuvo que preguntarse por la enorme indiscreción de Leadbeater. No sólo se había relacionado con Wedgwood; seguía rodeado de niños y jóvenes guapos, aunque, como Nitya escribió con ironía a su amigo italiano Ruspoli, «ahora ha abandonado su costumbre de antes y habla con todas las viejas feas»[16]. Fue todo lo que hizo Leadbeater. Se seguía negando a estrechar la mano de las mujeres, o a permanecer a solas con una (excepto con

[14] Citado en *Letterfrom Mr T.H. Martyn to Mrs Besant*, editada y publicada por H. N. Stokes, 1921, p. 2.

[15] Idem.

[16] Citado en *KTYOA*, p. 140.

Afilie) porque podían mancharlo. Aunque, curiosamente, el Obispo quería verdaderamente a la hija de Emily, Barbara Lutyens (para desesperación del padre), y aunque le disgustaban las mujeres como tales, siempre estaba dispuesto a hacer excepciones. Pero el escándalo continuó a lo largo de 1920 y, en mayo de 1921, Martyn, convencido de que Leadbeater era tan culpable como Wedgwood, escribió a Annie expresándole formalmente sus sospechas y presentando sus pruebas[17].

Su carta es un documento contundente que expresa lo que mucha gente pensaba. Acusa a Wedgwood de flagrante sodomía y a Leadbeater de protegerlo y de practicar los mismos vicios. Luego, Martyn se extiende acusando a Leadbeater de fraude en su supuesta mediación de mensajes de los Maestros, de deslealtad personal a Annie y de deshonra en general. También le dice a Annie que es demasiado crédula en lo que atañe al Obispo y se cuestiona la validez de la relación ocultista entre ellos.

Meses después se filtró la carta, que publicó el director del *OE Library Critic* junto a otros ataques a Leadbeater y Wedgwood. También había una severa crítica a Annie. Luego, menos de dos meses antes de la apertura de la Convención Australiana de 1922, Reginald Farrer, sacerdote de la Iglesia Católica Liberal y amigo de Wedgwood, que durante un breve tiempo había sido tutor de Krishna, escribió a Annie, con copia a todas las personas concernidas, dimitiendo como jefe de los comasones ingleses, confesándose de sodomía y acusando a Wedgwood del mismo delito.

Cuatro meses después de estallar esta bomba, Annie recibió otra carta de un obispo católico liberal, Rupert Gauntlett, reiterando las acusaciones contra Wedgwood. A esto le siguió una circular pública del Presidente de la Logia Teosófica de Nottingham, exigiendo la investigación de la homosexualidad desenfrenada en la Sociedad. Para entonces ya había comenzado la convención australiana. Llamados por Leadbeater para que lo apoyaran, Annie, Krishna, Nitya y su séquito llegaron a Sidney, donde la policía investigaba las acusaciones de inmoralidad contra Wedgwood y Leadbeater, aunque el Obispo estaba como siempre demasiado enfermo para verlos.

La única prueba directa contra Leadbeater era la de los Martyn, que decían haberlo visto en la cama con Oscar Kollerstrom, hijo de un cura católico liberal, pero incluso esta evidencia no era concluyente y no hubo cargos. Compartir la cama no era un delito. Wedgwood, por otro lado, seguido por un detective de la Sociedad, había sido visto visitando no menos de dieciocho urinarios públicos en

[17] Véase nota 14 arriba.

el término de dos horas. Cuando lo interrogaron, dijo a la policía que había estado buscando a un amigo que conocía de una vida anterior. Este amigo «iba por mal camino» y la misión de Wedgwood era salvarlo.

En la convención, Leadbeater fue acusado de todo, desde ventriloquismo a pederastia, que, según se afirmaba, no usaba tanto para su placer como para revestirse de poderes astrales. Como de costumbre, rechazó las acusaciones, pero la hostilidad subió de tono. Cuando Leadbeater, apoyado por Annie, se negó a dimitir, la consecuencia inevitable fue la división de la sección australiana y muchas dimisiones de la Sociedad en todo el mundo. Para vengarse de los rebeldes que no habían acatado su autoridad, Annie anuló la licencia de la Logia de Sydney y casi todos sus miembros respondieron yéndose con Martyn para fundar una sociedad independiente. Dada la importancia de la contribución financiera de Martyn, fue un duro golpe para la sociedad matriz. Los que quedaron ingresaron en la nueva Logia Blavatsky de la señora Besant.

Leadbeater, ignorando orgullosamente todas estas dificultades, puso su atención en construir cerca de la bahía de Sydney un gigantesco anfiteatro griego, dotado de escenario, biblioteca y sala de té. El complejo se inauguró en una ceremonia en la cual el Obispo actuó en el papel estelar, pronunciando las siguientes palabras:

En el nombre de todos los Budas, del pasado y del futuro, en el nombre del Gran Maestro de la Sabiduría, y en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, revuelvo esta tierra[18].

Leadbeater pasaba la mayor parte de su tiempo en su horrible aunque imponente casa de Sydney, The Manor [La Mansión], donde tenía establecida una comuna teosófica. A pesar de los escándalos, la comuna siguió prosperando. En 1925, Emily Lutyens se alojó allí con algunos de sus hijos —entre ellos Mary y Betty— durante la convención teosófica del aquel año, celebrada una vez más en Sydney. Viajaron desde Europa con Rosalind Wilhiams, Krishna y Nitya, que estuvo separado de los demás pasajeros a causa de su enfermedad. Después de la convención, Emily y sus hijos siguieron en The Manor por el bien de su avance ocultista. No pudo haber sido por ningún otro bien. Betty Lutyens, que aborrecía

[18] *Australian Star News,* 11 de enero de 1927, p. 67.

al Obispo, se rebeló contra su régimen aburrido, que incluía la asistencia obligatoria a la catedral católica liberal de St Alban, a las tenidas masónicas y a silenciosas cenas vegetarianas en un comedor de paredes revestidas de cobre, donde Leadbeater miraba fijamente a quien hiciera el menor ruido. Mary Lutyens quedó más impresionada por el anciano, que se parecía exactamente a su imagen infantil de Dios, a pesar de su voz estentórea y mal carácter; pero incluso ella encontró el lugar tremendamente aburrido.

Su estancia en The Manor no fue más fácil por la llegada de Rosalind Williams. Poco después de llegar Nitya a Sydney, los médicos lo enviaron a las montañas al cuidado de Rosalind. En el barco, Mary apenas pudo ver a su amado. Ahora permanecía en las montañas mientras su cuidadora venía a The Manor. Frustrada por la separación, la cariñosa Mary sintió unos profundos celos de Rosalind, aunque no tenía más remedio que admirar a su rival. Todavía en edad escolar, Mary no podía competir con una mujer mayor llena de encantos. Con ojos azules como los de un gato siamés, las mejillas rosadas y un cabello rubio y ondulante, Rosalind era un modelo de belleza nórdica que se complementaba perfectamente con el tono oscuro de los hermanos indios[19]. Pero Rosalind fue hábil y aplacó los celos de Mary convirtiéndola en su confidente y hablándole de Nitya. Pronto Mary sintió el mismo amor por Rosalind.

Aunque aburrida, una casa llena de jóvenes daba lugar a sueños románticos. A pesar de la seriedad de todos, Mary observó que la mayoría de discípulos jóvenes eran atractivos, aunque se preguntó por qué tantos teosofistas cultivaban la separación de sexos. Cuando Leadbeater fue a recibir a lady Emily y a sus hijos, fue al puerto vestido con sus vestiduras púrpuras y el anillo de amatista, «dando saltos como un león»[20] y apoyado en el hombro de un muchacho extraordinariamente hermoso, Theodor St John. En The Manor, los jóvenes pasaban el tiempo sin hacer nada, esperando una entrevista con Leadbeater u «otro mensaje que llegara por la máquina de escribir astral»[21]. Estos mensajes, calificados más tarde por Betty de «bromuros triviales», eran pasados a máquina por una muchacha favorecida. Escribir a máquina era la única habilidad que casi todos aprendieron durante su estancia.

De vez en cuando, Leadbeater salía de su aposento e invitaba a alguien a ir de paseo. Había rivalidad para este hoñor, en parte porque (como admitió Betty) Le-

[19] *TBY*, p. 180.
[20] *TBY*, p. 158.
[21] E. Lutyens, *op. cit.*

adbeater contaba cuentos maravillosos, que eran lo único que rompía la monotonía y los celos de la mansión; en parte porque ser elegido como acompañante del Obispo era una señal honorífica, y en parte porque no tenían ninguna otra cosa que hacer. La imaginación de Leadbeater era, en efecto, tan caprichosa como siempre. Un día, según Mary Lutyens, señaló una gran roca en el parque que se había enamorado de uno de los muchachos de la mansión que se había sentado en ella[22].

Edwin Lutyens pensó que la monotonía del régimen del Obispo era mala para sus hijas, describiéndolo como «sin permiso para ninguna diversión, una especie de sensación de estar todo el día en la iglesia y una solemnidad de corte real»[23], pero quizá lo mejor fuera que lady Emily estuviera en Australia con Leadbeater, dadas las hazañas en Europa de su antiguo colega Wedgwood. Ahora expulsado de la Sociedad y perseguido por la policía por delitos que incluían abuso de drogas y sodomía, Wedgwood abandonó Iiiglaterra a toda prisa y se reí ugió por breve tiempo con Gurdjieff en Fontainebleau, antes de establecerse con sus servidores en París, donde se entregó a la promiscuidad y las drogas. Cuando se le acabó el dinero, pidió ayuda a la paciente Annie, que lo puso en contacto con los teosofistas holandeses. Pero éstos no tardaron en perder la paciencia y en cerrar la bolsa, y Wedgwood se vio obligado a pagar sus facturas con la cocaína que pasaba de matute en la cabeza de su báculo episcopal.

[22] *TBY*, p. 117; el mismo Leadbeater expuso la teoría en un artículo titulado «Conciencia profunda», publicado después en el *Liberal Catholic*, octubre de 1947.

[23] *CITS*, p. 157.

DOCE

CLASES DE VIDA

El entusiasmo por la juventud, del que hemos hablado en el capítulo anterior, trajo como consecuencia un interés general por la reforma de la educación, por creerse que formar la mente de los jóvenes podía ser la mejor manera de evitar otra guerra. La pedagogía experimental fue por tanto prioritaria en los programas populares, mientras los teóricos y maestros buscaban cómo lograr el antiguo deseo: una comunidad de seres humanos integrales, un mundo de individuos maduros cuya creatividad, apertura de mente y evolución espiritual acabaran con el egoísmo que indudablemente promovió la última guerra.

Con la proliferación de teorías, los gurús occidentales se creyeron en disposición de contribuir al debate. La teosofía y la antroposofía pusieron siempre en primer plano el ideal de la persona equilibrada, cuya capacidad mental y física no se desarrollara a expensas de su bienestar espiritual. También crearon organizaciones que encarnaran sus ideales, desde logias de asistencia voluntaria, escuelas de verano y conferencias en los centros de enseñanza preescolar y primaria abiertos por Besant, Tingley y Steiner, además de universidades dotadas de sus propios departamentos de investigación. Las dos sociedades aducían ahora que la mejor manera de seguir adelante era una pedagogía que uniera a las antiguas verdades espirituales los modernos métodos de enseñanza.

No todos compartían tan extendido optimismo. Gurdjieff consideraba que el discurso elevado sobre la paz mundial y la Fraternidad del Hombre eran palabras huecas. Participaba de la opinión pesimista de Freud que considera que el culto a tales ideas había jugado en realidad un papel significativo en la precipitación de la guerra. Ensanchar la distancia entre los ideales y el comportamiento real exige un esfuerzo intolerable de los individuos y las sociedades, dando lugar a la hipocresía social característica del final del siglo XIX e intensificando los conflictos escondidos. A pesar de todo esto, Gurdjieff participó en el interés generalizado por la reforma educativa, aunque en su propia manera idiosincrásica.

Montar una escuela no es necesariamente cuestión de ladrillos y cemento, aunque muchas academias espirituales dieran nuevos usos a viejas casas de campo

y exigieran el apropiado sostén financiero; todavía siguen haciéndolo. Krishnamurti enseñó en ocasiones al aire libre, convirtiendo los campamentos de verano en escuelas; Annie Besant y Anna Kingsford dieron clases en las salas de estar, y Steiner puso a sus discípulos a construir sus propios edificios.

Pero lo que realmente importaba no era el lugar, sino el estilo de enseñanza. Ouspensky expuso esta preocupación en su teoría de «escuela», donde sostiene que es imposible adquirir un verdadero conocimiento esotérico si no se tiene acceso a una tradición pedagógica legítima[1]. El núcleo de la educación espiritual no hay que buscarlo en el dogma, sino en la transmisión de la antigua sabiduría viva, que probablemente no está en la forma puramente verbal, de ahí la importancia de los movimientos y los ejercicios. La dificultad estriba en que semejante sabiduría no puede adquirjrla el individuo por sí solo mediante el estudio o la introspección: nadie puede resumir la verdad universal en un conjunto de frases aprendidas de memoria. Todo el mundo necesitaba un maestro que hubiera sido enseñado. El maestro era, por lo tanto, vital, como lo era su lugar en la sucesión apostólica.

Pero, ¿dónde encontrar a semejante maestro? ¿Cómo emprender su búsqueda? Y, lo más curioso de todo, ¿cómo se sabe que se ha tenido éxito y cuándo? Porque, después de todo, ¿se puede tener «éxito» en semejante aventura? El conocimiento esotérico que se busca está, por definición, oculto, de tal manera que no puede saberse lo que se busca, ni siquiera cuando se encuentra. Esto exige, como mínimo, confiar el alma a una autoridad no probada, como hizo Ouspensky. Autoridad no probada porque, por más éxito que parezca que haya tenido con otros discípulos, no hay manera de saberlo: la naturaleza fugitiva del avance espiritual significa que todas sus apariencias son engañosas.

Además, según las tradiciones liberales occidentales en que se han formado en mayor o menor grado todos los maestros que aparecen en este libro, cada individuo es único. Esto quiere decir que incluso si X está verdaderamente relacionado con la tradición esotérica y puede demostrarse que es el maestro adecuado de Y, no hay ninguna certeza de que pueda ser el maestro de Z. Por último, nos queda el formidable problema de averiguar qué es la «sabiduría» en la esfera espiritual. La capacidad de un maestro de piano puede medirse por la destreza de sus alumnos, la de un médico por la salud de sus pacientes. Pero, ¿cómo se mide el éxito de una escuela espiritual, asumiendo que la misma idea de «éxito» en este contexto no es

[1] Para la idea de escuela en Ouspensky y Gurdjieff, véase *ISOTM*, pp. 222-31, 240-54, 285-86. Véase también Ouspensky, *A Further Record, pássim.*

en modo alguno una vulgaridad reñida con la naturaleza de la empresa a que se refiere?

Para apoyar su autoridad, Blavatsky y Leadbeater contaron con el pretendido contacto directo con los Maestros y sus propias dotes de persuasión. Gurdjieff estuvo bastante en la misma línea. Ouspensky y Steiner, más escrupulosos y temerosos de ser acusados de charlatanería, lucharon por establecer un auténtico linaje esotérico y una tradición pedagógica.

Krishnamurti llegó a la conclusión opuesta. En lugar de buscar una tradición esotérica, creyó que era a los individuos a quienes correspondía la búsqueda del propio camino. En efecto, la tradición y la doctrina podían ser verdaderos obstáculos para el progreso personal, porque cada persona sólo podía encontrar el propio camino y no el de los demás. La imposición diaria de un nuevo artículo de fe a sus miembros, fue precisamente lo que provocó la ruina de la teosofía. Pero el apasionamiento con que Krishnamurti expuso esta idea lo puso en un difícil dilema, porque, por más que rechazara su dominio personal, era muy consciente de que sus seguidores lo tomaban por su maestro. Y, si no era un maestro, ¿por qué seguía enseñando?

Hubo ocasiones en que trató de resolver esta paradoja retirándose de su misión pública o insistiendo en que no quería discípulos, que su propósito no era impartir una doctrina específica, sino invitar a quienes pudieran escucharlo a reflexionar sobre la propia situación para luego buscar el propio camino. En tales ocasiones se presentaba como ejemplo y no como maestro. Esta distinción no convenció a la mayoría. La misma pasión con que hablaba, reprochando a sus oyentes sus fracasos, bastaba para sugerir una autoridad moral y espiritual. Y su rechazo implícito de una doctrina positiva era en sí mismo un magisterio constructivo.

Hubo también cínicos que insinuaron que sería difícil que abandonara una carrera tan provechosa. Porque Krishna llegó a ganar mucho dinero. En la década de 1920, sobre todo después de empezar a viajar por EE.UU., donde es habitual que la predicación religiosa esté a la orden del día, se convirtió en una especie de astro en el que convergían el atractivo físico, sus orígenes exóticos y el carisma religioso. Raja, que durante la década dejó de ser su rival para convertirse en su gestor de negocios, organizó hábilmente sus apariciones públicas a las que siempre acudieron grandes multitudes. Su fama le reportó sumas sustanciosas de dinero, pero hizo que le costara más convencer al público de que no tenía doctrinas positivas.

El problema de enseñar a los discípulos sin moldearlos simplemente a imagen del maestro preocupó siempre a quienes buscaron la evolución espiritual y no el engrandecimiento personal. El acento de la cultura occidental en la primacía de

uno mismo lo hacía inevitable, procurando otra fuente de paradojas a quienes cultivaban las doctrinas religiosas orientales, que postulan la renuncia a la propia personalidad como primer paso hacia la iluminación. Irónicamente, ésta era una de las primeras etapas del Sendero teosófico, aunque Krishnamurti fue el único teosofista de renombre que intentó cumplirla.

El conde Herman Keyserling intentó resolver estas paradojas presentando su trabajo como diálogo y no como instrucción y a él mismo como maestro de ceremonias y no como pedagogo[2]. La función de su Escuela de Sabiduría, en la pequeña ciudad centroalemana de Darmstadt, era promover el entendimiento y la iluminación mediante la discusión. Nacido en 1880, Keyserling era un intelectual de la nobleza báltica, que viajó extensamente por Oriente y vivió casi siempre en sus remotas posesiones de Estonia, hasta que la Revolución le obligó a marchar a Berlín en 1918. Affi, al año siguiente, se casó con una nieta de Bismarck.

Estudiante en las universidades de Dorpat y Heidelberg, recibió una formación kantiana. Como Steiner, encontró en Goethe su principal alimento espiritual y filosófico. También influyeron poderosamente en Keyserling *Foundations of the Nineteenth Century*, de Houston Stewart Chamberlain, y el filósofo y místico austriaco Rudolph Kassner[3].

Lo poco que sobrevive de su fama se debe a la Filosofía del Significado, nombre germanístico tristemente nada prometedor para un modo de pensamiento que su inventor nunca supo definir satisfactoriamente en sus escritos enormemente prolíficos, aunque parece que está muy cerca de la base de la teosofía, en el sentido de que hay un valor o significado reconocible y eterno subyacente en todos los

[2] No hay una buena biografía de Keyserling y poco interés en su obra. Los hechos biográficos se han tomado de M. Gallagher Parks, *Introduction to Keyserling*, Jonathan Cape, 1934. Hay un extenso comentario sobre la teosofía en Keyserling, *Reisetagebuch emes Philosophien*, trad. de J. H. Reece como *Travel Diary of a Philosopher*, Cape, 1919. Sobre su filosofía, véase Keyserling, *Schopferische Erkenntnis*, trad. de T. Duerr como *Creative Understanding*, Cape, 1929. Gallagher Parks, *op. cit.*, ofrece también un útil comentario sobre el desarrollo de las ideas de Keyserling. Véase también R. Landau, *God is My Adventure*, Unwin, 1964.

[3] Casi desconocido en los países de habla inglesa, el filósofo de lengua alemana Rudolf Kassner (1873-1959) desarrolló, como Keyserling, una teoría semimística de la totalidad. Kassner, que prefería los mitos a los conceptos, las cosas a las ideas, la poesía al teorema, creyó que la realidad sólo se podía aprehender efectivamente mediante lo concreto. Influyó, entre otros, en Rilke, Valéry y Yeats.

fenómenos, que puede ser intuido aunque nunca totalmente expresado. Este valor o significado es la realidad fundamental, común a todas las culturas.

Keyserling se interesó muy de cerca por la Sociedad, sobre todo después de su visita a Adyar en 1913. Se sentía profundamente atraído por la filosofía oriental, especialmente por el budismo, que comparó favorablemente con las filosofías materialistas de Occidente. Al mismo tiempo, como Steiner, advertía que no se adoptaran los modos orientales e insistía en que debíamos buscar un camino hacia adelante en nuestras propias tradiciones espirituales y filosóficas. Sin embargo, creía que los orientales podían enseñarnos dos verdades vitales, verdades que, sorprendentemente, se parecen mucho a las doctrinas filosóficas idealistas aprendidas por Keyserling en su época universitaria.

Primera: El entendimiento —la percepción del significado— trasciende a las palabras. Al igual que nuestra respuesta a la música, no podemos expresarla con el lenguaje. La poesía más elevada participa de este sentido, aunque, precisamente por esa razón, esa poesía es intraducible. Los occidentales, que conceden más importancia a la expresión que al entendimiento, niegan esto: piensan que lo que no puede ser expresado en palabras no ha sido —o quizá no pueda ser— entendido. Segunda: la doctrina de que la verdad como conocimiento es subjetiva. Pero los, occidentales ven la verdad como un hecho objetivo, y necesitan expresarla como forma de conocimiento. Las formas últimas del Conocimiento occidental son la ciencia y la tecnología, y mientras el pensamiento occidental esté más dominado por estas formas de conocimiento, más marginadas quedarán otras ideas de lo que pueda ser la verdad.

Según Keyserliñg, las dos ideas —que el entendimiento existe más allá de las palabras y que la verdad es subjetiva— se dan conjuntamente en las filosofías indias, en la noción de que el pensamiento no es meramente un medio para expresar la realidad; *es* la realidad. Para los occidentales, el pensamiento es un medio para un fin —el dominio del mundo material— que lo aleja del entendimiento del mundo espiritual o incluso hace que ignore su existencia.

Keyserling compartía con Yeats la creencia de que el error de la teosofía estaba en su intento de acercar la religión y la ciencia occidental, la verdad de la sabiduría subjetiva y la verdad del hecho objetivo. Este intento tenía como consecuencia inevitable que se quisiera alcanzar la realidad interior desde fuera, lo espiritual desde lo material. Que se buscara el conocimiento, no el ser. Aquí, Keyserling coincide con su contemporáneo, el filósofo Martin Heidegger, que se acerca a estas cuestiones por el camino de la filosofía académica. Ambos comparten la

opinión de que la ciencia sólo produce conocimiento, no entendimiento ni sabiduría.

Según Keyserling, hay dos clases de hombres que conocen esto y se aproximan a la expresión adecuada del significado por caminos diferentes. Estas clases la forman los artistas y los calificados por Platón como filósofos reyes: aquellos cuya sabiduría les da el derecho a gobernar a otros. Los artistas son los descubridores e incluso los creadores del significado (Keyserling no deja muy clara la distinción), y el arte encarna el «significado» eterno; siempre instintivamente reconocible por lo que es Pero mas altos que los artistas son los filósofos reyes que dan significado a toda su vida. Platón y Buda fueron dos de ellos (y no hay duda de que Keysérling tenía la inconfesada sospecha de que él era otro).

Con el fermento de las nuevas ideas que invadieron Alemánia después de la guerra, Keyserling se puso de moda. Como Steiner, consiguió unir el interés popular por las cosas orientales con la tradición cultural vernácula. En 1919, el gran duque de Flesse, que estabá muy interesado por los asuntos espirituales (como todavía sus descendientes), invitó a Keyserling a establecerse en Darmstadt. El gran duque dejó una villa a Keyserling, donde el filósofo fundó lo que llamó Escuela Libre de Filosofía, libre en cuanto todos los temas estaban abiertos a la discusión y no había un plan de estudios fijo. Hacia 1920 se convirtio en Escuela de Sabiduría, aunque tras una breve vida en Darmstadt, la escuela pasó a ser un coloquio anual que se reunía en lugares de toda Europa. Uno de los años tuvo lugar en la playa de Formentor.

El rasgo más característico de esta escuela, que nunca renunció completamente a sus orígenes de salón, fue la determinación de su fundador a dejar. que se escucharan todas las voces. Keyserling no quería imponer su propia opinión. En lugar de eso introdujo el concepto de polifonía creativa que la escuela tenía que armonizar en sus coloquios. El objetivo no era producir filósofos (pensadores con un sistema madurado y coherente), sino hombres filosóficos: individuos capaces de formular preguntas y contemplar los problemas desde muchos ángulos. Esto, en opinión de Keyserling, era la única base razonable del avance espiritual y social. Las discusiones se publicaron en la revista *Leuchter*, y la misma orientación se refleja en los escritos posteriores de Keyserling, que valora más el fragmento que el tratado, el aforismo más que el párrafo. A pesar de su admiración por Goethe, el ideal literario de Keyserling, como el de Heidegger, fue el gnómico Hölderlin. La totalidad sólo se alcanza con la muerte. En efecto, la totalidad *es* muerte. La vida es inevitablemente parcial, subjetiya y fragmentaria.

Completamente diferente fue el intento de Steiner de establecer su propia escuela de sabiduría no lejos de Darmstadt, en Dornach, Suiza, cerca de Basilea. Steiner ya había fundado un grupo antroposófico relacionado con su trabajo teosofista, y en 1911, antes de abandonar la Sociedad, le dedicó un edificio en Stuttgar donde tenía muchos seguidores. Poco después de cortar sus vínculos con la teosofía empezó a recoger fondos para una sede central en Suiza. La primera piedra del nuevo edificio se colocó un atardecer de septiembre de 1913, en medio del ulular del viento y una anochecida prematura pero, sin tener en cuenta estos malos presagios, Steiner terminó las maquetas de la estructura principal a finales de aquel año. Pronto empezaron los trabajos; los edificios, proyectados para que encarnaran los ideales artísticos y espirituales de Goethe, recibieron el nombre de Goetheanum[4].

Asistido por numerosos expertos, desde talladores de madera a cristaleros, el proceso constructivo fue prueba visible de los ideales prácticos y comunitarios de la antroposofía en acción: artistas e intelectuales, artesanos y aficionados, miembros de base y líderes, trabajaron juntos para erigir un palacio de madera de más de sesenta y cinco mil metros cúbicos sobre fundamentos de piedra y techado con pizarra noruega. Steiner no sólo proyectó el edificio, también dirigió cada detalle de la obra, hasta la intrincada decoración. También trabajó personalmente en los intervalos de sus giras por Alemania y Europa Central para predicar su doctrina. Jamás se había visto algo como aquel edificio, y en su corta vida (se incendió en diciembre de 1922 y fue reemplazado inmediatamente por otro de cemento) se convirtió en un lugar de peregrinaje espiritual y estético, una expresión visible de la visión steineriana del mundo.

Siguiendo a Goethe, que toma la idea del concepto cabalístico de la creación como inspiración y espiración de Dios, Steiner concibe la Tierra como un organismo que respira, inspirand.o y espirando según las estaciones[5]. En verano, la Tierra espira y, en invierno, inspira. La vida humana forma parte de este proceso respiratorio, desarrollándose a través de ciclos, que son estacionales, históricos, terráqueos y cósmicos. El hombre cambia física y psíquicamente en los equinoccios. La humanidad es, por consiguiente, parte de un organismo espiritual y físico macrocósmico evolutivo, que reproduce microcósmicamente. La historia espiri-

[4] Para el Goetheanum, véase R. Steiner, *The Arts and Their Mission,* trad. de L. Monges y V. Moore. También H. Biesantz, A. Klingborg y otros, *The Goetheanum: Rudolf Steiner's Architectural Impulse.*

[5] R. Steiner, *The Cycie of the Year as Breathing Process of the Earth,* trad. de B. D. Betteridge y F. E. Dawson,

tual de la humanidad es parte de ese proceso. Steiner creía que, en la era moderna, la humanidad había perdido la unidad espiritual, estética y cognitiva que ahora añoraba. En su opinión, todos los objetos, desde una cuchara hasta un edificio, deben contribuir a la restauración de esa unidad por todos los medios disponibles.

El proyecto del Goetheanum pretendía expresar la relación orgánica del Hombre con la naturaleza y el propio papel del edificio como centro de energía espiritual. Por lo tanto, todos los aspectos del edificio tenían que ser funcionales y expresivos a la vez. En contra de las absurdas pretensiones de singularidad en la visión de Steiner, había claros indicios de Art Nouveau en la decoración y en rasgos secundarios de la estructura, como las columnas y marcos de las ventanas, todos distintos en sus detalles. Pero bajo esta ornamentación subyace la convicción de Steiner de que las formas artísticas deben fluir de la necesidad espiritual interna si quieren ser elevadas y significativas, en el modo que debe ser siempre el arte alemán. Por tanto, todo lo relacionado con el edificio estaba hecho para fluir, encarnando la teoría goethiana de la metamorfosis, según la cual todas las cosas orgánicas cambian y evolucionan permanentemente, y la percepción de Steiner de las auras o líneas de fuerza que, creía él, rodean a las criaturas vivas. El rasgo básico del diseño fue, pues, la ausencia de la línea recta allí donde era posible. Todo estaba decorado. Incluso los cristales de las ventanas, las paredes y los techos estaban pintados de acuerdo con la teoría de los colores de Goethe, con los diversos matices indicando los estados del alma y produciendo efectos psicológicos y espirituales dif erentes. Los materiales del edificio, incluido el cristal, fueron fabricados especialmente, y los pigmentos fueron extraídos exclusivamente de plantas.

La exigencia de las curvas creó considerables problemas, sobre todo cuando hubo que coronar el edificio principal con las dos cúpulas de madera, de diferentes tamaños e intersecantes (una era mayor que la cúpula de San Pedro). Como las cúpulas se cruzaban, no se podían reforzar con las habituales nerviaciones internas de sostén y hubo que buscar un nuevo métqdo, de modo que una sostuviera a la otra. Pero estos problemas de ingeniería se subordinaron a la mayor importancia de los múltiples propósitos del edificio. El espacio bajo las cúpulas, con capacidad para más de dos mil personas, era al mismo tiempo sala de conferencias y lugar de reunión de los congresos antroposóficos, según el modelo teosófico. Había también secciones de viviendas y amplios estudios y talleres y, como la sede de Point Loma, el Goetheanum fue pronto, además de un templo, un centro social, artístico y educativo, a medida que las actividades a que se había destinado la construcción fueron sustituidas por otras una vez terminado el edificio. Porque Steiner, como

Gurdjieff, era terapeuta y mago. Su objetivo era la integración en una unidad de todos los aspectos de la vida. De esta manera la evolución espiritual del individuo podría contribuir a la evolución de la comunidad. El Goetheanum, por tanto, fue ideado para que fuera, literalmente, un proyecto cósmico.

Sin duda que esta *folie de grandeur* le debe algo a Wagner. Cuando decidió establecerse en Suiza, después de que las autoridades de Munich le negaran el permiso para construir, Steiner, hablando con los donantes del terreno en Dornach, se refirió a su deseo de establecer allí un nuevo Bayreuth, y poco después asistió a una representación de *Parsifal* en el teatro de Wagner. *Parsifal* es la ópera donde la teoría del *Gesamtkunstwerk,* u obra de arte total, se aplica al mito del Grial. Causó una profunda impresión en Steiner, que ya estaba interesado en el drama como camino del entendimiento religioso y como celebración sacramental de ese entendimiento. Algo parecido había visto en el intento de Edmond Schuré para recrear los rituales órficos en un escenario contemporáneo. Partiendo de las ideas de Wagner y Schuré, y combinándolas con su propia doctrina, escribió los Misterios, que se convertirían en el centro focal de la actividad de Dornach y han continuado en el repertorio antroposófico hasta nuestros días.

Estas piezas teatrales, donde se expone la evolución espiritual de unos mismos personajes a lo largo de cuatro escenas (la quinta no se llegó a escribir), reúnen las artes del habla, del movimiento, del color y del diseño, en una síntesis wagneriana complementada por la euritmia[6]. La euritmia steineriana (distinta de la de Dalcroze) se define como habla y canto visibles; se basa en la idea de que no sólo nos afecta el sentido de las palabras, sino también su sonido. Este sonido se produce como ondas invisibles que perturban el aire, y las ondas se pueden traducir en formas visibles, parecidas a las líneas naturales de fuerza encarnadas en la pintura y escultura steinerianas. Pero las palabras también significan algo, por lo cual las formas pueden emplearse simultáneamente para expresar significados.

Como Gurdjieff, Steiner creía que los ritmos de la danza formaban parte de —y, por lo tanto, revelan— los orígenes del cosmos. Y las danzas de aquel antiguo templo, hoy perdidas o degeneradas hasta resultar irreconocibles, expresan esto y la relación del hombre con aquel cosmos. Todo en la creación está rítmicamente modulado: la calamidad de la vida moderna es que hemos perdido nuestro sentido de los ritmos naturales, los del mundo y los de nuestros cuerpos. Recuperarlos mediante la danza —un arte en el cual intervienen todas las facultades humanas— nos enseña algo de cosmología y cosmogonía. Y porque también es el arte que

[6] R. Steiner, *An Introduction to Eurythmy*, trad. de G. Hahn.

agudiza nuestro sentido del espacio y del tiempo (y la relación entre ellos), la danza es potencialmente el medio en el cual el movimiento del cuerpo humano combina con mayor fuerza el significado, la historia y la expresividad, una manera, quizá, de recuperar la antigua fórmula matemática que impulsó cuarenta años antes al señor Felt y a sus amigos a fundar la Sociedad Teosófica. Es, por lo tanto, el medio esencial de la antroposofía: el medio por el cual la ciencia discursiva del espíritu puede convertirse en la aprehensión inmediata del Ser.

El sentido destacado del *Ser* —como opuesto a la mera existencia— fue también el objetivo de la escuela más conocida de la época, situada en el Cháteau du Prieuré des Basses-Loges. Fue allí donde Gurdjieff estableció la nueva versión de su Instituto para el Desarrollo Armonioso del Hombre en octubre de 1922, iniciando (en sus propias palabras) «uno de los períodos más locos de mi vida»[7] y, podía haber añadido, de la de cualquier otra persona.

En acusado contraste con el torbellino de líneas *art-nouveaux* de Steiner, el castillo es una mansión austera, aunque elegante, cuyas ventanas equilibradas y decoración elaborada expresan el ambiente jerárquico y mundano de la Francia del siglo xvii. Incluso así, Gurdjieff lo convertiría en su propia versión del Goetheanum. A unos cuarenta kilómetros de París y situado en un gran parque de Avon, cerca de Fontainebleau, está rodeado de una alta muralla de piedra; se accede a él por unas puertas que dan a un patio con una fuente. Primero en alquiler, Gurdjieff terminó por comprarlo por setecientos mil francos que pagó la viuda de *mattre* Labori, el abogado que defendió a Dreyfus.

Los terrenos de la propiedad alcanzaban unas 180 hectáreas. La casa, aunque de sólida estructura y lujosamente amueblada, con bellos salones e invernadero, no se habitaba desde 1914, las habitaciones estaban sucias y casi abandonados los jardines. Gurdjieff se instaló en Auteuil y empezó a trabajar enseguida, poniendo a algunos discípulos a limpiar el castillo mientras otros se dedicaban a las danzas sagradas, utilizando el Instituto Dalcroze de París para sus ensayos. Éstos se hicieron después en un hangar de aviones abandonado, que fue desmontado y reerigido en los terrenos del castillo, equipado con estufas, una fuente, ventanas con cristales coloreados y una tarima revestida de bellas alfombras alrededor de la sala. El suelo de este edificio —conocido como Casa Estudio— se hizo aplanando y secando la tierra sobre la cual descansaba la estructura; las paredes se decoraron con

[7] *MWRM*, p. 285.

dibujos y textos, como un enorme muestrario exótico. Tenía capacidad para trescientas personas.

Las acostumbradas mentiras y trampas empezaron de inmediato, con un nuevo prospecto del instituto en el que se decía que el número de miembros en todo el mundo era de cinco mil, que disponía de personal residente experto en todas las áreas concebibles y un departamento médico en el cual los pacientes podían seguir tratamientos de psicoterapia, hidroterapia, magnetoterapia, electroterapia, dietoterapia y dulioterapia[8]. La realidad es que el personal lo formaban Gurdjieff y sus discípulos más antiguos: Stjoernval, los Hartmann y los Salzmann; el programa del instituto era más bien un refrito exótico de la doctrina teosófica y los ejercicios sufíes, y el número total de asociados apenas rebasaba los 150. Pero como la divergencia entre apariencia y realidad era uno de los temas más serios del Maestro, quizá estas mentiras fueran verdad.

De los más o menos 150 discípulos, cuarenta llegaron a residir en el Prieuré (aunque el número fluctuaba considerablemente), creando una extraña mezcla, con casi la mitad de ellos procedentes de Rusia y Europa Oriental y la otra mitad de las clases medias-altas inglesas. La mayoría de los orientales eran eslavos y armenios y casi ninguno hablaba francés o inglés. En 1923 vinieron a unirse a ellos desde Georgia los miembros supervivientes de la familia de Gurdjieff. Ya que no otra cosa, el contingente oriental puso el necesario color exótico al instituto. Apartados de los demás, pocos aprendieron francés y, cuando el Maestro periódicamente los ponía de patitas en la calle, no sabían qué hacer. Cuando no era así representaban sus danzas sagradas y vivían de su generosidad.

Treinta años antes, la mayoría del contingente inglés habría estado por la teosofía y, en efecto, muchos de ellos eran miembros descontentos de la Sociedad que buscaban una doctrina más rigurosa y una disciplina personal más estricta. Habían acudido al lugar adecuado. Porque Gurdjieff ofrecía precisamente lo que le faltaba a la teosofía: dureza, dificultad, ilusión, novedad y la singular mezcla de control compasivo y libertad estimulante que sigue cuando alguien abandona la vida cómoda y se somete a la voluntad de otro.

Sobre todo, Gurdjieff facilitaba exactamente lo que. muchos teosofistas, disciplinados o no, habían buscado inútilmente desde siempre: el contacto con un Maestro de Sabiduría; un ser que, aunque no fuera uno de los Hermanos Inmortales, estuviera en directa comunión con ellos o con lo que quisiera decir Ouspensky cuando se refería a la Fuente. Pero la autoridad de Gurdjieff sólo procedía en parte

[8] Citado en *THC*, pp. 234-35. La «dulioterapia» era la «terapia eslava».

de esta comunión. Lo realmente importante era su propia personalidad, el poder que persuadía incluso a muchos de sus enemigos de que era una fuerza con la que había que contar. Nada menos que la absoluta sumisión a lo que exigía.

La vida en el Prieuré siguió las pautas establecidas en Brocton y Essentuki, con los residentes viviendo bajo un asedio permanente, pues así era en cierto sentido. El enemigo era el mismo Gurdjieff. Imponía su acostumbrado e intermitente despotismo benévolo, insistiendo ahora en que los inquilinos observaran no sólo su voluntad arbitraria sino también una serie de reglamentos carcelarios administrados por subordinados. Estos reglamentos prohibían que los discípulos estuvieran en determinados lugares a determinadas horas o que abandonaran el sitio sin autorización. También abarcaban la vida diaria en la casa o el huerto. Muchas habitaciones estaban lujosamente amuebladas porque Gurdjieff había comprado parte del mobiliario con la casa, pero estaban reservadas a visitantes ricos, a recién llegados y, ocasionalmente, a discípulos favoritos y, por supuesto, a Gurdjieff. Los demás moradores las bautizaron «el Ritz», pues ellos estaban relegados a las buhardillas que daban al justamente llamado Corredor del Monje, donde estaban separados por Sexos y dormían con austeridad monástica. Los niños vivían separados de los padres en una pequeña casa que había en el parque y cuidaban de ellos adultos en régimen rotativo.

Aunque la rutina en el Prieuré cambiaba de vez en cuando según el capricho del Maestro, el modelo básico era previsible y espartano[9]. El trabajo empezaba después de un desayuno de café y tostada seca entre las seis y las siete de la mañana. Continuaba hasta el almuerzo a mediodía. Éste solía consistir en pan y sopa. Se trabajaba algo después del almuerzo y, luego, los discípulos tenían tiempo libre hasta la cena a las siete. A la cena, a partir de las nueve, le seguían ejercicios gimnásticos, danzas, charlas y discusiones, que a menudo se prolongaban hasta las tres o las cuatro de la madrugada. Este régimen era para los días laborables. Los sábados podían variar con baños comunales rusos y fiesta con danzas cuando Esparta daba paso a la Rusia Central. Las visitas de forasteros distinguidos solían estar acompañadas de banquetes. Por otro lado, Gurdjieff imponía un severo ayuno en cuaresma: una lavativa seguida de varios días con sólo naranjas y leche agria, varios días más sin nada, un día con caldo y otro día con un filete de buey. El domingo siempre era día de descanso.

[9] La descripción que sigue de la vida en el Prieuré se basa en F. Peters, *Boyhood With Gurdjieff*, Wildwood House, 1976; y *OLWMG*.

Los discípulos que cocinaban y limpiaban las habitaciones tenían que trabajar duro. Para preparar el desayuno, el cocinero tenía que levantarse a las cuatro y media para encender los fogones, llenar las carboneras, hacer el café y tostar el pan. Inmediatamente después del desayuno, había que poner a hervir a fuego lento soperas de veinticinco litros y dejar limpias las cocinas. Mientras unos discípulos cocinaban, otros cultivaban el huerto, cuidaban el gallinero o mataban un pollo, cortaban leña, pulían muebles y suelos y hacían reparaciones en la casa.

En acusado contraste con las tendencias espirituales y desencarnadas de la teosofía, que desdeña la existencia humana y la considera una desafortunada necesidad en el esquema de las cosas, la Obra[10], como se la llegó a conocer, ponía el acento en el trabajo físico y en los proyectos comunales. Mientras los seguidores de Keyserling se entregaban al diálogo aristocrático y los de Steiner buscaban a Dios en el arte y las buenas obras, los discípulos de Gurdjieff vivían en un frenético y agotador trabajo, reuniones de grupo y ejercicios psicológicos que pretendían despertar al alma de su letargo. Era esto, y no sus elaboradas doctrinas, lo que atraía a los miembros del contingente inglés, hastiados casi todos ellos de la vida de la clase alta británica. Estos hombres y mujeres venían del mundo cómodo satirizado en las novelas de Aldous Huxley, D. H. Lawrence y E. M. Forster: un mundo donde los criados hacían todo para sus amos, salvo sus funciones corporales, y los amos, por tanto, languidecían espiritualmente.

A. R. Orage fue uno de los primeros discípulos en llegar al Prieuré. Vio su aventura como una heroicidad. Al dejar Inglaterra para ir al Prieuré, dijo a su fiel secretaria de la *Little Review* que «iba en busca de Dios»)[11]. Cuando llegó al castillo sin más equipaje que su deseo en el corazón y un ejemplar milagrosamente apropiado de *Alicia en el País de las Maravillas* en el bolsillo, quedó sorprendido al comprobar que la búsqueda de Dios consistía en cavar cada día un agujero sin propósito alguno.

Cuando Orage se quejó al Maestro de la depresión y el cansancio causados por semanas de trabajar sin sentido, Gurdjieff le dijo que dejara de gimotear, volviera al trabajo y cavara con más fuerza. Orage, casi exhausto y a punto de rebelarse, obedeció y, cuando parecía que no iba a poder más, superó la barrera del dolor y

[10] Los seguidores de Thomas Lake Harris emplearon el mismo término para referirse a los trabajos espirituales. Probablemente se deriva de la «Gran Obra» de la alquimia, por la cual los metales básicos se transmutaban en oro.

[11] Webb, *op. cit.*, p. 231.

empezó a sentir una profunda satisfacción en una tarea que ya no era agotadora, en el trabajo bien hecho y en obedecer a la voluntad de su amo[12].

Imponer tareas imposibles no era la única manera de Gurdjieff para crear conflictos. Le encantaba insistir en el régimen insoportable, humillar a sus discípulos en público e incluso alentar las riñas entre ellos. Se suponía que todo esto era parte de una gran estrategia terapéutica y de un tratamiento de choque que tomaba oficialmente la forma de ejercicios mentales, emocionales y espirituales.

Los ejercicios, que ocupaban gran parte del día de quienes no hacían labores domésticas o agrícolas, iban desde simples penalidades, como el cavar de Orage, a tareas complicadas y confusas. A las señoras de la buena sociedad, que no habían trabajado un solo día en sus vidas, las ponía a pelar patatas o a escardar un macizo de flores con una cucharilla de té mientras aprendían algunas palabras tibetanas o memorizaban el código Morse. A otros les ponía complicados ejercicios de aritmética mental mientras ejecutaban determinados movimientos. Un médico de Harley Street era el encargado de encender la caldera, había escritores que cocinaban y cortaban leña, un eminente psiquiatra apilaba estiércol o fregaba el suelo de la cocina. El lugar poseía el ambiente de un internado salvaje gobernado por un director demente aunque genial, y a casi todos los discípulos les gustaba… durante un tiempo.

La personalidad se tenía en cuenta a la hora de asignar una tarea. Gurdjieff ignoraba la distinción habitual entre lo importante y lo trivial, entre lo serio y lo cómico. A los individuos encargados de hacer un trabajo se les decía que lo hicieran en la mitad del tiempo acostumbrado, después en la cuarta parte. A otros se les ponía a trabajar en grupo con personas que aborrecían. A los intelectuales se les prohibía leer y a las almas sensibles se les ordenaba que limpiaran establos y mataran animales. El principio pedagógico básico era la contradicción: haz lo que aborreces, cualquier cosa que parezca odiosa. Haz lo imposible; luego, haz más; o trabaja en dos tareas imposibles al mismo tiempo.

Los ejercicios se basaban en dos principios. Primero, la necesidad de sufrir voluntaria y conscientemente, que Gurdjiefl decía que había que soportar para despertar a la realidad y permanecer despiertos. Pero pocos individuos pueden lograrlo por sí solos. Por lo tanto, venía el segundo principio: ese sufrimiento debe infligirlo un maestro a quien se deba obediencia absoluta. De aquí la necesidad de la «escuela». Sin fe en el maestro, decía Gurdjieff, no hay prueba de una voluntad

[12] No todos estuvieron de acuerdo. Denis Saurat, que visitó a Orage en el Prieuré, quedó horrorizado por su estado. Véase D. Saurat, *La Nouvelle Revue Française*, xli, 242, noviembre de 1933.

real de sufrir. Como hemos visto, Ouspensky ya se había rebelado contra esta receta en diversas ocasiones. Otros quedaban perplejos cuando Gurdjieff señalaba maliciosamente que la inclinación de sus discípulos a obedecerlo, por caprichosas que fueran sus órdenes, demostraba que necesitaban y merecían su sufrimiento. La rebelión se premiaba a veces con el destierro, otras veces con el anuncio de que *a la larga* el rebelde había hecho algunos progresos, había aprendido a valerse por sí mismo.

Los efectos de esta enseñanza eran variados. Las damas de la buena sociedad encontraban a veces que, efectivamente, se sentían más conscientes durante un día o dos, pero el efecto desaparecía en cuanto regresaban a París o Londres, cosa que solía ocurrir cuando el Maestro las insultaba según tenía por costumbre. Porque Gurdjieff no sólo creía que debía dificultar la vida de sus discípulos, sino que él mismo debía ser difícil. No tenía tiempo, decía, para gente frívola, aunque no hacía ascos cuando recibía el dinero de ellos: «esquilar sus ovejas», eran sus palabras.

Los estudiantes serios pensaban que hacían progresos espirituales bajo esta tortura, pero eso era sólo al principio. Gurdjieff siempre encontraba nuevas penalidades para ellos, llevándolos bajo su férula hasta el límite e incluso más allá. No había posibilidad de relajarse. El lema era vigilancia constante, esfuerzo constante, lucha constante. El periodista Carl Bechofer Roberts, colega de Orage, que había conocido a Ouspensky y a Gurdjieff cuando fue corresponsal en la guerra civil rusa, describe al Maestro acuciando constantemente a sus discípulos ingleses con las palabras «corriendo» y «más rápido»[13]. Si ésta era la estrategia del Cuarto Método, también era un darwinismo espiritual que se había vuelto loco.

En su forma extrema, es indudable que la enseñanza de Gurdjieff tuvo serias consecuencias para quienes fueron incapaces de resistir o escapar del Maestro y se produjeron crisis nerviosas e incluso hubo sospechas de suicidio entre sus discípulos[14]. Pero estas consecuencias daban la medida de su poder. Puede decirse, por supuesto, que las crisis y los suicidios hubieran ocurrido siempre, que, en tales casos, son precisamente los neuróticos y vulnerables quienes se sienten atraídos por un hombre semejante. Una vez bajo su hechizo, muchos discípulos, los más débiles y crédulos, pensaban que Gurdjieff poseía poderes divinos. Explicaban cuanto sucedía atribuyéndolo a su voluntad. Cuando, por ejemplo, los liberaba de una tarea penosa que les había impuesto, era como si una deidad benévola hubiera

[13] C. Bechofer Roberts, «Los filósofos del bosque», *Century Magazine*, cviii (1), mayo de 1924, p. 73.

[14] J. G. Bennett insinúa varias veces tales rumores sin aportar pruebas, p.e., *Witness*, p. 121. Pero véase Webb, *op. cit.*, pp. 333-35.

intervenido en sus vidas. Alguno llegó incluso a achacar a su brujería que funcionara el motor de un coche en no muy buen estado.

La mezcla de seriedad y frivolidad escandalosa es eJ enigmático sello de Gurdjieff y sobre ello disponemos de material abundante. A los periodistas les encantaba el Prieuré que, entre 1922 y *1925*, figurará profusamente en los diarios populares. Tanto el *Daily Mirror* como el *Daily News* publicaron artículos sobre Gurdjieff, atribuyendo cualquier cosa al Prieuré, desde el satanismo hasta el nudismo. Un trabajo más digno, aunque no menos inexacto, apareció en el *New Statesman*, que hizo famosos a los moradores del Prieuré al llamarlos «Filósofos selvátivos»[15]. Pero, por más que la prensa deformara sus actividades, Gurdjieff les hacía el juego para obtener notoriedad. Como a HPB, le gustaba confundir el tema con historias escandalosas sobre su persona. Pero gran parte de las noticias se debían al interés que despertaban los ricos y aristocráticos patrocinadores de Gurdjieff, más que la Obra misma. Una gran noticia fue, por ejemplo, la visita que hizo lady Rothermere para inspeccionar su inversión en enero y febrero de 1923.

La aparición de Gertrude Stein y Upton Sinclair en el Prieuré también atrajo la atención de la prensa, así como una breve visita de Diaghilev, que estuvo considerando la escenificación de las danzas sagradas. Pero la gran mayoría de visitantes era de menor celebridad. J. G. Bennett permaneció durante cinco semanas en el verano de 1923 y el mismo año, más tarde, Gurdjieff acogió por breve tiempo al Obispo Wedgwood, que trataba de pasar inadvertido después del último escándalo. Mucha gente acudía desde París en coches lujosos para pasar el día o la tarde y ver los ejercicios y danzas, y Gurdjieff y el Prieuré se pusieron de moda como parte del circo parisino.

Los visitantes eran agasajados con ricos manjares y vinos y si se quedaban a pasar la noche eran alojados, por supuesto, en el Ritz. Pero la comida y los halagos de Gurdjieff no complacieron a todos y muchos se preguntaron si la complicada cortesía y las historias fantásticas del anfitrión no eran más que formas para burlarse de ellps. Algunos visitantes mostraron una franca hostilidad. D. H. Lawrence y su esposa Frieda, curiosos del nuevo gurú y padre de la tierra, de quien hablaban tantos amigos, e incitados por Mabel Dodge Luhan —que cometió el error de pensar que la agresividad de ambos daría lugar a una afinidad entre

[15] *Daily Mirror*, 19 de febrero de 1923; *Daily News*, 15-20 de febrero de 1923, y *New Stateman*, XX (516), 3 de marzo de 1923.

ellos— visitaron el castillo en enero de 1925[16]. Aborrecieron cada minuto pasado en él. Lawrence calificó el Prieuré de «lugar corrompido, falso, inseguro» lleno de gente «que representa un espectáculo bochornoso»[17]. Lo único que sorprende de esta reacción es que alguien hubiera esperado que Lawrence y Gurdjieff iban a llevarse bien: eran rivales y no almas gemelas. Otros compartieron el escepticismo de Lawrence, aunque pocos lo expresaron con el lenguaje violento de Wyndham Lewis, que dijo del propietario del Prieuré que era un «estafador psíquico levantino». Bechofer Roberts, más temperado y divertido, describió a los ingleses del Prieuré como «Micawbers místicos [esperando] pacientemente que ocurriera algo sobrenatural»[18].

Quien esperaba con casi absoluta certeza que ese «algo» fuera la muerte fue la más famosa residente del castillo, Katherine Mansfield, que murió allí. Mansfield fue a Fontainebleau por consejo de Orage, que había publicado los primeros relatos de ella en el *New Age*. Cuando llegó al castillo estaba gravemente enferma de tuberculosis y sabía que le quedaba poca vida. Durante todo el año anterior, tal como escribió a Dorothy Brett, estuvo esperando un milagro, un médico que la curara. Al mismo tiempo, sospechaba que necesitaba curar algo más que el cuerpo, como si, al final de su vida, empezara a identificar su propia curación con la del mundo. Por lo menos, quería un médico en quien pudiera creer, que fuera simpático y comprensivo, no un mero clínico, un hombre poderoso más que un hombre hábil.

Su primer candidato fue el doctor ruso Manoukhin, que trataba a sus pacientes con rayos X dirigidos al bazo. Fue su amigo Serge Koteliansky quien le recomendó a Manoujin, y Mansfield, que sentía debilidad por los rusos, lo tomó por una especie de Chejov:

tierno, prudente y poderoso. Fue a París en 1922 para verlo y el médico le prometió que la curaría. A pesar de que informó de la buena noticia a su marido, Middleton Murry, Mansfield escribió en su diario que no las tenía todas consigo. Por una parte, veía al médico como a una buena persona, pero, por otra, lo consideraba un impostor sin escrúpulos. Empezó su tratamiento, pero, al mismo tiempo, consultó a un médico en Inglaterra.

También tomó otras medidas. Cuando empezaba su tratamiento con Manoujin, Orage le envió un libro anónimamente publicado sobre el control psíquico de las

[16] M. D. Luhan, *Lorenzo in Taos*, Secker & Warburg, 1933, p. 128.

[17] En carta a Violet Schiff, 20 de septiembre de 1922, Biblioteca Británica. Debo esta referencia a J. Moore, *op. cit.*, p. 188.

[18] Roberts, *op. cit.*, p. 76.

enfermedades físicas. *La anatomía cósmica o la estructura del ego,* de Lewis Wallace, uno de los patronos de *New Age,* produjo una profunda impresión en Mansfield, que copió algunos párrafos en su diario. Pero Wallace pronto sería sustituido por Gurdjieff.

Mansfield llegó a París a principios de octubre, justo cuando Gurdjieff se estaba instalando en el castillo. Orage llegó a la ciudad el día 14, *en route* del Prieuré, y otros discípulos de Gurdjieff visitaron a Mansfield en su hotel. Se trasladó al castillo el 17 de octubre, donde la instalaron en el Ritz, y enseguida se sintió atraída por Gurdjieff, aunque en su primer encuentro lo describe parecido «exactamente a un jeque del desierto»[19]. Hacía frío en la mansión —las fuentes ya estaban heladas— y recibió con agrado la ropa de abrigo que le envió su amiga Ida Baker desde París; estaba cómoda y aparentemente feliz, aunque sus cartas revelan una irritabilidad comprensible. Sólo le quedaban unas pocas semanas de vida.

Quizá febril sea la palabra que mejor defina su estado. Escribió varias veces a Ida Baker en estilo gurdjieffiano, reprochándole su carácter egoísta:

> ¿Por qué eres tan trágica? No sirve de nada. Sólo para fastidiarte. Si sufres, aprende a entender tu sufrimiento, pero no te rindas a él. La parte tuya que vive en mí ha de morir y, entonces, nacerás *tú.* ¡Acaba de una vez con la muerte![20]

Mansfield hizo cuanto pudo para revivir en el Prieuré, a pesar de que poco después la trasladaron del Ritz a un pequeño dormitorio que daba al corredor general del piso superior, con el suelo de madera desnudo y una tosca mesa. (Volvió al Ritz en diciembre, cuando su agravamiento se hizo evidente.) Para aumentar las dificultades, Gurdjieff cambió la rutina de los residentes, anunciando que, en adelante, el trabajo diario de mantenimiento de la casa se haría por la noche. Mansfield tuvo que lavar zanahorias en agua fría a medianoche y compartir la parca comida de los demás discípulos, un cambio brutal con respecto a su régimen de los anteriores meses: «Comes lo que te dan y se acabó»[21].

Todos participaban rotativamente en la cocina y en todos los quehaceres de la casa. El castillo se gobernaba como una auténtica comuna y las tareas inútiles —como el cavar de Orage— eran, pensaba ella, la excepción. Había que cultivar verduras, cortar leña para calentarse, hacer reparaciones y mantener un enorme jardín y el parque. Gurdjieff tenía hasta ganado, como vacas, que entraron en la

[19] Webb, *op. cit.,* p. 246.

[20] I. Baker, *Katherine Mansfieid: The Memories of LM,* Michael Joseph, 1971, p. 218.

[21] Idem, p. 223.

vida de Mansfield cuando el Maestro le ordenó que pasara parte del día en una plataforma construida especialmente encima del establo para que respirara los olores: un remedio tradicional de los campesinos de la Europa Oriental, según cuenta uno de los biógrafos de Mansfield, que dice que la escritora no explica náda de sus efectos en sus cartas y diarios. El pequeño balcón se adornó y pintó con pájaros e insectos, y se habilitó con alfombras y colchones. Dos de las discípulas, Adéle Kafian y Olga Ivanovna Hinzenburg (que luego se casaría con Frank Lloyd Wright), se encargaron de cuidar de ella.

Mansfield, ciertamente, cambió en las últimas semanas de su vida. Veía a Orage casi todos los días. En sus conversaciones, se refería a su antigua personalidad como ya muerta: «La lamentable y difunta Katherine Mansfield»[22]. Estaba arrepentida de la parcialidad y malicia de sus primeros escritos y quería convertirse en una nueva escritora, con personajes que lucharan con los conceptos gurdjieffianos de conciencia y autorrecuerdo, en historias donde ella «mostraría a Dios»[23]. No fue posible.

Gurdjieff era un apasionado de los banquetes y fiestas de todo tipo, especialmente en Navidad, que celebraba con complicadas decoraciones, ceremonias y comidas. Mansfield se unió a la festividad, esperando llegar incluso al Año Nuevo ruso, el 13 de enero, día en que se inauguraría el pequeño teatro del Prieuré e invitó a su marido para la ocasión. Murry llegó el 9 de enero y encontró en ella «un ser transformado por el amor»[24]. Mientras Mansfield vivía en el Prieuré, Murry había seguido su propia búsqueda de Dios en una casa de campo de Ditchling, Surrey, con una versión provinciana inglesa de Gurdjieff, Miller Dunning, que practicaba el yoga y acababa de publicar su tratado místico *El espíritu de la Tierra* (1920). Dunning dijo a un amigo que la enseñanza de Ouspensky era pecado. Favorablemente impresionado por Gurdjieff en el momento de la muerte de su esposa, Murry despreciaría después la Obra, calificándola de «charlatanería espiritual».

Aquella noche hubo baile. Cuando acabó, Katherine fue a subir con su marido a su habitación, pero en la escalera le sobrevino un espasmo de tos. Cuando llegaron a la habitación, la sangre manaba de su boca y a los pocos minutos estaba muerta, recién cumplidos sus treinta y cinco años. Fue enterrada tres días después, el 12 de enero de 1923, en el cercano cementerio protestante, en presencia de su

[22] Idem, p. 226.

[23] A. R. Orage, «Charlas con Katherine Mansfield», reimpreso en *Selected Essays and Critical Writings*, ed. Read and Saurat, Londres, 1935.

[24] *Letters to John Middleton Murry*, ed. J. Middleton Murry, Constable, 1951, p. 700.

esposo, sus hermanas y unos pocos amigos del castillo, entre ellos Gurdjieff, que quizá interpretó la corta vida de ella como un presagio para el Prieuré.

TRECE

CALAMIDADES

Si en los años de la década de 1920 hubo esperanzas e ilusiones, también hubo violentos derrumbamientos. El *crash* de Wall Street fue simbólico de la tendencia general a desplazamientos bruscos que afectaban todo, desde las finanzas a la religión. Tras la breve prosperidad de la posguerra y el optimismo político surgido con la fundación de la Liga de las Naciones, los últimos años de la década vieron la repentina aparición de la inflación galopante, la agricultura deprimida, el declive de la industria, el desempleo masivo y la inestabilidad política. Los maestros espirituales se vieron afectados porque el interés popular pasó de la religión a la política. En 1933, cuando Hitler alcanza el poder y el mundo desarrollado se polariza rápidamente en tres campos, las democracias liberales, las dictaduras fascistas y la dictadura comunista, la Sociedad Teosófica está en su ocaso, la Obra ha desaparecido, la Escuela de la Sabiduría de Darmstadt se ha clausurado, la antroposofía está duramente reprimida, y muchas de las figuras dirigentes que aparecen en este libro han muerto, o están locas, en el silencio o en el exilio.

Para empezar, la violencia se cebó en la antroposofía con un incendio que, la víspera del día de Año Nuevo de 1922, redujo a cenizas el primer Goetheanum. El edificio inacabado de madera era sumamente vulnerable a las chispas de las herramientas de los obreros o del sistema de calefacción, pero se sospechó, y con alguna razón, que el incendio fue provocado. Corría por toda Alemania un panfleto virulento en el que se atribuían a Steiner delitos de todo tipo, desde judío, traidor, hechicero, carbonario, comunista y fabiano hasta defraudador financiero y, aunque parezca increíble, partidario del IRA[1].

Casi todos los antroposofistas atribuyeron el desastre a sabotaje, pero algunos dijeron que en el fuego había intervenido algo más que el hombre y acusaron a Ahrimán, el Señor de la Faz Oscura.

Según Steiner, Ahnmán llevaba causando estragos en el mundo desde 1879, año en que el arcángel Miguel asumió la guía divina de la humanidad y empezó

[1] Para detalles de esta campaña, véase Easton, *op. cit.*, pp. 270-309.

un proceso cósmico de iluminación[2]. A él se le opusieron ferozmeute las fuerzas del mal (con incidentes como éste). De esta manera, se explicaba la destrucción del Goetheanum en términos de guerra metafísica, lo cual no impidió que la Sociedad Antropofísica cobrara la elevada suma del seguro.

La vida sosegada de Steiner, dedicada casi por entero a sus lecciones sobre temas esotéricos y a la construcción del Goetheanum, presenta un contraste grotesco con la histeria generada por las acusaciones y contraacusaciones en que se vio envuelto. Los antroposofistas replicaron a sus críticos en los mismos términos violentos, acusándolos de sabotaje espiritual y físico y de intentar asesinar a su líder. Parece que algunas de estas acusaciones estaban justificadas. El asesinato político era corriente en Alemania, donde la derrota, la inflación galopante y el caos político propiciaban que de todas las partes se buscaran culpables del fracaso de la guerra. Hitler alcanzó la presidencia del Partido Nazi en septiembre de 1921 con un programa basado en el anticomunismo, el antisemitismo y la regeneración nacional. En noviembre de 1923 fue uno de los líderes de la derecha que se sublevaron contra el gobierno, por lo cual fue encarcelado al año siguiente. Viva muestra de la atmósfera electrizante que se vivía en Alemania en la década de 1920 es que las serias reuniones de Steiner, como si fueran mítines de comunistas o nazis, tenían que estar protegidas por matones jóvenes, dispuestos a caer sobre los perturbadores.

Por otro lado, fue esa misma agitación la que estimuló después de la guerra el interés por la obra de Steiner en los países de habla alemana, especialmente en su nativa Austria, donde toda la estructura política se había colapsado. Aunque derrotada y desgarrada por las luchas internas, Alemania permaneció unificada y, a pesar de haber perdido territorios, seguía siendo esencialmente el país que fue antes de 1914. Por contra, el Imperio Austro-húngaro fue completamente destruido y Viena, que había sido la capital imperial del centro y este de Europa, se convirtió de golpe en una apartada ciudad provinciana de un país pequeño y vulnerable a las casi permanentes revueltas regionales.

Steiner puso cada vez más su mente en los asuntos sociales y políticos, preocupado por la necesidad de conseguir un orden estable en Europa Central si se quería evitar otro período de guerras y revoluciones. Su interés por estos asuntos se acrecentó con el triunfo de Lenin en Rusia y la esperada expansión del ateísmo por toda Europa después de la Revolución Rusa. Ya en 1917 y 1918 había discuti-

[2] S. Prokofieff, *Rudolf Steiner and the Founding of the New Mysteries*, trad. P. King, Rudolf Steiner Press.

do sus planes con altos dignatarios políticos en Munich y Berlín, entre ellos el entonces canciller del Imperio Alemán príncipe Max de Baden, y parece que sus escritos sobre el tema llegaron a manos del último emperador austriaco, Carlos VI, aunque no es probable que leyera lo que en cualquier caso llegaba tarde y era demasiado fantástico para salvar su dinastía.

El fundamento del pensamiento de Steiner era el Triple Orden Social o Mancomunidad, acerca de la cual escribió un libro en 1919[3]. Fundaba la organización política y social en la división del organismo humano en tres partes, pensamiento, sentimiento y voluntad, que se corresponden con las esferas de la cultura, la politica y la economía. De la misma manera que el pensamiento, el sentimiento y la voluntad están ineludiblemente interrelacionados en el ser humano, la cultura, la política y la economía lo están en el estado.

Se trata de una idea ya conocida, pues la Mancomunidad Triple es una variante de la antigua manera de concebir el estado en los mismos términos que el cuerpo humano. Pero mientras los teóricos antiguos tienden a equiparar al gobernante con la cabeza y a las demás clases con otras partes y órganos del cuerpo, Steiner afirma que en la era moderna de lo que él llama el alma consciente hay que aplicar una analogía menos jerárquica. Los términos de esta analogía se establecieron, según Steiner, durante la Revolución Francesa, pero fueron confundidos por sus protagonistas. «Libertad, Igualdad y Fraternidad» es, en efecto, el lema adecuado para la era moderna, pero sólo si se tiene en cuenta que cada componente del lema pertenece a una esfera distinta de la existencia.

El estado ideal de Steiner implica la libertad cultural, la igualdad política y la fraternidad económica, es decir, el cooperativismo. Las comunidades que aplican el valor equivocado a la esfera equivocada (como los ingleses, con su pasión por la libertad política, o los comunistas, que buscan la igualdad económica) no encuentran el camino espiritual, que sólo aparece cuando las tres esferas están correctamente relacionadas. *Grosso modo*, el esquema de Steiner reduce el papel del estado a la aplicación de los derechos políticos y pone el mayor acento en la importancia del esfuerzo individual y el asociacionismo voluntario, una curiosa semejanza con el conservadurismo que aparecerá más tarde en el siglo XX.

Esta estructura tripartita, que también es la base del sistema de medicina «curativa» de Steiner, fue más elaborada por su creador y seguidores, pero su importancia en el presente contexto es que existe de alguna manera. Lejos de dar la es-

[3] Para el Triple Orden Social, R. Steiner, *The Renewal of the Social Organism*, trad. E. Bowen Wedgwood y R. Marriott.

palda a la sociedad para retirarse a un Ojai o un Prieuré, Steiner propuso ambiciosamente su esquema como medio de redimir al mundo del caos. Al mismo tiempo aceptó que no podía ser impuesto, porque introducir por la fuerza los grandes cambios necesarios en la organización social, sería viciar toda la razón-de ser de la libertad en que se basa. Ateniéndose a los principios antroposóficos, el Triple Orden sólo es válido si surge orgánicamente de la necesidad comunitaria. Pero no pudo ser. Las sutilidades doctrinales de la Mancomunidad fueron eclipsadas fácilmente por las doctrinas más violentas del comunismo y el nacionalsocialismo.

También estaban contados los días del propio Steiner. Aunque casi de inmediato se dedicó a recaudar fondos para reconstruir el Goetheanum, se sintió muy afectado por el incendio y también es probable que ya hubiera contraído la enfermedad que pronto acabaría con él. En cualquier caso, el día de Año Nuevo de 1923, el discurso y la ceremonia previstos para celebrar el solsticio tuvieron lugar sobre las ruinas aún calientes y, a partir de entonces, todo siguió como de costumbre. Steiner aprovechó la oportunidad del incendio para reformar la Sociedad Antroposófica que hasta entonces había sido una organización excesivamente laxa, hasta el punto de que él mismo no pertenecía formalmente a ella. Este hecho anómalo se debía a que Steiner hacía una distinción entre el *Movimiento* Antroposófico y la *Sociedad* Antroposófica que era solamente su vehículo local. Steiner dirigía el movimiento mientras pretendía estar separado de la organización de la Sociedad. El nuevo Goetheanum reuniría a los dos, convirtiéndose no sólo en el foco espiritual de la antroposofía, sino también en el centro administrativo y financiero de la Sociedad. Al mismo tiempo, la Escuela de la Ciencia Espiritual quedaría firmemente establecida. La escuela corresponde a la Sección Esotérica de la Sociedad Teosófica y sólo tienen acceso a ella miembros privilegiados que juran guardar el secreto de sus enseñanzas.

Steiner también se ocupó de fundar más escuelas para niños[4], dedicadas a poner en práctica los principios que había elaborado mientras trabajaba como tutor privado, poniendo el acento en el desarrollo cultural y espiritual del niño. Con este propósito, en agosto de 1923 visitó Inglaterra en compañía de Marie von Sievers, yendo primero a la ciudad de Ilkley, en el Yorkshire, y luego a Penmaenmawr, en la costa galesa, donde llovía. Los dos se extasiaron con los anfiteatros druidas que hay en las montañas que dominan la ciudad. Mientras subía penosamente la ladera de la montaña con el que sería su sucesor, el valioso Gunter Wachsmuth, Steiner,

[4] R. Steiner, *Deeper Insights into Education,* trad. de R. Querido. Véase también Francis Edmunds, *Rudolf Steiner Education,* Rudolf Steiner Press, 1985.

gracias a su poder de clarividencia, revivió las ceremonias druidas que luego incorporaría sin esfuerzo a su síntesis esotérica. Inevitablemente, tuvo una experiencia similar al año siguiente en Titangel, cuando yendo de Torquay al País Occidental, encontró el aire saturado de humedad lleno de seres espirituales que hacían resplandecer las gotas de lluvia. La luz astral le mostró el lugar donde había estado el castillo e incluso le facilitó la visión de. Merlín y los Caballeros sentados en la Tabla Redonda, cada uno con el apropiado signo del zodiaco sobre su cabeza. Más adelante, compararía la corte artúrica con los Caballeros del Grial, dando a entender que la Sociedad Antroposófica seguía las huellas de aquéllos.

El nuevo Goetheanum se inauguró el día de Navidad de 1923, menos de dos meses después de que Hitler hiciera el primer intento de hacerse con el poder con el *putsch* de Munich del 8 de noviembre. Se terminó cinco años después de la muerte de Steiner y sigue siendo hoy el centro de la antroposofía. La estructura original de madera fue sustituida por cemento, lo cual supuso una mejora en ciertos aspectos, porque el cemento es más apropiado que la madera para las líneas fluidas del arte steineriano. Pero Steiner ya tenía sesenta y tres años y estaba tan enfermo que apenas podía digerir la comida y le costaba mucho alimentarse. Pasó la mayor parte de sus últimos meses en su habitación, escribiendo una autobiografía y dictando a Wachsmuth cartas y conferencias. No quiso que lo trataran con la medicina ortodoxa.

Como pionero de la terapia holística, dispuso su propia farmacopea[5]. También fundó una escuela de medicina antroposófica. Una de las primeras estudiantes fue Ita Wegman, la mujer que estuvo más cerca de él en los últimos meses de su vida. Como Mesmer y Baker Eddy, Steiner sostenía que la raíz de una enfermedad grave no es orgánica sino espiritual. Tiene dos causas principales. La primera es el mal karma. Quince años antes había rechazado las *Vidas de Alción* de Leadbeater, hasta -el punto de ser una de las razones de su salida de la teosofía y, a pesar de eso, Steiner dio sus propias lecciones sobre *relaciones kármicas,* en las çuales trazó la sucesión de las civilizaciones en las que se reencarnan los diferentes espíritus, aunque sin caer en el esnobismo y favoritismo de Leadbeater. También destacó el papel de Cristo el Sanador al modificar la cadena de encarnaciones[6]. Aunque la doctrina del karma (la responsabilidad por los delitos del pasado) parece estar en contradicción con la creencia de que Cristo murió una vez y por todas

[5] F. Huseman, *The Anthroposophical Approach to Medicine,* 3 vols., trad. de P. Luborsky y B. Kelly.

[6] R. Steiner, *Karmic Relationships in Esoteric Studies,* 8 vols., trad. de O. Adams, C. Davey y D. 5. Osmond, 1972-1983.

para redimir nuestros pecados, Steiner dice que la contradicción es sólo aparente: nosotros pagamos efectivamente por el pasado, pero Cristo interviene para evitar que nuestras malas obras se conviertan en una especie de cuenta de crédito a favor de Ahrimán, pues de otra manera Ahrimán aplastaría al mundo con la marea de energía etérica negativa que surgiría de las pasadas iniquidades. Nuestro «pago» puede tomar la forma de enfermedad mental y/o física.

Pero la segunda causa posible de enfermedad grave es la aparición de un nuevo estadio en la evolución espiritual, que puede ir acompañado de síntomas tales como el «proceso» de Krishnamurti, una señal de su avance a lo largo del Sendero. Y así es como Steiner vio su propia enfermedad: morir no es más que dar un simple paso para el Traspaso del Umbral, como dicen los antroposofistas. Y lo dio el 30 de marzo de 1925, catorce semanas después de que Hitler saliera de la cárcel.

Aunque el Prieuré nunca estuvo amenazado físicamente, sus problemas eran igualmente serios. Después del brillante inicio, la comunidad no tardó en tener dificultades económicas. Las actividades de Gurdjieff siempre eran muy caras y los gastos de mantenimiento de un establecimiento que a menudo contaba con cuarenta residentes permanentes y cien estudiantes externos debieron ser altos, por más que los internos hicieran todo el trabajo doméstico e intentaran producir parte de los alimentos. Según los informes de prensa, había una cuota fija de estancia en el instituto, un mínimo de 17 libras y 10 chelines mensuales para los discípulos ordinarios y muchísimo más para los ocupantes ocasionales del Ritz, además de los elevados honorarios que el propietario recibía por las curas que hacía con alcohólicos y drogadictos. También los seguidores ricos continuaron ayudando de forma esporádica y parece que algunos que quisieron residir en el Prieuré largas temporadas llegaron a invertir su propio capital.

El problema real, sin embargo, era el mismo Gurdjieff. Los gastos ordinarios de mantenimiento del castillo eran nimios al lado de los ocasionales dispendios, enormes e incontrolados, del propietario. Como Blavatsky, Gurdjieff vivía para el momento, y cada momento implicaba lujosos gustos personales y grandes ideas. Bebía cantidades enormes de coñac, viajaba bastante y celebraba innumerables banquetes. También era generoso con los discípulos. Cuando había dinero disponible, en lugar de pagar las cuentas, lo despilfarraba, por ejemplo, en un número desorbitado de bicicletas, en unas vacaciones para los residentes favoritos o en un

reparto general[7]. Al regresar de un viaje, convocó a los residentes a una reunión y pidió al encargado que escribiera en un cuaderno negro las faltas cometidas por cada uno. Luego dio a cada discípulo un «dinero de bolsillo» en proporción inversa a su buena conducta, dejando a todos sorprendidos. Aunque Gurdjieff tenía un buen olfato para los negocios y era un genio para conseguir dinero, los fondos siempre eran insuficientes. Muchos miembros de la comunidad, entre ellos la familia del Maestro y los empobrecidos seguidores rusos, no estaban en disposición de contribuir más que con su trabajo y sus estómagos vacíos. La necesidad constante de más dinero para el Prieuré (y para él mismo), alejó cada vez más a Gurdjieff de su enseñanza.

En este momento, la relación enigmática entre la pedagogía de Gurdjieff, su conducta errática y los problemas económicos se hace impenetrable. Entre 1917 y 1922 se podía creer que las dificultades que tuvieron que afrontar sus discípulos formaban parte de un gran plan dispuesto para despertarlos de su letargo: Gurdjieff utilizaba las dificultades del momento en provecho de ellos. Pero también es cierto que gozaba viviendo al día y continuó igual cuando la situación fue menos frenética. La improvisación y lo inesperado pudieron ser vitales en su método, pero también respondían a su modo de ser. Ouspensky había entendido esto desde el principio y lo llevó a distinguir entre el hombre y su método. Una vez establecido en Francia —y, en realidad, durante él resto de su vida— Gurdjieff optó por vivir de manera pródiga.

Puede creerse que semejante imprudencia terminó por destruir todos sus grandes proyectos, como el del Prieuré. Pródigo con el dinero, caprichosamente desconsiderado con sus protectores potenciales, chocante, desagradable y maleducado, propenso a cambios bruscos de humor y de intereses, el carácter del propio Gurdjieff fue el origen de todos sus problemas. A pesar de esto, para sus admiradores estaba claro que en este vivir arriesgado e improvisado estaba el origen del efecto electrizante que producía en ellos. Lo que Gurdjieff producía en los demás era vitalidad, ilusión, un sentido elevado de ser. La distribución de bicicletas no era importante en sí misma; lo importante era la constante expectativa de lo inesperado.

La única manera de pagar sus extravancias era explotar el oro americano. En diciembre de 1923 envió un grupo de reconocimiento para preparar el camino, formado por su viejo amigo Stjoernval y A. R. Orage, convertido en su nuevo Juan el Bautista. Orage, que anunció en EE.UU. que «al menos uno de los viajes

[7] Estos episodios figuran en Peters, *op. cit.*, p. 64 (bicicletas) y pp. 59-60 (dinero de bolsillo).

de predicación de Jesús fue costeado por mujeres ricas»[8], estaba perfectamente preparado para esta nueva tarea y pronto empezó a despertar interés con ayuda de sus antiguas relaciones intelectuales y periodísticas. Pero la naturaleza descaradamente propagandística del viaje contrasta con la práctica sigilosa anterior (y posterior) de Gurdjieff, haciendo siempre hincapié en la dificultad, seriedad y exclusividad de la Obra. Los viajes americanos a finales de la década de 1920 tuvieron el claro propósito de popularizar la doctrina de Gurdjieff y en dicho aspecto fueron un fracaso.

En la primavera de 1924, el Maestro llevó consigo a EE.UU. entre treinta y cuarenta discípulos para hacer representaciones públicas de las danzas sagradas. A pesar de la publicidad previa, las entradas gratis, el público receptivo y la notable presencia de un policía, enviado por las autoridades para comprobar que no había demostraciones eróticas en el escenario, la visita no alcanzó un éxito popular. Los periodistas se divirtieron contando historias fantásticas del Prieuré que pasaron desapercibidas para el gran público.

Pero el asunto fue distinto entre los intelectuales[9]. El crédito le corresponde a Orage, que presentó a Gurdjieff a sus muchos contactos literarios, la mayoría de los cuales mostraron un gran interés. En noviembre de 1924, Orage siguió a la visita de su maestro y regresó a EE.UU. para establecer una red de grupos gurdjieffianos. En diciembre de aquel año publicó un artículo, «La religión en América», en el *New Republic*, el primero de los muchos artículos que subrayan, unas veces tácitamente, otras, explícitamente, la necesidad de un hombre como Gurdjieff. También consiguió una nueva cofrade, Jessie Dwight. Orage la había conocido en la librería Sunwise Turn, donde se citaba con sus conocidos durante su visita de 1923. Era copropietaria de la tienda y uno de sus empleados temporales, C. S. Nott, también se convirtió en ferviente seguidor de Gurdjieff. No tardó mucho Orage, con la ayuda de Nott, en reunir un puñado de discípulos distinguidos y observadores interesados.

El novelista y crítico Waldo Frank llegó a Gurdjieff después de leer el *Tertium Organum* de Ouspensky. Frank estaba casado con Margaret Naumberg, fundadora de una escuela en Nueva York que basaba su pedagogía en el psicoanálisis y en

[8] Para las relaciones entre Orage y Gurdjieff, véanse sobre todo Moore, *op. cit.* y A. Alpers, *Life with Katherine Mansfield*, Cape, 1980.

[9] Sobre la influencia de Orage y Gurdjieff en los escritores norteamericanos, véanse Z. Gale, *Preface to a Life* (1926); G. Munson, *The Dilemma of the Liberated* (1930); J. Toomer, *Essentials* (1931), y E. Wilson, «Consecuencias literarias del Crash», reproducido en *The Shores of Light* (1953).

las teorías educativas de Steiner y del filósofo norteamericano John Dewey. Frank era un visionario que estudiaba misticismo y religiones orientales; él y su amigo Gorham Munson conocieron la obra de Ouspensky por el poeta Hart Crane, un breve visitante de la Obra. Frank, Munson y Crane se habían ocupado de la interpretación mística de la historia de América, en la cual América aparece como un lugar ideal, donde la regeneración espiritual, imposible en el viejo mundo, es una posibilidad real. Pensaron que Gurdjieff podía ser el agente de esta renovación espiritual. Otros escritores, como Zona Gale, Kenneth Burke, Schuyler Jackson, Carl Zigrosser y Muriel Draper (en cuyo estudio se hicieron muchas reuniones), se mostraron más reservados, aunque sus obras muestran trazas de la influencia de Gurdjieff. Herbert Croly, director del *New Republic,* también siguió la Obra durante un tiempo, pero seguía buscando el viejo grial que uniera la ciencia y la religión y el ejemplo de Gurdjieff no le fue de gran ayuda.

Croly fue un conservador, una figura pública, preocupado por la renovación social. En el otro extremo del espectro político estaban Jane Heap y su amiga Margaret Anderson. Heap y Anderson eran las directoras de la influyente *Little Review.* Esta revista radical, fundada por Anderson en 1914 —año dorado de las revistas literarias— se ocupó al principio de temas políticos y literarios con una clara orientación izquierdista. Pero cuando Anderson conoció a Heap en 1916, se ocupó más de temas morales y religiosos. Bajo la influencia de Gurdjieff, los temas públicos desaparecieron totalmente para dar paso a temas privados. Heap era la personalidad más fuerte, ayudó a Anderson cuando tuvo dificultades y, más o menos, se hizo cargo de la revista después de la Primera Guerra Mundial. Sus vínculos con el Prieuré se reforzaron cuando los sobrinos de Anderson, Tom y Fritz Peters, se alojaron allí después del divorcio de sus padres. El interés de Heap por el Prieui~é se vio estimulado aún más por su amistad con Georgette Leblanc, antigua amante de Maeterlinck, convertida en devota seguidora de Gurdjieff. Las tres amigas fueron las líderes de un grupo lesbiano de la Obra que funcionó en París durante las décadas de 1930 y 1940[10].

Quizá el miembro más interesante de este círculo de escritores e intelectuales norteamericanos fue Jean Toomer, una mestiza ma— daptada, cuya única novela publicada, *Cane* (1923), causó bastante conmoción. Durante varios años, Toomer fue la más ferviente seguidora de Gurdjieff, que la empleó para que consiguiera dinero y prosélitos para la Obra. Mabel Luhan fue una fuente de dinero. Se intere-

[10] G. Leblanc, *La Machine á Courage,* 1947; M. Anderson, *The Unknowable Gurdjieff,* Routledge & Kegan Paul, 1962.

saba por cada nuevo proyecto, charlando vivazmente mientras su marido indio de aquel momento, Tony, permanecía sentado en silencio. El fracaso de su intento para que D. H. Lawrence se interesara por Gurdjieff no mermó en nada su entusiasmo, en par-te porque estaba encaprichada de Toomer.

Gracias a Toomer, la siempre generosa Mabel llegó a ofrecer su famoso rancho de Taos como lugar para un instituto de Gurdjieff, más 15.000 dólares para dotar una fundación. Gurdjieff, como era en él característico, rechazó el rancho, pero cogió el dinero para financiar la publicación de las obras literarias que decía iba a escribir. Poco después decidió aceptar el rancho, pero ya no estaba en oferta. Aunque uno de los últimos y más chiflados seguidores de Ouspensky estableció un instituto en México, es difícil imaginarse a Gurdjieff rodeado de cactus.

Casi todos estos contactos fueron facilitados por Orage, que se quedó como maestro por su propia cuenta en EE.UU. cuando Gurdjieff regresó a París. Aunque enseñaba las ideas de Gurdjieff, lo hacía a su manera. Por su carácter, intelectual autodidacta, apasionado del orden y la coherencia, Orage estaba más cerca de Ouspensky que de Gurdjieff. De la misma manera que Ouspensky había ordenado las ideas de Gurdjieff en un sistema de relaciones lógicas con una jerarquía de conceptos, Orage convirtió la obra de su maestro en un esquema claramente definido y lo expuso a su grupo[11]. Pero, por otra parte, Orage se asemejaba a su maestro en el poder hipnótico de su personalidad y en su tendencia a dominar a los demás, fuera por encanto o a la fuerza, aunque le faltaba la grosería del maestro. Fueron Orage y Ouspensky quienes interpretaron a Gurdieff para el gran público en la década de 1920.

El papel de Orage iba a ser decisivo cuando los breves días de gloria del Prieuré se vieron interrumpidos de una manera típicamente violenta. En julio de 1924, poco después de su regreso de América, Gurdjieff tuvo un extraño accidente en la carretera de París a Fontainebleau. Gurdjieff conducía igual que vivía[12]. Siempre que decidía ir de excursión, se elegía a los acompañantes, se atiborraba el coche de equipaje y comidas exóticas, y salían para Vichy o Niza a velocidad de vértigo con Gurdjieff al volante. Se negaba a reducir la marcha cuando lo indicaban las señales de tráfico o a tener en cuenta la cantidad de gasolina que hubiera en el depósito. Cuando se quedaba sin gasolina, cosa que siempre ocurría, uno de los acompañantes tenía que caminar hasta un taller y traerse a un mecánico, por-

[11] Éste es el esquema descrito por el discípulo de Orage, Charles Daly King, en *The Oragean Version* (1951).

[12] Peters, *op. cit.*, pp. 126-30.

que el conductor insistía que se trataba de una avería. Si pinchaba una rueda, se cambiaba, pero la rueda pinchada no se reparaba. Cuando las dos de repuesto estaban inservibles, los siguientes pinchazos había que arreglarlos *en route.* Cada camino equivocado, cada avería, exigía una parada para que los pasajeros bajaran y discutieran lo que había que hacer, mientras Gurdjieff dirigía la operación o esperaba sentado en silencio presenciando la discusión. Cuando llegaban a su destino, invariablemente con todos los hoteles cerrados, ordenaba que alguien llamara al director del mejor hotel, a quien Gurdjieff encantaba invitándolo a una copiosa y complicada cena, haciendo brindis interminables y dando propinas excesivas a los camareros con cualquier pretexto. A los pocos días, el grupo atiborraba de nuevo el coche y se repetía todo el proceso en el viaje de regreso a Fontainebleau.

En esta ocasión, Gurdjieff viajaba solo. Las circunstancias del accidente nunca se aclararon ni se aclararán, pero su misma oscuridad es parte importante de la mitología de Gurdjieff. Era costumbre que, a mitad de semana, el Maestro fuera a París, donde tenía un piso, dejando el Prieuré a cargo de su fiel y devota señorita Ethel Merston, una inglesa de origen portugués y alemán-judío, que más adelante sería discípula de Sri Ramana Maharshi[13]. Gurdjieff solía llevar en estos viajes a Olga Hartmann, como acompañante-secretaria, pero el 5 de julio de 1924 volvió de París solo, disponiendo que Madame de Hartmann regresara en tren a pesar del calor agobiante del verano. No le dio ninguna explicación de esto, pero los seguidores de Gurdjieff estaban acostumbrados a respetar todos sus, caprichos sin preguntar, que es lo que ella hizo. Ni explicó por qué le pidió al mecánico del Prieuré que revisara con especial cuidado el coche antes de salir, o por qué aquel mismo día tomó la curiosa medida de conceder poderes legales a Olga[14].

Aquella noche se le encontró tendido, bajo una manta, al lado de la carretera y cerca del coche estrellado, con la cabeza sobre un cojín y, al parecer, gravemente herido y conmocionado. Por qué estaba allí y no en el coche destrozado, o simplemente despedido a un lado, no se supo nunca. Hay quienes suponen que un amable viandante he puso el cojín y la manta mientras iba en busca de ayuda. Otros dicen que un automovilista culpable había puesto cómodo a Gurdjieff antes de salir huyendo para evitar su responsabilidad en el accidente. Pero otros, entre ellos el crédulo policía que lo encontró, atribuyeron al Maestro poderes sobrenaturales para arrastrarse en un esfuerzo titánico desde el coche y acomodarse bajo la

[13] E. Merston, *Talks With Sri Ramana Maharshi,* Tirvannamalai, 1963. Véase también Moore, *op. cit.,* pp. 357-58.

[14] Peters, *op. cit.,* pp. 8-12, y *OLWMG.*

manta antes de derrumbarse. El mismo Gurdjieff comentó después que «este maltrecho cuerpo físico mío se estrelló contra el grueso tronco de un árbol cuando iba en un automóvil a noventa kilómetros por hora»[15].

Llevaron al Maestro al castillo, aparentemente moribundo. Sin su voluntad que les guiara, muchos residentes del Prieuré cayeron en el desánimo y la apatía. Otros continuaron sus trabajos, como Fritz Peters, que se había tomado a pecho el mandato de Gurdjieff de hacer el trabajo pasara lo que pasara. A sus once años, Fritz era un niño difícil y solitario; cobró afecto por el propietario del Prieuré en el breve tiempo de conocerlo y se tomaba todo cuanto él decía con la mayor seriedad. La tarea que tenía encomendada era segar la enorme extensión de césped del castillo en el menor tiempo posible. Cuando llevaron a Gurdjieff a la casa después del accidente, Fritz siguió cortando hierba con renovada energía. Se había ordenado que Gurdjieff permaneciera descansando en absoluto silencio y Madame de Hartmann pidió al chico que dejara de segar por el ruido que hacía. Se negó: sus órdenes eran cortar la hierba, y es lo que haría sin importar lo que ocurriera. Madame de Hartmann le advirtió de las posibles consecuencias para el paciente, cuya vida peligraba si continuaba el ruido; pero Fritz no estaba dispuesto a ceder. Ya dominaba su tarea y pronto podría cortar toda la hierba en sólo tres días, tal como Gurdjieff le ordenó al principio. Hubo un nuevo contratiempo cuando Gurdjieff, que se iba recuperando, le dijo que tenía que reducir el tiempo de la siega de tres días a uno. Pese a la nueva dificultad, logró hacerlo. Tal era la influencia de Gurdjieff en aquellos que lo amaban[16].

Sin embargo, hubo quienes se preguntaron si el accidente no había sido una treta preparada de antemano[17]. Sospechaban que Gurdjieff, por razones personales, había simulado el accidente y exagerado sus heridas. Pero, si fue así, ¿con qué propósito? La respuesta puede estar en los acontecimientos que siguieron. El normalmente activo y bullicioso Prieuré quedó en silencio y casi paralizado, con los discípulos inquietos por lo que les habría ocurrido si el Maestro hubiera muerto. La realidad es que se recuperó con sorprendente rapidez, un milagro de menor importancia que él atribuyó a su fuerte constitución y a sus poderes espirituales.

Pero, antes de su completa curación, los discípulos, aún afectados por la aparente vulnerabilidad de su hasta entonces invencible maestro, vieron confirmarse sus temores de manera inesperada. En septiembre de 1924, Gurdjieff anunció la

[15] J. O. Bennett, *Gurdjieff*, p. 41.

[16] Peters, *op. cit.*, pp. 6-8, 11-13.

[17] Toomer y Ouspensky creían que Gurdjieff era ajeno al «accidente», aunque debió haber alguna otra razón para que ocurriera. Véase también Webb, *op. cit.*, pp. 293-98.

«liquidación» del instituto y se deshizo de la mayoría de sus miembros, los rusos entre ellos. En términos generales, aquellos que podían pagarse el sustento y contribuir al mantenimiento general (casi siempre americanos, ricos en dólares en la Europa inflacionaria) se quedaron, y expulsados los demás. No fue la primera limpieza de personal que hizo Gurdjieff. Ya se habían ido muchos el año anterior, cuando empezó la escasez de fondos. Y no sería la última.

Aunque el Prieuré siguió funcionando varios años más, sus días de gloria habían terminado. Señal de ello es que desapareció de las primeras páginas de la prensa popular con la misma rapidez con que había aparecido. Tras la masiva expulsión de 1924, se volvió a implantar el principio de comuna cuando ingresaron unos pocos discípulos. Pero con independencia de lo que significara para ellos, para Gurdjieff el instituto sólo tenía un interés secundario: un lugar donde los discípulos sufrían y merodeaban con la esperanza de alcanzar algunas migajas del banquete esotérico. La atención de Gurdjieff había pasado de la enseñanza a la escritura.

También influyó en el cambio la crisis económica de la década de 1920. Y quizá también la muerte de la madre de Gurdjieff, ocurrida en el Prieuré en 1925, y el cáncer y la muerte de su compañera Madame Ostrowska en 1926. Ambas le habían animado a que se alejara de su misión pública y llevara algún tipo de vida privada. Todos en el Prieuré observaron la desolación del maestro por estas pérdidas, aunque nada le impidió que, durante la larga y dolorosa enfermedad de Madame Ostrowska, tuviera un hijo con otra mujer.

También EE.UU. le afectó. La escritura y EE.UU. están indisolublemente ligados a la carrera de Gurdjieff durante la segunda mitad de la década de 1920. Fueron escritores norteamericanos quienes patrocinaron sus ideas y financiaron sus escritos, y muchos de ellos visitaron el Prieuré. En contacto con tantos escritores, era inevitable que Gurdjieff, siempre dispuesto a aprender de sus experiencias, se volviera también escritor. El cambio de la enseñanza a la escritura, o mejor dicho, de enseñar personalmente a enseñar escribiendo, supuso una nueva orientación, dado su anterior hábito de adaptar su enseñanza a los individuos, porque la e~critura sólo puede ocuparse de la doctrina general y no de los casos particulares. Tampoco casaba con su prohibición a Ouspensky y otros de no falsificar su mensaje al ponerlo por escrito. Es probable que esperara cosas más elevadas de su propia obra.

Difundida en manuscritos, facilitó el material de las clases de Orage en EE.UU., en las cuales se leían pasajes en voz alta que luego comentaba Orage a la luz de su versión del sistema de Gurdjieff. Entre 1924 y 1931, Gurdjieff y Orage pasaron cada vez más tiempo en EE.UU. o con su atención puesta en América. En justa correspondencia, los seguidores norteamericanos cruzaron el Atlántico para encontrarse con su Maestro en París. El Prieuré revivió gradualmente, pero ahora ya no era un centro de poder espiritual, sino un refugio para el entorno que le quedaba a Gurdjieff y una casa de retiro religioso para ricos, norteamericanos despistados que llegaron a pagar cien dólares por una semana de estancia[18]. El régimen de trabajo y banquetes, baños y charlas, continuó de un modo más amable, mientras el Maestro, cada vez más preocupado con sus escritos y las dificultades económicas, pasaba los días en el Café de la Paix o en su equivalente de Fontainebleau, bebiendo café y armañac, rellenando cuadernos y dictando a una sucesión cambiante de amanuenses.

En 1929, Gurdjieff volvía a estar en una desesperada situación económica y decrecía el interés general por la Obra, aunque seguía contando con entusiastas seguidores individuales. Durante la segunda mitad de la década, entre Orage y Toomer recogieron más de 20.000 dólares y otros contribuyeron de acuerdo con sus posibilidades, pero seguía siendo insuficiente. Para recaudar fondos, Gurdjieff estuvo de nuevo en EE.UU. entre enero y abril de 1929, el año del *crack* de Wall Street y la Gran Depresión.

En los años siguientes volvió varias veces con el mismo propósito, pero su tarea era cada vez más difícil. Por un lado, las clases medias norteamericanas estaban afectadas por el revés bursátil; por otro, Gurdjieff se había enemistado con la mayoría de discípulos y seguidores, salvo Madame de Salzmann. Toomer estaba desilusionada, Ouspensky exiliado, Frank había renunciado a Gurdjieff años antes, amenazándolo con el puño y diciendo a su otrora maestro que volviera al infierno de donde había salido[19]. Hasta los Hartmann habían sido expulsados del paraíso (por «impertinencia», según el malvado Gurdjieff)[20]. Thomas de Hartmann permaneció abnegadamente fiel a su maestro desde la distancia y pasó el resto de su vida tratando de explicar conmovedoramente su ruptura con Gurdjieff sin criticar en modo alguno la causa de su pesar. Incluso su esposa siguió visitando regularmente al maestro en el Prieuré, a pesar de que le gritaba cada vez que la veía. La

[18] Peters, *op. cit.*, p. 95.
[19] Webb, *op. cit.*, p. 346.
[20] Moore, *op. cit.*, p. 232.

ruptura total llegó el día en que ella se negó a abandonar a su marido, gravemente enfermo, para hacer un trabajo sin importancia que Gurdjieff insistía en que hiciera[21].

Al final, también el fiel Orage fue despedido. La lealtad de Orage había sido probada hasta el límite con las continuas exigen--cias perentorias de dinero por parte de Gurdjieff, su deliberada grosería con los sensibles discípulos norteamericanos, tan delicamente cultivados por Orage, y su costumbre de humillarlo tanto en privado como en público. Fritz Peters recuerda una ocasión en el Prieuré, cuando fue llamado a la habitación de Gurdjieff y encontró al Maestro como un poseso, gritando furiosamente a un pálido y tembloroso Orage[22]. Hizo una pausa momentánea para agradecer con una sonrisa encantadora el café que le había traído Fritz, y luego siguió gritando. El episodio hizo que el muchacho se diera cuenta de las dotes de actor de Gurdjieff, lo mismo que había observado Ouspensky una década antes. Sin duda, Orage aprendió bien la lección, porque, a pesar de su hastío, envió regularmente sus cheques en dólares, aunque, hacia 1929, no sabía si podía seguir tolerando aquel acoso constante.

Jessie Dwight, que ya era su esposa, sí que no podía. Jessie, que detestaba a Gurdjieff, pensaba por su cuenta, y esto precipitó la ruptura. Como exigía la sumisión total, Gurdjieff no podía permitir rivales que absorbieran la atención de sus discípulos. Además, nunca dejó que sus lugartenientes lo abandonaran por propia voluntad y prefería provocar la ruptura como señal de su propia autoridad. Vuelto a EE.UU. en el invierno de 1930, pidió de pronto que los discípulos de Orage firmaran un documento en el que repudiaban a su maestro y su enseñanza. Orage —decía el papel— había caído en el mismo error que Ouspensky: su Sistema nada tenía que ver con Gurdjieff. Era demasiado complicado, demasiado intelectual, demasiado listo. Pero ni siquiera esta jugada espectacular forzó la ruptura. Las diversas reacciones de los discípulos pasaron a un segundo término cuando Orage, que regresó apresuradamente de sus vacaciones en Inglaterra, resolvió la situación firmando voluntariamente el documento, es decir, repudiándose a sí mismo[23].

Magnífico y absurdo como gesto, apenas pasó de eso, pues fue el final de la relación entre ellos, hecha efectiva el 13 de marzo de 1931, la última vez que se vieron. Orage volvió a la teosofía y al periodismo y, aunque fundó otra revista

[21] *OLWMG*, p. 155.
[22] Peters, *op. cit.*, pp. 28-29.
[23] Gurdjieff, *Lifels Real Only Then: When «1Am»*, Arkana, 1989, p. 121.

literaria, el *New English Weekly*, adoptó la teoría económica del Crédito Social[24] que también obsesionaba a Ezra Pound, y colaboró con revistas ocultistas, el fuego se había extinguido. Murió en 1934. Aun así, su familia no escapó del largo brazo del Maestro. Cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, Jessie Dwight visitó a Gurdjieff en París, quizá con la esperanza de que le explicara su conducta con su marido, Gurdjieff le contó la historia de un hombre brillante, demasiado inteligente para captar las verdades sencillas y la hizo llorar[25].

[24] Teoría económica propuesta por el comandante C. H. Douglas (1879-1952) basada en la necesidad de controlar los precios.

[25] Webb, *op. cit.*, p. 372.

CATORCE

EL FIN DEL SENDERO

El año 1931 también fue de cambio para Krishnamurti. Marcó la ruptura decisiva entre el pasado y el futuro al descubrir que ya casi no podía recordar su infancia y juventud y, sobre todo, su iniciación en la Sociedad Teosófica. Sus amigos íntimos, a quienes confió el descubrimiento, creyeron que se trataba de un olvido selectivo y en ocasiones lo sorprendieron refiriéndose a personas y acontecimientos de los años que decía haber olvidado. Fuera fingida o genuina, cabían pocas dudas de lo que significaba aquella amnesia: Krishnamurti cambiaba su reticente tolerancia hacia la teosofía por un abierto rechazo. Fue éste un proceso doloroso, y no sólo para sus antiguos amigos. Desde sus catorce años, el papel y el carácter de Krishna habían sido moldeados por la Sociedad y sus dirigentes y, consecuentemente, su sentido de identidad estaba estrechamente ligado a su relación con la teosofía. La crisis de una significaba necesariamente la crisis de la otra.

Olvidar el pasado fue una manera de eludir los problemas de Krishnamurti. Pero alejarse de ellos creaba otros. Desde su primera visita a California en 1923, Ojai fue cada vez más su hogar, en cuanto esto era posible en un hombre en constante movimiento y que pasaba largas temporadas en Europa y la India. En 1931, Ojai se convirtió en su base permanente y lo siguió siendo durante casi treinta años. Desde ese momento, el Atlántico y el Pacífico lo separarían de sus antiguos protectores. Con Leadbeater en Australia y Annie Besant cada vez más delicada de salud en Adyar o en Londres, el Maestro del Mundo pudo llevar una vida propia en Norteamérica.

No hubiera encontrado un lugar mejor. El clima iba bien para la tuberculosis de Nitya y el paisaje le recordaba al de la India. El vacío cultural de California propiciaba también entera libertad para tomar cualquier dirección o no tomar ninguna: su mente podía estar tan vacía como el desierto; Y la soledad de las montañas le ayudaba a escapar de las antiguallas cada vez más extravagantes de la teosofía europea.

Los problemas entre Krishna y sus protectores se venían- gestando desde hacía tiempo. Su desencanto se produjo tras la Primera Guerra Mundial, con los escán-

dalos desagradables de Leadbeater y los disparates de la Iglesia Católica Liberal que, aunque ofendieron su puritanismo, sólo rozaban el problema real. Lo que le preocupaba con mayor urgencia era su propia situación. Porque, aunque Krishnamurti cada vez estaba más dispuesto a abandonar las prácticas teosóficas y a cuestionar su doctrina, todavía aceptaba tácitamente la idea de su vocación como *un* maestro del mundo, o quizá como *el* Maestro del Mundo. Esta vocación, sin embargo, la habían definido Leadbeater y Besant en términos específicamente teosóficos. En opinión de ellos, el papel del Maestro del Mundo consistía simplemente en extender el conocimiento de la teosofía por el cosmos. Al rechazar semejante papel, Krishnamurti tenía que encontrar otro, distante de la teosofía, pero sin renunciar a sus propias credenciales.

El primer paso en este proceso fue su rebelión contra el ceremonial y triunfalismo crecientes de la Sociedad. A principios' de la década de 1920 mostró su disgusto por los rituales de la Iglesia Católica Liberal, los comasones y la proliferación de organizaciones filiales de la Sociedad, pero la crisis no se produjo hasta 1925, después de una disputa absurda con George Arundale. Éste, de carácter fuerte y ambicioso (llegaría a ser presidente de la Sociedad), ya había alcanzado un alto puesto en la jerarquía, a pesar de haber roto la regla tácita que dice que los líderes de la teosofía han de observar el celibato[1]. Sucedió de forma espectacular, al casarse con una muchacha india, Rukmini Shastri, violando simultáneamente la casta hindú, la regla teosofista y los prejuicios raciales británicos. A pesar de esto, Arundale ya era obispo de la ICL y vivía permanentemente en Adyar. Con el fin de consolidar su autoridad, aprendió a cultivar sus poderes psíquicos y «comunicaba» mensajes de la Hermandad de Maestros a cada momento.

Durante una visita a Huizen en julio de 1925, Arundale transmitió un buen número de mensajes fraternales, que iban desde el anuncio de que el Señor había elegido a doce apóstoles para que trabajaran con Él, hasta la orden de que los sacerdotes católicos liberales debían usar ropa interior de seda por razones psíquicas. (La estratagema de la ropa interior fracasó cuando la señorita Dodge se opuso y se negó a pagar la factura de las camisetas y calzoncillos clericales.) También entabló una comunicación íntima con el Maestro Conde en Hungría, descubriendo por este medio que su nuevo aliado Wedgwood —y no Jinarajadasa, como había dicho Leadbeater— sería el próximo Mahachohan o Señor de los Cinco Rayos. En esta ocasión, Krishna y otros fueron confirmados en su cuarta iniciación, *en route*

[1] G. S. Arundale, *A Fragrnent of Autobiography*, Adyar, Kalakshetra, 1940; *Personal Memories of G.S. Arundale*, TPH Londres, 1967.

para la etapa final hacia la divinidad, y a Annie, Wedgwood y los Arundale se les prohibía que comieran huevos[2].

A sus setenta y ochos años, la siempre sugestionable Annie Be-sant estaba firmemente bajo la influencia de Arundale y, en la inauguración del campamento de Ommen en agosto de 1925, por sugerencia de él, proclamó no sólo los nombres de siete apóstoles nuevos (elegidos, por supuesto, entre la elite teosófica), sino también la fundación de una Religión Mundial con Nuevos Misterios (sin especificar) y una Universidad Mundial, descrita por Arundale como la reencarnación de la Universidad de Alejandría[3]. Nada se dijo de la localización, financiación, personal docente o habilitación de la universidad. Sin duda, los Maestros se ocuparían de los detalles prácticos y había suficiente cordón azul para los diplomas. Sin embargo, el presidente se refirió misteriosamente a los Señores de la Faz-Oscura, que volvían a sus viejos trucos y que, al parecer, querían impedir estos nuevos proyectos gloriosos e incluso la llegada del Maestro del Mundo.

La señora Besant marchó después a Hungría, de nuevo por orden de Arundale, en busca del castillo del Conde, acompañada por un grupo formado por George y Rukmini, Wedgwood y el amiguito polaco de Wedgwood. Arundale había sido instruido por el mismo conde para que localizara su castillo abriendo al azar una guía de ferrocarriles. Establecido de esta manera el destino del viaje, el grupo se puso en marcha. A lady Emily Lutyens y a la señorita Bright, una antigua amiga de Annie, se les dijo que esperaran instrucciones para reunirse con ellos, y en los días que siguieron la ilusión y nerviosismo no dejaron pegar ojo a las dos mujeres. Una semana más tarde, volvieron los viajeros, que no habían pasado de Innsbruck. Lady Emily nunca había visto a Annie tan agitada y ésta le dijo que las Fuerzas Oscuras los habían derrotado[4], pero también dijo a otro amigo (que había declinado ir con el grupo) que él había sido el único sensato de todos.

Leadbeater, naturalmente, estaba disgustado con estos curas turbulentos y con sus actos, la mayoría de los cuales había prohibido explícitamente en una ristra de airados telegramas enviados desde Australia, pero Wedgwood y Arundale estaban ahora fuera de su control. Y no fue el único en enfadarse. Cuando anunciaron los apóstoles y su propia cuarta iniciación, Krishnamurti ya estaba dispuesto a rebelarse contra lo que para él eran mentiras interesadas y cínicas. Se le pidió que con-

[2] *CITS*, p. 32.

[3] La señora Besant iba a ser la rectora de la Universidad del Mundo, y Arundale, director. Que Annie propusiera a Wedgwood como director de estudios, da idea de lo que pensaba de él. Ver *KTYOA*, p. 214.

[4] *CITS*, p. 135.

firmara las iniciaciones de Huizen desde Ojai, donde estaba en aquel momento, y se negó en redondo. Ocupado como estaba con la salud de Nitya, no tenía tiempo para tales sutilezas[5].

El problema para Krishna era cómo decírselo a Annie, a quien seguía amando tiernamente. No se atrevía a disgustarla. Quizá se daba cuenta también de la presión a que estaba sometida por sus consejeros. Sediento de poder, Arundale había dicho a Annie que era deseo del Maestro que ella renunciara a la presidencia de la Sociedad en favor de él. Al mismo tiempo, Wedgwood, consciente de la oposición de Krishna a estos planes, le susurraba a Annie que ni siquiera el Maestro del Mundo era inmune a las influencias malignas de las Fuerzas Oscuras.

Krishna permaneció impasible ante esta campaña en su contra, aunque, cuando llegó a Inglaterra en compañía de Raja y Rosalind Wilhiams en octubre de 1925, vio que había dolido a lady Emily. También estaba enfadada por su rechazo de los apóstoles y las iniciaciones, en todo lo cual creía ella fervientemente, y dudaba s era prudente dar tan malas noticias a la señora Besant. A pesar de su ira, Krishnamurti no se atrevió a hablar con Annie cara a cara. Según un informe, persuadió a un funcionario de la nueva Universidad Mundial para que le diera la noticia mientras esperaba en un coche fuera de la casa de la señora Besant, método duramente censurado por críticos posteriores que lo aprovecharon para presentar a Krishnamurti como deshonesto, débil y evasivo. Al oír que Krishna no aceptaba los sedicentes apóstoles ni las iniciaciones, es probable que Anule sacara la lógica conclusión: que su protegido también rechazaba toda la panoplia de los Hermanos, sus mensajes psíquicos y, por lo tanto, la misma jerarquía teosófica: toda la estructura de creencias sobre la cual había construido su vida. Era digerir demasiado, y lady Emily dijo después a Krishna que no creía que la señora Besant hubiera entendido realmente la mala noticia[6]. Pero otros observaron que Annie se puso enferma después de la visita y, a partir de aquel momento, entró en un perceptible y rápido declive.

Krisna no tuvo tantos reparos en exponer su opinión a Wedgwood y Arundale, y éstos, a su vez, le insinuaron que estaba arruinando sus posibilidades dentro de la Sociedad, insinuación que lo ofendió aún más y confirmó sus sospechas. Siguió siendo circunspecto con Annie, y cuando la vio le sugirió que Arundale era bienintencionado aunque estaba errado. Como ella persistía en referirse a los apóstoles en las reuniones públicas, Krishna decidió porúltimo que debía hablar con ella

[5] *KTYOA*, p. 236.
[6] *CITS*, p. 137.

personalmente, pero Annie pareció confundida e incapaz de entender lo que él le decía. Emily Lutyens llegó a preguntarse si estaba hipnotizada por Arundale. Era el tipo de explicación que los teosofistas solían dar en el ambiente febril de la época, pero a otros, más mundanos, les pareció que Annie solamente era víctima de los achaques de la edad. Aunque continuaba viajando y hablando en público, ya no era la misma. Incluso sus dotes para mantener las cosas bien unidas dentro de la Sociedad empezaron a flaquear. A finales de 1925, toda la sección checa se separó, harta de las disputas de los líderes, los disparates de la ICL y la inmoralidad comprobada de destacados teosofistas, las mismas razones por las que se separaron los alemanes doce años antes. Con la división de los australianos, el alejamiento de los norteamericanos y toda la Sociedad en constante sobresalto con la conducta de Wedgwood, Arundale y Leadbeater, la tarea de gobierno era cada vez más difícil y Annie ya no poseía la energía para arreglar o esconder los conflictos.

A pesar de todo y por extraño que parezca, el número de miembros continuó creciendo. Paradójicamente, se debía en parte a la publicidad de los escándalos desagradables, pero sobre todo a la popularidad de su movimiento juvenil, a la Orden de la Estrella de Oriente (cuyos miembros no eran necesariamente teosofistas) y al creciente prestigio personal de Krishnamurti. En sus primeros días (como ahora) la Sociedad estaba en manos de los más viejos. Pero durante una breve y gloriosa época, desde 1919 hasta 1928, apareció entre los jóvenes como una especie de Liga Juvenil de las Naciones. Lo que atraía a la juventud no era el ceremonial teosófico y la farsa psíquica, sino sus ideales humanitarios, pacifistas e internacionalistas, encarnados en los campamentos de verano por la encantadora figura de Krishnamurti. Sus charlas tranquilas e improvisadas sobre la necesidad de paz y el dominio del egoísmo y el deseo, contrastaban sobremanera con la retórica formal y ruidosa-de los líderes convencionales de la religión y la política. Sólo Krishnamurti parecía defender la libertad, la felicidad, la tolerancia mutua y la autorrealización.

Por eso resulta aún más paradójico que fuera ésta la década más difícil de su vida. Ningún año fue peor que 1925, cuando, mientras luchaba con su dolor y desilusión, rodeado de la misma gente que lo había llevado hasta allí, sufrió un golpe atroz. El 8 de noviembre de 1925 embarcó en un vapor con destino a Adyar acompañado de su séquito habitual: Annie, Emily Lutyens, los Arundale, Wedgwood y los Rajagopal. Sólo faltaba Nitya. Se pensó que estaba demasiado enfermo para salir de Ojai. La preocupaciÓn por el estado de su hermano no se disipó cuando Arundale, brutalmente, le transmitió el cínico mensaje de que si aceptaba las iniciaciones de Huizen, la vida de su hermano estaría a salvo. A pesar de un

telegrama de Ojai que decía que Nitya tenía la gripe y pedía a sus amigos que rezaran por él, y del ominoso presagio de un violento temporal a la entrada del Canal de Suez, el grupo era optimista, pero el 14 de noviembre, poco después de que George comunicara a Krishna la promesa del Maestro, llegó al baro la noticia de la muerte de Nitya.

Krishnamurti quedó destrozado. Su hermano no sólo había sido su único vinculo con la niñez, sino también la única persona con quien había podido hablar con franqueza y confianza sobre la extraordinaria vida que le había tocado en suerte. Constantemente rodeado de admiradores, en especial mujeres, Krishna era, sin embargo, un solitario. La muerte de Nitya acentuó su soledad. Aunque tuvo otros consejeros y aunque no tardó en decir que Nitya, junto con el resto de su pasado, no era más que un recuerdo nebuloso, nunca más volvió a intimar con otra persona.

A pesar de la conmoción inicial, sus amigos obervaron que se tomaba el golpe con calma. Y, a largo plazo, el desastre no destruyó la creencia de Krishna en su gran destino. El hecho de que la Hermandad de Maestros no hubiera cumplido su promesa de proteger a su hermano reafirmó su desconfianza en Arundale y la sospecha de que los Maestros no eran lo que afirmaba la teosofía; pero no debilitó su creencia en la realidad de los poderes espirituales y en su preferencia por elegirlo a él. Por el contrario, la muerte de Nitya pareció reforzar su confianza en su propio destino al cortar su último lazo con su época preteosófica, lo cual, a la vez, le permitía desligarse de la misma teosofía. El 28 de diciembre, a las pocas semanas del funeral de su hermano, hablando en la convención de Adyar, tuvo un indicio de lo que podía ser su destino. Al referirse al Señor Matreya, pasó de pronto de la tercera a la primera persona y, en lugar de decir «él», dijo «yo». Todos los presentes se dieron cuenta instintivamente de que algo decisivo había ocurrido, que no era Krishna quien hablaba, sino el Señor Matreya dentro de él[7].

O casi todos. Wedgwood y Arundale parece que sólo vierqn un atractivo joven indio que hablaba con su habitual modo titubeante. Fueron la minoría. Incluso Leadbeater, que había llegado desde Sydney con su pompa episcopal y un séquito de setenta personas, ignoró intencionadamente a Wedgwood y Arundale en la convención, diciendo a Krishna: «Por lo menos tú eres un Arhat»[8]. Tenía toda la razón para estar furioso con sus antiguos amigos, que no sólo se habían divinizado oficialmente con cinco iniciaciones espurias, sino que se burlaban groseramente

[7] La señora Besant narra este momento en *The Theosophist*, enero de 1926.

[8] Citado en Tillett, *op. cit.*, p. 220.

de su autoridad ocultista. Esto no impidió que acelerara su propia serie de ascensos e iniciaciones y ambas partes se acusaron mutuamente de cooperar con las Fuerzas Oscuras. En el pasado, Annie arreglaba las disputas de su rebaño, pero esta vez la rivalidad había llegado demasiado lejos, la pacificadora era demasiado débil y la convención se disolvió sin que se reconciliaran.

El mismo Krishnamurti estaba confuso con respecto a lo sucedido, pero su confusión ocultaba un cambio decisivo de postura, un cambio que no entendió hasta que no fue completo. Alguien distinto de «Krishna» había hablado mediante él en Adyar, de eso estaba seguro. Alguien que siguió hablando durante toda su vida. Él era, por lo tanto, una especie de vehículo. Pero no era *el* vehículo de las expectativas de Leadbeater: por consiguiente era un maestro, no por virtud de su función en la Sociedad Teosófica, sino por propio derecho. Con este cambio de acento, abandonaba su equipaje teosófico, conservaba su rango espiritual y permanecía por encima de las luchas partidistas de la Sociedad.

El conflicto empeoró al año siguiente, cuando se celebró la primera de varias reuniones anuales en el castillo Eerde para grupos de treinta y cinco invitados, miembros de la Sociedad, seguidas de los habituales campamentos de verano en Ommen. Krishna habló también cada mañana en el castillo a pequeños grupos elegidos de los treinta y cinco. No invitaba a Annie a estas reuniones, por miedo —decía él— de disgustarla; porque Krishna ya no hablaba de sus temas favoritos, el Sendero y el Apostolado, y apenas mencionaba a los Maestros, sino que instaba a que cada individuo buscara su propio camino sin recurrir a una autoridad más alta. Éste sería el tema central de su discurso durante el resto de su larga vida. Pero Annie, inevitablemente, se sintió herida y marginada, y sus consejeros, también inevitablemente, señalaron la conducta de Krishna como prueba de sus pretensiones, su traición a-los ideales de la Sociedad y su deslealtad personal.

El 27 de julio de 1926, el Señor Matreya habló de nuevo por medio de Krishnamurti cuando éste se dirigía a la multitud en el campamento de Ommen. Esta vez, Wedgwood se dio por enterado y le dijo a Annie en privado que quien hablaba por medio de Krishnamurti no era el Señor Matreya, sino el Mago Oscuro. Cuando Annie se lo confió a Krishna, éste quedó horrorizado y le contestó que si ella lo creía no volvería a hablar en público. Una vez más, la pobre mujer se vio atrapada entre dos partes enfrentadas y, aunque esta vez su lealtad hacia Krishna fue vacilante, siguió apoyándolo. No era cuestión de renunciar ahora a su enseñanza, cuando su encarnación como Maestro del Mundo estaba tan cerca.

Annie siempre terminaba por confiar en su muchacho y, aunque sólo fuera por eso, hay que admirarla. Sin embargo, hastiada de las luchas intestinas de la Socie-

dad y dudando de su propio papel, ahora que Krishna estaba preparado para asumir su misión (así lo creía ella), volvió a pensar en abandonar la presidencia. Leadbeater le aconsejó que no lo hiciera. No estaba dispuesto a ceder todo su poder al Maestro del Mundo ni admitía la posibilidad de que Arundale fuera elegido presidente. No era voluntad del Maestro —le dijo a Annie— que dejara ahora su pesada carga, y Annie se inclinó ante este mandato[9].

Krishnamurti, también, afirmaba que estaba cansado de la lucha y hablaba con lady Emily de convertirse en un sannyasi, un santón errante que renuncia al mundo para meditar en temas espirituales[10]. Al joven, tan nervioso, la idea de renunciar a todo le atraía tanto como a Wedgwood y a Arundale las pasiones mundanas. Pasaba su tiempo en Ojai, sobre todo en invierno, escribiendo poesía y dedicado a la contemplación. No había contenido alguno en su contemplación. Al contrario, dejaba su mente en blanco, un espacio vacío en el cual los poderes universales pudieran obrar su voluntad[11]. Krishnamurti pensaba cada vez más de él mismo no como individuo sino como un recipiente, uno cuya tarea en el mundo no fuera enseñar, sino ser un medio para los demás, un espejo donde se miraran para descubrir su propia verdad. Esto lo alejó aún más de la Sociedad: si ellos habían hecho de él lo que era, entonces no sería nada. Sólo le faltaba un paso para dejar de ser Vehículo Teosófico y convertirse en recipiente universal.

Los años siguientes de sufrimiento y soledad, y el caos institucional de la Sociedad Teosófica, iban a confirmar a Krishnamurti en su nuevo cometido. Apoyado por unos pocos íntimos, surgiría como brillante mariposa de la crisálida desmoronada de la teosofía, con una carrera pública que eclipsaría incluso las de Blavatsky y Besant. Hubo quienes vieron esta aparición como presagio y modelo de sus posteriores relaciones, de las que se decía que abandonaba tan pronto como dejaban de servirle para sus propósitos y su mayor gloria[12]. En los años que siguieron, muchos, entre ellos algunos de sus íntimos, terminaron por compartir con Arundale y Wedgwood, en espíritu si no en palabras, que Krishnamurti era un impostor, aunque las acusaciones más terribles sólo se publicaron después de su muerte.

---

[9] *KTYOA*, pp. 236 y 266.

[10] *KTYOA*, p. 245.

[11] Opinión manifestada con frecuencia por el mismo Krishnamurti. Véase también I. Smith, *op. cit., pássim.*

[12] Sloss, *op. cit.*, pp. 200, 249, 303, 317. Esta auora dedica una entrada del índice a este tema.

Para gran dolor de Annie, el alejamiento de Krishna de la teosofía se hizo público en el campamento de Ommen de 1927. Aunque ella siempre había profetizado que el mensaje del Maestro del Mundo podía no ser del agrado de todos, ya no tenía la fortaleza para encarar este hecho. Había casi tres mil personas reunidas en el campamento, entre ellás George Lansbury, líder del Partido Laborista británico, cuando Krishnamurti, con palabras dramáticas, explicó su situación. El 12 de julio proclamó: «Soy el Maestro. He entrado en la llama, soy la llama, he reunido la fuente y el final»[13]. Días más tarde, explicó lo que significaban estas frases gnómicas con palabras que algunos encontraron aún más gnómicas: De niño, bajo la influencia de su madre, había tenido una visión de Sri Krishna. Después, guiado por Leadbeater, vio al Maestro Koot Hoomi. Luego, en su madurez, el Señor Matreya y el Buda se le habían aparecido. Había descubierto que todas estas personas eran una sola y ahora estaba unido con ellas y con «el Amado», que es en sí mismo el sentido místico de la unión con la realidad. Continuó Krishna usando la imagen de la llama para expresar su estado. Dos años más tarde repitió en el mismo campamento que «Yo soy la llama plena que es la gloria de la vida…», una frase que intenta decir lo opuesto al egoísmo que aparentemente expresa. El acento no se pone aquí en el «yo» sino en la llama. El individuo conocido como «Krishnamurti» se ha desvanecido.

Aunque en el campamento hubo entusiasmo e incluso pasión delirante, no todo el mundo se sintió complacido. Algunos entendieron sus palabras como una pretensión ridícula de autoridad personal. Otros se molestaron pensando que se prescindía de la escalera de la teosofía una vez utilizada para elevar a Krishnamurti. La confortadora doctrina de los Maestros y de la teosofía en general se hacía irrelevante, porque, como Annie había anunciado meses antes en EE.UU. «el Maestro del Mundo está aquí»[14]. Desgraciadamente, su llegada no había sido en la forma esperada por ella. Como es lógico, Wedgwood y Arundale se opusieron a la amenaza que pendía sobre la organización y doctrina que habían hecho de ellos lo que

[13] La imagen de la llama es repetitiva. Emily Lutyens lo cita diciendo en 1927: «Soy la llama, he unido la fuente y el final» *(CITS*, p.161).

[14] «El Maestro del Mundo está aquí» fue también el título de una charla de la señora Besant dada en 1927 en el campamento Ommen. Hay alguna confusión en si el Maestro del Mundo estaba siempre «aquí», en el sentido de haber usado a Krishna como vehículo a lo largo de su vida, o si había llegado en un momento preciso. Hay también dudas sobre lo que «aquí» significa realmente: ¿meramente en posesión de la conciencia de Krishna o manifestado públicamente como tal? La señora Besant confunde aún más el tema al anunciar la aparición del Maestro del Mundo de varias maneras y ocasiones.

eran, pero el dolor de Annie fue mucho más profundo. No era la nueva autoridad de Krishnamurti lo que temía, ni mucho menos, sino su insistencia en que los Maestros y el Sendero eran cosas del pasado.

Leabeater adoptó una opinión mucho más sutil, a pesar de la airada queja de Jinarajadasa por la conducta ingrata de Krishna[15]. Leadbeater no sólo aceptó las palabras de Krishna como prueba de que era realmente el Maestro del Mundo, sino que lo trató con una nueva reverencia. Prefirió explicar sus diferencias con Krishnamurti restando importancia al Maestro y haciendo la distinción entre el sendero místico, seguido por Krishna, y el sendero ocultista abierto a los Iniciados.

Quizá semejante casuística era excesiva para Annie Besant, que siempre había sido más fuerte en retórica que en lógica. Incapaz de tan sutiles distinciones, continuó amando a Krishna como individuo en privado y a reverenciarlo como un gran maestro espiritual en público. Reconocida la defección de Krishna y aceptando que cada individuo debe seguir su propio camino, procedió a inventar todavía más órdenes y organizaciones. Así, el mismo año en que cerraba la Sección Esotérica en todo el mundo, basándose en que no había necesidad de ella ahora que el Maestro del Mundo estaba aquí para cumplir su misión, la mujer que una vez se había opuesto tajantemente al sacerdocio, reformó la Orden de la Estrella para acomodarla a las nuevas necesidades del Maestro del Mundo, y en un sermón pronunciado en el templo católico liberal de Adyar, anunció la fundación del Día de la Madre del Mundo y la organización y revista de la Madre del Mundo.

La Madre del Mundo era ya el colmo del absurdo teosófico. Viéndolo así, los periódicos pronosticaron el inminente nacimiento de un Padre del Mundo, un Bebé del Mundo y una Tía Abuela del Mundo. Annie y George destinaron el papel de Madre del Mundo a Rukmini Arundale, de quien se decía que era la representante de la Madre en la Tierra, probablemente porque, a pesar de sus iniciaciones y honores, todavía no ocupaba un puesto suficientemente importante en la Sociedad. Consciente del ridículo que había provocado, Rukmini abandonó pronto y en silencio la aventura, y más tarde explicaría a uno de los biógrafos de Annie Besant que todo el asunto había sido un malentendido[16]. Lady Emily sí se lo tomó en serio, lo cual es curioso si se tiene en cuenta que luego admitió que había descuidado a sus seis hijos, pero quizá la anomalía dé la medida de cómo la teosofía

[15] Jinarajadasa olvidaba que sólo pocos meses antes había aceptado la pretensión de que todo cuanto importaba en la Sociedad y en la Iglesia Católica Liberal era prepararse para la llegada del Maestro del Mundo.

[16] Tillett, *op. cit.*, p. 311. Pero también Nethercot, *op. cit.*, *pássim.*

había absorbido por completo su vida. Esta vez fue con el Templo de la Rosacruz, el de siempre, pero mejorado: como ella era madre, podía tomar parte. Escribió un libro titulado *La llamada de la Madre* y quiso poner en marcha la liga de la maternidad. Se imaginó a sí misma como una madre abadesa al frente de una orden sagrada, con la ventaja adicional de «llevar una especie de hábito de monja que me sentara bien, de modo que no tuviera que preocuparme más por mis vestidos»[17]. No pudo ser. Después de un número de la revista *Madre del Mundo* con unos pocos artículos de Annie y Leadbeater, se olvidó todo el asunto.

En medio de su confusión, Annie todavía sabía sacar dinero. Dispuso giras de conferencias en EE.UU. para Krishnamurti y ella, cobrando hasta mil dólares por charla. También se deleitó recorriendo Europa en un pequeño aeroplano, dando charlas en cada escala[18]. A pesar de las luchas internas, el dinero seguía entrando en la Sociedad mediante donaciones, legados, suscripciones, venta de publicaciones e inversiones prudentes. Tanto Annie como Krishna atraían a admiradores ricos dispuestos a gastar su dinero en los gastos diarios o en proyectos ambiciosos, como escuelas. En 1927, la Sociedad poseía doscientas hectáreas en Ojai; casas en Wimbledon; escuelas, colegios y otros terrenos en Inglaterra, EE.UU. y la India, además de la creciente propiedad de Adyar. El mismo Krishnamurti ganaba mucho dinero. Aunque afirmaba que había rechazado una oferta de 5.000 dólares para representar el papel de Buda en una película muda (oferta que le hizo presumir al final de su vida que hubiera podido ser una estrella del cine), sus escritos empezaban a producirle grandes beneficios, tantos, que se decidió que había que tomar las medidas financieras adecuadas para encauzar el flujo de dinero. Se trataba también del futuro de Krishnamurti. Aunque disponía de la renta anual de 500 libras de la señorita Dodge, que cubría sus necesidades personales, no era suficiente para pagar sus viajes por todo el mundo o la inversión necesaria para publicar sus charlas y poesías.

El problema lo resolvió Rajagopal, su antiguo rival y ahora íntimo amigo, además de consejero y administrador después de la muerte de Nitya. Hombre de talento, graduado con brillantez en Cambridge, se hizo cargo gradualmente de la Orden de la Estrella de Oriente y de los diversos negocios y empresas editoriales que surgieron de las charlas que daba el Maestro del Mundo. También organizaba

[17] *CITS*, pp. 135-36.

[18] Sobre la extraordinaria energía de Annie en su ancianidad, véase A. Taylor, *op. cit.*, pp. 322-25.

los itinerarios personales de Krishna: planificaba sus viajes, reservaba billetes y hoteles, contrataba las charlas y pagaba las cuentas.

Se creó una fundación bajo el nombre de Krishnamurti Writings Incorporated, o KWINC, con Raja y Krishna en el. consejo directivo, más otros tres miembros designados por ellos. KWINC se registró como organización caritativa y absorbió cada vez más el tiempo de Rajagopal en los años que siguieron, a medida que la modesta organización se convertía en un asunto multimillonario[19]. Con el tiempo se convirtió en presidente del Consejo de Administración y Krishnamurti dimitió como consejero para dedicarse a su magisterio, circunstancias que tendrían serias consecuencias para ambos muchos años después. Los acuerdos financieros de Krishnamurti eran variados y complicados, pero básicamente no poseía nada suyo, como le gustaba decir, salvo un reloj Pathek Philippe que le había regalado un admirador. Ni que decir tiene que todo lo tenía pagado por la fundación o por protectores generosos, muchos de los cuales le siguieron dando hospitalidad en todo el mundo durante el resto de su vida. A Krishnamurti nunca le faltó nada de lo que quiso, desde habitaciones de hotel a lujosos automóviles.

El mundo emotivo en el que vivió Krishnamurti fue igualmente complicado. Hasta cierto punto, Raja ocupó el lugar de su hermano muerto, y no sólo con respecto a Krishna. Rosalind Williams, como Mary Lutyens, había estado enamorada de Nitya. Al morir éste, se acercó a Rajagopal. A los dos años, Raja, Rosalind y Krishna vivían juntos en Ojai. Con la ayuda de Annie Besant, Rosalindy Raja se casaron en Londres en 1927. Su hija Radha nació en 1930. Krishna vivió con los tres *en famille* en Arya Vihara, la destartalada casa rural con sus veinte hectáreas de terreno que la señora Besant comprara en Ojai en 1923. Krishna actuó allí como un segundo padre de Radha dñrante las frecuentes ausencias de Raja a causa de los negocios, hasta tal punto que la niña creía que todo el mundo tenía un segundo padre en casa como Krinsh, que es como ella lo llamaba.

En las décadas de 1930 y 1940, Krishnamurti experimentaría con los Rajagopal los placeres de la vida doméstica y la amistad con personas de su edad que previamente se le había negado. La vida en Ojai giraba en torno a la granja y al jardín. Raja vivía en Hollywood durante la semana, dirigiendo las diversas empresas relacionadas con la Fundación Krishnamurti, mientras Krishna se ocupaba de

[19] Sobre las finanzas de Krishnamurti, véanse *KTYOA* y Sloss, *op. cit., pássim.* La información referida a la compleja organización financiera de KWINC está disponible en los registros del Condado de Los Angeles y en los archivos de la Fundación Krishnamurti de EE.UU.

los animales cada vez más abundantes, o jugaba con Radha. Las lujosas vacaciones del pasado dieron paso a una vida más espartana aunque todavía idílica.

Pero Krishnamurti también pudo seguir su trabajo en Ojai. La soledad del valle favorecía la meditación y la escritura, al tiempo que su proximidad a Los Ángeles le permitía alguna vida social. También era el lugar ideal para campamentos de verano al estilo de Ommen. El pequeño terreno comprado por Besant se había ido agrandando y la Sociedad ya poseía una propiedad de tamaño medio en el valle, y allí celebró la Orden de la Estrella su reunión anual en 1928. Los campamentos de Ojai se abrieron al público en 1930. Su importancia aumentó en 1931, año en que el castillo Eerde fue devuelto al barón Van Pallandt, que se había casado y tenía un heredero. Aunque los campamentos continuaron en Ommen hasta 1939, Ojai era ahora el foco de atención de Krishnamurti.

Fueron muy oportunos los arreglos financieros que se habían hecho, porque la ruptura entre Krishna y la Sociedad era inminente. En 1928 hubo una reunión tumultuosa en Ommen, en la cual Krishna amenazó con disolver la Orden de la Estrella si sus dirigentes insistían en tener el monopolio de la verdad. A pesar de eso y de las crecientes disputas en el seno de la Sociedad, Anule aceptó en público la doctrina de Krishna sobre la diversidad de la verdad, aunque, irónicamente, el texto de la *Bhagavadgita* que eligió para cerrar su discurso («La humanidad viene a mí por muchos caminos») señala expresamente la metáfora teosofista del Sendero, que Krishna negaría al año siguiente.

La ruptura definitiva ocurrió el 2 de agosto de 1929. En el campamento de Ommen de aquel año, en una charla ante tres mil personas que, además, se transmitió por radio, Krishnamurti anunció su creencia en que «la verdad es una tierra sin senderos» y rechazó el estudio del ocultismo y la autoridad y el ceremonial religiosos como métodos del crecimiento espiritual[20]. Como sabía que muchos de sus seguidores se sentirían decepcionados, los instó a enfrentarse con la necesidad absoluta de libertad. En el futuro —dijo— no aceptaría discípulos ni seguidores y les pidió que no se unieran a ninguna secta o iglesia. La creencia debe ser un asunto individual: las organizaciones la matan. Todo lo que él deseaba hacer era liberarse y liberar a los demás de todo vínculo, fuera mental o emotivo, político o religioso. Luego disolvió formalmente la Orden de la Estrella de Oriente. Era, literalmente, el final del Sendero.

[20] Casi todo el discurso está reproducido en *CITS*, pp. 172-74 y *KTYOA*, pp. 272-75.

No fue una medida improvisada. Los cambios administrativos que se necesitaban ya estaban en marcha, aunque Krishna se cuidó en su discurso de despedida de dejar en claro que no había ningún motivo económico en su cambio de actitud. Pero fue un tremendo golpe para un público compuesto principalmente de teosofistas, aun cuando llevaban ya algunos años escuchando el mensaje de Krishna. Los teosofistas estaban mal preparados para vivir en libertad. Habían entrado en la Sociedad buscando la guía de los Maestros y de Krishnamurti, su representante en la Tierra. Cuando se les dijo que los Maestros no tenían existencia real se sintieron traicionados y abandonados. Incluso aquellos, como lady Emily y la señora Besant, que respetaban la decisión de Krishna de abandonar la teosofía, no podían entender su manera de hacerlo, y el sentimiento general quedó resumido en el lacónico comentario de Leadbeater: «La Venida ha sido un error»[21].

La amargura inevitable se desbordó en las discusiones por el dinero. La altiva afirmación de Krishna de que no poseía nada se volvió contra él cuando George Arundale le señaló que casi todos los activos de los cuales dependía Krishnamurti eran legalmente propiedad de la Sociedad. Raja respondió mostrando el poder de los consejeros para decidir quién debía ser el beneficiario de sus fondos. Cuando la Orden de la Estrella se disolvió, Raja ya había transferido sus activos a la Star Publishing Trust que él mismo controlaba.

La ruptura de los lazos de Krishnamurti con la Sociedad Teosófica se formalizó en 1930, cuando salió de todas sus organizaciones. En 1931, el Maestro del Mundo estaba muerto y enterrado y Krishnamurti estaba preparado para empezar su nueva vida como gurú independiente. Por extraño que parezca, Raja continuó siendo miembro de la Sociedad y mantuvo buenas relaciones con Adyar, pero la sonada defección de Krishnamurti hizo que el número de miembros cayera espectacularmente. Los miembros antiguos se marcharon disgustados o desconcertados y fueron pocos los nuevos ingreos.

La pobre Annie, ahora casi completamente senil, continuó aprobando las palabras y actos de Krishna sin entenderlos. Tanto mejor, porque lo que entendía no le gustaba. Continuaron viéndose ocasionalmente. Cuando Krishna visitó a su Amma por última vez, a prinçipios de 1933, ella apenas lo reconoció. La señora Besant murió el 20 de septiembre de 1933. Leadbeater, también enfermo, la siguió el primero de marzo de 1934. Krishnamurti acudió al funeral del Obispo en Sydney, pero se negó a entrar en la capilla de la Iglesia Católica Liberal donde se oficiaba y permaneció fuera. Otros miembros antiguos fueron quedando por el camino.

[21] *CITS*, p. 75.

Lady De Warr murió en diciembre de 1930. La señorita Dodge, en 1935. Katherine Tingley murió el mismo año en un accidente de automóvil; sin ella, Point Loma empezó a desmoronarse.

Para algunos, el final fue también un principio. Hubert van Hook se liberó del yugo teosofista e inició una brillante carrera de abogado. George Arundale consiguió su ambición y sucedió a Annie como presidente de la Sociedad. Aunque recogió una triste y pobre herencia, por lo menos tuvo la satisfacción de expulsar a Krishnamurti de Adyar. Pero muchos de los que sobrevivieron al desastre continuaron viviendo en el limbo. La mejor época de la vida de Emily Lutyens estaba acabada y ella lo sabía. Aunque continuó queriendo a Krishna, nunca volvió a entenderlo ni supo encontrar algo que reemplazara a la Sociedad. La teosofía le había traído esperanza y felicidad, la sensación de que las cosas tenían un propósito y que ella servía a ese propósito. Aunque no puso seguir a Krishna, tampoco pudo seguir siendo teosofista. Aun valorando los ideales teosóficos, vio que la misma Sociedad los había destruido. Como despertando de un sueño, vio todo lo absurdo de la teosofía, y su miseria se acrecentó al darse cuenta de que había descuidado a su esposo e hijos para seguir una ilusión[22].

Tuvo que haber muchos como lady Emily, arrastrados a la deriva por un universo hostil. Quizá el mejor ejemplo sea el de Wedgwood. Sumido finalmente en la demencia por las tensiones y los excesos de su vida, duró hasta 1951 en Tekels Park, la elegante propiedad teosófica cercana a Camberley, donde erró en un mundo sombrío, acosado por los fantasmas del pasado y la sombra de los Maestros espectrales.

[22] *CITS*, pp. 186-88.

QUINCE

VIDAS PRIVADAS

Si la juventud fue la tónica de la década de 1920 y la modernidad la moda, en política todo iba a favor de los movimientos internacionalistas, socialistas y pacifistas. El comunismo había triunfado en Rusia. La democracia florecía en EE.UU., recuperando su vitalidad con la intervención del presidente Wilson en la guerra. El liberalismo triunfaba en las naciones europeas. Hasta China y Japón daban pasos hacia la reforma política. La Liga de las Naciones se fundaba para vigilar el mundo en favor de la justicia. Incluso había la esperanza de un trato liberal en los imperios coloniales. A principios de los años veinte parecía que había llegado por fin la era de la ilustración política anunciada por los filósofos del siglo XVIII.

Sin embargo, al final de la década, volvió a oscurecerse el panorama político. Stalin cerraba su garra en Rusia, China se debatía en el caos, los militares tomaban el poder en Japón, EE.UU. se encerraba en el aislamiento y las naciones centroeuropeas surgidas en 1919 del Tratado de Versalles revelaban su debilidad. Todo el edificio de las relaciones internacionales se vio sacudido hasta los cimientos por la crisis de Wall Street en 1929 y la depresión que la siguió. El desempleo se cernió sobre todo el mundo y en Alemania, ya deteriorada por la lucha entre la derecha y la izquierda, el caos económico y la inflación desenfrenada crearon las condiciones para el acceso de Hitler al poder. A principios de la década de 1930, mientras Alemania y Rusia estaban socavadas por la guerra civil, EE.UU. permanecía indiferente y Japón se ocupaba de conquistar China, en Europa prevalecía una paz inestable. Pero, tan pronto como Hitler y Stalin se sintieron suficientemente fuertes para amenazar a sus vecinos, demostraron la vulnerabilidad de los imperios liberales de Gran Bretaña y Francia.

En estas circunstancias, los maestros espirituales se enfrentaron con un dilema. Su trabajo con individuos y pequeños grupos quedó eclipsado por los grandes problemas políticos de la época, aun cuando eran precisamente estos problemas los que exigían una respuesta más urgente. La dificultad estribaba en que casi todo el mundo identificaba lo espiritual con lo privado, asumiendo que poco tenía que ver con el aspecto público de la política. Fue una tendencia impulsada por Ous-

pensky, Gurdjieff y Krishnamurti, los tres haciendo hincapié en que su trabajo se dirigía al individuo, afirmando, en efecto, que sólo mediante el individuo podía producirse un cambio real en el mundo y que era peor que inútil plantear los problemas en un nivel político. Atrapados entre la necesidad de responder a los retos políticos y la imposibilidad de hacerlo, la mayoría de gurús occidentales se retiraron a la vida privada durante los años treinta, una década característicamente política.

El oscurecimiento de la escena mundial entre mediados de la década de 1920 y mediados de la década de 1930 proyectó una irónica sombra sobre el ocaso y muerte de Annie Besant. A pesar de las tendencias quietistas de la mayoría de miembros de la Sociedad Teosófica, Annie había seguido una vigorosa política de compromiso durante los veintisiete años de su presidencia. A principios de los años veinte, la teosofía era una fuerza política importante en el Imperio Británico, con poderosos amigos en el movimiento autonomista indio, seis parlamentarios en Westminster y un futuro líder del Partido Laborista (George Lansbury), sin mencionar a numerosos seguidores influyentes por su profesión o elevada clase social. A pesar de esto, en el preciso momento en que era decisivo tomar partido si se querían preservar las reformas liberales y la libertad de conciencia patrocinadas por la Sociedad, Annie fue abandonada por Krishnamurti, que *enseñaba* la doctrina del no-compromiso y fue sucedida por Arundale, que la *practicaba.* La consecuencia fue la desaparición del apoyo masivo a la Sociedad. Privada de la figura romántica de su líder indio y de su misión social, la Sociedad perdió su razón de ser. Desde ese momento, la teosofía sólo fue uno más de los muchos grupos religiosos estrafalarios, con un leal seguimiento en la India y Ceilán y un rápido declive de seguidores en Occidente.

Si la Sociedad dejó de ser una fuerza importante desde el punto de vista social y político, también dejó de influir en las tendencias espirituales. Resurgió el evangelismo cristiano con el Rearme Moral, el Grupo de Oxford y sus equivalentes católicos,[1] mientras que el idealismo juvenil se acogía al Partido Comunista y a la Unión en Defensa de la Paz[2] cuando no a su contrapartida derechista, la Unión Fascista de sir Oswald Mosley. Este modelo se repitió en toda Europa. En Francia, la opinión estaba dividida entre el socialismo y la derecha católica, mientras que en la Alemania de Hitler se perseguía a cualquier organización que mostrara la más mínima resistencia al régimen, como la teosofía y la antroposofía, que com-

[1] Véase capítulo 11, nota 10.

[2] Para la Peace Pledge Union [Unión en Defensa de la Paz], véase capítulo 17.

partieron el destino de la resistencia cristiana. Los templos de la comunidad cristiana steinerita fueron las primeras víctimas, sobre todo porque Hitler detestaba a los pacifistas. Después del Anschluss austriaco y de las anexiones de parte de Polonia y Checoslovaquia, las escuelas Waldorf fueron clausuradas en todo el Reich y zonas de influencia. Incluso Keyserling fue perseguido por el estado. El Partido Nazi estaba demasiado convencido de su capacidad para encarnar el Destino Alemán como para permitir la ayuda o rivalidad de nadie[3].

Para Gurdjieff, el principio de la década de 1930 fue un verdadero calvario, como si su vida reflejara en su propio curso el paso de la luz a la sombra. Reñido con casi todos sus discípulos importantes y protectores ricos, falto siempre de dinero, ya no era el milagro diario de la prensa y toda la fama que había tenido se oscurecía rápidamente. Sus antiguos seguidores, contrariados, contaban siniestras historias acerca de los modos amenazadores del Maestro y de su influencia excesiva. Circulaban persistentes rumores de suicidios e hijos ilegítimos. Algunos decían que estaba loco, otros que era un malvado, y todos estaban de acuerdo en que era peligroso conocerlo. Las voces que lo defendían eran enmudecidas, no se escuchaban o, simplemente, estaban pasadas de moda. Ouspensky afirmaba que se había vuelto loco, y sus seguidores ingleses lo interpretaron como una excusa caritativa[4].

En 1933 perdió el Prieuré, cuando el carbonero de Fontainebleau obligó a que lo vendiera para pagarle unos pocos cientos de francos[5]. La nimiedad de la deuda y lo desproporcionado de sus consecuencias son típicos de un hombre que gozaba con lo absurdo y los extremos. Sin duda, Gurdjieff pudo haber encontrado una manera de pagar la cuenta, o de hechizar al acreedor como había hechizado a tantos otros, pero la verdad es que ya no le importaba. El experimento del Prieuré había durado diez años, más que cualquier otra etapa de su carrera, y había alcanzado el final de su vida natural. Si permitir que el carbonero forzara la situación

[3] Con esto no se dice que Hitler no tuviera tiempo para temas espirituales. Por el contrario, es bien conocida su afición por el ocultismo y sus consultas a astrólogos oficiales en los últimos años de su régimen antes de tomar decisiones importantes. Otros dirigentes nazis estaban en relaciones con escuelas ocultistas de diversos tipos: Hess, durante algún tiempo, cultivó el steinerismo y Rosenberg estaba interesado en Gurdjieff. En general, la mitomanía de los nazis puso de relieve las connotaciones arias del reciente ocultismo europeo. Wagner facilitó un útil punto focal para ambas partes. La pasión de Hitler por Parsifal rivalizaba con la de Steiner, aunque sacó conclusiones diferentes, porque para él la ópera no era la representación simbólica del misticismo cristiano sino la celebración del sacrificio por una alta causa racial.

[4] Webb, *op. cit.*, p. 389.

[5] Moore, *op. cit.*, p. 249.

por una bagatela era la victoria característica del impulso sobre la prudencia, también daba a Gurdjieff la oportunidad de presentar lo ocurrido como otro salto triunfante sobre lo desconocido. Al desprenderse del castillo de esta manera aparentemente humillante, demostraba su capacidad para sacar provecho espiritual de la adversidad imprevista y del sometimiento a las circunstancias materiales, exactamente lo que enseñaba a los demás.

Aunque menos espiritual, lo más probable es que estuviera aburrido y cansado. Los discípulos que le quedaban observaron que había perdido la forma física y emocional: obeso, envejecido, aburrido, apático y con frecuencia irritable. La edad era un problema, el dinero otro, pero el principal enemigo era con casi toda seguridad el tedio. Gurdjieff necesitaba a sus discípulos, tanto como ellos a él, para combatir la monotonía de la vida. Pero, ahora, hasta la escenificación de lo inesperado se había vuelto repetitiva.

Pero todavía alentaba el viejo fuego. Una mujer americana, desconocida para el Maestro, sintió que incluso su mirada desde una mesa vecina del restaurante excitaba su «centro sexual» como nunca, un incidente que satisfacía sobre todo su afición a ofender el pudor de los norteamericanos[6]. En otra ocasión, un grupo de ricos y respetables neoyorquinos que comían con Gurdjieff, se sintió escandalizado al oírle un recital de sus historias más obscenas, generosamente adornadas con palabras de cuatro letras. Sin embargo, poco a poco, los comensales sucumbieron a su poder de sugestión y se entregaron a una orgía bajo la batuta de Gurdjieff, que la interrumpió brutal y humillantemente con una arenga sobre la esclavitud que el instinto sexual ejerce sobre todos los norteamericanos[7].

El episodio de la orgía es característico de la necesidad sádica de Gurdjieff de mantener a sus discípulos constantemente alborotados y, en general, de *épater les bourgeois.* A mediados de los treinta, una noche que tenía que viajar en tren de Nueva York a Chicago con su antiguo discípulo Fritz Peters, casi vuelve loco al pobre joven, primero al pedirle que atrasara la salida del tren para poder despedirse de la habitual muchedumbre que le deseaba buen viaje, luego despertando a todo el mundo en el tren con su ruidoso avance por el pasillo mientras buscaba su cabina. Una vez en ella, el Maestro siguió hablando, fumando, bebiendo y comiendo quesos apestosos durante casi toda la noche, causando tanto alboroto que el mozo y el revisor amenazaron con echarlo del tren en la siguiente parada. Convencido por fin de meterse en la cama, llamó varias veces al mozo con diversas

[6] Peters, *Gurdjieff Remenbered,* Wildwood House, 1976, p. 228.
[7] Peters, *op. cit.,* pp. 202-6.

excusas a lo largo de la noche, y repitió su actuación a la mañana siguiente en el vagón restaurante, pidiendo una comida imposible, exigiendo la presencia del *mattre* para quejarse a gritos de que no tenían lo que él pedía. Durante las dieciséis horas de viaje, Peters sólo pudo consumirse de ira mientras contemplaba el enfado de los demás pasajeros y se juraba que nunca más volvería a ver a su maestro[8].

Entre 1933 y 1935, Gurdjieff pasó casi todo el tiempo en EE.UU., tratando sin éxito de restaurar su fortuna. A pesar del alejamiento de seguidores tan leales como Orage, Toomer y el iluso Peters, estaba en buena situación para hacerlo. Todavía quedaban grupos de la Obra en las principales ciudades (los restos leales de los viajes misioneros de Orage), que se reunían regularmente para leer y discutir extractos piratas de los manuscritos del Maestro. Pero estas reuniones se dedicaban en su mayor parte a la crítica mutua y a los problemas sexuales. Como observó un antiguo discípulo que asistió ocasionalmente a estas reuniones en Nueva York y Chicago, parecía que habían perdido el espíritu dinámico del fundador y se habían convertido en unas extrañas sesiones de terapia de grupo[9].

Sin embargo, Gurdjieff aún conservaba conocidos influyentes en EE.UU. y bien podía haberse establecido allí. Una de sus más devotas estudiantes era Olga Ivanovna Hinzenburg, que se había unido al Maestro en 1919 en Tbilisi. Vía Constantinopla y el Pneuré, «Olgivanna» había culminado ahora su largo viaje desde sus orígenes aristocráticos montenegrinos en la Wisconsin del Medio Oeste americano, donde mantenía su corte con su nuevo esposo, el sagaz arquitecto Frank Lloyd Wright.

A principios de los años treinta, Wright estaba muy dispuesto a establecer una escuela de arquitectura progresista en Taliesin, su propiedad a orillas del río Wisconsin. Olgivanna estaba igualmente resuelta a que cualquier nueva escuela se gobernara según la regla de Gurdjieff. Wright estuvo de acuerdo, y el resultado fue una comunidad que cultivaba los ideales del Prieuré, aunque organizada y financiada con un sentido más práctico. En Taliesin, el estudio de la arquitectura se convirtió en un modo de vida: la relación entre el espacio, la línea y la materia se vio como un producto espiritual y una función de la sensibilidad orgánica del arquitecto.

Aunque nunca fue, en ningún sentido, discípulo de Gurdjieff (tenía un carácter demasiado dominante para eso), Wright lo admiraba como colega-gurú y cayó bajo su influencia, describiéndolo (después de su muerte) como «el hombre más

[8] Peters, *op. cit.*, pp. 207-10.
[9] Peters, *op. cit.*, pp. 186-91.

grande del mundo»[10], un juicio que se apoya exageradamente en la biografía de Katherine Mansfield escrita por su esposa. Los dos hombres cruzaron el Atlántico para visitarse. Durante la Segunda Guerra Mundial, Taliesin fue el refugio de los Hartmann, Nott y otros exiliados de la Obra, pero es imposible imaginarse a Gurdjieff viviendo allí. Aparte del hecho de que este hijo del desierto del Asia Central se había convertido en un urbanícola a todos los efectos, estaba la presencia rival de Wright. Dos *monstres sacrés* como ellos jamás habrían vivido en armonía, por mucho que fuera el respeto que se profesaban mutuamente.

Aunque Gurdjieff hubiera aceptado el ofrecimiento, sus visitas a EE.UU. tuvieron que suspenderse temporalmente a causa de una serie de escándalos que afectaron a sus «pacientes» femeninas. Una vez más, para subvenir a sus necesidades, trabajó de curandero, y trató a una mujer de cincuenta años, supuestamente alcohólica, a quien su médico le había prohibido la bebida. En contra de esto, Gurdjieff recomendó una moderada dosis diaria de licores, basándose en que la mujer no era adicta, sino que necesitaba verdaderamente el alcohol para mantener su equilibrio químico; le dijo que siguiera su prescripción en secreto. Así lo hizo ella y pareció que mejoraba, hasta que una amiga le contó al doctor lo del tratamiento alternativo. Éste convenció a la paciente de que Gurdjieff era un charlatán y volvió a prohibirle el alcohol. La mujer murió poco después, aunque nadie pudo establecer con certeza la causa.

Una segunda paciente tuvo la fortuna de sobrevivir a su tratamiento, aunque acusó a Gurdjieff de crearle problemas con los médicos; pero una tercera no fue tan afortunada y se suicidó. Es posible que Gurdjieff diera consejos sensatos a sus pacientes, pero fue una imprudencia que se enfrentara con los médicos. Su reputación lo hizo vulnerable a la acusación de haber sido causa de aquellas muertes y las autoridades se lo tomaron muy en serio. Lo encarcelaron por breve tiempo en Ellis Island, como extranjero indeseable, y luego lo expulsaron del país. No volvería a EE.UU. hasta después de la guerra[11].

Cerradas las puertas de América, exploró por poco tiempo la posibilidad de volver a la URSS. Si bien las autoridades soviéticas dijeron que era posible, también dejaron claro que si volvía debía renunciar a su magisterio y atenerse a la dirección estatal, probablemente un eufemismo para referirse al exilio siberiano o incluso a la liquidación. Es fácil imaginarse a Gurdjieff gozando ante tales riesgos,

[10] Frank Lloyd Wright, *Wisconsin State Journal,* 3 de noviembre de 1951, sección 2. También R. C. Twombly, «Vida orgánica…», *Wisconsin Magazine of History,* Invierno de 1974/1975.

[11] Peters, *op. cit.*, pp. 219-28.

pero seguramente esta vez se dio cuenta de que los hados no estaban a su favor. En lugar de aceptar lo que los posteriores prisioneros de los campos de concentración llamaron hospitalidad de Stalin, volvió a la aburrida seguridad de su piso en París.

Desechados los viajes americanos y los sueños rusos, París siguió siendo el centro de las actividades de Gurdjieff, donde, como si fuera un imán, atrajo a un grupo de norteamericanos. Vivía en un apartamento diminuto de la calle Labie, pasando casi todo el tiempo en sus cafés favoritos. Su primera publicación tuvo lugar en 1933, un horrible panfleto titulado *El Heraldo del Bien venidero,* que fue efectivamente el heraldo de varios libros importantes. Trabajó en ellos en su «oficina» del Café de la Paix, donde contemplaba el mundo desde una banqueta, bebiendo cantidades enormes de café y armañac y, como en una parodia de lujo proustiano, regalando a los camareros montones de caramelos y fruta azucarada (una costumbre de toda su vida). Algunas veces atendía a sus discípulos en el café. Abandonó el modelo de las reuniones numerosas y los complicados ejercicios gimnásticos y se limitó a enseñar a individuos y grupos pequeños, en particular a un francés que fue seguido de inmediato por su más leal lugarteniente, Jeanne de Salzmann, y una pandilla pequeña, aunque influyente, de extranjeros, encabezada por Jane Heap. Carente del atractivo del Prieuré, este período de enseñanza íntima fue quizá su logro más valioso.

Jeanne Matignon de Salzmann vivía en Sévres con un grupito de discípulos, en una versión en miniatura del Prieuré. Puso sus discípulos a disposición de Gurdjieff, al igual que hicieran antes Ouspensky y Orage. La relación de Gurdjieff con Madame de Salzmann se reforzó después de la muerte del marido, a pesar del desagradable y oscuro episodio en el que Gurdjieff rechazó brutalmente a su viejo camarada, negándose a visitarlo durante su enfermedad final. Esta historia es un curioso paralelismo de su relación con Madame Ouspensky, que mejoró espectacularmente después de la muerte del marido. Aunque la causa de su riña con Salzmann se desconoce, debió de ser tan virulenta que en su fantástico libro *Los cuentos de Belcebú,* Gurdjieff llama *salzmanino*[12] a un gas letal que invade el universo.

Con todo, fue Salzmann quien terminó por romper las barreras entre Gurdjieff y los franceses, cuando le presentó a principios de los años treinta a René Daumal. Durante su corta vida, Daumal fue uno de los más entusiastas seguidores de Gurdjieff, pero el encuentro tuvo una significación que excedió lo personal. Hasta el

[12] Moore, *op. cit.,* p. 229.

final de la década, casi todos los discípulos de Gurdjieff habían sido norteamericanos y británicos. En los años siguientes y, sobre todo, después de la muerte de Daumal, se convirtió en la propiedad celosamente guardada de los intelectuales parisinos que hasta entonces lo habían despreciado.

Nacido en 1908, Daumal se ganaba mal la vida haciendo traducciones. En 1928, con unos amigos, entre ellos el novelista Roger Vailland[13], fundó la revista literaria *Le Grand Jeu*, dedicada al ideal mallarmeano de buscar lo Absoluto mediante la poesía. Los fundadores de la nueva revista proclamaron su creencia en milagros y publicaron un manifiesto casi existencialista, en el cual afirmaban que todo debe ponerse en cuestión en cada momento. En efecto, cuando se trata de lo Absoluto no puede haber medias tintas. Daumal se sintió atraído especialmente por el rigor de su nuevo maestro. Su novela inacabada, *Mont Analogue* recuerda a *Encuentros con hombres notables* del propio Maestro. La novela —si se la puede llamar así— trata de un grupo de exploradores que buscan una montaña desde cuya cima el universo parece totalmente diferente. Escalar la cumbre exige un esfuerzo sobrehumano: la recompensa es una nueva perspectiva ciertamente inimaginable. La obra de Daumal sintetiza así el ocultismo del Asia Central con los sublimes vapores del simbolismo francés, un parnasianismo a gran escala.

Salzmann y Daumal le llevaron dos grupos franceses interrelacionados. Un contingente de norteamericanas expatriadas estaba dirigido por Jane Heap y Margaret Anderson, ahora pertenecientes a un círculo lesbiano en el que figuraban las escritoras Djuna Barnes y Janet Flanner[14], sus amigas Solita Solano y Louise Davidson, y Georgette Leblanc, una figura de los prerrafaelitas que se movía con igual soltura en el mundo esotérico y entre la gente *demi-mondaine*. La influencia de Gurdjieff sobre estas mujeres apoya la opinión de quienes afirman que su poder consistía en gran medida en su magnetismo sexual. En cualquier caso, no fue ciertamente su encanto viril, en el sentido normal del término, lo que les afectó.

La novelista norteamericana Kathryn Hulme se unió al grupo Heap-Anderson en 1933[15]. Hulme había conocido a Gurdjieff años antes, cuando viajaba por Francia como acompañante de una rica modista. Conoció a Barnes y Flanner en una reunión con Jane Heap, que ahora pasaba mucho tiempo en París y, a su vez, Heap

[13] Más adelante marxista y autor de por lo menos una novela de mérito, *The Law [La LoiJ*, trad. de P. Wiles, Eland Books, 1985.

[14] La novelista norteamericana Djuna Barnes (1892-1982) publicó su única novela famosa, *Nightwood*, en 1936. Janet Flanner (1892-1978) escribió desde 1925 y durante cincuenta años su sección «Carta de París» en el *New Yorker* bajo el pseudónimo de Génet.

[15] La novelista norteamericana Kathryn Hulme.

llevó a Kathryn y a su amiga «Wendy» a Gurdjieff. Hulme escribiría después detalladamente sobre este círculo y su trabajo con Gurdjieff. Heap era la apasionada seguidora de Gurdjieff que inspiraba a todas ellas, y aunque a él le disgustaba la homosexualidad masculina —no por razones de moral burguesa, desde luego, sino porque viola las leyes de la armonía cósmica, en la cual juega un papel importante la polaridad sexual— parece que se guardó su opinión sobre las lesbianas.

Para empezar, sometió a sus nuevas discípulas a un proceso que debilitara su resistencia, mimándolas y rechazándolas alternativamente. Por ejemplo, antes de vender el Prieuré, fue hasta allí a gran velocidad, seguido de Hulme en su coche. Quedó maravillada del poder de la mirada del Maestro, de su charla persuasiva y de su modo de conducir temerario. Pero, después de esto, Gurdjieff solía mantenerla a distancia, y al principio fue demasiado tímida para pedirle que la aceptara como discípula. Al menos en una ocasión Gurdjieff invitó a todo el grupo a una cena de cangrejos y armañac, con brindis rituales por las diversas clases de idiotas que frecuentaban las fiestas del Prieuré. Este menú se repetiría en los años que Hulme estuvo con el Maestro. En otras ocasiones ignoraba a sus nuevas admiradoras, escribiendo sentado en un rincón del Café de la Paix, mientras ellas lo contemplaban desde lejos, sin atreverse a acercarse.

Al principio, Hulme veía a Gurdjieff sólo porque era amiga de Jane Heap. Luego, en 1935, Heap se fue a vivir a Londres, despidiéndose de Kathryn Hulme en la estación de París con estas sorprendentes palabras: «Nosotras, con este método, somos como Lucifer, nos expulsamos del paraíso mecánico en que vivimos»[16]. Fue entonces cuando Hulme se armó de valor y le pidió a Gurdjieff que la aceptara como discípula. El Maestro accedió y Hulme formó un grupito con Solano, Davidson y la inglesa Gordon, antigua *habituée* del Prieuré. Se llamaron La Cuerda, porque formaban una cordada para ascender a la montaña daumaliana. Recibían su formación en el Café de la Paix, en el diminuto apartamento de Gurdjieff de la calle Labie o en cualquier otro sitio donde se encontraran. Las comidas se hacían en silencio, puntuadas por los brindis y *obiter dicta* de Gurdjieff. Aunque en ocasiones a Kathryn le parecía que tales frases eran lugares comunes o simples trivialidades, cuando reflexionaba descubría siempre su profundidad, y se sintió ofendida cuando Rom Landau presentó al Maestro en su *Dios es mi aventura* como un moderno Rasputin.

De hecho, según cuenta Margaret Anderson, los fundamentos de la teología de Gurdjieff diferían en poco de los de Blavatsky. En *El desconocido Gurdjieff*, An-

[16] K. Hulme, *Undiscovered Country*, Muller, 1967, p. 74.

derson dice de su «ciencia» hermética (a veces la llama «superciencia») que «pertenece al conocimiento de la antigüedad»[17]. Cita a Eliphas Lévi para decir que «hay un secreto formidable… una ciencia y una fuerza… una doctrina única, universal e imperecedera», y pone en boca de Gurdjieff que «todas las grandes religiones universales… se basan en las mismas verdades». En lo que su maestro se diferenciaba de los demás, pensaba ella, era en las materias auténticamente relacionadas con las remotas tradiciones ocultistas, con los Hermanos de la Sabiduría que una vez habitaron el monasterio de Sarmoung, descrito en *Encuentros con hombres notables.* La «evidencia» para afirmar esto sólo se basaba en el poderoso efecto que Gurdjieff producía en Anderson, llenando su vida, vacía de otra manera, con un sentido intraducible de propósito y significado. Pensaba que había algo en la manera melancólica con que Gurdjieff tocaba su acordeón después de la comida, que trascendía todo el discurso intelectual del mundo.

Gurdjieff bromeaba groseramente con ellas, juntas o por separado, apodándolas con nombres de animales: Solano era Canario; Davidson, Sardina, y Hulme, Cocodrilo. Los motes se referían a las respectivas personalidades y defectos. Cada una se sometía a un público análisis de estos defectos y a una crítica despiadada de sus debilidades. Como de costumbre, la instrucción espiritual iba unida indisolublemente a las preocupaciones ordinarias del maestro, y sus nuevas discípulas se vieron pronto inmersas en los detalles de la vida diaria de Gurdjieff. Algunas veces les enseñaba doctrinas de sufrimiento deliberado, de autoobservación y las reglas del tres y del siete mediante una exposición directa; a veces las implicaba en la compra de su nuevo coche.

Pero lo que más les impresionaba no era su doctrina ni sus maneras exóticas, sino su agudeza psicológica y su insistencia en que ellas debían actuar sin reflexionar. Les daba el acostumbrado mensaje: debían aprender a Conocer menos y a Ser más. Para Hulme era extraordinario el modo con que Gurdjieff parecía ver en lo más profundo de sus naturalezas, que las conociera mejor que ellas se conocían, que entendiera cuáles eran sus problemas y cómo resolverlos. Pero dada la neurótica introspección de casi todas sus discípulas —muchas habían padecido graves crisis en la década precedente— el mandato de que no reflexionaran era tan sensato y efectivo como lo había sido con la febril intelectualidad rusa veinte años antes.

[17] M. Anderson, *op. cit.* Todas las citas de este párrafo están tomadas de ese librito.

En la primavera de 1936, las reuniones tuvieron lugar casi diariamente, habitualmente en el piso de la calle Labie[18]. Aunque también iban allí otros discípulos, la modista Wendy, amiga de Hulme, que viajaba a París para reunirse con ella, se preguntaba por qué eran tan pocos. Y daba pie a su pregunta la existencia de una caja sobre la mesa de la cocina, donde cada cual ponía el dinero que podía. Aunque el asunto era poco claro, porque por su propia naturaleza nada se anotaba y Gurdjieff nunca hacía cuentas, los días de lady Rothermere habían quedado ya muy atrás y el Maestro siempre estaba falto de dinero. Aquel verano, inopinadamente, despidió a las discípulas durante tres meses, con la condición de que volvieran en otoño. Cómo vivió sin ellas, es pura conjetura. Las mujeres estaban abatidas. De vuelta en EE.UU., Kathryn y Wendy suspiraban por su maestro, como él seguramente sabía. Habituadas a los métodos de Gurdjieff mediante una sutil combinación de arrumacos, amenazas, bromas y carisma —mimando con una mano e hiriendo con la otra, como escribió Hulme— se habían deshabituado de sus antiguas vidas y eran adictas a la nueva.

El momento culminante de cada año llegaba con la Navidad, que Gurdjieff celebraba con todo tipo de ceremonias. En la fiesta de 1936, llamó a La Cuerda y a otros discípulos para envolver cuarenta cajas en la diminuta sala de estar de la calle Labie. Estas cajas, que contenían bombones, billetes de banco y otros pequeños regalos, eran para su familia y discípulos y para los pobres emigrados que veían en él la figura del padre. Cuando acabaron de envolver las cajas, ya había más de cuarenta personas apretujadas en el apartamento y todos participaron en una abundante y ceremoniosa comida, después de la cual los asistentes gozaron con el acordeón de Gurdjieff. Las cajas se entregaron en otra complicada ceremonia que ocupó buena parte de la noche. Hubo una breve interrupción cuando la sobrina de Gurdjieff completó la larga serie de brindis con uno a la salud de Gurdjieff, y su tío se puso furioso con ella por su osadía. Según contó la criada, hasta que no se iban los principales invitados, los parientes pobres de Gurdjieff no podían compartir su generosidad. Tales incidentes eran la excepción en la vida de Gurdjieff.

La Navidad en la calle Labie compendia a la perfección el sentido vital que Gurdjieff inducía en sus discípulos: íntimo, complicado, misterioso, generoso, peligroso y mágico. También, tal como Kathryn Hulme observó, pone de relieve el complejo dilema con que se enfrentaban sus discípulos. Por un lado, el Maestro

[18] Para una narración vivaz de la vida de Gurdjieff en esta época y, especialmente, de su celebración de la Navidad, véase Hulme, *op. cit.*, pp. 85-133.

ejercía tal atracción sobre quienes lo rodeaban y creaba para ellos un universo tan completo donde vivir, que, para sus devotos, alejarse de él significaba una tragedia. Conseguía que el resto del mundo —la demás gente, el pasado, la vida ordinaria— pareciera irreal, mientras que su propia presencia estaba impregnada de la intensidad visionaria de lo verdaderamente auténtico. Al mismo tiempo, era la vida de Hulme con Gurdjieff la que, en otro sentido, le parecía a menudo irreal, por estar tan alejada de aquel otro mundo al cual ambos sabían que terminaría por volver.

El resultado era que Gurdjieff —deliberadamente o no— hacía que sus discípulos fueran dependientes al incorporarlos a su vida; luego despreciaba su dependencia mientras les exigía lealtad absoluta. Era, pues, maestro liberador y padre posesivo, dios creador y demonio destructivo. Esto podía provocar conflictos intolerables entre los discípulos: bajo su presión, todos, salvo los más fuertes, tendían a desplomarse, sobre todo después de separarse de lo que Hulme llama el campo magnético de Gurdjieff. Cuando esto ocurría, las consecuencias podían ser brutales. Wendy dejó la Obra después de caer gravemente enferma en EE.UU., dejando que Kathryn Hulme volviera sola a París en 1938. Su maestro reaccionó borrando el recuerdo de su antigua admiradora. Después de tratar una vez del asunto con Hulme, el Maestro se limitó a añadir:

«Y de ella, no hablaremos más»[19]. Aunque molesta por su lealtad a los dos y por la crueldad de Gurdjieff, Hulme no dudó en preferir su maestro a su vieja amiga. Cuando abandonó París en 1939 y se vio separada de él por la guerra y el Atlántico, se sintió como si la hubieran expulsado del paraíso.

[19] Hulme, *op. cit.*, p. 162.

DIECISÉIS

PECADORES

La persona de quien sobre todo «no hablaba» Gurdjieff en estos años era, por supuesto, Ouspensky. También él estaba excluido del paraíso, en permanente exilio de la felicidad que había atisbado en 1915[1]. Prosperó en otros aspectos, a medida que aumentaban sus seguidores en el período de entreguerras, pero su melancolía aumentó con los años. Iniciaba grupos, fundaba casas en el campo, daba conferencias, pero todo era lo mismo. Era el problema de haber formulado un sistema: ¿qué puede hacerse sino repetirlo? Y aunque ahora llevaba una vida cómoda, incluso lujosa, le faltaba el elemento que proporcionaba Gurdjieff: el riesgo.

A Ouspensky tampoco le gustaban los ingleses. En efecto, encarnaban su problema. Aunque, después de las calamidades pasadas en Rusia y Turquía, gozaba de la vida fácil y ordenada de la clase media inglesa, le parecía deprimente la vida muelle y la falta de curiosidad intelectual. En uno de sus libros, Ouspensky observa que el sentido de la vida estriba en la búsqueda de un propósito, no en el propósito en sí. Para él, la búsqueda se había terminado. Respondió al fracaso con la aceptación agradecida de la indiferencia inglesa y buscó en la botella un alivio para la monotonía de su vida.

Tampoco le ayudó su esposa. Aunque abandonó a Gurdjieff en 1929 para reunirse con él en Inglaterra, a mediados de la década de 1930 hacían vidas independientes y Madame Ouspensky ya era maestra por derecho propio. Según muchos discípulos, era más parecida por su carácter a Gurdjieff que a su marido: fuerte, de espíritu generoso y modales dominantes. En el otoño de 1935, Sophia Grigorievna dejó Londres y se estableció en una casa rural, Lyne Place, Virginia Water, que los fines de semana se convertía en una especie de Prieuré, donde los residentes se unían a los discípulos que venían de Londres los sábados y trabaja-

[1] Hay indicios de que el exilio de Ouspensky no fue como parece. Algunos discípulos fantasearon que él y Gurdjieff estaban de acuerdo en dar la *impresión* de estar separados para provocar una tensión creativa entre sus seguidores. Esto se apoya en el hecho de que Ouspensky siguió visitando el Prieuré hasta su ruptura final con Gurdjieff en 1931.

ban en la casa y el jardín bajo la dirección de una castellana cuya lengua viperina era temida y obedecida.

Al principio, Ouspensky prefirió quedarse en la ciudad, aunque terminó por acostumbrarse a vivir como un señor rural, porque Virginia Water no era-todavía el suburbio que es hoy. En 1939, más de cien personas se reunían los fines de semana en Lyne para asistir a conferencias y coloquios[2]. Ouspensky pudo por fin satisfacer su pasión por los animales, caballos y gatos en especial. Pero, a pesar del régimen espartano de Madame Ouspensky, se fue hundiendo cada vez más en la depresión. El aburrimiento era ciertamente una de las causas, la bebida, otra; pero, como demostrarían los acontecimientos posteriores, sólo eran los síntomas de su enfermedad. El problema real era el sentimiento creciente de confusión y fracaso, que la serena seguridad de su esposa sólo podía exacerbar.

Porque Ouspensky siempre había vacilado entre el deseo apasionado de creer en la enseñanza de Gurdjieff y el escepticismo inevitable acerca de la misma. Había ocultado al público su indecisión tras la frialdad de sus modales. Pero ahora sus dudas empezaban a extenderse. Se preguntaba si el mismo Sistema, que durante tanto tiempo había sido su base sólida, no era tan dudoso como su transmisor. Al principio no dio a conocer sus dudas, pero proyectaron su sombra al final de su vida, una sombra acentuada por su esposa. Después de tantos años de reverenciar y resistirse simultáneamente a Gurdjieff, se encontraba en una situación similar *vis-úvis* Madame Ouspensky, difícilmente una compañera agradable a su edad. Se pasaba mucho tiempo en la sala de estar, a solas o con sus discípulos sentados en respetuoso silencio, consumiendo cantidades increíbles de vino blanco y vodka, recordando el pasado y criticando mordazmente los defectos de sus discípulos.

La relación de Ouspensky con sus discípulos repite irónicamente los conflictos que tuvo con Gurdjieff y sirve para ilustrar los problemas de la pedagogía espiritual. ¿Hasta qué extremo debe el maestro instruir a los alumnos y en qué situaciones debe ponerlos, para que desde ellas puedan aprender, en el supuesto de que tengan capacidad para aprender? ¿Hasta qué extremo debieran los alumnos seguir o siquiera imitar al maestro, y hasta qué extremo agradecen su enseñanza mostrando su independencia? ¿Cómo reconocen lo que aprenden? Estas preguntas nos recuerdan que la palabra «privacidad» tiene otro sentido además del mero apartamiento de la vida pública. La sabiduría esotérica u ocultista es, por definición,

[2] Bennett, *op. cit.*, p. 173.

secreta, escondida, aparte. Como vio Blavatsky, su transmisión —que debe ser inteligible para el acólito, aunque oculta a la mirada profana— está, por lo tanto, llena de dificultades. Quizá la peor de estas dificultades sea el intento de convertir la enseñanza ocultista en una misión pública, un intento que lo más probable es que se vea comprometido por malentendidos y acusaciones de fraude. Nadie luchó más seriamente —o más cómicamente— con este problema que el capitán J. G. Bennett, antiguo miembro del Servicio Secreto británico, que luego combinó estrafalariamente las funciones de maestro espiritual e ingeniero de minas. La vida de Bennett encarna el principio de Gurdjieff de que el hombre auténticamente espiritual no se retira del combate para sumirse en la contemplación, sino que busca las oportunidades de autoobservación y sufrimiento intencional en todas las circunstancias que se le presentan. Pero, aunque Bennett llevó una vida que puede considerarse pública en dos sentidos, llegando a ser una figura prominente en los negocios y en la religión alternativa, y aunque era encantador, educado y gregario en sus modales, él se tomaba a sí mismo como una figura esencialmente privada e incluso torturada, para quien los caminos paralelos de su vida encarnaban el doloroso dilema de tener que elegir continuamente.

Después de dejar el servicio, Bennett pasó los primeros años de la década de 1920 pidiendo la devolución de las extensas tierras de la depuesta familia real osmanlí, incluidas las de las ocho viudas del sultán, cuyas propiedades, confiscadas por el nuevo gobierno republicano turco, cubrían grandes superficies de la costa mediterránea[3]. Gran parte de esta costa estaba ahora bajo el control o la influencia de los británicos. Como antiguo representante del gobierno británico y profundo conocedor del Oriente Medio de la posguerra, donde los negocios estaban dominados por los sobornos y la política por los agentes secretos, Bennett reunía las condiciones idóneas para el trabajo. Lo persuadió para que se hiciera cargo del asunto el dentista de la familia real, un apasionado realista que lo tuvo una tarde de 1921 en el sillón de operaciones durante casi dos horas, con el pretexto de sanarle un absceso, mientras lo convencía para que ayudara a la numerosa familia del sultán y del depuesto y corrupto príncipe a recuperar sus propiedades.

Bennett tomó como socio para esta empresa —que de tener éxito les reportaría una gran fortuna— al financiero y hombre de negocios John De Kay, amigo de la señora Beaumont y del príncipe Sabeheddin. El plan era que Bennett se ocupara

[3] *Witness*, pp. 85-170, es la fuente principal de las páginas que siguen. Este perfil de la carrera de Bennett me lo confirmó la señora Elizabeth Bennett antes de morir. Sin embargo, los archivos del Foreign Office dan una imagen muy diferente. Véase PRO FO 370, *pássim*.

de las negociaciones políticas y De Kay de la faceta económica. Dada la experiencia política de Bennett y los cacareados conocimientos de negocios de su socio, la empresa parecía prometedora. Había, sin embargo, dificultades.

De Kay, nacido en Dakota del Norte en 1872, poseía una personalidad compleja: socialista apasionado, visionario y estafador, siempre lleno de grandes planes y siempre traspasando las sutiles fronteras entre los negocios, la política y el delito. De acuerdo con su propia versión, hizo su fortuna con los periódicos. Empezó a la edad de doce años como repartidor, fue periodista a los diecinueve, y a los veintidós ya era propietario de tres periódicos de provincias. Tras apoyar con sus periódicos la fracasada campaña presidencial de William Jennings Bryan[4], los vendió y se trasladó a México, donde consiguió el apoyo del dictador Porfirio Díaz y se dedicó a los negocios de la carne enlatada. Le fue bien hasta que eligió el bando equivocado en la guerra civil que surgió en México después de la retirada de Díaz, lo que le obligó a trasladarse a Europa, donde hizo de traficante de armas y vendió bonos del gobierno mexicano para financiar sus negocios.

Entretanto, escribió una obra de teatro para Sarah Bernhart, tuvo la obligada aventura con ella e intentó comprar el Cháteau de Coucy, en el valle del Mame, al norte de París, afirmando que era descendiente de sus constructores medievales, los Sieurs de Coucy. También tuvo una relación con la futura esposa de Bennett, Winifred Beaumont, con quien regresó a México. Hombre encantador, elocuente y teatral, le gustaba vestir al estilo que Bennett llamaba del Medio Oeste, con un sombrero de ala ancha y un revólver de seis tiros, que llevaba consigo a los bancos y salas de juntas cuando buscaba dinero.

La guerra sorprendió a De Kay y a la señora Beaumont detrás del frente alemán en Francia. Los combates los impresionaron tanto que De Kay decidió renunciar al tráfico de armas y se hizo pacifista. Esto no fue suficiente para mitigar el susto de la señora Beaumont cuando descubrió que De Kay ya tenía dos hijos con una amiga de ambos. En 1919 lo dejó para irse con el príncipe Sabeheddin, primero a Suiza y luego a Constantinopla. Cuando le presentó a Bennett, De Kay vivía en Berlín.

Es evidente que De Kay esperaba que su relación con Bennett y la casa imperial turca le ayudaría a resolver otros negocios que no le iban bien. Los dos hombres congeniaron bastante porque ambos habían hecho el mismo trabajo. De Kay aparece en los archivos del espionaje de la Primera Guerra Mundial como «jefe de

[4] William Jennings Bryan (1860-1925) se presentó a tres elecciones presidenciales como candidato demócrata, en 1896, 1900 y 1908. Bennett se refiere a una: No he podido establecer cuál.

la sección de sabotaje y asesinatos del Servicio Secreto alemán»[5], aspecto que Bennett omite en su relato de estos años. Y aunque Bennett menciona que De Kay fue encarcelado en Londres al final de la guerra, acusado de comerciar con bonos mexicanos falsos, añade cautelosa y equivocadamente que las acusaciones no estaban justificadas. La realidad es que casi todo lo que De Kay le contó a Bennett era falso o tergiversado. Esta vez se pudo librar por defectos de los tratados de extradición entre Londres, Washington y México. Pero no siempre sería tan afortunado.

De Kay fundó inmediatamente una compañía para ocuparse de la reclamación de los osmanlíes. Abdul Hamid Estates Incorporated, registrada en Delaware, declaró un capital equivalente al valor de las propiedades confiscadas, estimado por De Kay alrededor de los ciento cincuenta millones de dólares. Como es lógico, el nuevo gobierno turco se opuso enérgicamente a sus pretensiones, pero los dos hombres sabían cómo emplear sus buenos contactos y creían que había una buena posibilidad de recuperar al menos algo de la propiedad, lo cual, en términos relativos, habría supuesto una cantidad enorme.

El asunto se prolongó durante 1922, 1923 y 1924 sin resultados tangibles. En el verano de 1923, con la esperanza de acelerar el caso, Bennett asistió a la Conferencia de Lausana, en la cual los Aliados negociaron un nuevo tratado de paz con Turquía. Durante las largas horas de espera entre sesiones, tomó lecciones de danza de una dama rusa, en compañía de un noble japonés y del jefe turco Rabbi. Pero, aunque aprendió danza, no sacó nada de la conferencia a favor de sus clientes. Sin embargo, Bennett no perdió la confianza. Sabía que aun en el mejor de los casos, las negociaciones de este tipo eran complicadas, y ahora más que en tiempos del Imperio Otomano, donde nada era sencillo, todos querían su parte y había que untar todas las manos. Incluso bajo el nuevo régimen puritano existía todavía por todas partes lo que los occidentales califican de corrupción.

Lo que Bennett no sabía —o pretende que no sabía— es que su socio estaba siendo investigado una vez más por las autoridades federales norteamericanas, sospechoso de falsificar bonos mexicanos y otros delitos fiscales. La ruina le vino en 1924, con la elección de un gobierno laborista en Gran Bretaña, que hubiera debido serles propicio. Tanto De Kay como Bennett conocían a destacados miembros del gabinete. Bennett había hecho campaña en favor de Ramsay MacDonald y De Kay esperaba que sus amigos, nuevamente poderosos, lo ayudaran en las pretensiones de Abdul Hamid Estates Inc. sobre los territorios del Oriente Próxi-

[5] Archivos del FO, expediente 12179.

mo que habían formado parte del Imperio Turco y ahora estaban bajo control británico. Pero fue demasiado tarde. La combinación de fraude y socialismo no le granjeó las simpatías de la administración conservadora norteamericana. Llegado a Inglaterra, fue detenido y encarcelado a petición de las autoridades americanas y fue extraditado a EE.UU. para ser juzgado. Aunque el caso acabó por ser sobreseído por falta de pruebas, De Kay se pasó muchos meses en prisión y su socio no volvió a verlo. La reclamación del príncipe quedó aplazada en espera de que Bennett pudiera encontrar nuevos respaldos para formar otra compañía.

Esto fue sólo el principio de sus dificultades. Bennett estaba ahora escaso de dinero, aún más que si nunca hubiera conocido a De Kay, inclinado a hacer extravagantes promesas de apoyo ecónomico que luego no cumplía. Siguió la reclamación de los herederos turcos en Grecia (donde se casó con la señora Beaumont en 1925). Allí, convencido por sus asociados de que obtendría un rápido reconocimiento de las pretensiones del príncipe si prometía desarrollar algunas zonas de las tierras reclamadas, se unió a Nico Nicolopoulos, que ya había trabajado para él y para Compton Mackenzie en el Servicio Secreto británico. Nicolopoulos, un muchacho atractivo, dado a las mentiras, las bravatas y actos de verdadero valor, se ofreció a ayudar reuniendo las ampliamente dispersas escrituras de propiedad de la tierra, casi toda ella repartida entre numerosos propietarios de parcelas.

Nicolopoulos no fue muy escrupuloso en sus métodos y sucedió lo inevitable. En marzo de 1928, Bennett fue detenido y encarcelado, acusado de falsificar las escrituras. Pudo arreglárselas para escapar de la fétida celda donde fue encerrado con asesinos y prostitutas tomando yodo para fingir apendicitis (Bennett cuenta que tuvo que tomarlo dos veces, porque el médico de la prisión no lo advirtió la primera vez). Nicolopoulos, que también fue encarcelado, murió en la prisión, sin duda a causa de los malos tratos. Bennet fue sometido a juicio, y aunque salió libre por falta de pruebas, la dilación sufrida puso fin a su trabajo para Abdul Hamid Estates Inc.

Pero este absurdo episodio fue también el inicio de la larga carrera minera de Bennett. Durante el juicio lo visitó un tal Dmitri Diamandopoulos, un ingeniero que le explicó que él, Bennett, era víctima de una conspiración política. Diamandopoulos, que había quedado impresionado por la conducta de Bennett ante el tribunal, era dueño de una mina de carbón bituminoso en las montañas, a un centenar de kilómetros al oeste de Salónica, pero no tenía el capital necesario para explotarla. Le ofreció a Bennett el cincuenta por ciento de participación a cambio de su ayuda financiera para extraer el carbón. Bennett aceptó. Una vez salido de la cárcel regresó a Inglaterra y se asoció con James Douglas Henry, ingeniero de

minas. Decidieron transformar el carbón bituminoso en carbón para uso doméstico en Grecia y formaron una compañía con ese propósito.

Al principio, la compañía prosperó. Bennett encontró un método rentable de transformación del carbón e incluso llegó a interesar al primer ministro griego Venizelos, que visitó los talleres de la empresa en Birmingham. Pero en 1931 el gobierno de Venizelos fue sustituido por un gabinete antibritánico, que subió los impuestos del carbón y el lignito. Coincidió con la detención del director de la mina de Bennett, acusado de irregularidades financieras y éste fue el final de la Grecian Mining Co. Ltd.

En 1932, aprovechando su experiencia griega, Bennett entró como ingeniero en H. Tollemache, especialistas en carbón en polvo, y empezó a investigar los posibles usos del polvo de carbón. Fue su primer paso en una larga carrera de veinte años unida a la industria carbonífera británica, ejerciendo cargos públicos y privados, participando en comités gubernamentales y dirigiendo laboratorios de investigación. Dos años más tarde, en 1934, fue director de Coalburning Appliance Makers Association, que él ayudó a fundar, e inició la British Coal Utilization Research Association (BCURA) con ayuda de lord Rutherford, que era por entonces presidente del Consejo Asesor Científico del gobierno británico. BCURA buscó metodos para hacer más eficiente el carbón de uso doméstico e investigó otros posibles usos energéticos.

En todo este tiempo, a partir de 1921, Bennett prosiguió sus investigaciones espirituales. Poco antes de trabajar para las reclamaciones osmanlíes experimentó un momento de iluminación mística estando en un cementerio sobre el Bósforo, cuando se recuperaba de una disentería provocada por comer queso búlgaro. Una voz desencarnada —la primera de muchas— le dijo que disponía de siete años para preparar el comienzo de su vida espiritual, y entonces emprendería una gran tarea cuyo significado sólo se le revelaría al cumplir los sesenta años.

Se preparó para su gran tarea pasando varias semanas en el Prieuré recién inaugurado en 1923, donde Gurdjieff le dijo, como era su costumbre, que tenía demasiado Conocimiento y muy poco Ser, y Bennett padeció una recaída de la disentería que había cogido en Asia Menor. No por eso dejó de participar en los duros trabajos, se entregó a la meditación y no es sorprendente que tuviera experiencias extracorporales. Cuando la señora Beaumont acudió a su lado, quedó horrorizada al ver su estado. Encontró antipático a Gurdjieff y no supo decidir si era una buena persona o un malvado. Y aunque Ouspensky le dijera más adelante que Gurdjieff era bueno, añadió que Bennett aún no estaba preparado para la enseñanza del maestro. A la señora Beaumont tampoco le agradaron las míseras

condiciones del Prieuré, donde las moscas eran dueñas de la cocina y el médico que trataba a Bennett tenía las manos sucias. Después de cubrir la cocina con papeles matamoscas, pensó que había que tomar medidas más enérgicas y se llevó a su amigo a París para que se recuperara.

Bennett abandonó a Gurdjieff y empezó a asistir en Londres a las reuniones de Ouspensky. Fue poco antes de que Ouspensky, en 1924, dijera a sus discípulos que tenían que elegir entre él y Gurdjieff, afirmando que, aunque Gurdjieff era un hombre extraordinario con grandes posibilidades, estas posibilidades podían ser tanto para el bien como para el mal. Parece que Ouspensky había cambiado de parecer desde que hablara con la señora Beaumont unos meses antes, porque ahora dijo a sus discípulos que los dos lados de Gurdjieff, el bueno y el malo, estaban en guerra y que la batalla podía decidirse en cualquiera de los dos sentidos. Mientras duraba, debían alejarse de Gurdjieff.

Bennett siguió este consejo y fue un miembro destacado del grupo de Ouspensky en la década de 1920. En West Kensington, se esforzó en la conciencia objetiva, el autorrecuerdo y el trabajo en sí mismo, y soñó con establecer un instituto propio que investigara la quinta dimensión. Como hemos visto, fundar institutos era una epidemia. Bajo la influencia de Bennett, hasta De Kay hablaba de establecer una escuela llamada Intellectus et Labor para promover los ideales de la II Internacional Socialista (y, presumiblemente, los servicios secretos alemanes). El polifacético Bennett, que nunca hacía las cosas a medias, estudió también sánscrito y recibió lecciones de pali, el idioma de las escrituras budistas, de la esposa de un distinguido erudito oriental, una tal señora Rhys Davies, que decía ser la reencarnación de una monja budista.

Los negocios afectaron su vida espiritual cuando descubrió, al regresar a Londres, después del juicio de 1929 en Grecia, que Ouspensky había roto sus relaciones con él. La causa fue un telegrama que Ouspensky le envió mientras esperaba el juicio, que decía «Simpatía para Bennett bajo las 96 leyes», refiriéndose a la teoría de Gurdjieff sobre las limitaciones planetarias bajo las cuales viven los hombres. La policía griega encontró este mensaje siniestro cuando registró la casa de Bennett y, sabedora sin duda de su trabajo en el servicio secreto, lo entregaron, junto con otros papeles, a la embajada británica. El resultado fue que el Foreign Office llamó a Ouspensky y lo sometió a un interrogatorio sobre su posible simpatía por los socialistas británicos y los bolcheviques rusos, que para muchos del Foreign Office eran lo mismo. Desconcertado y furioso, excomulgó inmediatamente al ausente Bennett. Y no sería la última vez.

A pesar de los constantes rechazos de Ouspensky y Sophia Grigorievna, que le reprendía por lo que ella llamaba su «mecanicidad», su falta de espiritualidad, su torpeza y su ineptitud en general, Bennett perseveró en su búsqueda espiritual. Pero, maltrecho por la aplicación del método crítico gurdjieffiano, decidió formar un grupo por su cuenta. Los primeros miembros fueron un hombre que su esposa había conocido en el tren, y una mujer junto a la cual se sentó ella en el autobús número 16. Un comienzo apropiado, dado el papel que los viajes rápidos jugarían en la vida de Bennett (de un sitio a otro, de una idea a otra, de una fe a otra). Más tarde el grupo adquiriría un cariz familiar, cuando se unieron la hermana de la señora Bennett y dos amigas de aquélla, llegando así a siete el número de miembros.

Bennett enviaba regularmente los informes de sus reuniones a Ouspensky, quien los ignoraba habitualmente. Cuando finalmente hizo caso de estas comunicaciones, Ouspensky siguió el ejemplo de Gurdjieff y absorbió a Bennett y a su grupo en el suyo propio. Después de eso, Bennett se convirtió rápidamente en uno de los principales lugartenientes de Ouspensky, buscando discípulos, preparando reuniones y bebiendo con su maestro hasta horas avanzadas. En una ocasión dieron cuenta de cinco botellas de clarete, lo cual seguramente tuvo algo que ver con las sensaciones extracorporales que Bennett experimentó aquella noche.

Cuando Madame Ouspensky se mudó a Lyne en 1935, Bennett empezó a trabajar allí con ella los fines de semana, cayendo cada vez más bajo su influencia al final de la década. Su esposa, sin embargo, y por causas no explicadas, no fue bien recibida en la casa durante tres años. Como Gurdjieff, los Ouspensky insistían a menudo en separar a los esposos o creaban conflictos entre ellos. Pero Bennett, que creía en la incuestionable obediencia al maestro espiritual, aceptó la situación, por más que significara alejarse de su esposa en la única ocasión de la semana en que hubieran podido estar juntos. Deseosa de no interferir en el camino espiritual de su marido, Winifred Bennett le ofreció la separación.

Finalmente, en 1937, fue aceptada en la casa, pero sólo después de que hubiera intentado matarse. En los tres días de coma que siguieron a su suicidio frustrado, Winifred subió al cielo y estuvo delante de Jesús, hasta que Bennett, egoístamente, le pidió que regresara. Después de este episodio, Ouspensky la recibió en Lyne, donde pasaba el tiempo haciendo cortinas acolchadas y contándole al maestro su viaje celestial, lo cual provocaba en Ouspensky el llanto, frustrado en su anhelo de visitar las regiones celestiales y sabiendo que nunca podría hacerlo.

En esta época, Bennett ya se había alejado de Ouspensky, atraído a la órbita de Sophia Grigorievna. Sin embargo, le impresionó mucho el trato que Ouspensky

dispensó a Winifred, prueba de la sensibilidad de su antiguo maestro que contrastaba con su propia torpeza, que él achacaba a la premura y grosería de los deseos físicos que se revelaban en la impureza psíquica. Había llegado a convencerse de que había una relación entre la experiencia mística y la «función sexual», aunque no sabía explicar esa relación. Según la señora Bennett, parte del problema era la «actitud negativa de su esposo ante el sexo»[6], lo cual le impedía entender a las mujeres y, presumiblemente, las formas más profundas de la experiencia mística. A juzgar por las historias que conocemos de Bennett, ella podría haber dicho que, en el caso de su esposo, la actitud negativa significaba un apetito demasiado positivo.

El sexo también creó problemas en los naranjales de Ojai. El trabajo de Raja para la KWINC lo retenía la mayor parte de la semana en Hollywood, en una oficina cercana a la casa que había comprado para su suegra y cuñada. Rosalind, aunque iba de vez en cuando a Hollywood, vivía casi siempre en Ojai, donde compartía la casa Arya Vihara con Krishna y Radha. Raja venía a pasar con ellos los fines de semana, pero incluso entonces, los esposos vivían bastante separados. A Raja le gustaba levantarse tarde y trabajar hasta entrada la noche; algunas veces comía solo. Por su parte, Krishna y Rosalind se levantaban con el alba, vivían en mutua dependencia y guardaban las distancias con los granjeros vecinos y el enclave teosófico del valle. Como consecuencia de esto, Krishna, Rosalind y Radha formaron una estrecha unidad emocional sobre la que se cernía constantemente la sombra de Nitya. Cuando nació la niña, Krishna se preguntó si era la re encarnación de su hermano. Ahora puso en Rosalind y su hija todo el afecto que antes había sentido por Nitya, del mismo modo que Rosalind había puesto su amor por Nitya en Raja. Fue en Ojai, según cuenta Radha, donde Krishna y su madre se hicieron amantes en 1932, un año después de nacer ella.

Esta afirmación no puede confirmarse ni negarse hasta tanto no se disponga de una documentación fiable, y quizá ni tampoco así. Pero explicaría bastante la vida de Krishna que, de otra manera, es difícil de entender. Separado de Annie, cada día estaba más distante de lady Emily, su otra madre adoptiva.

Rosalind asumió el papel de madre desde el inicio del Proceso y Krishna, según Radha, con alguna frecuencia, cuando no se encontraba bien, compartía castamente el lecho de Rosalind, como el niño enfermo que busca a su madre.

[6] Bennett, *op. cit.*, pp. 173-74, 189.

Rosalind, una vez madre, con el esposo ausente y una hija a la que Krishna trataba como suya, estaba preparada —o al menos así se cuenta— para convertirse en amante de Krishna. Fueron castos en los primeros días de su amistad, vigilados por una prensa siempre en busca de la noticia sensacional del mesías negro y la «bomba rubia». Ahora las circunstancias favorecían la situación. Si hubo una aventura, se mantuvo con facilidad en secreto en la pequeña y alejada comunidad de Ojai, aunque algunos de los antiguos amigos de Krishna y la familia de Rosalind tenían sus sospechas. Pero Krishna siempre había necesitado el apoyo y la amistad íntima de las mujeres y muchos pensaron que ahora se trataba de la versión repetida de sus relaciones con Annie, Emily y otras.

Si Krishna y Rosalind *fueron* amantes, ellos y Raja mantuvieron una situación ciertamente delicada durante treinta años. Y es difícil ver cómo los tres conciliaron semejante situación con la misión pública de Krishna. Porque, aunque Krishnamurti ya no era teosofista, existía el supuesto tácito de que nunca se casaría —mucho menos que fuera adúltero- para cumplir con su destino espiritual. Al menos es lo que continuaban creyendo sus seguidores. La hija de Raja dispensa a sus padres de cualquier responsabilidad en cuanto a engaño deliberado. Para ella no hay la menor duda de que el culpable fue Krishna. Y aunque rinde tributo al amoroso cuidado que él tuvo con ella de niña, lo pinta como un monstruo de falsedad y egoísmo que sometía a todos a su voluntad y decía cualquier mentira para salvar su reputación.

Estos defectos afectaron a todo en su vida, desde lo trivial a lo serio. Por ejemplo, cuando Krishna no acudía a un acto que Raja había organizado para él, Raja era el culpable. Se podría achacar semejante conducta a distracción o candidez, pero, ¿qué pensar de cuando Rosalind quedaba embarazada de Krishna, que no sólo le decía que debía abortar, sino que, además, dejaba que ella arreglara los abortos por su cuenta? Radha también acusa a Krishna de grave deslealtad con Annie Besant, con Leadbeater y con la Sociedad Teosófica, contrastando esta traición con el permanente respeto de su padre por el pícaro y anciano Obispo y sus buenas relaciones con Adyar. En el libro de Radha, Krishnamurti es un Harold Skimpole místico, una especie de santo infantil para los de fuera mientras Raja y Rosalind soportaban su vanidad, su fantasía y sus mentiras patológicas, sin regatear un ápice de lealtad al hombre que traicionaba a los dos.

Cuesta de creer este relato, aunque sólo sea porque los Rajagopal difícilmente pueden ser excusados por permitir durante casi treinta años la situación que su hija describe, a menos que fueran venales, perezosos, estúpidos o increíblemente cándidos, defectos que ninguno de los dos tenían. Tenían además múltiples posibi-

lidades de escapar. Ambos gozaban de independencia económica, con ingresos asegurados tanto por la generosa señorita Dodge como por las numerosas herencias posteriores. Ambos trabajaban provechosamente fuera de la Sociedad, y después de la ruptura de Krishna con la teosofía, Raja fue invitado a seguir en un puesto destacado (cosa que él rechazó). Ni eran extravagantes y, aunque Radha se extiende bastante en describir la vida aburrida en Ojai —largas horas en las faenas agrícolas, comida sencilla y ropa hecha en casa— parece ignorar el desfile interminable de casas y vacaciones que llegaron a disfrutar sus padres, para no hablar de las subvenciones de seguidores y amigos (de las que da cuenta) y que para cualquiera suponen una gran fortuna.

Además, la misma Radha afirma que Krishna propuso casarse con Rosalind en 1933, pero que Raja no se lo quiso tomar en serio. También dice que, con frecuencia, Raja ofrecía irse, pero que Krishnamurti lo disuadía de que no lo hiciera, porque —cree su hija— su padre estaba convencido de que era su deber y destino permanecer con ellos. Pero, si ése fue el caso, debemos preguntarnos, ¿por qué Raja no pudo someterse hasta el final a su destino? Sólo se puede conjeturar que, si bien es posible que no fuera feliz con la situación, no le importaba que continuara.

Y lo ayala el hecho de que, aunque terminaron por separarse, Raja aún se aferraba a su relación con Krishna a mediados de la década de 1970, en una época en que ambos estaban atrapados en un complicado litigio sobre la administración de Raja en las varias fundaciones de Krishnamurti. La posesividad de Raja sugiere que el triángulo no era uno tan simple en el que Krishna —por mal que actuara según los criterios establecidos por él mismo— traicionaba a su amigo y abusaba de su amante, engañando de paso al resto del mundo. La dinámica de la relación era más sutil que eso: había complejas necesidades entre los tres que se remontaban al pasado. También es muy probable que, una vez habituados a un ritmo de vida, los tres encontraran difícil e inconveniente romper el modelo, hasta que Krishna empezó a alejarse de sus amigos.

Pero ese momento aún estaba lejos. Por ahora, los tres llevaban una vida plena e interesante de acuerdo con sus deseos. Lady Emily, en efecto, se preguntaba si Krishna no se daba cuenta de que, para los de fuera, su vida parecía transcurrir en unas prolongadas vacaciones, porque los intervalos entre las apariciones públicas cada vez eran más largos y más lujosos. A pesar de las complicaciones de su vida privada y de los prolongados retiros en Ojai, los tres cultivaron también una elaborada vida social, llegando a conocer en la costa oeste a una gran variedad de personas.

Los veranos, la familia de Ojai solía permanecer en Peter Pan Lodge, Carmel, donde conocieron, entre otros, a los escritores Robinson Jeffers, Rom Landau y Lincoln Steffens. También hicieron amigos en Hollywood, sobre todo entre la comunidad de emigrados, cuyo número aumentó con la persecución nazi y la amenaza de guerra en Europa. Muchos de los emigrados trabajaban en la industria del cine: los novelistas Christopher Isherwood y Aldous Huxley y la estrella de la pantalla Louise Rainer fueron amigos suyos. Otros, como el filósofo Bertrand Russell y los Mann (Thomas) fueron amistades pasajeras. Krishnamurti también entabló amistad con nativos y nacionalizados, como Anita Loos y Greta Garbo, alcanzando sus relaciones hasta Nuevo México, desde donde Frieda Lawrence escribió comparándolo con su marido[7].

Casi toda la gente que conocía aceptaba instintivamente la reputación de Krishnamurti como maestro espiritual. Se sentía a gusto entre los famosos, habituado como estaba desde hacía tiempo a las contrariedades y ventajas de su propia fama. Sabía lo que era ser una rareza, y la costa oeste estaba llena de personas que, de grado o por fuerza, eran rarezas. Gradualmente, las charlas, los escritos y las apariciones públicas convirtieron su notoriedad en estrellato. En 1939 había alcanzado la curiosa condición de ser famoso porque era una estrella, y era una estrella porque era famoso. Pero el precio del estrellato es una dislocación dolorosa y dañina entre la timidez del individuo y la manera de verlo los demás, entre la vida privada y el personaje público. A medida que pasaron los años, el abismo entre la imagen de santidad de Krishnamurti y la realidad de su pecado, comoquiera que se interprete, se haría cada vez mayor.

[7] Frieda Lawrence a Rosalind Rajagopal, citada en Sloss, *op. cit.*, p. 182.

DIECISIETE

LOS GURÚS EN LA GUERRA

El estallido de la guerra en 1939 planteó de forma drástica las opciones políticas de la década anterior. No iba a ser ésta una guerra «civilizada» entre ejércitos en el campo de batalla, sino la *Blitzkrieg* de Hitler: una lucha a vida o muerte entre naciones enteras durante la cual serían barridos con indiferencia millones de civiles. Pero, incluso en estas circunstancias, el astuto Gurdjieff supo estar al margen de la batalla, como siempre había hecho, aunque viviera bajo la misma nariz del enemigo. Rechazó las ofertas de refugiarse en EE.UU. y pasó inadvertido los años de la guerra en el París ocupado. Sigue siendo un misterio por qué no fue internado como extranjero o detenido por comerciar en el mercado negro, sobre todo si se tiene en cuenta la aversión de los nazis por eslavos y asiáticos. También dispuso de una despensa sospechosamente bien surtida. Cuando terminó la guerra, corrieron rumores sobre su colaboración con las autoridades ocupantes. Después de la liberación fue detenido por sospechas de delitos monetarios, pues se encontraron grandes cantidades de dólares escondidos en su apartamento, pero fue puesto en libertad sin cargos al día siguiente, desenlace que lo mismo indica su inocencia que la complicidad de la policía.

Durante la guerra, Gurdjieff siguió enseñando, recibiendo en su piso a los discípulos que permanecían en el París ocupado. Otros tuvieron peor suerte. Georgette Leblanc murió de cáncer en 1941. René Daumal, huyendo de la Gestapo por haberse casado con una muchacha judía, sucumbió a la tuberculosis en 1944, a la edad de treinta y seis años, sin haber podido acabar su novela gurdjieffiana *Mount Analogue.* Quizá no tuvo importancia el fracaso de las ambiciones literarias de Daumal: cuando el Maestro visitó a otro discípulo moribundo, el joven novelista Luc Dietrich, sacó dos naranjas y le dijo que «toda tu vida ha sido una preparación para este momento»[1].

---

[1] M. Random, *Les puissances du dedans, Luc Dietrich, Lanza del Vasto, René Daumai, Gurdjieff,* Denoël, 1966.

Ouspensky y Krishnamurti, obviamente con más principios que Gurdjieff, pensaban que lo decisivo de la guerra no era el adornado combate entre el bien y el mal, sino que fuera una hon-ible distracción de los asuntos realmente importantes. Todos los participantes estaban «equivocados». Los imperios aliados —el británico, el francés y el estadounidense— podían estar, en términos relativos, del lado bueno de la guerra, pero, antes que nada, ¿por qué había estallado? Hitler era sólo la chispa que había prendido en el polvorín creado y mantenido por otros. Si el fascismo y el comunismo eran, sin duda alguna, formas de gangsterismo, ¿qué era la democracia liberal, sino la ilusa búsqueda de la libertad y el materialismo, fatalmente carentes en cualquier sentido de propósito cósmico?[2]

Además, los conflictos masivos son espiritualmente insignificantes, no mucho más que la migración de las golondrinas o las guerras entre gatos y ratones. Lo único que importa en la vida es el cultivo de la iluminación individual, sea mediante la autoobservación ouspenskiana, sea con el método de Krishnamurti de la «conciencia no elegida»[3]. Los dos enfoques parecen asemejarse: ambos suponen un examen minucioso, objetivo y sin desviaciones de la vida mental y ambos tienen su origen en las antiguas prácticas espirituales. Pero ahí se acaban las semejanzas. Mientras la enseñanza de Ouspensky es resuelta y brutalmente extenuante —las «emociones negativas» están rigurosamente prohibidas—[4] Krishnamurti sigue el consejo de Wordsworth de cultivar una sabia pasividad. En tiempo de guerra, esta doctrina lo condujo con naturalidad al pacifismo.

Gurdjieff y Ouspensky no eran combatientes ni pacifistas. Se limitaron a seguir diciendo que los hombres no podían hacer nada con la situación, sólo (quizá) con ellos mismos. Aquí, también, hay una similitud con la doctrina de Krishnamurti, aparentemente tan distinta. Como escribió el discípulo de Ouspensky, Kenneth Walker, en varios libros publicados durante la guerra, la reforma del mundo sólo puede lograrse mediante la reforma de la conciencia humana: los cambios internos han de ocurrir en primer lugar.

Krishnamurti, por otro lado, era un pacifista convencido, a la manera de la tradición india del *satyagrahi*. Esto revestía su importancia, ahora que era una figura reconocida y respetada. Porque, con independencia de los pecadillos secretos de su vida privada, a mediados de la década de 1930 el público lo percibía cada vez

[2] Ambos expresaron estas opiniones de manera consistente desde el principio de la década de 1920 hasta sus respectivas muertes.

[3] Me ha sido imposible encontrar los orígenes de esta frase. Describe la doctrina enseñada por Krishnamurti desde la fecha aproximada en que dejó la Sociedad Teosófica.

[4] Para emociones negativas, véase P. D. Ouspensky, op, cit., pp. 19-48.

más como un santo moderno (y, efectivamente, fue esta percepción la que iba a enfurecer a los Rajagopal). Incluso Ouspensky, muy impresionado por este hombre más joven, sacó la misma conclusión la única vez que se vieron. Así, Krishnamurti conseguía desprenderse de su ascendencia teosófica y se mostraba como un destacado maestro espiritual por derecho propio. Su declarado pacifismo era, por lo tanto, un asunto de interés público.

La objeción de conciencia era una opción honorable aunque impopular. Los combatientes respetaron el pacifismo sincero, incluso una vez iniciada la guerra. Lo que no podían respetar ni perdonar era el rechazo a tomar partido moral. Krishnamurti no encontraba diferencia práctica entre el imperialismo británico y el alemán[5]. Había experimentado muy de cerca las formas más crudas del racismo y la diferencia de clases entre los británicos y creía que lo que los nazis hacían era sólo la manifestación brutal de lo que los demás europeos sentían en sus corazones.

Aunque todavía tenía seguidores europeos, los antiguos amigos que ahora estaban comprometidos con la guerra pensaron que su exilio americano —para no hablar de su vida regalada y protegida en casas de campo y hoteles de lujo, vigilado por una guardia pretoriana de mujeres ricas— lo hacía insensible a la maldad singular y horrible del nazismo. Por una vez estaba obligado a ver que se trataba de una guerra entre el bien y el mal, por comprometido y relativo que fuera el «bien».

Emily Lutyens fue de esta opinión[6]. Le costaba entender la amplitud del punto de vista filosófico de Krishnamurti: que, al final, no hay diferencia entre el bien y el mal, que toda experiencia mundana es una ilusión o *maya*. Los observadores menos tolerantes —especialmente los indignados con Auden, Isherwood y los expatriados británicos que vivieron en EEUU, durante la guerra— fueron más lejos, diciendo que el pacifismo, como la emigración, era simplemente el modo fácil de eludir una difícil opción. Otros dijeron que el absurdo de negarse a distinguir a los fascistas de la gente decente era el resultado inevitable de estar ocupado con tonterías ocultistas. Aun así, Krishnamurti encontraría al mejor defensor de su teoría y práctica pacifista a la puerta de su casa californiana, en el más brillante y famoso escéptico europeo de su época.

---

[5] En *TLADOK*, pp. 92-93, la señorita Lutyens cita varias cartas inéditas sobre el tema.

[6] Idem, p. 94.

Su nuevo aliado fue Aldous Huxley, a quien conoció el invierno de 1937/1938[7]. Huxley, más alto de lo normal, con un hermoso rostro ciego y una voz aflautada que empleaba para calificar a casi todo de «¡Extraordinario!», llegó a Norteamérica, ya famoso, con cuarenta y tres años. Inmensamente dotado de talento, procedía del gran y privilegiado clan de los Darwin, Huxley, Strachey, Stephen, Arnold, Wedgwood y Sidgwick que había dominado la vida intelectual de la Gran Bretaña victoriana y aún ejercía una enorme influencia sobre el país. El científico T. H. Huxley, la novelista Humphry Ward, el poeta Matthew Arnold y su padre Thomas, rector de Rugby, eran parientes próximos de Aldous[8]. El biólogo Julian Huxley era su hermano, muchos de los Bloomsberry eran primos lejanos e incluso estaba emparentado con el mismo Darwin.

En algunos aspectos, Aldous fue el miembro más notorio del clan. A pesar de una niñez difícil, entre otras causas por la temprana muerte de su madre, el suicidio de su adorado hermano mayor y una práctica ceguera como consecuencia de una infección ocular mal tratada, alcanzó las mejores notas en Oxford, donde estudió casi todo en Braille. Después de una breve carrera como profesor, se reveló durante los afios que siguieron a la Primera Guerra Mundial como futuro novelista con *Amarillo de cromo* (1921), *Heno extraño* (1923) y *Esas hojas secas (1925).*

Para muchos lectores, estos primeros relatos, como las novelas coetáneas de Scott Fitzgerald, compendian el tono de los años veinte: brillante, punzante y surrealista. Los personajes viven en lo que, adecuadamente, es el título de su primer libro: *Limbo* (1920), que es donde permaneció Huxley a sus veinte y treinta años. En efecto, el sonido de la charla de hombres inteligentes en el vacío es el efecto que persigue al lector en toda su obra, llegando a veces a producir hastío. Pero, como su casi contemporáneo Evelyn Waugh —aunque por un camino muy distinto- Huxley fue cambiando desde un casi nihilismo a una forma de conversión religiosa.

Con semejante pedigrí intelectual, su búsqueda de la fe siguió inevitablemente el modelo de los debates tardovictorianos acerca de la relación entre ciencia y religión. Huxley era demasiado complicado para aceptar la creencia acrítica en el progreso científico sostenida por algunos contemporáneos, o las creencias religiosas que consolaban a otros. Su temperamento, su inteligencia y sus antecedentes familiares lo inclinaban al pesimismo racional. Después de todo, fue su abuelo, T.

---

[7] Sobre Huxley, véase el maravilloso libro de Sybille Bedford: *Aldous Huxley: A Biografy,* Alfred A. Knopf/Harper & Row, 1974.

[8] Un tejido de relaciones que hacen probable que fuera pariente lejano del Obispo Wedgwood.

H. Huxley, quien acuñó la palabra «agnóstico» para definir los problemas de la religión que no pueden resolverse ni tampoco abandonarse[9].

Sin mucho entusiasmo, el joven Huxley aceptó que el cristianismo podía proporcionar un código moral utilizable, siempre que se despojara de su farsa metafísica, aunque señalaba que el budismo o la teosofía podían ser de más ayuda a este respecto. Ya en 1917, escribía a su padre desde la universidad de Eton, donde enseñaba, refiriéndose a una conversación sobre teosofía con algunos muchachos, entre ellos el temible hijo de Muriel De La Warr, un socialista apasionado (que llegaría a ser ministro laborista) y que acababa de heredar el título de su padre:

> Tengo largas discusiones con De La Warr y otros muchachos sobre el tema de la teosofía, que aparentemente apasiona a los chicos de mente más rigurosa y reflexiva. Tengo que ir con cuidado: no es bueno ser demasiado violento. Señalé los errores científicos e históricos en que incurre la señora Besant y que tanto abundan en sus libros, y traté de separarlos de los aspectos meramente supersticiosos. Salvo las tonterías de los cuerpos astrales, jerarquías espirituales, reencarnaciones, etc., la teosofía parece ser una religión bastante buena; sus principios básicos son que todas las religiones contienen alguna verdad y que debemos ser tolerantes, cosas que precisamente conviene alentar en una fortaleza anglicana como ésta. Me parece que un poco de teosofía juiciosa sería algo excelente[10].

A Huxley le impresionaba sobre todo el pacifismo basado en fuertes principios de muchos teosofistas. Nacido en 1894, pertenecía a la generación de jóvenes diezmados por la carnicería de la Primera Guerra Mundial, que tan profundamente marcó a quienes la sobrevivieron, incluso a los excluidos del servicio militar, como fue el caso de Huxley. Lo que más le preocupó después de la guerra fue la posibilidad de hacer algo práctico con respecto a la extensión del militarismo, que sólo podía contribuir a otro conflicto, posiblemente más sangriento. Esto tenía que ser más que predicar el pacifismo. La guerra, según le parecía a Huxley, no era un desafortunado incidente que tuviera lugar ocasionalmente y matara a los infortunados espectadores. Ni, como mucha gente piensa, la fuerzan sobre naciones que no la quieren los políticos inicuos o los hombres de negocios aprovechados (aunque éstos tienen buena parte de responsabilidad). Por el contrario, la guerra surge

[9] N. Annan, *Leslie Stephen, The Godless Victorian,* University of Chicago Press, 1984, pp. 232-33.

[10] Aldous Huxley a Leonard Huxley, 12 de noviembre de 1917. Reproducida por D. Grover-Smith en *The Letters of Aldous Huxley,* Chatto & Windus, 1969, pp. 136-37.

de los corazones de la gente corriente, que la consideran una característica esencial, inevitable y hasta deseable de la existencia humana. Por supuesto que la gente, *racionalmente,* desea la paz, pero también, en alguna parte muy dentro de ella, quieren *irracionalmente* la guerra. Dado el poder de lo irracional sobre lo racional, como acababa de demostrar Freud, es probable que la exigencia de autodestrucción (que es lo que significa la guerra) termine por triunfar, a menos que alguien haga algo positivo para cambiar las actitudes[11].

En opinión de Huxley, el objetivo inmediato de los propagandistas antibélicos era crear un clima de sentimientos en el cual el deseo de paz pudiera convertirse en una realidad política positiva que contrapesara el impulso fatídico hacia la guerra. Con este objetivo en el pensamiento, ingresó en la Unión en Defensa de la Paz, organización fundada en 1935 por el reverendo Dick Shepherd, deán de Canterbury[12]. Shepherd, inconformista y sin pelos en la lengua, que se negó a seguir la línea anglicana a pesar de su elevado rango, fue el clérigo más popular y respetado de Gran Bretaña en el período de entreguerras. Su muerte prematura en 1937 convocó en las calles de Londres largas filas de personas para ver pasar el largo cortejo funeral.

En 1934, preocupado por la situación internacional, Shepherd escribió a la prensa preguntando cuánta gente estaría preparada para hacer el siguiente juramento:

> Renunciamos a la guerra y nunca más, directa o indirectamente, apoyaremos o aprobaremos otra.

Hubo más de cien mil cartas de apoyo y Shepherd organizó reuniones en el Albert Hall para inaugurar el nuevo movimiento. Entre sus seguidores figuraban Siegfried Sassoon, Eric Gill, Vera Brittain, John Middleton Murry y George Lansbury.

Huxley apareció en la tribuna de uno de los mítines y pronto se convirtió en destacado propagandista de la Unión. *Fines y medios,* su colección de ensayos sobre la aplicación de los principios pacifistas a todos los aspectos de la vida, ha

---

[11] Véanse el panfleto de Huxley *What Are You Going To Do About It? The Case For Constructive Peace,* Chatto & Windus, 1936, y su *An Encyclopaedia of Pacifism,* Chatto & Windus, 1937.

[12] Para Dick Shepherd y la Unión en Defensa de la Paz, véase S. Morrison, *I renounce War: The Story of the Peace Pledge Union,* Shepherd Press Ltd, 1962. La Promesa o Juramento viene reproducida en Bedford, *op. cit.* pp. 317-18.

sido calificada de biblia de la organización. Huxley empezó también a dar charlas sobre «El caso de la paz constructiva», como tituló un escrito posterior. En contra de Hobbes y los dictadores europeos, afirmó que la guerra *no* es una ley de la naturaleza, es obra puramente del hombre y quienes la hacen pueden abstenerse de hacerla… si lo desean. El problema es que muchos no lo desean. ¿De qué otra manera habría que persuadirlos?

A largo plazo, lo que Huxley llama pacifismo preventivo sólo podría lograrse cuando los individuos y gobiernos entendieran que la paz sirve en definitiva lo mejor de sus propios intereses. Es difícil que esto suceda. Las buenas intenciones e incluso los mejores argumentos, por más que se popularicen, no tienen virtualmente fuerza frente a los intereses económicos y políticos encastillados que arrastran al mundo hacia la guerra. Para que se establezca y mantenga una paz duradera se necesita una revisión completa de todos los viejos acuerdos, en especial las naciones creadas por el Tratado de Versalles, negociado al final de la última guerra, supuestamente para mantener la paz en Europa, pero en realidad para vengarse de los alemanes.

A corto plazo, hay medidas prácticas a disposición de los estados amantes de la paz. Huxley y su amigo Gerald Heard habían descubierto, por ejemplo, que los ingenieros de armamento nazis estaban desesperados por la falta de níquel. Las reservas vitales estaban en Canadá. ¿Por qué el gobierno británico no acaparaba simplemente el mercado del níquel y bloqueaba el esfuerzo de guerra alemán? Mediante contactos familiares, Heard y Huxley hicieron llegar su plan a Chamberlain, pero el primer ministro contestó a sus propuestas con una palabra: *«Impractical»*[13].

Mientras la probabilidad de otro conflicto europeo aumentaba cada día que pasaba, Huxley esperaba en vano un gesto generoso de uno de los grandes estados que galvanizara la opinión pública pero, cuando estalló la guerra, dejó de pensar en la prevención para ocuparse de la difícil situación de los pacifistas. Dos cosas le parecieron claras. Primera, que de nada servía pedir a los gobiernos que se comportaran pacíficamente si los individuos que los apoyaban llevan la muerte en el corazón. De hombres que odiaban a sus esposas o a sus patronos difícilmente podía esperarse una paz verdadera, por mucho que dijeran en público. Por consiguiente, la reforma personal desde dentro era vital y esto debía continuarse incluso y especialmente en medio del conflicto que se avecinaba.

[13] O. Heard, «Un profeta conmovedor», en *The Kenyon Review, 1965.*

Segunda, se daba cuenta de que el humanismo agnóstico de su juventud ya no le proporcionaba la filosofía adecuada que apoyara sus creencias. Le parecía que, por más que dijeran los filósofos kantianos, la moral no podía estar enteramente divorciada de la metafísica. Esta conclusión se refleja en las primeras novelas de Huxley, donde sus héroes y heroínas cínicos tratan de vivir sólo de pan y se ven incapaces de hacerlo. La formulación de las bases de su pacifismo había llevado a Huxley a la conclusión de que debemos reconocer la realidad del dominio espiritual, de cualquier modo que se explíque o defína, porque los hombres sólo pueden unirse en un nivel espiritual. Sea como hecho metafísico, sea como convicción psicológica, la idea de Dios es esencial. Pero a Dios, cualquiera que sea su naturaleza, no hay que buscarlo en los cielos o en las iglesias. Está presente en lo más profundo del individuo.

Huxley trabajó en esta dirección durante algún tiempo. *Esas hojas secas* termina con el descubrimiento de Calamy de que la vida espiritual es la única solución a los problemas mundanos que han atormentado a los demás personajes de la obra. Las preguntas que plantea esta conclusión son: ¿cómo vivir una vida semejante cuando no hay dios, y qué significa la religión en este contexto? Hay fuertes reminiscencias teosóficas. Cuando los antiguos huéspedes de Calamy en el *castello* van a visitarlo a su retiro en la montaña, él los alecciona, como los personajes de Huxley saben hacerlo, sobre las semejanzas de los elementos esenciales de todas las grandes religiones. Jesús, Buda y Lao Tse coinciden en todos los aspectos relevantes. La novela termina con un símbolo de esperanza, y no hay trazas de su habitual ironía[14].

En los años que transcurren entre *Esas hojas secas* y el estallido de la guerra en 1939, las novelas y ensayos de Huxley repiten obsesivamente la exploración de la verdad última dentro del individuo. En *Haz lo que deseas* (1930) habla de «la verdad —la verdad interna, quiero decir— porque es la única verdad que podemos conocer»[15]. La gente ha buscado durante mucho tiempo la salvación en las iglesias, los libros, los amigos, la ciencia, el arte y la política; pero sólo dentro de nosotros mismos podemos encontrar alguna luz, y sólo fugazmente en'el mejor de los casos. Durante el resto de su vida, su obra se caracterizaría por la tensión irónica entre las aspiraciones del conocimiento humano, que alcanza su mayor expresión en la ciencia y la tecnología, y las profundidades desconocidas del individuo.

[14] Véase el capítulo final de *Those Barren Leaves*, Chatto & Windus, 1925.
[15] *Do What You Wili*, Chatto & Windus, 1929, p. 3.

Es por esto que el encuentro entre Huxley y Krishnamurti se produce cuando convergen sus filosofías. El ex teosofista y el antiguo escéptico creen ahora que el único camino hacia la paz y la verdad espiritual es subjetivo. Las instituciones son, en el mejor de los casos, tristes necesidades que nada pueden conseguir por sí mismas. El conocimiento ha sido confundido demasiado a menudo como un fin en sí mismo, sobre todo en su forma científica.

Hay otras semejanzas entre los dos. Son casi exactamente coetáneos, tímidos, reservados, con vidas protegidas y privilegiadas aunque dolorosas, huérfanos de madre en la primera niñez. Ambos se vieron obligados a ser figuras públicas en contra de sus respectivas naturalezas. Y aunque Krishnamurti consiguió resistirse al sistema de educación intensiva, del cual Huxley era un producto perfecto, ambos pertenecían a la intelectualidad liberal victoriana: Huxley por herencia y Krishnamurti por afinidad.

La relación entre ellos se vio favorecida por la estrecha amistad que hubo entre Rosalind Rajagopal y Maria, la santa esposa belga de Huxley. La casa de Ojai se convirtió en un segundo hogar para los errantes Huxley, y partes de varios libros de Aldous, entre ellos *Tras de varios veranos,* donde uno de los personajes se inspira en Rosalind y otro (parcialmente) en Ouspensky, salieron de una vieja máquina de escribir en la que trabajaba, sentado en el césped que rodeaba Arya Vihara[16].

Las dos parejas formaron parte de un círculo social íntimamente entretejido en California durante los años de la guerra. Bertrand Russell (otro seguidor de la Unión en Defensa de la Paz), Christopher Isherwood y sus amiguitos, los Brecht, los Mann, los Stravinsky, los Chaplin, Anita Loos, Iris Tree y Greta Garbo pertenecían de una u otra forma a este círculo, que giraba en torno a Huxley y Krishnamurti, una fina ironía, dado el alejamiento que ambos practicaban. Hubo toda una serie de reuniones sociales, como vacaciones en común, comidas, teatro, conciertos y excursiones a las montañas y desiertos que rodean a Los Ángeles. Aunque en teoría Krishnamurti estaba en retiro casi todo el tiempo, gozaba de la vida social y también le gustaba ser útil y hacer cosas. Cuando no trabajaba en el jardín de Ojai —unido durante la guerra al naranjal para aumentar la producción de alimentos— cuidaba de la joven Radha y de su colección de animales.

Los Huxley se trasladaron desde el sur de Francia a Norteamérica en 1937, estableciéndose en California con su compañero de emigración Gerald Heard. Huxley y Heard eran brillantes, locuaces, ingeniosos y de vastísima cultura, muy ale-

[16] Sloss, *op. cit.,* p. 170.

jados de las ridiculeces de la cosmología leadbeateriana y de la fe simple de tantos teosofistas. A pesar de esto, siguieron el camino ya trazado por muchos intelectuales y -escritores del siglo XX, un camino que va desde el escepticismo y el agnosticismo a más allá del cuestionamiento intelectual del redescubrimiento religioso, en una forma irónicamente parecida al ideal teosófico de una religión de sabiduría sintética, donde se mezclan las doctrinas comunes y los mejores aspectos de todas las creencias. Esta travesía encontró su expresión literaria en una antología de los escritos místicos de Huxley, *La filosofía perenne,* publicada en 1946. En ella expone la teoría de que el conocimiento es una función del ser y que el cultivo del ser es esencialmente una actividad religiosa. La introducción incluye pasajes que podrían figurar en las obras de Blavatsky o Besant.

Al final de su vida, Huxley adoptó la opinión de que los aspectos místicos y mágicos de la experiencia religiosa no sólo son reales, sino también vitales. Pese a eso, se quejó al investigador psíquico J. B. Rhine, en cuya obra estuvo muy interesado, de la propensión de gran parte de la raza humana al «síndrome baconiano-piramidológico-criptográfico-espiritista-teosófico»[17]. Le parecía el colmo.

Gerald Heard era más tolerante con estas ridiculeces. En efecto, la tolerancia era en general algo en lo que no dejó de insistir[18]. Aunque compartía casa con su amigo Christopher Wood, vivían vidas muy diferentes. Wood era un homosexual hedonista y Heard un célibe ascético: un santo que necesitaba su pecador, como observaría después Isherwood. Pero la santidad de Heard —como la de Huxley— consistía en algo más que la castidad. En Europa, los dos hombres habían sido liberales agnósticos, escépticos agudos e ingeniosos, con una infinita tolerancia por las igualmente infinitas necedades de un mundo que contemplaban y analizaban enormemente fascinados. Ambos fueron eruditos, siempre pertrechados de hechos científicos, estadísticas sociales y económicas, oscuras anécdotas y una gama extraordinaria de conocimientos en todas las artes y ciencias, y ambos estaban convencidos de que la vida humana era una necia charada posnietzscheana en la cual los hombres razonables debían limitarse a mejorar las cosas lo mejor que podían, entendiendo al mismo tiempo que eso que mejor podían hacer probablemente quedaría frustrado por la necedad humana. Eran también urracas intelectuales, dispuestos a arramblar con cualquier cosa que les atrajera en su vasta e idiosincrásica erudición.

---

[17] Grover-Smith, *op. cit.,* p. 719.

[18] Para un vigoroso retrato de Gerald Heard, véase el personaje de Augustus Parr en la novela de Christopher Isherwood *Down There on a Visit,* Methuen, 1962. Véase también Bedford, *op. cit., pássim.*

Olímpicos en su conocimiento, cultura y sensibilidad, se elevaron sobre las circunstancias, quizá con algo de excesiva e indulgente ironía. Pero en el ambiente ridículo y sensual de California, que tienta a tantos a abandonar la vida de la mente en favor del cuerpo, gratificados o mortificados, se encontraron frente a otra clase de realidad total. En la soledad del desierto encontraron la realidad de Dios. No fue ésta una experiencia que propiciara un retiro ilustrado y cada uno de ellos dedicó el resto de su vida a entender el encuentro.

Nacido en 1889, Heard era cinco años mayor que Huxley, pero no fue sólo su mayor edad lo que le dio semejante influencia sobre su amigo, más famoso y con más éxito. Todos estaban de acuerdo en que este irlandés histriónico, porfiado y erudito, poseía un extraordinario halo de autoridad. Como su amigo Wystan Auden, hablaba ex cátedra sobre cualquier tema, e incluso un hombre como Huxley reconocía su superioridad. Aunque siempre educado y considerado, le gustaba convencer a los demás con sus opiniones, y Heard siempre tenía opiniones para todo.

Una vez interesado en Dios, su autoridad moral adquirió una dimensión espiritual; simbolizada, como observó Isherwood, por una barba que se dejó crecer en EE.UU., como la de Cristo, que parecía apuntar su rostro a las alturas celestiales. EE.UU. y la religión operaron otros cambios en Heard, un hombre exigente aunque teatral que se vestía formalmente en Londres, pero que en la costa oeste iba con descuidada ropa vaquera. Su nueva vida pronto cambió su aspecto, de intelectual urbano en hombre de Dios. Observó un régimen ascético apropiado, parco en la comida, bebida y sueño, meditando tres veces al día en turnos de dos horas. Si había comedia en todo esto, era el preludio necesario para lo importante. Heard, comportándose como un santo, quizá esperaba convertirse en uno.

Aunque Huxley y Heard quedaron impresionados inmediatamente por Krishnamurti, ya eran seguidores de Swami Prabhavananda, otro gurú indio, más ortodoxo, jefe de la Orden Ramakrishna en Los Ángeles[19]. Las misiones hindúes fueron establecidas en Norteamérica a finales del siglo XIX por los discípulos de Ramakrishna, fundamentalmente en la costa oeste. Atendieron al principio a los trabajadores emigrantes indios y luego convirtieron a nativos. Prabhavananda,

[19] Ramakrishna, un santón, considerado por muchos devotos hindúes como un avatar, pasó su vida en un templo cercano a Calcuta. Tras su muerte en 1886, sus discípulos formaron la orden monástica Ramakrishna, a la que pertenecía Prabhavananda.

discípulo de Brahmanandra, a su vez discípulo de Ramakrishna, era de casi la misma edad que Huxley. Nacido en Bengala en 1893, fue enviado a América cuando tenía treinta años para dirigir una de las misiones fundadas por Vivekananda —otro discípulo de Ramakrishna— en su segunda visita a EE.UU. en 1899. Poco después de esta visita, uno de los conversos de Vivekananda, la viuda Carne Mead Wyckhoff regaló a Swami su casa de Hollywood, y aquí en el 1.946 de la Ivar Avenue, sobre las colinas que dominan el Hollywood Boulevard, se estableció el Centro Vedanta de Los Angeles. En 1938 se erigió en el jardín un templo con cúpulas en forma de cebolla, y la señora Wyckhoff siguió viviendo en la comunidad como monja y bajo el nombre de Hermana Lauta[20].

Prabhavananda enseñaba a sus discípulos las doctrinas del Vedanta. Extraído de los textos sagrados de los Vedas, las antiguas escrituras indias que son el fundamento de la religión y la filosofía indias, el Vedanta —que significa literalmente «el fin de los Vedas»— representa la suma y la culminación del conocimiento humano. El propósito del Vedanta es la *moksa* o liberación del sufrimiento. Enseña que el *atman* (el yo esencial) y lo Absoluto son uno; que la verdadera realidad es accesible sólo mediante la intuición (y no mediante el pensamiento lógico); y que las apariencias son ilusorias. Las tareas del hombre iluminado son: distinguir entre lo eterno y lo temporal, renunciar a los deseos no espirituales, cultivar el autocontrol y esforzarse por conseguir la *moksa*.

Comparativamente, los conversos fueron pocos al principio. Los residentes en el nuevo centro compartían sus recursos y vivían con mucha sencillez. Para muchos californianos, el Swami era otro personaje de Hollywood, y cuando sonaba el teléfono del centro solía ser alguien que pedía su horóscopo o una demostración del truco indio de la cuerda. Poco a poco se fue dando a conocer la comunidad y se la tomó más en serio. Hubo solicitudes de ingreso, unos porque querían ser monjes o monjas y vivir en Ivar Avenue, otros para visitar el templo y recibir consejo espiritual. La comunidad nunca tuvo más de veinte miembros, pero la influencia del Swami empezó a extenderse, sobre todo entre los emigrados europeos. Casi todos los que lo conocieron, como Heard y Huxley, estaban interesados pero no comprometidos. Pero el converso más famoso fue una verdadera presa, otro emigrado inglés que Heard introdujo al Vedanta.

Como admitiría más tarde, Christopher Isherwood era en esta época una especie de turista espiritual, del mismo modo que él y sus amigos habían sido turistas

[20] La descripción que sigue de la vida en Ivar Avenue se basa en C. Isherwood, *My Guru and his Disciple*, Eyre Methuen, 1980.

políticos a principios de la década de 1930, entretenidos con todas las ideologías radicales a mano, pero sin comprometerse con ninguna por mucho tiempo. Había emigrado a EE.UU. justo antes de la guerra. Al llegar a Nueva York con Auden, en enero de 1939, se encontró por una vez en un callejón sin salida mientras su amigo prosperaba. Era una experiencia poco habitual para el bello y encantador novelista, acostumbrado al éxito y a su propia manera de vivir; pero mientras Auden prosperaba al aire libre de América, liberado de los lazos familiares (reales e imaginarios) que lo habían oprimido en su patria, Isherwood pareció descubrir que su patria lo había ayudado más de lo que pensaba. Una cosa era ser un *enfant terrible* ante un público conocido e indulgente y otra muy distinta ser un desconocido en una ciudad hostil.

A Auden —muy prolífico y de carácter solitario— le gustaba el trabajo agotador y su nuevo éxito social. Isherwood, en cambio, fue incapaz de escribir. En su lugar, se entregó al sexo, alternando rachas de promiscuidad con intentos de encontrar una relación estable. Fue su homosexualidad militante la que terminó por llevarlo al pacifismo doctrinario de Heard y Huxley. Pero, mientras la cruzada por la paz de éstos era cuestión de un principio intelectual cuidadosamente elaborado, la de Isherwood era típicamente pro-ducto de su sentimiento personal. Era posible que su antiguo amante Heinz fuera llamado a filas en Alemania. ¿Cómo podría luchar Isherwood en una guerra en la que podría disparar al muchacho y a sus viejos amigos? Las probabilidades de que esto sucediera señalan la vena irracional de Isherwood al plantearse la cuestión. También demuestra su habilidad para encontrar buenas razones personales para justificar su apego a las causas impopulares.

Pero el pacifismo irracional lo condujo racionalmente a la religión, cuando vio, como Huxley, que necesitaba una base más segura para sus creencias y, a diferencia de Huxley, un rescate de su vida licenciosa. Como detestaba casi todas las formas de cristianismo —sobre todo por su relación con la vida que había abandonado en Inglaterra— le atrajo del hinduismo lo que parecía que era una combinación de libertad moral, sutileza doctrinal y puro exotismo. Una vez más, las razones de peso fueron personales: seducido por la idea del Vedanta, pronto se sintió hechizado por el encanto personal de Prabhavananda.

Típicamente, ni Huxley ni Heard tuvieron ningún tipo de compromiso con el Swami, y en 1941 Heard se había desentendido del centro, arguyendo que el Swami no era lo suficientemente austero para llevar una vida auténticamente religiosa. Es comprensible que esta acusación molestara en extremo al Swami. Contestó a Heard (por escrito) que «un hombre de verdadera renunciación no se ocupa

de la riqueza ni de la pobreza»[21], dando a entender (con toda justicia) que a su antiguo seguidor le gustaba demasiado demostrar su ascetismo. Isherwood estuvo de acuerdo, aunque lo dijo de otra manera; según él, Heard aborrecía la vida y le repugnaba la amabilidad de la rutina diaria en el Centro Vedanta, donde las mujeres, para preparar las comidas y las ofrendas, seguían una serie aparentemente interminable de ritos y oraciones y los hombres se entregaban a ceremonias sin sentido. A Isherwood le gustaba precisamente este aspecto de la vida comunitaria. Incluso cuando se cansaba de lo que describía a Maria Huxley como la «interminable cháchara acerca de Dios»[22] a la que se abandonaban sus amigos intelectuales, Christopher podía divertirse en el acogedor desorden de Ivar Avenue.

Mientras Heard hacía un drama de su ruptura definitiva con el Swami, Huxley se fue alejando gradualmente del Vedanta después de tomar de él lo que quería: un método de meditación y apoyo a las opiniones religiosas que ya tenía. Pero cuando sus amigos se alejaban del hinduismo, Isherwood alcanzaba el momento de mayor compromiso con él. Tardó en decidirse, aunque sólo fuera porque toda su vida pasada parecía estar en contra de tal compromiso, pero también porque sus costumbres sexuales y su trabajo en los estudios de cine parecían impedírselo.

Trabajó primero en una comunidad cuáquera, pero se encontró incómodo. Era inevitable que sintiera entre esta gente santa el reproche sin palabras a su manera de vivir, y con razón: antes de irse con ellos había compartido un apartamento con Denny Fouts, un puto de clase alta. Pero incluso ese período de su vida no estuvo falto de compromiso religioso. En la primavera de 1941, Isherwood y Denny decidieron poner en práctica el método de Heard para «vivir intencionalmente», meditando largos períodos cada día y siguiendo un régimen estricto de completa abstinencia sexual y alcohólica. No es sorprendente que el experimento fracasara. En los años siguientes, Isherwood alternó períodos de celibato total (una vez le duró seis meses) y promiscuidad desordenada.

Entretanto, Heard intentaba persuadir a Isherwood —y también a Denny— para que ingresara en su comunidad experimental. Al principio iba a ser algo a pequeña escala, pero en 1942 le dieron dinero a Heard para que fundara una especie de monasterio, que edificó en Trabuco, a unos noventa kilómetros al sur de Los Angeles. El edificio se construyó bajo la dirección de Felix Greene, el enérgico primo de Isherwood, que había renunciado a su trabajo en el comité cuáquero de Filadelfia para convertirse en discípulo de Heard. Se apresuró a comprar los mate-

[21] Idem, p. 74.
[22] Citado en Bedford, *op. cit.*, p. 453.

riales antes de que fueran requisados para la guerra y terminó el edificio en un tiempo récord. A partir de entonces, Heard se referiría a la comunidad como su colegio o «club para místicos»[23]. El proyecto se inspiró mucho en la primera teosofía: se quería que no fuera dogmático ni sectario, un lugar de reunión para quienes quisieran comprender su experiencia espiritual o la falta de ella. Pero también había indicios del Prieuré: los residentes trabajaban el huerto y contribuían al bienestar comunitario.

Trabuco difícilmente podía ser una aventura adecuada para Isherwood, cada vez más necesitado de una orientación que aquella organización no podía darle. Heard había proyectado el lugar a su propia imagen y de las personas como él, pero Isherwood sentía en su vida espiritual -como lo había sentido en su vida personal— la necesidad simultánea de someterse y rebelarse. También es probable que viera en el Swami un maestro más idóneo que Fleard, basándose en que era más fácil obedecer a un oriental que a alguien de su misma educación.

Por eso, en lugar de unirse al inseguro grupo de Trabuco, se fue al otro extremo, convirtiéndose en acólito del templo de Ivar Avenue en 1943, donde compartió habitación con otros tres hombres. Sus colegas eran: George, un novicio taciturno ya en camino de profesar, que había pagado por un dormitorio y baño privados y se pasaba los días rezando y pasando a máquina todo lo que decía el Swami; Richard y Webster, dos muchachos de diecisiete años, procedentes del Instituto de Hollywood y cuyos padres eran seguidores de Ramakrishna.

Aunque nominalmente era una misión, el centro no hacía un proselitismo agresivo. Casi todos los residentes eran muy conscientes y sardónicos de su propia situación. Los hombres mostraban mayor despego que las mujeres. Cuando la Hermana Sarada informó que el exterminador municipal de ratas parecía interesado en el trabajo del centro, Qeorge resumió su incredulidad en que se convirtiera con las palabras «from ratman to Atman» [de hombre de ratas a Atman][24]. Aunque su inclinación a la vida espiritual era auténtica, el novelista Isherwood no pudo evitar un enorme interés por el espectáculo de la rutina diaria de la comunidad, y el libro que escribió sobre ella está lleno de detalles picantes de las costumbres personales de los residentes.

La vida en el centro era de disciplina doméstica y relajamiento personal, como una versión amable del Prieuré. Las monjas, todas con nombres indios, vivían separadas en el complejo, con la Hermana Lalita vigilando a la inglesa Amiya, la

[23] Isherwood, *op. cit.*, p. 96.
[24] Idem, p. 122.

noruega Sarada, la estadounidense Yogini y la irlandesa Sudhira. Todos comían juntos y compartían las tareas domésticas, aunque, según la costumbre india, eran las mujeres las que hacían las tareas de cocina y limpieza. Había conferencias y rezos y visitantes frecuentes, entre ellos los discípulos de otros centros del Vedanta. Y también había bastante diversión. Lo cierto es que desde el ingreso de Isherwood la vida fue más divertida para todos. La espiritualidad cerebral de Heard y Huxley no iban con Isherwood. Le dijo a Heard que lo que buscaba en el Swami no era orientación moral sino la seguridad de que Dios existía. Amaba tanto la vida como él pensaba que Heard la odiaba y se unía entusiasmado al grupo que se iba al cine, a ver *La canción de Bernadette* que les hizo llorar.

Swami se ocupó personalmente del nuevo acólito, que encontró en la relación gurú-discípulo y en los rezos, deplorados por Krishnamurti, Heard y Huxley («Tendrías que oír a Krishnamurti cuando habla de los gurús.. .» escribió Huxley a un amigo)[25], justo lo que necesitaba. Isherwood también gozaba con la confusión que había en Ivar Avenue, del mismo modo que su alma gemela y también homosexual, el novelista Forster, había gozado en la India veinte años antes.

Prabhavananda presidía la comunidad como un gobernante benévolo, aunque a veces era despótico y voluble. Era un hombre pequeño, alegre, amistoso y emotivo, con rasgos ligeramente mongólicos, fumador empedernido y apasionado nacionalista indio. De palabra serena y escrupulosamente educado casi siempre, padecía ocasionales berrinches. A menudo reprendía a los residentes sin razón aparente, al modo gurdjieffiano, del mismo modo que su maestro Brahmananda lo había reprendido a él, mostrando favoritismo hacia algunos, sobre todo hacia Isherwood, cuya compañía buscaba, halagado por su fama.

Aunque no era un solitario, el Swami supo resistirse a las tentaciones de Hollywood, donde había una continua demanda de gurús más dados a exhibirse. La gente estaba impresionada por su capacidad para vivir castamente en un mundo evidentemente corrompido. Incluso Auden, que desaprobaba «toda aquella farsa pagana»[26], declaró que el Swami era obviamente un santo. Isherwood pensaba lo mismo. Vio su opinión confirmada por la misma mundanidad que Heard detestaba tanto. Cuando un amigo común fue sorprendido haciendo proposiciones deshonestas en un urinario público, todo lo que el Swami dijo fue: «Oh, Chris, ojalá no lo hubieran sorprendido. ¿Por qué no fue a un bar?»[27]. Y aunque insistía amablemen-

[25] Grover-Smith, *op. cit.*, p. 963.
[26] Isherwood, *op. cit.*, p. 204.
[27] Idem, p. 222.

te en que Isherwood ingresara en la comunidad e incluso se hiciera monje, toleraba e, incluso aprobaba que trabajara en el cine.

Isherwood escribía entonces guiones para los estudios de cine, actividad que siguió ejerciendo durante el resto de su vida. Poco después de su llegada a California, encontró a varios amigos que formaban parte de la emigración provocada por Hitler. Salka y Bertold Viertel habían conseguido trabajo en Hollywood y presentaron a su amigo a la MGM, donde lo admitieron con un salario, que a él le pareció exageradamente alto, de 500 dólares a la semana (aunque el más famoso Huxley cobraba tres veces más y enviaba casi todo a Europa).

Uno de los gajes de trabajar en el cine era codearse con las estrellas. En julio de 1943 hubo una tremenda conmoción en el centro cuando Salka Viertel se trajo a Greta Garbo a la hora del almuerzo. Greta era el colmo para las expectativas de los compañeros de Isherwood, como así fue, y Greta comparó desfavorablemente la vida de una actriz con la de las monjas y coqueteó con el Swami. Las mujeres la encontraron muy espiritual y los hombres, bellísima. Prabhavananda comentó que ya la única ambición mundana que le quedaba era conocer al duque de Windsor.

Pero a quien conoció fue a Krishnamurti, que asistió a una clase en el centro en 1944, sentado silenciosamente atrás mientras Prabhavananda hablaba. Al principio, el Swami no las tenía todas consigo con respecto a su distinguido visitante. Años antes, Annie Besant había importunado a Brahmananda para que entrara en la Sociedad Teosófica, y el feroz nacionalista Swami asociaba a Krishnamurti con la teosofía y a la teosofía con el colonialismo europeo. Pero pronto quedó claro que Krishnamurti hacía tiempo que nada tenía que ver con la Sociedad; en efecto, mostró un gran respeto por los ritos hindués del Swami y la ocasión transcurrió serenamente. Al final, los dos hombres se saludaron y se mostraron respeto mutuo.

Como Krishnamurti, el Swami aprendió en esta época a desenvolverse cómodamente en el mundo demencial de California, con sus almuerzos, cenas y reuniones en clubes de mujeres, tan perfectamente recogido en la novela de Huxley *Tras de varios veranos.* Incluso, en 1949, se relacionó indirectamente con Gurdjieff, cuando visitó a Frank Lloyd Wright en Taliesin. Aunque nunca fue un gurú de la buena sociedad, al Swami le gustaba hablar en reuniones de señoras, vestido con un correctísimo traje gris y encorbatado, y no rehusaba asistir a las fiestas.

Pero el momento culminante de su éxito social le vino cuando se vio trabajando para un estudio cinematográfico, al igual que Krishnamurti había hecho veinte años antes. En 1943, Somerset Maugham pidió consejo a Isherwood sobre el epígrafe de su novela *El filo de la navaja.* El epígrafe estaba tomado del *Katha Upa-*

nishad, y Maugham tenía un interés circunspecto por el Vedanta, incluso había escrito un ensayo sobre el Ramana Maharshi, un santón que había conocido en la India. Sometió este ensayo a la corrección de Isherwood en asuntos de dogma, que luego publicaría con el título «El Santo» en su libro *Puntos de vista.* En 1945, Maugham llegó a Hollywood para escribir el guión del filme *El filo de la navaja* con Cukor de director. Llamaron a Prabhavananda para que los asesorara. Al final, el guión y la dirección de la película estuvieron a cargo de otros, que ignoraron la ayuda pedida al Swami, pero éste gozó de su breve incursión en el mundo del cine y la ocasión no podía ser más adecuada. La novela de Maugham trata de un joven mundano, Larry, cuya búsqueda de la fe termina triunfalmente en el Vedanta. Aunque Isherwood lo negaba, a menudo lo identificaban como el modelo de Larry.

Y su negativa se hizo más irritada a medida que se daba cuenta de que su compromiso con el Vedanta se iba debilitando. La atracción de otras formas de vida resultaba demasiado fuerte. Echaba de menos su trabajo como novelista y el sexo era una tentación constante, especialmente cuando visitaba a los Viertel en Santa Mónica, con la playa llena de hombres atractivos. Entabló amistad con Tennessee Williams (también escritor de guiones de cine) y hablaron largo y tendido sobre el sexo, aunque Isherwood no acompañaba al dramaturgo en sus expediciones a los altos de los acantilados, donde una horda de aburridos soldados esperaba en busca de «ligues».

El problema era que, como Denny Fouts señalaría más tarde, Isherwood seguía comportándose como un turista o un puto, probando muchas maneras de vivir sin acomodarse a ninguna. Auden haría una observación parecida: se ha de elegir una manera de vivir, del mismo modo que se elige un conjunto de creencias y un gusto sexual, entendiendo sus ventajas y aceptando sus inconvenientes.

Como otros emigrantes, Isherwood también estaba intranquilo por la lejana guerra en Europa, aunque lo único que la hacía presente eran los grandes embarques de tropas que salían de Los Angeles y los soldados miserables que rondaban por los bares en espera de ser destinados a las isjas del Pacífico. Los recuerdos estremecedores de su antigua vida en Europa y estos indicios de la guerra lo acercaron más a sus amigos y compañeros refugiados, especialmente los alemanes, que a los americanos emparentados por el mismo idioma.

Durante un tiempo renovó su entusiasmo por el Vedanta, ante la perspectiva de colaborar con el Swami en la traducción de las escrituras hindúes. Empezaron con el Gita, que Isherwood vertió primero en una pesada prosa victoriana y luego, tras la severa crítica de Huxley, en un inglés arcaico y épico al estilo de Auden. Pero

ya en la primavera de 1944 tenía resuelto no meterse a monje, aunque siguió residiendo en el centro durante unos meses más, aflojando paulatinamente sus lazos mientras volvía a sentirse atraído por la complicada vida de los estudios cinematográficos, donde ahora trabajaba para la Warner Brothers. En el verano de 1945 abandonó el centro y se fue a vivir con un nuevo amigo. Empezó a viajar otra vez y reanudó su vida anterior de novelista peripatético y escritor de viajes y, aunque continuó colaborando con Prabhavananda en las traducciones, fue el final de la relación padre-hijo entre ellos.

Pese a esto, el lazo emotivo de su relación siguió siendo fuerte, como reconocieron Huxley y Heard años más tarde, cuando acudieron desesperados al Swami para que hablara con su joven amigo acerca de su promiscuidad con los hombres y las drogas. En esta ocasión Heard había abandonado Trabuco para llevar una vida más retirada, y en 1949 hizo donación del colegio a la Sociedad Vedanta. El Swami se fue a vivir allí, y allí lo visitó Isherwood en alguna ocasión. Estas visitas confirmaron su opinión de haber acertado al no tomar los votos monásticos, cuando vio a los «muchachos» que vivían en la comunidad, esclavizados todo el día con el trabajo en los huertos, con pesadas botas y pantalón corto, como si estuvieran encadenados al trabajo. Isherwood se lo pasaba bien escardando malas hierbas cuando se sentía de humor para hacerlo, pero no estaba mejor preparado para el trabajo manual que para la vida espiritual, y lo sabía. También comentó que «no habría sido un buen compañero para los muchachos»[28].

Era una manera de decirlo. También podría haber dicho que arrastraba una vida obsesionada por la bebida y la prostitución, siempre con el anhelo de encontrar al amigo perfecto y la desolación consiguiente, cuando el hombre de turno resultaba que no era tan perfecto. Aunque teóricamente eran de mentes abiertas, Huxley y Heard estaban disgustados con su conducta. También sentían una auténtica preocupación por el amigo. Más dramático, Heard creía que su antiguo discípulo estaba cayendo en el ateísmo. Llegó a decir a Isherwood que «algo» lo estaba acechando, tratando de poseerlo, como un eco de Wedgwood cuando advertía que las Fuerzas Oscuras perseguían a Krishnamurti.

Al final, los problemas de Isherwood no los resolvió la religión. La solución vino de una manera más propia de él: su encuentro con el joven de dieciocho años Don Bachardy en la primavera de 1953. Enseguida se hicieron amantes. Durante toda su vida, Isherwood había buscado la figura del padre, desde Auden a Dios.

[28] Idem, p. 202.

Ahora le llegó el turno de hacer él el papel del padre. Y al hacerlo, encontró la estabilidad por primera vez en su vida[29].

Como todo lo demás en su vida, el alejamiento de Isherwood del Vedanta fue un asunto personal, sin relación alguna con los grandes cambios de sentimientos y creencias de su época. Por otro lado, a Huxley y Heard les gustaba argumentar que la apostasía de ellos era cuestión de principio, aunque se vio alentada por su amistad con Krishnamurti, cuyo rechazo del guruismo y de los ritos coincidía con sus sentimientos. Después del primer encuentro en 1937, los tres se hicieron íntimos amigos —tan íntimos al menos como cualquiera de los tres podía serlo—, sobre todo Krishnamurti y Huxley, quien más adelante escribiría a un amigo que «durante un tiempo seguí los métodos de alguna manera mecánicos que enseñan los Swamis de la Misión Ramakrishna; pero ahora encuentro más provechosos los de Krishnamurti, que están más cerca del Zen»[30]. Esta confesión nos da una pista de lo que Huxley buscaba. Si Heard iba en busca de la iluminación divina, Huxley perseguía el objetivo más mundano de la psicoterapia, en los dos sentidos de la palabra, espiritual y mental. Huxley sentía una debilidad por toda clase de remedios heterodoxos. Siempre pensó que la vida humana era en sí misma una enfermedad para la cual se necesitaba urgentemente una cura que, efectivamente, podía encontrarse, aunque también se conocía a sí mismo lo suficiente para hacer una sátira de tales aspiraciones:

> Mi propio sentimiento es que, si pudiéramos combinar a Krishnamurti con el viejo método de psicoterapia del doctor Vittoz y el método de «control creativo consciente» de la postura y de la función corporal de F. M. Alexander, más un poco de semántica general que nos ayude a no perder el rumbo entre los escollos verbales y conceptuales, más una dieta razonable, habríamos resuelto el problema de la medicina preventiva y, junto a eso, la mitad por lo menos del problema de la educación…[31]

---

[29] Isherwood continuó viendo regularmente al Swami en Trabuco y Los Angeles, y su viejo maestro siguió presionándolo para que volviera al monasterio y se trajera consigo a Don. Isherwood se negó, pero sí escribió dos libros acerca de sus experiencias, una manera de mantener la fe: *Ramakrishna and his Discipies* (1965) y el delicioso *My Guru and his Discipie.*

[30] Grover-Smith, *op. cit.*, p. 608.0

[31] Idem, p. 818.

El comentario sobre la semántica general y la añadidura de la «dieta razonable» son Huxley puro: medio serio, medio burlándose de él mismo, en parte victoriano racionalista, en parte caprichoso de la Nueva Era.

Igualmente típico y más astutamente, concluye que «ni que decir tiene que la gente seguirá comprando vacunas, papismo y meprobamato…». Con el paso de los años, Heard y Huxley se interesaron menos por la religión como terapia y más por la iluminación espiritual y el sentido de la identidad con Dios —o con lo que Heard llamaba «esta cosa»—. Buscaron el don supremo de la conciencia religiosa con la esperanza de trascender su enfoque intelectual, discursivo, infinitamente reflexivo, en favor de una aprehensión inmediata de la unidad, la identidad y la divinidad. Es sabido que intentaron alcanzar este estado con drogas: no con meprobamato (un sedante), sino con mescalina. En mayo de 1953, Huxley participó voluntariamente en unos experimentos psicológicos dirigidos por el psiquiatra Humphrey Osmond. Los experimentos consistían en tomar 0,4 g de mescalina. Huxley encontró apasionante la percepción intensamente acrecentada por la mescalina, aunque no sabía muy bien qué hacer con ella[32].

Sus amigos se alarmaron. Krishnamurti y Prabhavananda consideraban que el uso de drogas era peligroso, decadente y equivocado, pero Huxley continuó experimentando mientras exigía cautela a los demás. Había satirizado el empleo de las pildoras que producen una gratificación inmediata en su propia parodia utópica *Un mundo feliz* (1932) y no ignoraba los peligros que conllevan; además, su puritanismo nativo lo hacía especialmente crítico con quienes abusan de las drogas por placer. También previó las posibles consecuencias de una cultura de la droga con propósitos alejados de su propia búsqueda de la iluminación espiritual. Si el verdadero conocimiento es una función del ser, como habría dicho Huxley, el falso conocimiento sólo puede conducir a la disminución del ser. La ilusión de que las drogas por sí solas pueden ser el camino de la iluminación o que pueden aliviar los males de los axiomas clásicos del falso conocimiento, son causas y consecuencias del mal uso de la mescalina. Huxley insistió en que los estimulantes para ampliar la mente sólo pueden servir como ayuda secundaria para la meditación y deben tomarlos adultos responsables bajo un control cuidadoso.

A pesar de sus precauciones, en la California de mediados del siglo XX surgió una cultura de la droga como un elemento más de las costumbres de la Nueva Era, y el abuso de la droga en nombre de la iluminación espiritual se fue extendiendo

[32] Sobre estos experimentos, véase Bedford, *op. cit.*, pp. 602-3, 618-19, 726-34, 754-55; L. A. Huxley, *This Timeless Moment: A Personal View of Aldous Huxley*, Farrar, Straus & Giroux, 1968.

allí donde se daba esa cultura. Lo paradójico es que los escritos ascéticos de Huxley sobre religión en estos años ayudaron involuntariamente a promover el uso ilegítimo de drogas a medida que las actitudes «liberadas» de la Nueva Era pasaban a formar parte de la cultura generalizada. Estas actitudes dan por supuesto que existe un vínculo directo entre la iluminación y el placer. Y se pensó que era únicamente este vínculo el que las drogas tenían que proporcionar. Pero Huxley sabía bien que las fronteras entre los extremos del dolor y del placer y el verdadero estado de bienaventuranza son díficiles cuando no imposibles de trazar: confundir un estado con otro es un riesgo harto conocido de la vida religiosa. Es una razón por la que se nos previene contra el hedonismo en esa vida, y el hedonismo fue el santo y seña de la cultura de la Nueva Era en los años de la mitad del siglo[33].

La postura de Huxley con respecto al hedonismo está resumida en una de sus novelas menos leídas, *Tras de varios veranos,* publicada en vísperas de la Segunda Guerra Mundial[34]. Es, aparentemente, una sátira en su primer estilo, pero, de hecho, es una parábola. La trama se ocupa de la búsqueda de la vida eterna. Poniendo del revés la teoría de Shaw en *Vuelta a Matusalén,* el tema irónico del libro es que la longevidad no es la solución a los problemas de la vida, porque sólo puede comprarse a un precio prohibitivo.

Bajo el patronazgo de un multimillonario aterrorizado por la muerte, el doctor Obispo experimenta técnicas de prolongación de la vida. Después de muchas pruebas, llega a la conclusión de que el secreto hay que buscarlo en las entrañas de la carpa. Por otro lado, el erudito Jeremy Pordage, investigando en una colección de documentos guardados en un absurdo castillo del millonario (inspirado en San Simeón de Heart), descubre que el conde Gonister, un libertino del siglo XVIII

[33] Huxley procedió a una exploración directa de la vida espiritual en tres libros creados en la década de 1940. La novela *Time Mus! Have a Stop* (1944) no tuvo éxito. El intento de Huxley de retratar en Bruno Rontini a un hombre cuya bondad se origina en su iluminación religiosa convenció a pocos lectores, aunque el autor gozó más escribiendo este libro que en casi todos los demás suyos.

Grey Eminence (1941), de mayor éxito, trata de lo que le ocurre a un hombre que aspira a la santidad y termina dedicado a la política. La moraleja es que los propósitos más elevados no valen la pena sin caridad y un sentido personal de lo divino.

Inspirado en los textos orientales favorecidos por los teosofistas, *The Perennial Philosophy* (1946), examina la naturaleza de la realidad, la experiencia individual de Dios y las maneras de relacionar esa experiencia con la vida diaria. Muy consciente de que podía ser comparado con «otra señora Eddy», Huxley quiso dejar muy claro que *The Perenniai Philosophy* no intenta fundar una nueva religión, sino exponer lo mejor que se ha pensado y escrito sobre religión.

[34] A. Huxley, *After Many a Summer,* Chatto & Windus, 1939.

que quería prolongar su vida de placeres, llegó a la misma conclusión que Obispo doscientos años antes. Se obligó a comer hígado crudo de carpa para conseguir su objetivo pero, a pesar de ello, murió.

Las dos líneas de la novela se unen cuando Obispo, de visita en Inglaterra con su patrón, aprovecha la oportunidad para inspeccionar la mansión desierta del conde Gonister. En lo más profundo de las bodegas encuentra a un par de criaturas de aspecto simiesco, increíblemente inmundas, que resultan ser el conde y su amante. En efecto, han sobrevivido mucho más de lo natural, escondidos de posibles curiosos en la bodega y mantenidos por el legado de un testamento que el conde hizo cuando fingió morir (para escapar de las consecuencias de su vida pecaminosa).

Aunque no se nos dice si lamenta el resultado de sus experimentos, el conde ha pagado un precio desproporcionado por su longevidad, porque ha vuelto al estado de hombre primitivo y el urbano aristócrata se ha convertido en un chimpancé chillón y copulador, con sólo la andrajosa cinta de la Jarretiére [la orden de caballería de la Liga] como señal de sus orígenes humanos. No es éste el resultado espiritual de la longevidad que propone Shaw. Por el contrario, aquí la evolución ha seguido el camino inverso. Para este hombre-mono confinado en su bodega, la existencia ha frustrado sus propios propósitos, limitándose exclusivamente a la gratificación de los deseos que, en otra época, fueron su lujoso adorno. Al menos en este caso, el conocimiento se ha convertido en enemigo del ser.

Tras de varios veranos fue sólo el primer signo del creciente interés de Huxley por la idea de la regresión, que culmina en *Mono y esencia,* publicada diez años más tarde, en 1949. Esta extraña novelita se ocupa de un tema tristemente repetido desde entonces: el período posterior al holocausto nuclear. En una parodia fantástica de un guión hollywoodiense (que convirtió la fantasía en realidad cuando se rodó *El planeta de los simios),* Huxley imagina una época en la costa oeste de EE.UU. cuando

> El Mandril [es] amo,
> Se puede engendrar ese monstruo[35].

Y a pesar del final en el que los dos amantes escapan del cruel régimen de los monos, que ahora dominan la tierra, es un libro sombrío, incluso violento. Un objetivo es la falsa religión —la adoración de Belial— criticada ferozmente como

[35] A. Huxley, *Ape and Essence,* Chatto & Windus, 1948, p. 33.

medio de explotación. Como consecuencia, hemos de suponer que la religión convencionalmente «verdadera» puede emplearse con el mismo propósito. ¿Quién iba a imaginar leyendo esta novela —un producto muy característico de un período en el que la reputación de la religión en general estaba en declive— que en la costa oeste estaba a punto de surgir un vasto renacimiento espiritual, impulsado en parte por la obra del mismo Huxley?

DIECIOCHO

TERMINACIONES

Mientras Krishnamurti descubría los placeres de la vida privada en California, Ouspensky iniciaba su oscuro exilio de tiempo de guerra en Nueva Inglaterra. Los lugares respectivos son los adecuados: aunque desde entonces el movimiento Nueva Era asociado con la costa oeste se ha apropiado de Ouspensky y Krishnamurti, uno puede imaginarse lo que Ouspensky habría pensado de *eso.* Por mucho interés que hubiera puesto en los disparates del ocultismo, siguió siendo por temperamento un intelectual de la costa este: crédulo cuando creía, pero fieramente escéptico cuando no. En sus últimos años, la batalla interior entre la credulidad y el escepticismo llegaría a alcanzar un clímax trágico e inesperado.

El traslado a EE.UU. fue cuestión de prudencia. No habían pasado veinte años desde que los Ouspensky fueran sorprendidos por los horrores de la Revolución y la Guerra Civil rusas. Esta vez estaban preparados. Madame Ouspensky levantó el campo de Lyne en enero de 1941 y su marido la siguió pronto. Se fue de mala gana porque, aunque nunca sintió simpatía por la gente, le gustaba la vida que llevaba en Inglaterra, se sentía unido a sus gatos,-se estaba haciendo viejo y era aficionado a la botella. Pero no había alternativa.

No era sólo el riesgo de los ataques y la invasión lo que preocupaba a Ouspensky. A pesar de no estar comprometido con la política, observaba con interés el escenario político y era hombre de arraigadas opiniones que aborrecía a los bolcheviques. Este aborrecimiento, reacción natural del exilio padecido por culpa de ellos, se agravaba por su pesimismo con respecto al futuro de Europa. Durante veinticinco años, salvo un breve período esperanzador en la década de 1920, había visto con un oscuro regusto por lo acertado de sus profecías, cómo se hundía el mundo en la brutalidad. En el caso improbable de derrota alemana, predecía el triunfo del bolchevismo en toda Europa[1].

Madame Ouspensky llegó a EE.UU. en enero de 1941 y fue a otra comunidad establecida en Franklin Farms, Mendham, cerca de Nueva York. La granja la ocu-

---

[1] P. D. Ouspensky, *A New Modei of the Universe,* pp. xv-xx.

paban emigrantes ingleses y algunos antiguos discípulos estadounidenses de Orage, aunque otros seguían apartados, recelosos del rechazo de Orage por Gurdjieff o de la ruptura de Ouspensky con el Maestro o de ambas cosas. Cuando Ouspensky inició un curso de conferencias en Nueva York, se vio en la curiosa posición de exponer buena parte de la doctrina de Gurdjieff, que también enseñaba su esposa por su cuenta, mientras se negaba a tener nada que ver con Gurdjieff como persona y prohibía toda referencia a los escritos de Gurdjieff que habían servido de base a la enseñanza de Orage en EE.UU. No es sorprendente que muchos de los nuevos discípulos de Ouspensky se sintieran confundidos.

Como de costumbre, Ouspensky y Sophia Grigorievna siguieron caminos diferentes, ella apegada a la pura doctrina gurdjieffiana y él enseñando su propia síntesis de la obra del Maestro, lo que no impedía que reaccionara furiosamente si alguien sintetizaba elementos de *sus* ideas por cuenta propia, haciendo respetar sus derechos de autor y prohibiendo cualquier enseñanza o escrito del Sistema sin su autorización explícita. Cuando su discípulo J. G. Bennett incumplió este mandato en Inglaterra, a cinco mil kilómetros de distancia, Ouspensky lo excomulgó de inmediato y prohibió a los demás discípulos que se relacionaran con él. Como de costumbre, algunos de éstos interpretaron la desavenencia como una estratagema que obligara a Bennett a volar por su cuenta, respuesta típica de la política bizantina y los psicodramas trágico-cómicos que dificultaban el legado de Gurdjieff.

Aparte de estos arranques mezquinos, la vida de Ouspensky en EE.UU. fue en gran medida el reciclaje interminable y desanimado de los viejos modos en un nuevo escenario. Siguió enseñando y bebiendo. Cuando volvió a Gran Bretaña en enero de 1947 era un hombre enfermo y decepcionado, cuyo alcoholismo se vio agravado por la tristeza del racionamiento de víveres y el invierno inglés de la posguerra. Hacía tiempo que había olvidado el consejo que dio a un discípulo que le preguntó cómo hacer frente a los sentimientos negativos:

> Piensa en algo alegre. Hay muchas cosas en el sistema. Elige cualquier tema y compara cualquiera de tus dudas individuales, cómo pensabas antes y cómo piensas ahora, y verás que has mejorado en una cosa y en otra y en una tercera.[2]

A Ouspensky le había fascinado siempre viajar en el tiempo, pero poco importaba cuántas «cosas» pensaba ahora: ni el pasado ni el presente lo satisfacían en absoluto; y, en cuanto al futuro, ni siquiera estaba claro a lo que *volvía.* Quizá,

[2] Ouspensky, *A Further Record,* p. 69.

ahora que Rusia parecía cerrada para siempre, Inglaterra le ofrecía la única parte libremente disponible de su pasado y en él se refugiaba: si no se había vuelto inglés, por lo menos Inglaterra era el lugar que conocía como hogar. O quizá se limitaba a escapar *de* EE.UU., un país aún menos simpático que Inglaterra.

Porque, a pesar de sus viajes a Oriente en busca de la iluminación espiritual, Ouspensky seguía siendo un europeo, un ruso occidentalizado impregnado de las tradiciones de la filosofía germánica, que en su época representaba lo más elevado de la cultura europea. Por más que se desviara de la enseñanza religiosa europea, su Sistema estaba expresado en términos occidentales. Pero ahora aparecía un serio interrogante sobre la parte del mundo que había hecho de él lo que era: si era civilizada todavía y no digamos si era el lugar adecuado para la evolución espiritual del planeta. Después de dos guerras catastróficas, Europa se desangraba moribunda por las heridas que ella misma se había infligido. El regreso a ella de Ouspensky, cuando podía haberse quedado fácilmente en EE.UU., era un regreso al hogar, pero también era la aceptación de la derrota.

No era el único pesimista. En la época en que regresó Ouspensky, J. O. Bennett estudiaba seriamente la posibilidad de trasladar su propia comunidad religiosa desde el sur de Londres a Suráfrica. Bennett veía el período de posguerra a la luz de su teoría de crisis cíclicas[3]. Creía que Europa se acercaba al final de un ciclo de vida. Las guerras mundiales eran señales de los espasmos de muerte de una era[4]. Pero no todo estaba perdido. Por pesimista que fuera en teoría, Bennett era optimista por temperamento. Había una posibilidad de sobrevivir, pensó, pero sólo si los europeos se alejaban resueltamente del materialismo de los años recientes y emprendían el verdadero camino espiritual. Había, por lo tanto, no sólo la posibilidad de salvar a Europa, síno también a la humanidad, ahora amenazada de exterminio por los medios fabricados por el hombre. Si esto se lograba, los seres humanos demostrarían que habían adquirido con los recientes sufrimientos la sabiduría para avanzar por el camino evolutivo en dirección a la iluminación espiritual. La Era de Acuario estaría entonces al alcance de todos.

El problema con este proceso de cambio era que no sólo exigía evitar la destrucción del mundo, sino también la aparición de líderes espirituales del mayor calibre. Tales líderes, como sabía Bennett, no se encuentran entre la gente ordinaria. Tanto Gurdjieff como Ouspensky le habían hablado de la existencia de una

[3] Publicado por Hodder & Stoughton en cuatro volúmenes como *The Foundation of Natural Philosophy*, 1956; *The Foundation of Moral Philosophy*, 1961; *Man and his Nature*, 1966, y *History*, 1968.

[4] Bennett, *op. cit.*, pp. iii-vi.

hermandad oculta que dirigía los asuntos humanos, y Gurdjieff había dado a entender que él era un miembro de esa hermandad o, al menos, estaba en contacto con ella. El objetivo de la Obra y del Sistema era que cada uno fuera digno de estar en comunión con los Hermanos o, quién sabe, llegar a ser uno de ellos. Bennett se preguntaba ahora si él mismo no estaba en el camino de alcanzar semejante destino.

En *Vuelta a Matusalén*, Shaw había expuesto la posibilidad de la inmortalidad humana (o algo muy parecido) y su absoluta necesidad si la humanidad quería cumplir con su propósito evolutivo. Fue ésta la doctrina que Bennett empezó a exponer al mismo tiempo que sus escritos adquirían un tono creciente de milenarismo, un tono que se iría extendiendo entre los maestros espirituales a medida que se acercaba el final del siglo XX. La creencia en la inminencia de un gran cataclismo de orden cósmico —fuera una guerra nuclear o una catástrofe ecológica— dio un nuevo sesgo al impulso de fundar comunidades autosuficientes. Tales comunidades servirían no sólo para crear un nuevo tipo de ser humano: en el caso de un cataclismo mundial serían la única posibilidad de continuar la existencia y ser los refugios necesarios para que los pocos hermanos escondidos pudieran regenerar la raza o presidir el surgimiento de una nueva. De cualquier forma, parecía como si la evolución del mandril de Madame Blavatsky estuviera a punto de acelerarse. Pero, ¿sería hacia adelante o hacia atrás, como Huxley había conjeturado en *Tras de varios veranos?* Aunque el Bennett profeta esperaba lo peor, el práctico hombre de negocios no podía creer que no hubiera nada que hacer, y como autonombrado salvador se vio a sí mismo en el momento de la catástrofe actuando en un papel estelar.

Ouspensky no compartía el optimismo de su antiguo discípulo. No es que no viera futuro alguno para la humanidad; es que, simplemente, ya no le importaba[5]. Nunca tuvo mucho tiempo para los seres humanos. Ahora que se sentía viejo, enfermo y cansado, su principal placer consistía en hacer largos viajes en automóvil a lugares relacionados con su pasado, habitualmente de noche y acompañado de varios gatos. Sin duda prefería los gatos a los humanos y, en efecto, su propia naturaleza siempre había sido felina: solitaria, recelosa, fiera y ágil. Raramente abandonaba el coche al llegar a su destino y prefería mirar por la ventanilla mientras acariciaba a sus gatos en el asiento trasero. Dada la compañía humana que tenía (su esposa se había quedado en EE.UU.), se entendía el porqué de su con-

[5] Sobre los últimos meses de la vida de Ouspensky, R. Collin, *The Mirror of Light*, Londres, 1959, *pássim*, y Webb, *op. cit.*, pp. 439-60.

ducta. En una ocasión, al volver de uno de estos viajes, pasó el resto de la noche en el coche, mientras una discípula permanecía afuera, de pie, al lado de la ventanilla y con el brazo levantado, como si lo bendijera. Un gato nunca habría hecho algo tan estúpido.

Ouspensky estaba ahora demasiado enfermo y cansado para siquiera ver esto. Era también vago e indeciso hasta extremos alarmantes. Tras resistir durante breve tiempo la tristeza y monotonía del régimen de posguerra en Inglaterra, decidió regresar a lo que, después de todo, era el lujo americano. Pero en el último momento, ya en el puerto de Southampton para abordar su barco, cambió de opinión. La indecisión era sólo el signo externo de algo más serio. Quizá su desesperación personal, su pesimismo político y su disgusto por el racionamiento de la posguerra favorecieron su tendencia natural a la duda, hasta hacerle sospechar que toda su vida había sido un fracaso. Si éste era el caso, le daba igual permanecer en Londres o irse a Nueva York.

Aunque personalmente alejado de Gurdjieff (después de la guerra rechazó una invitación para visitarlo en París)[6], Ouspensky había seguido confiando en la enseñanza durante treinta años, seguro de que su maestro estaba —o había estado alguna vez— en contacto con alguna profunda fuente espiritual. Ahora ya no estaba tan seguro. Mientras sus discípulos continuaban creyendo en la existencia de semejante fuente, Ouspensky había dejado de creer. Nadie puede decir cómo o por qué ocurrió esto: si cambió de ideas o si sus dudas de toda la vida se reafirmaron a medida que su cuerpo lo traicionaba y se debilitaba con la edad y los años de embriagarse con Cháteau Yquem. Cualquiera que fuera la causa, había perdido la fe en Gurdjieff y en el Sistema, tan completamente como la había encontrado treinta años antes en San Petersburgo.

Sí el proceso fue doloroso para el maestro, para los discípulos resultó catastrófico, sobre todo después de haber estado sometidos al régimen férreo de Ouspensky. Al final de una serie de seis reuniones en Londres, a las que asistieron más de trescientas personas —la totalidad de los miembros de la Sociedad Histórico-Psicológica, como la había bautizado Ouspensky antes de la guerra—[7] contestó a

[6] Moore, *op. cit.*, pp. 290-91.

[7] El número de miembros de esta sociedad se fijó en trescientos. Sus objetivos eran:

(i) el estudio de los problemas en la evolución del hombre y en particular la idea de *psicotransformación;*

(ii) el estudio de las escuelas psicológicas en los diversos países y diferentes épocas históricas, y el estudio de sus influencias en el desarrollo moral e intelectual de la humanidad;

las preguntas con la ayuda de una intermediaria. Hasta entonces las reuniones se habían desarrollado con normalidad. La audiencia se mantuvo en total silencio durante los largos minutos que el maestro tardó en subir penosamente al estrado con ayuda de un bastón, y luego empezó la serie de preguntas respetuosas al evidentemente hostil Ouspensky.

La intermediaria rechazó la mayoría de preguntas tachándolas de «incomprensibles», un cambio sorprendente con respecto a otras reuniones, donde las preguntas baladíes solían contestarse con respuestas enigmáticas. Ouspensky declinó responder a casi todo y cuando las preguntas sobre la Escuela, la Fuente y el Sistema agotaron su paciencia, anunció que no había sistema, que el lenguaje que había estado empleando durante décadas no tenía sentido, que no existía ninguna escuela ni ninguna fuente, y que la única manera de seguir adelante era que cada persona se mirara por dentro y decidiera qué era lo que realmente quería. Buscar los orígenes de la sabiduría, vino a decir, había sido la ilusión alentada por Gurdjieff. Si querían salvar algo del naufragio de los pasados veinte años, los discípulos debían abandonar la extenuante vida del Sistema y dedjcarse al autoconocimiento. No había otra cosa[8].

La inevitable comparación con la defección pública de Krishnamurti sólo sirve para destacar lo triste del momento. Porque para Krishnamurti fue la liberación y para Ouspensky fue la amarga aceptación de la derrota. Había dedicado toda su vida a una búsqueda que nunca debió iniciar. ¿O habrá que pensar que había olvidado sus propios orígenes? Porque el mismo Ouspensky había declarado años antes que la búsqueda espiritual se justificaba por sí misma. Dicho en palabras de Eliot, en *Cuatro Cuartetos,* publicado cuatro años antes de la muerte de Ouspensky e influido por el Sistema: «En mi final está mi comienzo»[9].

Pese a esto, algunos seguidores de Ouspensky —apoyándose en la autoridad del maestro— creyeron que éste se preparaba en aquellos días para una prueba

---

(iii) investigación práctica de los métodos de autoestudio y autodesarrollo de acuerdo con los principios de las escuelas psicológicas;

(iv) investigación de la historia de las religiones, filosofía, ciencia y arte, con el objeto de establecer su origen común donde sea posible y los diferentes niveles psicológicos de cada disciplina.

El apartado iv es teosofía pura. En efecto, cuando se recuerda que el método de Ouspensky fue siempre profundizar la verdad esotérica mediante la psicología, todo este programa es poco más que una elaboración de la teosofía.

[8] Webb, *op. cit.*, pp. 447-49.

[9] La secuencia de la poesía de Eliot se colorea con las nociones oupenskianas del tiempo y la recurrencia. Véase T. 5. Eliot, *Collected Poems,* Faber & Faber, 1965, pp. 189-223.

final y tremenda, poniendo todas sus energías en el autorrecuerdo para morir en plena conciencia. En este sentido, el abandono del Sistema en público era un ejemplo de automortificación. Lo que Ouspensky rechazaba, afirmaban ellos, era sólo el Sistema *tal como ellos lo habían malentendido.* No habían fracasado ni Ouspensky ni el Sistema, sólo los discípulos.

Otros, más mundanos, achacaron los viajes en coche de Ouspensky y su conducta excéntrica a la desafortunada influencia de Rodney Collin[10]. Nacido en Brighton en 1909, donde pasó la infancia entre libros, leyendo y escribiendo, Collin fue toda su vida el típico idealista autodidacta, con pocos hechos y buenas intenciones, sin apenas conciencia de la realidad. Su matrimonio en 1934 con una mujer rica, ocho años mayor que él, no mejoró su visión de la realidad práctica. Conoció a su mujer Janet cuando visitaba Suiza para ver el drama de la Pasión de Oberammergau, un drama cuya significación sólo se le haría horriblemente clara en el mismo final de su vida.

En su primera madurez, se comprometió con las causas de moda a principios de la década de 1930, ingresando primero en la Toc H[11], en la Youth Hostel Association (en la que trabajó de secretario) y luego en la Unión en Defensa de la Paz. Escribió también para el *Toc H Journal, Peace News* y la revista de la YHA, evocadoramente llamada *The Rucksack* [La Mochila]. La Unión en Defensa de la Paz contaba con muchos miembros teosofistas, dedicados a poner en práctica los principios pacifistas, y es evidente en sus últimos escritos que Collin estaba influido directamente por la cosmología teosofista, aunque nunca ingresó en la Sociedad.

El momento decisivo llegó cuando él y su esposa asistieron en 1936 a las conferencias de Ouspensky. Casi de inmediato la pareja puso toda su atención en la Obra. Compraron una casa cerca de Lyne Place y en poco tiempo Collin se convirtió en uno de los principales lugartenientes de Ouspensky, aunque siempre, hasta el final, sintió temor por el maestro. Dado el lenguaje que Collin empleaba para referirse a Ouspensky —igualándolo con el sol y al sol con Dios— es fácil entenderlo. No tuvo relación con Gurdjieff y mostró poco interés por su obra, considerando a Ouspensky no sólo como su único maestro, sino como *el* maestro

[10] Sobre Collin, véase J. Collin-Smith, «Amado karox., en *Astrological Journal,* vol. XIII, núm. 4, otoño de 1971; A. Logan (pseudónimo de Joyce Collin-Smith), *Answering Gods,* Tlapam, Ediciones Sol, 1951.

[11] Toc H: sociedad formada para preservar el espíritu de camaradería de la Primera Guerra Mundial, llamada así por los nombres de los firmantes, que emplearon las iniciales del primer lugar de reunión, Talbot House.

(aunque reconoció la importancia de Gurdjieff en su lenguaje típicamente extravagante).

La esposa de Collin, que trabajó como una especie de edecán para Madame Ouspensky en Lyne Place y en Franklin Farms, diría más tarde que su marido se había convertido virtualmente en hijo adoptivo de Ouspensky. Y el mismo Collin relata del modo más romántico los últimos días del maestro, en los cuales el joven aparece como su visible heredero espiritual. Pese a esto, su relación con el maestro nunca fue cómoda. Mientras más bebía Ouspensky y peor humor tenía, más cansancio le producía la devoción cobarde de Collin. Mientras más dependía del joven, más irritable era. Algunas veces gritaba furioso a su discípulo y, al menos en una ocasión, le dio una bofetada. Collin, que ya había adquirido un acusado sentido de su propia misión, no lo interpretó como un simple rechazo, sino como una especie de lección Zen, a la cual respondió abofeteando a quien tenía más cerca, con tanta fuerza que le rompió el tímpano del oído al pobre hombre.

Collin era pasivo, mimoso y sumamente nervioso, espiritualmente ambicioso y fácilmente influible. Aunque aparentemente gregario y rodeado de seguidores en su vida posterior, era esencialmente un solitario. Hombre encantador, que con sorprendente facilidad hacía amigos, los hizo como tantos solitarios, precisamente porque nunca dan mucho de sí mismos. Su reacción ante la muerte de Ouspensky fue un presagio de la locura que algunos observaron más adelante en su conducta.

Cuando Ouspensky murió el 2 de octubre de 1947, la atmósfera en Lyne ya estaba muy cargada[12]. Una vez sacaron el cuerpo de la casa para enterrarlo, Collin se encerró con llave en la ahora vacía habitación, donde Ouspensky había muerto y permanecido en vela, negándose a salir de ella durante seis días y tirando las escaleras que otros residentes pusieron -en las ventanas. Al cabo de los seis días (se dice que sin comer ni beber), salió un hombre nuevo, investido del manto de su maestro. Como para subrayar su nueva condición, cambió sus modales bruscos por una santidad amable, quizá resultado del estupor provocado por el ayuno. Con independencia de las causas, pronto quedó claro que mientras Ouspensky sólo había ido «en busca de lo milagroso», Collin creyó haberlo encontrado en forma de herencia mística de Ouspensky.

Como muchos de los discípulos y colegas de Ouspensky, incluida Madame Ouspensky, Collin se negó de plano a creer que su maestro hubiera rechazado realmente el Sistema. Algunos vieron en el supuesto rechazó un gesto gurdjieffiano con el cual Ouspeqsky trató de poner a prueba la fe de sus seguidores aparen-

[12] Sobre sus últimos días, véase J. Collin-Smith, *op. cit., pássim;* Webb, *op. cit.,* pp. 454-60.

tando que abandonaba su magisterio. Collin fue aún más misterioso cuando afirmó que las últimas semanas de Ouspensky habían sido parte de un psicodrama místico representado en provecho de los discípulos. Según esta interpretación de los hechos, al renunciar a su propio magisterio, sometiéndose así a la humillación y desespero, Ouspensky repetía la pasión de Jesucristo, mostrando a los ojos de ellos su doctrina del sufrimiento intencionado y de conciencia objetiva. De esta manera, prescindía de toda ayuda para poder alcanzar la suprema experiencia espiritual del sacrificio absoluto.

Al parecer, sólo unos pocos seguidores de nivel relativamente alto aceptaron la explicación obvia: que Ouspensky estaba enfermo, cansado y desilusionado, que su humor estaba estragado por la bebida y que el dolor, el aburrimiento, el miedo a la muerte y una honestidad residual aunque amarga y a veces autodestructiva le habían hecho ver la futilidad del trabajo de su vida. Kenneth Walker, que había trabajado en el Prieuré con Gurdjieff, hasta que lo rechazó para irse con Ouspensky, es de esta opinión, a pesar de lo cual se muestra confuso con respecto al final de la carrera de Ouspensky, sintiéndose de algún modo personalmente responsable, como si él y los demás hubieran permitido que el maestro se abandonara a la pereza o la estupidez. Rodney Collin prefirió la versión colorista que compara a Ouspensky con Cristo. Pero, al comprobar todas estas interpretaciones, se han de tener en cuenta el carácter y la situación del intérprete, y el mismo Collin estaba ya en el camino de un final melodramático que superaría por su extrañeza al de Ouspensky.

La muerte de Ouspensky dejó a sus discípulos en la soledad más dolorosa. Con Bennett excomulgado y dirigiendo un grupo en otra parte; Maurice Nicoll, otro destacado discípulo de Gurdjieff y de Ouspensky, cómodamente establecido en su propia comunidad de Hertfordshire[13], los que quedaban en Lyne tenían ahora que seguir su propio camino o unirse a una de las dos facciones presididas por Rodney Collin y el doctor Francis Roles (el del tímpano roto, víctima de la bofetada de Collin). Collin y Roles eran caracteres inestables, ocupados en su propia búsqueda espiritual, mutuamente hostiles y mal preparados para dirigir a los demás. Otros tres discípulos antiguos, sin saber qué hacer, decidieron visitar a Madame Ouspensky, que aún seguía en Mendham. Sophia Grigorievna nunca perdió el contacto de Gurdjieff. Después de la muerte de su esposo, reanudó plenamente las rela-

[13] Para Maurice Nicoll, véase B. Pogson, *Maurice Nicoli, A Portrait,* Londres, 1961.

ciones con él, enviándole a París un rollo de seda y un talón de 3.000 dólares como prueba de su buena voluntad. Para ella, la solución de los problemas de los antiguos discípulos era muy sencilla. Les dijo con claridad que cerraran Lyne Place y transfirieran su lealtad a Gurdjieff en Francia[14].

Durante la guerra, Gurdjíeff desapareció virtualmente del panorama y sólo sabían de él René Daumal, Jeanne de Salzmann y sus seguidores. Pero, en 1949, año de su muerte, gozaba otra vez de estima y prosperidad. Fue literalmente un superviviente. Sobrevivió a Ouspensky y a muchos de sus propios seguidores, muertos, enloquecidos o caídos en el camino. También superó. el declive catastrófico de su propia reputación en los círculos religiosos alternativos durante los años treinta y —lo más notable— las serias sospechas de colaboracionismo con los alemanes durante la guerra, cuando él y su cocina parecían boyantes a pesar del riguroso racionamiento. Sin duda obtuvo algunos de sus lujos del pequeño círculo de fieles que quedaron, otros en el mercado negro y, aún más, de los soldados americanos que llenaron París después de la liberación en 1944, pero queda por saber cómo tuvo acceso a aquel mercado, de dónde sacó el dinero para pagar sus provisiones y cuáles fueron sus contactos con los guardianes de los almacenes de las fuerzas ocupantes.

Gurdjieff decía bromeando que las exquisiteces de su despensa venían del planeta Karatas[15]. Menos fantástica es la versión de que tuvo crédito en las tiendas parisinas —entre ellas la prestigiosa *épicene* Hédiard— diciendo que poseía un pozo petrolífero en América, cuyos beneficios volverían a fluir cuando acabara la guerra. Esta historia la confirman varios discípulos de la posguerra. Y cuando llegó el momento de pagar, ya tenía afortunadamente a sus discípulos americanos a mano para saldarlas[16].

En la época en que los antiguos discípulos de Ouspensky fueron a verlo, las cosas ya habían empezado a mejorar, y de nuevo fue EE.UU. el que vino en su ayuda, mediante Kathryn Hulme y Fritz Peters. Hulme estaba en Europa trabajando para la UNRAA[17]. Estando en París en junio de 1946, se presentó en el piso de Gurdjieff con paquetes de cigarrillos, una botella de vodka y su nueva amiga belga Chouka, una ex monja, cuya orden adivinó Gurdjieff misteriosamente. Peters, que todavía estaba en el ejército americano, llegó en un estado de derrumbamiento

[14] K. Walker, *Venture With Ideas,* Jonathan Cape, 1951, pp. 134 y ss.

[15] Hulme, *op. cit.,* p. 256.

[16] Webb, *op. cit.,* p. 470.

[17] Agencia de Ayuda y Rehabilitación de Naciones Unidas [United Nations Relief and Rehabilitation Agency].

mental y emotivo, que Gurdjieff remedió enseguida infundiéndole literalmente su propia energía. Pasmado, el joven soldado vio destellos de luz azulada alrededor del maestro e inmediatamente se sintió mejor, aunque el ahora envejecido Gurdjieff tuvo que acostarse para recobrar energías después de su transfusión[18].

Salvado de la quiebra financiera por su propia ingenuidad, el fin providencial de la guerra y los benefactores americanos que pagaron sus cuentas en Hédiard y otras tiendas, Gurdjieff recuperó pronto el favor popular como maestro, en gran parte gracias al entusiasmo de Hulme, Peters y los antiguos discípulos de Orage que volvían a ser libres de visitar Europa, y de Jane Heap, que ahora tenía una tienda de artesanía en St John's Wood. Margaret Anderson le trajo a su nueva compañera, Dorothy Caruso, viuda del tenor Enrico[19]. Cuando Gurdjieff escuchó a los discípulos de Ouspensky, obedientes a las instrucciones de Madame Ouspensky, les dijo: «Sois ovejas sin pastor. Venid conmigo». Dirigidos por Walker, casi todos obedecieron, lo cual sugiere que la estimación de Gurdjieff fue correcta; al parecer habían olvidado que lo habitual de Gurdjieff era esquilar a sus ovejas. Nicoll, Collin, Roles y sus discípulos permanecieron alejados: compartían la sospecha de Ouspensky de que Gurdjieff era más lobo que pastor[20].

El personaje inglés más interesante y significativo de este renacimiento de Gurdjieff en la posguerra fue J. O. Bennett. Cuando estalló la guerra en 1939, los Bennett habían proyectado un viaje a Siria. Antes de ir al Próximo Oriente, decidieron pasar unas cortas vacaciones en la costa del sur, pero Chamberlain interrumpió su viaje a Bognor con las malas noticias de Hitler y se anuló todo. Este detalle secundario en el cataclismo de la guerra tiene su propio significado. Bennett se sentía atraído por Siria por su creciente obsesión con la Fuente de Sabiduría y la Hermandad Sarmoung, encargada de transmitirla según Gurdjieff.

La guerra, aunque interrumpió su búsqueda, dio la oportunidad a Bennett de unir las dos actividades de su vida. Expulsados por un bombardeo de su piso en Tite Street, Chelsea, él y Winifred empezaron a buscar donde vivir. También querían un sitio que facilitara el trabajo de Bennett con sus discípulos. Lo que encontraron fue una casa con un terreno de tres hectáreas en Kingston, Surrey, en las afueras de Londres.

Coombe Springs era propiedad de la señora Hwfa Williams. Una gran belleza de la alta sociedad en su juventud, ella y su marido habían sido íntimos de Eduar-

[18] Peters, *op. cit.*, pp. 247-252.

[19] La señora Caruso llegó a ser una discípula devota de Gurdjieff, cuyos últimos meses describe ella en *A Personal History by Dorothy Caruso*, Hermitage House, 1952.

[20] Webb, *op. cit.*, p. 461.

do VII y, como muchos de su círculo, habían perdido en los casinos gran parte de su fortuna, que incluía el Claridge's Hotel. Ahora, anciana y retirada, vivía en la pestilente y semiabandonada casa de Coombe en compañía de una criada italiana, siete perros chow-chows y veintidós gatos. Su sordera casi total dificultó las negociaciones pero, al final, los Bennett obtuvieron un alquiler «mientras durara la guerra» y empezaron a trabajar en la casa. Mejor dicho, pusieron a los discípulos a trabajar en ella, porque ya tenían previsto que la comunidad de Coombe siguiera las líneas del Prieuré y de Lyne, con una enseñanza espiritual unida al compañerismo y a las duras tareas físicas. Para financiar la operación, Bennett persuadió a la BCURA para que se mudara de Fulham a Coombe.

A cambio de su trabajo, Bennett se hacía cargo del gasto espiritual equivalente en reuniones veraniegas en Gales y Lake District, llevando a sus discípulos en coches movidos por gasógeno, un invento de BCURA. En los días del racionamiento de la gasolina, esto era un lujo considerable. En el primero de estos viajes, Bennett tuvo la visión de un rayo cegador donde leyó: «La Orden Universal y… cómo el Amor y la Libertad lo redimen todo»[21], un futuro que le pareció digno de las siglas de sus nombres. Deseoso de traducir este confuso espectáculo en algo más preciso, Bennett se sintió incitado a convertirse en escritor, garrapateando con tal energía y extensión que terminó agotado y cayó enfermo con impétigo. Pero fue un momento crucial. Durante los siguientes treinta años lo inundó todo con una enorme cantidad de libros, folletos, conferencias y ensayos, exponiendo su versión del Sistema. El principal producto de su gran visión fue *El universo dramático,* explicación exhaustiva del cosmos en cuatro tomos.

A pesar del traslado satisfactorio a Coombe Springs y de su nueva carrera como escritor, Bennett tuvo problemas. Hasta que Coombe no estuvo listo para residir, sus discípulos se reunían los fines de semana en un lugar extraordinario, en medio de Londres, donde un miembro, Primrose Codrington, tenía una casa escondida detrás de Onslow Square, con casi media hectárea de terreno. Allí, el grupo cultivó verduras y gallinas en el huerto bombardeado, y Bennett empezó a dar a conocer sus enseñanzas espirituales y sus escritos, que se empleaban como temas de discusión en las reuniones. También editó un primer librito, *Valores,* en 1942.

Esto era inaceptable en todo punto por Ouspensky, que había prohibido expresamente la publicación o enseñanza pública del Sistema en una forma que no fuera la suya. Bennett había cometido también el crimen aún mayor de ignorar la

[21] Bennett, *op. cit.,* p. 187.

autoridad de su maestro adaptando elementos del Sistema a sus ideas particulares, y no pasó mucho tiempo antes de que las noticias de las actividades de Bennett llegaran a EE.UU., de lo cual se encargaron los pocos que seguían trabajando en Lyne, resentidos por el pretendido favoritismo de Ouspensky hacia Bennett. La respuesta de Ouspensky fue la excomunión de Bennett (otra vez). Por medio de sus abogados exigió de Bennett la devolución de cualquier papel relacionado con su trabajo, incluyendo las notas de las conferencias, y prohibió a sus discípulos que tuvieran nada que ver con el nuevo inquilino de Coombe Springs.

Tras la ruptura con Ouspensky, unos pocos discípulos, los más antiguos, obedecieron y boicotearon a Bennett, pero la mayoría permaneció con él. Se reunían los fines de semana en Onslow Square y, cuando Bennett tomó posesión, en los terrenos de Coombe. Cada día les daba un tema para que meditaran mientras trabajaban la tierra. Tuvieron lugar las habituales charlas y discusiones con su habitual vaguedad de contenido. Muchos se desconcertaron por esto, pensando que necesitaban un sentido más claro de lo que querían hacer y uno de los discípulos se ofreció para resumir las discusiones en un fin de semana. El resultado fue un manuscrito de doscientas páginas que, quizá por fortuna, perdió a continuación. Bennett describía sus vidas como la de un Ser femenino visitado por un Poder Masculino cósmico.

Al mismo tiempo que se peleaba con Ouspensky, Bennett tenía dificultades con la Asociación Minera (curiosamente por las mismas razones), pues pronunció conferencias en las que dijo que la era del carbón barato se había terminado y especulaba con la posibilidad de nuevas formas de energía. No es sorprendente que la asociación se opusiera, alegando que los precios del carbón no eran de la incumbencia de Bennett, mientras sí lo era venderlo (y no otros carburantes). También se vio cogido entre la demanda pública de encontrar medios de producir carbón más barato y la insistencia de los propietarios en mantener los precios, al mismo tiempo que aseguraban que el carbón mantenía su puesto en el mercado y era competitivo con la gasolina.

Es evidente que incluso a quienes lo apoyaban les irritaba la creciente preocupación de Bennett por la vida espiritual y su costumbre de usar Coombe Springs (que pagaba la asociación) como retiro religioso. Lo acusaron de presionar a los empleados de los laboratorios de investigación para que ingresaran en su grupo, y se quejaron de las molestias que causaban sus actividades. Hay un episodio que es típico. Acostumbrado a tomar un baño matinal en los manantiales [*spnings*] de Coombe, un día, Bennett tuvo allí una visión, en la cual cada hoja parecía llena de la presencia de Jesús. (No cuesta trabajo creer que tuviera visiones. Desde 1939,

repetía el Padrenuestro mil veces al día, añadiendo la frase *Fiat voluntas tua.)* Después de este encuentro con Jesús, permaneció tres días en éxtasis, lo cual fue muy inoportuno, porque al día siguiente tenía que dar una conferencia sobre «El carbón y la industria química» en el Instituto de Ingenieros Químicos. Aunque Bennett advirtió la hostilidad de la audiencia, afirma que el público se vio invadido por una ola de afecto cuando empezó a hablar y que el auditorio se llenó de amor divino. Por desgracia, esta efusión no afectó a sus jefes y, pocas semanas después de la conferencia, fue invitado a despedirse de la BCURA. La asociación trasladó sus oficinas a Leatherhead y Bennett pudo disponer de Coombe para sus propios planes.

No se detuvo en su maniaca carrera. Su pasión por las organizaciones encontró su expresión en un nuevo laboratorio de investigación privado, la Compañía de Plásticos del Carbón y en el Instituto para el Estudio Comparado de Historia, Filosofía y Ciencia. El laboratorio se dedicó a la obtención de plásticos a partir de la descomposición del carbón y el instituto a la investigación psicoquinética. El laboratorio encontró el apoyo financiero de una importante empresa industrial, Powell Duffryn, y esto sirvió para mantener otras actividades en Coombe, donde la comunidad de residentes y visitantes alcanzaba ya más de doscientos miembros. En este período, Bennett escribió también una obra de teatro sobre el incendio de la catedral de Chartres, se embarcó en un tratado de geometría de la quinta dimensión y escribió un informe sobre cómo aumentar la productividad científica en las universidades.

Cuando los viajes al extranjero fueron posibles después de 1945, Bennett decidió ver las posibilidades de establecer una comunidad fuera de Inglaterra. De visita en Suráfrica, obtuvo una audiencia con el general Smuts, que le aconsejó que no fuera tan pesimista con respecto al futuro. Es evidente que Smuts pensó que su huésped estaba de alguna manera alejado de la realidad, una opinión que confirma el testimonio del propio Bennett de que los ricos amos blancos no sienten más que afecto y amistad por sus trabajadores negros. Luego compraría una granja en Suráfrica, pero su grupo permaneció en Inglaterra.

Fue una visita a Madame Ouspensky en el verano de 1948, la causa de su vuelta al camino. Estando en EE.UU. por sus negocios del carbón, hizo un viaje a Franklin Farms, donde la austera Sophia Grigorievna, que ahora padecía la enfermedad de Parkinson, le dijo bruscamente que, fuera a ver a Gurdjieff a París si quería más instrucción espiritual. El mandato lo impactó con la fuerza de lo inevitable. De regreso a Inglaterra, encontró a su esposa agonizante, víctima de una enfermedad misteriosa, pero la llamada de la sabiduría espiritual fue tan poderosa,

que los dos salieron inmediatamente hacia París para encontrarse con Jeanne de Salzmann, que haría de intermediaria con el Maestro.

La comedia empezó el verano de 1948. Gurdjieff vivía en el número 6 de la Rue des Colonels Rénard en condiciones bastante reducidas. Atrás quedaron el *cháteau* y las suites encantadoras. Ahora se tocaba con un fez rojo y llevaba la camisa abierta. Pero seguía presidiendo una amplia corte de discípulos franceses y norteamericanos. También lo servía un grupo de muchachas, a las que llamaba sus «terneras». En este grupo estaban lovanna Lloyd Wright (hija de Frank y Olga) y la futura esposa de Bennett, Elizabeth Mayall.

Cuando le presentaron a Bennett, Gurdjieff pretendió no recordarlo y dijo únicamente: «Eres el número 18. No el gran número 18, sino el pequeño número 18», a lo cual comentó con razón Bennett, «no tenía ni idea de lo que quiso decirme»[22]. A pesar de un comienzo tan poco propicio, Gurdjieff le preguntó a Bennett lo que quería y éste le pidió que le mostrara cómo trabajar para su Ser. Gurdjieff aceptó, observando secamente que si bien Bennett tenía mucho conocimiento, como Ser era una «nulidad», juicio que Bennett aceptó con la debida humildad[23].

Deteniéndose únicamente para aliviar el dolor intenso de Winifred y para aconsejar lecturas y ejercicios a su nuevo discípulo, Gurdjieff salió al día siguiente para Cannes, sufriendo graves heridas al chocar su coche con un camión en Montargis. (El conductor del camión resultó muerto.) Pero parece que el Maestro aún conservaba algo de su antigua resistencia en lo que a accidentes de coches se refiere[24]. A pesar de las graves heridas, las costillas rotas y la hemorragia interna, fue traído a París e insistió en cenar al día siguiente con los Bennett y los demás, horrorizando a los presentes con su cara magullada, la oreja sangrante y la garganta vendada. Pero, como en su primer accidente, las heridas, aparentemente tan devastadoras, curaron pronto y su diminuto apartamento, burdamente decorado con espejos, muñecas y brillantes falsificaciones orientales, pronto se llenó otra vez de gente.

Después de sus disputas con Ouspensky y del desilusionado final de éste, Bennett no podía más que estar contento de su reencuentro con Gurdjieff, de quien se convertía en discípulo íntimo por vez primera. Gurdjieff llamó a todos los discípu-

[22] Bennett, *op. cit.*, p. 238.
[23] Idem.
[24] Caruso, *op. cit.*, pp. 291 y ss.

los de Bennett en Coombe Springs para que vinieran a París. Hicieron el viaje unos sesenta, y casi todos volvieron los siguientes fines de semana, toda una odisea, dadas las condiciones de Europa después de la guerra. Kenneth Waiker también fue a París y convenció a muchos discípulos ingleses de Ouspensky de que hicieran lo mismo. Los banquetes y los brindis empezaron de nuevo y se restauraron todos los viejos esquemas. Hubo que comprar una mansión (esta vez el Château de Voisins, cerca de Rambouillet), se inició un instituto y volvieron a representarse las danzas sagradas. Gurdjieff propuso también otra visita a Nueva York, donde escenificaría un nuevo espectáculo para financiar la publicación de su obra magna *Cuentos de Belcebú a su nieto,* el libro que había estado escribiendo desde finales de los años veinte.

Con la vuelta de estos proyectos visionarios aparecieron los viejos problemas y animosidades. Incluso Bennett comenta que algunos discípulos no pudieron resistir el feroz régimen de alabanzas y abusos alternados y los dramas rituales de la humillación pública a los que Gurdjieff los sometía. Se dice que algunos recién llegados se desmoronaron después de encontrarse con el Maestro y unos pocos tuvieron que ser atendidos en el hospital (aunque no se especifica la enfermedad)[25]. Volvieron a escucharse las historias siniestras de suicidios y locuras en el Prieuré, a lo que los seguidores del Maestro respondían sensatamente que quienes acudían a pedir ayuda a Gurdjieff era precisamente porque sus enfermedades, mentales o físicas, estaban tan avanzadas que nadie había podido tratarlos. ¿Qué tenía de raro que algunos se derrumbaran, agotados por su mal?

Con independencia de la verdad o falsedad de los rumores, su efecto en el contingente de Coombe Springs fue devastador. El antiguo talento del Maestro para crear enfrentamientos entre unos y otros era tan poderoso como siempre y los discípulos rápidamente se dividieron en dos partidos, a favor y en contra de Gurdjieff. Incluso los entusiastas experimentaron lealtades encontradas, dudando entre dos maestros, porque Gurdjieff era despiadado con Bennett y sus pretensiones, alabándolo un día, insinuando que lo consideraba su joven heredero otro, para someterlo a una pública humillación al tercer día. Pero era tanta su autoridad que convenció a los Bennett de la necesidad de este tratamiento, aunque sólo fuera, como ya había ocurrido anteriormente con Jeanne de Salzmann y Sophia Ouspensky, porque Gurdjieff había conquistado a la esposa con mayor efectividad aún que al esposo.

[25] Elizabeth Bennett confirmó esta observación en una conversación con el autor, pero no quiso citar ejemplos.

Bennett comenta algo que todos observaron: que, por mucha atención que prestaran, nunca había dos discípulos que estuvieran de acuerdo en lo que había dicho Gurdjieff exactamente[26]. Era lo mismo que se decía a menudo de Krishnamurti. En el Prieuré, Gurdjieff tenía prohibido que nadie tomara notas de las charlas, aunque, al salir, muchos estudiantes se apresuraban a escribir lo que habían oído y luego lo publicaban. Esto sólo contribuía a crear confusión, aunque Bennett y otros creyeron que tales malentendidos eran la prueba del poder del maestro: el que nunca fuera lo mismo para dos personas tenía que significar que hablaba individualmente a cada uno.

Elizabeth Mayall cuenta una ocasión en que llevó a una amiga con un problema para que viera al Maestro[27]. Se sentaron a almorzar un largo rato, durante el cual Gurdjieff no dijo una sola palabra a su amiga. Sólo al final la miró fijamente y pronunció unas palabras en un idioma incomprensible. Ya en la calle, mientras caminaban, Mayall empezó a excusarse por lo ocurrido, hasta que se dio cuenta de que su amiga estaba radiante. Gurdjieff, le dijo, había resuelto su problema (del cual no había hablado) a pesar de no entender el lenguaje que Gurdjieff había empleado.

En octubre de 1948, Gurdjieff hizo su último viaje a EE.UU. Es probable que en esta época le gustara hacer el tonto porque sí. Asomado a la ventanilla y dirigiéndose al grupo que fue a despedirlo a la estación en París, éstas fueron sus palabras: «Antes de mi vuelta espero con todo mi ser que cada uno de vosotros haya aprendido la diferencia que hay entre sensación y sentido»[28], una petición absurda que, sin embargo, los confundió. En Nueva York hubo las habituales comidas de locura, cocinadas en una estufa de alcohol en la habitación que ocupaba el Maestro en el Wellington Hotel (donde cocinar estaba rigurosamente prohibido). A los discípulos norteamericanos que ensayaban las danzas sagradas les dijo que se movían como «gusanos en la mierda»[29], y a Frank Lloyd Wright, entonces gravemente enfermo, le ordenó que tomara armañac con pimienta para su vesícula biliar[30].

Más seriamente, Gurdjieff se enfrentó con los discípulos norteamericanos de Ouspensky, denigrando al antiguo maestro de ellos como intelectual vacío y traidor que había muerto como un perro en la cuneta por su terquedad en no someter-

[26] Bennett, *op. cit.,* p. 240.
[27] En una conversación con el autor.
[28] Bennett, *op. cit.,* p. 249.
[29] R. de Ropp, *Warrior's Ways,* George Allen & Unwin, 1980, p. 199.
[30] Moore, *op. cit.,* 303.

se a él[31]. Pero esto no impidió que fuera a Mendham a visitar a Madame Ouspensky, donde ella le mostró el manuscrito de Ouspensky sobre los primeros años pasados juntos, *Fragmentos de una enseñanza desconocida.* Para mayor ironía, la escrupulosa objetividad de Ouspensky, que acababa de ser calificada por su maestro en Nueva York de academicismo estéril, fue vindicada en Mendham unas semanas después: Gurdjieff aprobó el libro para que se publicase como un relato fiel de su enseñanza en la década posterior a 1915.

Al mismo tiempo seguía adelante con *Cuentos de Belcebú para su nieto* y ordenó a Bennett, que lo había seguido a EE.UU., que escribiera una carta invitando a los discípulos a comprar un ejemplar de la primera edición por cien libras[32]. La carta se leyó en la sobremesa de un almuerzo, y en la misma ocasión Bennett fue nombrado albacea literario para Inglaterra, el autor francés René Zuber para Francia y el periodista escocés lord Pentland para EE.UU. Ya había hecho las mismas promesas a Fritz Peters y a otros. Es evidente que a Gurdjieff le encantaba cambiar de opinión para tomar el pelo a sus herederos.

De vuelta a París en abril de 1949, se embarcó de nuevo en la ronda de almuerzos en los cafés, excursiones en coche por el campo y largas cenas, mientras Bennett, en Londres, daba una serie de conferencias públicas sobre su maestro. Gurdjieff empezó a negociar para otro Prieuré, esta vez el hotel de estación en La Grande Paroisse sobre el Sena; planificó un segundo viaje a EE.UU.; pensó en conseguir discípulos en «la India holandesa», y visitó las cuevas de Lascaux con Bennett. Pero su salud declinaba a ojos vistas.

El 14 de octubre sufrió un colapso en una clase de danza y, aunque pareció repuesto a los pocos días, Elizabeth Mayall, que se lo encontró en una frutería comprando una cantidad enorme de plátanos, vio por primera vez en Gurdjieff a un anciano. Incluso los discípulos que habían presenciado su lento declive y sabían lo que era de esperar, estaban asombrados por su rápido deterioro. El mismo Gurdjieff les había dicho una vez (quizá medio en broma) que nunca los abandonaría. Pero, dos semanas más tarde, el 29 de octubre, murió en el hospital norteamericano de Neuilly.

Los días que siguieron a su muerte estuvieron plagados de rumores contradictorios: que los órganos internos del Maestro habían quedado reducidos a nada; que se había oído respirar al cuerpo después de muerto; que realmente no había muerto, sino que se había ido a algún sitio dejando un cadáver en su lugar. Pese a todo

[31] Bennett, *op. cit.*, pp. 251-54.

[32] El texto de esta carta aparece en *Witness*, pp. 253-54.

esto, el funeral se celebró en la iglesia ortodoxa rusa de París y acudió mucha gente, y quedó claro que Gurdjieff había gastado la última broma de su carrera. El cuento se había acabado.

Pero, en otro sentido, fue sólo el comienzo. Pocos días antes de su muerte, Gurdjieff recibió las galeradas de *Belcebú.* El número de discípulos aumentaba considerablemente, como nunca antes, y su reputación iba en alza. Siempre producto de la ilusión, Gurdjieff el hombre estaba ahora dispuesto para dejar paso a Gurdjieff el mito[33].

[33] Observación que debo a James Moore.

DIECINUEVE

REGRESO

Gurdjieff vivió lo suficiente para presenciar el impresionante resurgimiento de su éxito. Krishnamurti aún vivió más tiempo y prosperó de manera mucho más notable. Santo en su propio círculo y tomado un poco a broma por el mundo en el período de entre-guerras, a finales de la década de 1960 se había convertido en *el* gurú occidental. En todo su proceso, supo despojarse de las ridiculeces de la teosofía para surgir como una estrella reconocida y respetada en aquel curioso firmamento de las celebridades de la Nueva Era, donde el Dalai Lama y Yehudi Menuhin se codeaban con duquesas místicas y cantantes pop en busca de la verdad.

La metamorfosis lo relacionó con dos paradojas aparentes: la primera es que resolvió mantener su imagen de hombre solitario en busca de la iluminación, mientras los extraños lo veían como parte de una elite social; la segunda, que continuó predicando las doctrinas de la irrealidad del mundo y de la necesidad de lograr la liberación de todas las ataduras, por más que pareciera bien atado al mundo.

Pero no son las contradicciones que parecen. Muçhos hombres santos han enseñado que la soledad no es el mejor camino para la salvación, que la soledad más profunda se encuentra en el seno de la sociedad humana y que el mejor medio para darnos cuenta de lo ilusorio del mundo es comprometerse con la vida y no huir de ella. Pero los críticos de Krishnamurti —y entre ellos pronto estaría la familia Rajagopal— interpretaron del peor modo el tramo final de su vida. Diciendo que siempre había sido esencialmente un escapista, un conformista y un parásito, afirmaron que Krishnamurti se limitó a cultivar la *apariencia* de soledad y alejamiento para apoyar su imagen y que esta apariencia había supuesto un coste emocional para sus más íntimos y un coste espiritual para sus seguidores engañados.

Lo indudablemente cierto es que Krishnamurti empezó a alejarse de la reducida e íntima órbita de Ojai cuando la victoria aliada puso fin a su forzado aislamiento en California. Hacia afuera hubo pocos cambios en su circunstancia. Desde 1945 hasta su muerte en 1986, a los noventa y un años, viajó por el mundo como maestro espiritual. Las charlas en público y las entrevistas en pnvado siguie-

ron estando acompañadas, como desde el principio de los años veinte, por una interminable serie de vacaciones lujosas. Krishnamurti siguió alternando la India, Europa y América con estancias frecuentes en casa de amigos acaudalados. Hubo momentos en que la lista de sus compromisos era más parecida a la *Agenda de Jennifer* que a la de un gurú. También siguió contando con la ayuda de mujeres ricas y poderosas.

Se reanudaron los ipítines de masas en todo el mundo. En 1982, Krishnamurti se dirigió a una audiencia de tres mil personas en el Carnegie Hall de Nueva York. Tuvieron lugar en Europa reuniones regulares siguiendo el modelo de los campamentos Star. Aunque no pudo soportar volver a Ommen tras su uso como campo de concentración durante la guerra, en 1961 un patronato se encargó de financiar conferencias en Saanen, Suiza. Dedicó más tiempo a los poderosos de las finanzas y la política y se vio a menudp con Nehru y su hija Indira Gandhi, que sucedió a su padre como primera ministra de la India en 1966. Las fundaciones de Krishnamurti tuvieron el respaldo de magnates: Gerard Blitz, fundador del Club Mediterranée, fue su consejero financiero durante un tiempo. Los capitales manejados aumentaron espectacularmente en el período de posguerra, cuando los idealistas que se beneficiaron del auge de la posguerra buscaron fundaciones caritativas donde poner su dinero. Aunque es imposible hacer cálculos sin tener acceso a la contabilidad, las donaciones a KWINC supusieron con seguridad millones, posiblemente decenas de millones de dólares. Es difícil explicar eómo ocurrió esto. Muchos maestros espirituales reciben numerosas donaciones, aunque raramente a esta escala y con tanta continuidad, porque apenas hubo pausa en el flujo de dinero desde la primera aparición pública de Krishnamurti antes de la Primera Guerra Mundial hasta su muerte en 1986. Quizá su relación durante toda su vida con los ricos y poderosos había creado el aura intangible de aceptación social que hizo que fuera polo de atracción de grandes donaciones: era agradablemente poco mundano, pero inspiraba confianza por su sofisticación y refinamiento.

Además, nunca hacía preguntas embarazosas sobre el origen del dinero para sus empresas o cómo se administraba, afirmando que era indiferente a estos asuntos. No por eso dejó de seguir inaugurando los costosos edificios de las escuelas y campamentos Krishnamurti y, aunque técnicamente poseía pocos bienes, vivía como un hombre rico. A sus críticos, entre los que había antiguos amigos íntimos, como Emily Lutyens, les preocupaba que se hiciera dependiente de aquella vida lujosa y, aún peor, que se alejara de todos salvo de los ricos y privilegiados.

Krishna afirmaba que aquel lujo era accidental, que podría pasarse fácilmente sin él, que vivía casi todo su tiempo como cualquier persona, que sólo aquellos

que confunden las apariencias externas con las realidades internas podían cometer el error de suponer que él gozaba de la riqueza en beneficio propio. Lo que importa con respecto a la propiedad es la actitud hacia ella, no su presencia o ausencia. Comiendo y bebiendo muy poco, durmiendo sólo muy pocas horas y meditando y enseñando durante muchas, vivía como asceta en palacio, indiferente al entorno. Por lo menos, es lo que decía. Una puesta de sol o un amanecer tenían más importancia para él que un bello salón. Un cínico podría decir que el goce de las puestas de sol ya es un lujo complicado. Pero Krishnamurti insistía, como Gurdjieff, que uno debe aceptar la vida que le viene permaneciendo alejado: mortificar la carne puede ser tan vicioso como mimarla.

Cuesta creer que Krishnamurti fuera indiferente al lujo. Lo cierto es que gozaba con lo que había, dando por sentado que sus devotos cuidarían de él facilitando casas, coches y vacaciones de alto nivel, como así fue. Al mismo tiempo se ocupaba de actividades sencillas. Cuando la fundación de Saanen le compró un gran Mercedes, lo limpiaba y pulía cada vez que regresaba de un viaje, por corto que fuera. Fiel a la formación recibida de Baillie-Weaver, compraba sus trajes en Huntsman, de Savile Row, donde había multitud de complementos, y se cortaba el pelo en Bond Street. Pero siguió gozando de las tareas domésticas, como había hecho en Arya Vihara. Cuando estaba en Malibú con su amiga Mary Zimbalist[1], y luego en la casa nueva que ella le construyó en Ojai, se le podía ver limpiando una tetera o la encimera de la cocina, cargando el lavavajillas o regando el jardín.

Pero si el modelo externo de su vida seguía siendo muy parecido, aunque con más lujo, en privado hubo mayores cambios. La relación triangular con Rosalind y Rajagopal, que había dominado su vida californiana, iba llegando a su fin en medio de amargas recriminaciones; se sentía cada vez más atraído por la India e incluso por la teosofía. Y, lo más importante, empezó a tener una idea diferente acerca de lo que sucedería con su obra una vez que muriera.

Estos tres cambios estaban entrelazados de modo complejo y han sido interpretados de manera distinta por quienes estaban cerca de él. Su hija adoptiva Radha Rajagopal ha sugerido que el alejamiento de Krishna de sus padres fue una traición personal presagiada por toda su vida en común, en la cual Krishna había hecho el papel de niño mimado, usando a los demás para satisfacer su necesidad de sexo, seguridad y dinero[2]. Con independencia de sus virtudes, ella cree que era

[1] *TLADOK*, p. 156. La señora Zimbalist, viuda de un productor de cine, fue el principal apoyo de Krishnamurti desde 1964 hasta la muerte de él.

[2] Tema importante del libro de la señora Sloss *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti.* Las páginas que siguen contrastan su relato con el de Mary Lutyens en su biografía de Krishnamurti en

un embustero e hipócrita congénito, cuyas *folies de grandeur* aumentaron con la edad, a medida que caía prisionero de su propio mito. Rósalind y Raja habían satisfecho sus caprichos, comportándose como padres amorosos y criados fieles; pero también le dijeron verdades que él no quería oir ylo pusieron delante de las obligaciones normales de la vida, obligaciones que él era demasiado débil, t~iimado o perezoso para aceptar. Cuando los abandonó, se rodeó de devotos y sicofantes, que ensancharon la trágica distancia entre la percepción que Krishnamurti tenía de sí mismo, como santo de otro mundo, y la realidad de su vida egoísta y lujosa, llena de comodidades y mujeres que lo adoraban. El destino de Krishna, tal como lo presenta Radha, se da en muchas celebridades, alienado del mundo real y obsesionado por los miedos que él mismo se creaba.

Por ejemplo, en 1946, cuando se estableció la Happy Valley School en el terreno de Ojai que la señora Besant había comprado veinte años antes, con Huxley y Krishnamurti como miembros del patronato, se encargó a Rosalind que la dirigiera ocupándole dieciocho horas diarias, mientras sus ricos amigos de mayor edad, Robert Logan y Louis Zalk, se encargaban de las finanzas, porque a pesar de la dotación, había una pesada hipoteca sobre la propiedad que alguien tenía que pagar. Aunque la escuela se organizó según sus propios principios, la única contribución de Krishna fue charlar con los estudiantes cuando le parecía bien. Y dio la casualidad que sólo le pareció bien cuando sufrió una nefritis aguda, con lo cual y como era típico, Rosalind tuvo que cuidarlo, además de atender a sus nuevos deberes. Una vez repuesto, abandonó la vida sencilla de Ojai y se puso a recorrer el mundo en compañía de los ricos, mintiendo a Rosalind respecto de sus aventuras con otras mujeres y tratando a Raja como a un simple secretario. Todavía más adelante, en 1961, cuando estaba enfadado con sus viejos amigos, empezó a interferir en los asuntos de la escuela, diciendo a Zalk que se había apartado de su enseñanza e insistiendo en que se ocupara de su gobernación[3]. ¿Se debió a una preocupación auténtica? ¿Una manera de perseguir a los Rajagopal? ¿Megalomanía? ¿O sólo insensibilidad?

Mary Lutyens, biógrafa oficial de Krishnamurti, sostiene que los Rajagopal necesitaban a Krishna y no se entiende que lo maltrataran hasta el punto de hacer la separación inevitable. Parte del problema fue que las relaciones personales, profesionales y económicas entre los tres fueron muy profundas. Raja llegó a con-

---

dos volúmenes *(The Years of Awakening* y *The Years of Fulfilment)* y con su biografía abreviada *The Life and Death of Krishnarnurti.*

[3] Sloss, *op. cit.*, pp. 203-9 y 275-78.

siderar la KWINC, la fundación de su imperio de negocios, como propiedad suya, pese a que sin Krishna no habría existido. El resentimiento de Raja por desempeñar toda su vida un papel secundario con respecto a Krishna empezaba a ponerlo furioso, agravado por la relación entre su amigo y su esposa (aunque Radha afirma que su padre no supo toda la verdad hasta 1961, casi treinta años después de que empezara). Por último, Raja quizá recordaba que Leadbeater en una ocasión había dicho que Raja tenía tanto derecho como Krishna a la sucesión de la Sociedad Teosófica e incluso más, dado que Krishna había repudiado la teosofía.

Las dificultades menos tangibles surgieron del papel de guardianes que los Rajagopal, sin duda con las mejores intenciones, adoptaron con respecto a Krishna. En opinión de Luytens, fueron incapaces de darse cuenta de que su rechazo a ser dominado o poseído por nadie no fue una traición, sino parte de su misión espiritual como figura única, a quien Aldous Huxley (y el mismo Krishna) comparaba sin más con Buda. Los espíritus libres no pueden atenerse a formalidades banales; por su enorme responsabilidad, los maestros del mundo tienen derecho a toda la ayuda que puedan. obtener de los demás, sobre todo a que se toleren sus debilidades o supuestas debilidades. Quizá Krishna gozara como un niño de la vida lujosa, pero eso era un signo de pureza y no de corrupción.

También podría añadirse, aunque sea de mal gusto, que los Rajagopal, de un modo u otro, supieron aprovecharse muy bien de la celebridad de Krishna. Tampoco ellos están a salvo de las críticas. Raja era solitario, sigiloso y con frecuencia melancólico, además de depresivo. Llevaba sus negocios autocráticamente y, cuando las cosas empezaron a ir mal entre ellos, se quejaba en voz alta, sin discreción y furiosamente a quien quisiera escucharlo. Si se ha de creer que no supo nada realmente del adulterio de su esposa durante más de veinte años, eso sólo puede significar desinterés o ceguera voluntaria; mientras que Rosalind, de acuerdo con el testimonio de su propia hija, aunque siempre estuvo dispuesta a enfrentarse con los problemas prácticos, prefería ignorar los problemas emocionales en espera de que desaparecieran.

Es cierto, sin embargo, que el definitivo alejamiento de Krishna dio lugar a muchos malentendidos. Raja y Rosalind no fueron las únicas personas que Krishna utilizó y luego abandonó en su vida. No es, como ellos piensan, que Krishna no quisiera la intimidad; es que la quería en sus propios términos. Por otro lado, Krishna había predicado durante muchos años la teoría del no compromiso. Al abandonar su vida californiana llevaba su teoría a la práctica, demostrando además que poca gente sabía entender su significado. Se puede comparar la supuesta deslealtad de Krishna con la grosería agresiva de Gurdjieff, como mecanismos para

distanciarse del señuelo de los ricos, con frecuencia demasiado inclinados a considerar a sus protegidos como criaturas de su propiedad.

Es evidente que este razonamiento no puede aplicarse a las relaciones personales; hay, además, una flagrante contradicción entre la relación de Krishna con Rosalind (tal como la cuenta Radha) y la percepción pública de su castidad, que Krishna alentaba tácitamente. El amor sexual no excluye la espiritualidad ni la santidad, aunque podría sostenerse que el abuso de confianza y la hipocresía que implican el adulterio sí lo excluye. Pero incluso en esto nos movemos en terreno movedizo. Quienes, por ejemplo, reverencian a Gurdjieff, no ven su crueldad y deshonestidad manifiestas como defectos en el sentido corriente de la palabra, sino como aspectos de una personalidad demasiado compleja para que puedan ser juzgados de modo convencional. Aducen que el gurú es una fuerza natural: como un volcán o un iceberg, él (o ella) puede causar daños accidentales en el cumplimiento del papel que se le ha asignado, pero es absurdo que se le eche la culpa.

El problema de tales afirmaciones es que los gurús están, por su propia naturaleza, a salvo de todo juicio. Si un gurú es una fuerza de la naturaleza, quizá lo más razonable sea apartarse de su cainino. Pero en un terreno más mundano, quizá lo que realmente iniporta son tres temas, aspectos o apartados. Primero, la buena fe de Krishna con respecto a sus seguidores; segundo, su conducta con los amigos, y tercero, la relación de su conducta con sus enseñanzas. Dada la insistencia del propio Krishnamurti en la responsabilidad del individuo consigo mismo, su énfasis en la importancia vital de la honestidad y la íntima identificación de sus individualidades públicas y privadas con la misión pública del maestro, es casi imposible desenredar o desligar los tres aspectos. Todo lo que puede decirse es que el mismo Krishnamurti promulgó los valores morales mediante los cuales se puede juzgar su conducta. Si Radha Rajagopal dijo la verdad, el veredicto es condenatorio en los tres apartados.

En octubre de 1947, Krishnamurti hizo su primer viaje a la India después de casi una década y, *en route*, se alojó en la casa de lady Emily en Londres. Su visita coincidió con la concesión de la independencia a la India, lo cual obligó a los antiguos súbditos imperiales a elegir entre la nacionalidad británica y la lealtad al nuevo Estado. Krishnamurti eligió la India y esto sería decisivo. Aunque gran parte de su vida la pasaría viajando a Europa y América (sin mencionar el resto del mundo), su orientación a partir de ahora será fundamentalmente india e, incluso, antioccidental. Fue, efectivamente, volver a las raíces.

Permaneció en la India dieciocho meses. Hizo nuevas amistades, entre ellas Nandini Mehta y su hermana Pupul Jayakar, íntima de la familia Nehru[4]. Krishna pronto dependió de la bella Nandini para que le cuidara de sus recaídas en el Proceso. La petición que ella hizo ante los tribunales en 1950 para separarse de su marido fue un regalo para la prensa que, naturalmente, especuló con el papel que había jugado Krishnamurti en todo el asunto. El juez que presidió el caso no dudó de las responsabilidades de cada uno. Aunque no aceptó la alegación del señor Mehta de que Krishna perseguía a Nandini, sí admitió que las enseñanzas anarquistas de aquél habían sido la causa de la rebelión de la esposa contra el marido, y negó la petición de la señora Mehta, a pesar de sus alegaciones de crueldad física y mental en el matrimonio[5].

Pese al poco interés mostrado al principio por la Happy Valley School, Krishnamurti empezó a interesarse vivamente por sus escuelas indias en Rajghat y Rishi Valley, de la que su sobrino llegaría a ser rector. Aunque estas instituciones se regían de acuerdo con sus principios de no violencia, libre desarrollo, rechazo del aprendizaje memorístico y tolerancia con los puntos de vista de los demás, tales principios ya no eran exclusivos y formaban parte de las ideas educativas progresistas que dominaron el período de la posguerra hasta la década de 1980. Pero Rishi y Rajghat eran más que escuelas. Eran centros médicos comunales, granjas y (en Rajghat) un instituto agrícola y universidad femenina. Las escuelas existían para transformar a los alumnos mediante una enseñanza que les hiciera pensar por ellos mismos. El acento se ponía en que no eran para adquirir conocimientos. Si bien las disciplinas convencionales eran necesarias en cierto sentido, Krishnamurti insistía en que la educación no tiene otros propósitos[6].

De nuevo se veía afectado por otra paradoja. Su interés por las escuelas indicaba una profunda preocupación por el futuro de su enseñanza, aunque la doctrina que enseñaba implicaba el rechazo de los dogmas, la desconfianza en las ideas y el desdén de la educación como transmisión de información. Si por «ideas» —

---

[4] Según la señora Sloss, Rosalind tenía celos de Nandini y atacó a Krishnamurti por haber tenido una aventura con ella. Esta amistad la describe la hermana de Nandini, Pupul Jayakar, en su *Krishnamurti,* Harper & Row, 1986. Este libro añade un tercer punto de vista a los de Sloss y Lutyens al acentuar los aspectos hindúes de la vida del protagonista.

[5] Véase *Time,* 16 de enero de 1950. Sloss cita pasajes de este artículo en *op. cit.,* p. 218.

[6] Sobre la teoría educativa de Krishnamurti, véanse sobre todo «Para los jóvenes» en *The Krishnamurti Reader,* cd. M. Lutyens, Penguin, 1970; *Education and the Significance of Life,* Victor Gollancz, *1955,pássim,* y *The Beginning of Learning,* Victor Gollancz, 1975.

«cosas brutales», como le gustaba llamarlas—[7] Krishnamurti entendía la reducción de las realidades complejas a fórmulas simples, aprender de memoria y sustituir la experiencia por meras palabras, tenía razón cuando protestaba que la educación tenía que ser más que eso. Pero si lo que quería decir era prescindir de todas las ideas, nos encontramos con algo completamente distinto. ¿Qué proponía en lugar de eso? ¿La comunión sin palabras? Está muy bien, podría decirse, que Krishna rechazara las «ideas»; pero, ¿no quería decir con eso las ideas *de los demás?* ¿Y qué decir de su propio dogma? ¿No estaba articulado mediante ideas? ¿No tenía él mismo sus propias fórmulas? Estaba siendo poco práctico y contradictorio.

Pero había, además, otro problema. Con anterioridad, Krishnamurti había insistido er~ que su enseñanza no la podían reproducir otros ni se podía codificar en un conjunto de reglas; que él era único; que, por lo tanto, no hay una transmisión directa de las doctrinas, y que no había discípulos o alumnos como tales, sólo audiencias que por casualidad aciertan a oír sus palabras. Estas opiniones iban conjuntamente con su rechazo de las «ideas». Otros maestros del pasado habían superado estas dificultades acudiendo a métodos esotéricos: comunicando su enseñanza mediante símbólos, rituales, alegorías o ceremonias. Pero el rechazo de la teosofía por Krishnamurti era en parte el rechazo de semejante tratamiento esotérico. Pero el mismo hecho de que le repugnara la reducción de lo que tenía que comunicar a un conjunto de reglas o métodos convencionales, significaba que continuaba adoptando en su propia práctica pedagógica una forma sutil del esoterismo que desdeñaba en teoría. Sin embargo, llegó a la conclusión de que su práctica —aunque no las doctrinas codificadas que esa práctica representaba— era digna de conservarse. ¿Cómo hacerlo?

Una manera de hacerlo era mediante las escuelas, que quizá establecieran tradiciones de enseñanza que no degeneraran eñ la mera memorización. Se abrirían nuevas escuelas en Inglaterra y California y poco antes de la muerte de Krishnamurti, un rico amigo alemán financió la construcción de un lujoso centro de estudios cerca de la Escuela Inglesa de Krishnamurti en Brockwood, Hampshire[8]. El propósito de estas instituciones —para niños, adultos o ambos— era la promoción espiritual más que la educación intelectual. Deliberadamente, la organización de las escuelas era lo más flexible posible: no se enseñaba a los estudiantes, sino que

[7] No he podido averiguar cuándo se empleó por primera vez esta frase que aparece con frecuencia en charlas posteriores.

[8] Friedrich Grohe, fabricante retirado de baños y cocinas, generoso protector de la causa de Krishnamurti.

se «les ponía en un contexto en el que pudieran aprender». No seguían un programa (aunque podían estudiar los temas tradicionales si querían). En lugar de eso, evolucionaban como seres humanos en una comunidad y cada uno buscaba su propio camino y aprendía a respetar a los demás.

Pese a esto y aun cuando no quería desempeñar un papel formal en estas escuelas, Krishnamurti las visitaba regularmente, dirigía discusiones con algmnos y maestros y hablaba privada e individualmente con ellos. Y por más que insistiera en la importancia decisiva del descubrimiento individual, las grabaciones de sus conversaciones con los alumnos nos revelan a un hombre que maltrataba sin piedad a sus interlocutores para que aceptaran su punto de vista[9].

No fue únicamente en sus propias escuelas donde Krishnamurti fue respetado como maestro. Fue popular en todo el mundo y sobre todo durante los años sesenta en los campus universitarios californianos, llegando a ser la estrella de la síntesis de la Nueva Era, abarcadora de todas las alternativas, desde la droga a la astrología. La combinación de narcisismo, idealismo y libertarismo que caracterizó a los movimientos juveniles de los sesenta parecía estar en armonía con las opiniones de Krishnamurti. La realidad es que fue sólo una ilusión. El autoexamen no es lo mismo que el narcisismo ni la independencia tiene nada que ver con el libertarismo. Lejos de estar en conflicto con el orden establecido, Krishnamurti era ahora parte íntegra de él: el gurú autorizado de las clases pudientes que expresaba su ascética desaprobación de todas las permisividades del poder *hippy*.

Eso no impidió que tomara parte en debates públicos junto a fisiólogos[10], biólogos y psicólogos simpatizantes de la síntesis de la Nueva Era, lo cual sugiere un curioso regreso al espíritu de la teosofía; pero recelaba profundamente de otras figuras de la Nueva Era, sobre todo de la nueva generación de gurús indios. En un vuelo a Delhi en 1974, se encontró al bajar del avión con el Maharishi quien, portando una flor, se apresuró a saludarlo. Krishnamurti se excusó y se alejó rápida-

---

[9] Véanse, por ejemplo, las conversaciones recogidas en *The Impossible Question,* Victor Gollancz, 1972, y *The Beginning of Learning,* donde la determinación de Krishnamurti por imponer sus opiniones bajo el disfraz de «diálogo» no puede ignorarse. Esto, por supuesto, no niega el interés que pueda tener lo que dice.

Hay momentos en estas conversaciones en los que Krishnamurti recuerda sorprendentemente a Ouspensky por el tono y la doctrina. Los lectores que deseen proseguir la comparación pueden consultar *The Krishnamurti Reader* y de Ouspensky, *A Further Record.*

[10] Estas conversaciones dieron su fruto en la influyente obra de David Bohm, profesor de física teórica en la Universidad de Londres y amigo de Albert Einstein. El libro de Bohm, *Wholeness and the Implicate Order,* Routiedge & Kegan Paul, 1980, hace continuas referencias a las ideas de Krishnamurti.

mente[11]. Le repugnaba el sentimentalismo de quienes proclamaban que «el amor es todo cuanto necesitas». También despreciaba a quienes seguían sus pasos. Poco después de ese encuentro, comentó con unos amigos que le gustaría ver el balance del Maharishi. El Maharishi podría haber dicho lo mismo de él.

Al final de su vida, Krishnamurti procuró un acercamiento con la teosofía. Durante casi cincuenta años había seguido visitando Adyar, sin aventurarse en el recinto de la Sociedad, adonde Raja iba a menudo a ver a viejos amigos, sino alojándose en Vasanta Vihar, en la otra orilla del río. La Sociedad, entretanto, había cambiado. George Arundale, en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, había cortado los lazos de la teosofía con organizaciones tales como la Co-masonería y la Iglesia Católica Liberal y la vieja guardia hostil a Krishna había muerto. La Sociedad seguía siendo una especie de asunto familiar: tras la muerte de Arundale, le sucedió Jinarajadasa, luego, su cuñado Sri Ram y por último, tras un breve intervalo, su sobrina, Radha Burnier, elegida Presidenta en 1980. Para Radha Burnier, las antiguas disputas eran agua pasada. Con sensatez, resolvió que la Sociedad volviera a sus raíces ecuménicas y no sectarias. Amiga desde hacía tiempo de Krishna, reconoció la importancia de éste en el movimiento teosófico. Tras su elección lo invitó al recinto de Adyar, que volvió a visitar después de cuarenta y siete años de ausencia. Una vez más, la Sociedad empezó a distribuir sus libros y a anunciar las charlas de él y sobre él, como siguen haciendo todavía. Krishnamurti fue de nuevo miembro —aunque honorario— del panteón teosófico.

La aproximación a la teosofía da el mayor interés a las discusiones que después de la guerra mantuvo obsesivamente Krishnamuiti acerca de la naturaleza del tiempo. En todas sus conferencias públicas y en las charlas privadas, insistía una y otra vez en la importancia decisiva de vivir en el presente; no en el sentido de que debiéramos saborear únicamente el momento fugaz, sino de tal modo que no caigamos prisioneros del pasado. El gran objetivo de la vida de Krishnamurti fue la libertad espiritual y eso sólo se consigue aprendiendo a despojarse de todos los vínculos posesivos, sean cosas, personas o experiencias y deseos. Hay un sentido, creía él, en el cual el pasado no existe, salvo como ilusión, pero es una ilusión muy poderosa. A menos que escapemos de ella no hay posibilidad de desarrollar

[11] La historia la cuenta M. Lutyens en el segundo volumen de su biografía, *The Years of Fulfilment.*

la visión interna espiritual, porque ésta depende de la clara percepción de las cosas como son, no como han sido o nos hubiera gustado que fueran.

Desde hacía tiempo afirmaba que apenas podía recordar su propio pasado. Ahora desarrolló esa reacción negativa y la convirtió en una doctrina positiva, predicando la necesidad de la liberación psicológica y espiritual mediante la intención resuelta de captar el ahora del momento, lo cual puede empezar a liberar al individuo del vínculo de la historia y el deseo. En términos que recuerdan al misticismo cristiano e hindú, habló de entrar en la Casa de la Muerte —la muerte del pasado— que es también la Casa de la Liberación.

Visto con la perspectiva de hoy, que el propio Krishnamurti hubiera luchado —que luchara *todavía*— con el deseo, es evidente y así se desprende de sus posteriores charlas, en las cuales se extiende con alguna frecuencia sobre el tema del sexo. En «La urgencia del cambio», por ejemplo, comenta cómo:

> El sexo juega un importante papel en nuestras vidas porque quizá sea la única experiencia profunda de primera mano de que disponemos... Este acto, por ser tan bello, nos habitúa y por ello nos esclaviza. La esclavitud es la exigencia de su continuación.., Uno está tan asediado —intelectualmente, en la familia, en la comunidad, por la moral social, por las sanciones religiosas— que sólo queda esta relación poseedora de libertad e intensidad. Por eso le damos tanta importancia… En la liberación de la mente de las ataduras de la imitación, la autoridad, la conformidad y los mandamientos religiosos, el sexo tiene su propio sitio, pero no debe consumir todo. De aquí uno deduce que la libertad es esencial para el amor.

El equívoco entre «uno» y «nosotros» apunta a la torpe discrepancia entre la imagen pública del celibato y la realidad privada del amor. Es como si Krishnamurti necesitara gritar la verdad, pero tuviera que hacerlo en términos codificados e impersonales.

Sin duda, la perentoriedad de esta necesidad se acentuaba por el doloroso apuro en que se encontraba él mismo: prisionero de la historia en su forma más vulgar. Porque el conflicto con Raja y Rosalind, que afectaría al resto de sus vidas, cada vez se centraba más en el dinero. En 1958, en la India, Krishna firmó un documento decisivo asignando todos sus derechos de autor a KWINC, con Raja de presidente y poseedor nominal de los poderes legales sobre todas sus publicaciones. Éstas habían producido hasta entonces cantidades muy importantes. Las razones de este acto no están claras. El hecho de que el acuerdo internacional de derechos de autor entrara en vigor aquel año, además de la prolongada ausencia de

Krishna de Ojai, pudieron ser las causas inmediatas, como afirma Mary Lutyens, pero con independencia de las causas que lo precipitaron, los poderes legales que concedió a Raja serían el punto focal de más de treinta años de enconados litigios.

Aparte de los antagonismos personales, el problema surgió de la negativa de Krishna a tener nada que ver con los asuntos económicos de sus fundaciones, que había dejado enteramente en manos de Raja. Algunos años antes, aunque él no recuerda haberlo hecho, Krishna incluso había dimitido de su puesto en el consejo. Es comprensible que Raja, con un consejo de administración condescendiente durante más de treinta años, estuviera habituado a ejercer su autoridad absoluta sobre KWINC. Por más que Krishna quisiera marginarlo en otros aspectos, Raja era el soberano en su dominio.

Los años de irritación que Raja achacaba a la irresponsabilidad y egoísmo de Krishna, exacerbados por su ruptura con Rosalind, llegaron a su punto máximo, y a Krishna se le negó su readmisión en el consejo cuando lo solicitó. Raja, que afirmaba estar harto de hacer de niñera de su amigo, también se negó a organizar sus viajes fuera de EE.UU. y empezó a cuestionar sus gastos. Krishna, por su parte, decía a sus amigos que Raja había cerrado los fondos de América, haciéndolo depender de los amigos y de los ingresos de las fundaciones inglesas.

La situación era confusa porque no todos los fondos de las fundaciones asociadas a KWINC procedían de los derechos de autor; estaban también las grandes donaciones de los seguidores ricos de Krishnamurti, algunos de los cuales estaban preocupados por el creciente poder de Raja y sus fricciones con Krishna. Había ido creándose una complicada red de compañías y contabilidades y únicamente Raja tenía acceso a toda la información. Sin embargo, a pesar del empeoramiento de la relación entre ellos, Krishna continuó volviendo regularmente a Ojai, hasta 1961, año en que Raja y Rosalind se divorciaron.

Entre 1961 y 1965, presionado por Rosalind, Krishnamurti permaneció en India y Europa, alejado de Ojai, y en 1968 salió formalmente como socio de KWINC, y estableció la primera Fundación Krishnamurti independiente, con la escritora Mary Cadogan como secretaria. Pronto empezaron los pleitos entre KWINC y la Fundación Krishnamurti, pleitos que recordaban las disputas por la propiedad de cuarenta años antes entre Krishnamurti y la Sociedad Teosófica. Todo se resolvió ante los tribunales en 1974, cuando Raja garantizó a Krishnamurti una pensión, la ocupación de su casa mientras viviera y el control de sus derechos de autor con anterioridad a 1968; pero en los años siguientes hubo más procesos legales, motivados por acusaciones y contraacusaciones, que sólo terminaron tras la muerte de Krishnamurti en 1986. Rosalind y Raja le sobrevivieron.

Aparte de esto, los últimos veinte años fueron tranquilos. El frágil Krishnamurti resultó ser sorprendentemente resistente. Continuó dando sus charlas por todo el mundo. Buena parte de su vida fue inevitablemente repetitiva y bastante contradictoria. Poco antes de su muerte se empezó el lujoso edificio del. Centro Krishnamurti en Brockwood. Iba a dedicarse al estudio de su obra. No obstante, entre las normas de la Fundación Krishnamurti incluyó la orden de que nadie podía constituirse en autoridad de su «enseñanza». Aún no tenía decidido si algo podía transmitirse.

Su incertidumbre se puso de manifiesto con motivo del encargo de su biografía oficial a su antigua amiga Mary Lutyens. Si bien la tarea principal consistía en hacer un fiel relato de la vida de Krishna, Lutyens estaba lógicamente interesada en interpretar los hechos a la luz de sus largas charlas con el propio Krishnamurti, interés comprensible si se tiene en cuenta la confusión de Lutyens con respecto a la naturaleza de la experiencia espiritual. Aunque ella no dudaba de que su amigo le contaba realidades, le costó mucho entender sus descripciones y lo que significaban. No facilitó la tarea el hecho de estar relatando un drama en el cual ella y su familia habían participado como protagonistas.

Mientras se esforzaban por aclarar el problema de qué había traído a los Maestros de la Sabiduría a un primer plano —la necesidad de una fuente de autoridad y autenticidad—, la exploración de Mary puso nervioso a Krishna. ¿De dónde viene la sabiduría espiritual? ¿Cuál es su propósito? Krishnamurti había enseñado con frecuencia que no *hay* fuente, que los Maestros son una ilusión, que cada conciencia está sola en el universo con sus propias reflexiones; sin embargo, en sus cuadernos y conversaciones se refería una vez y otra al poder que lo poseía, un poder que había reconocido en su juventud y experimentado repetidamente en la cima de su fama teosófica en forma de visitas de los Maestros y, después, en formas menos tangibles.

Lutyens creyó adivinar lo que él entendía por «el poder» un día en Brockwood, al salir por la puerta abierta de la sala de estar y sentir una extraordinaria presencia palpitante que surgía del lugar en el que acababa de estar hablando con su personaje[12]. Otros testificaron experiencias parecidas. Era este poder el que parecía ser la fuente no sólo de la enseñanza de Krishnamurti, sino de su mismo ser, aunque distinto en ambos casos. Reconociendo semejante poder, Krishna sostenía que su mente era el vacío clásico —un recipiente a través del cual pasaba el po-

[12] Este episodio y otros parecidos se describen en *The Years of Fulfilment.*

der—[13] que los siglos habían estado preparando para su ser único, al que se refería habitualmente en tercera persona.

Pero la manera de resolver estas contradicciones —y la manera de resolverlas el mismo Krishnamurti— es localizar la fuente espiritual dentro del individuo. Ésta ha sido la solución de los místicos de todas las épocas, desde los antiguos budistas y los cristianos medievales hasta Aldous Huxley, el amigo de Krishnamurti. Y lo que es más significativo, también aparece en las doctrinas hindúes del Advaita Vedanta, que identifica el alma como un aspecto de esa realidad absoluta a la cual aspira. Krishnamurti repetía siempre que los individuos deben trazar su propio destino. Diciendo esto, resucitaba una antigua doctrina, como, según él, debía hacer la teosofía. Escuchando la voz de su yo profundo, es posible que Krishnamurti estuviera regresando al ascetismo de sus antepasados hindúes.

[13] Para una explicación detallada de lo que esto significa en la práctica, véase *TLADOK*, pp. 159-168.

VEINTE

DEL SISTEMA A LA FUENTE

Las muertes de Gurdjieff y Ouspensky dejaron a unos discípulos desasistidos. Al final, parecía que tenían que enfrentarse con el reto que sus maestros habían anunciado durante tantos años: aceptar la responsabilidad de sus vidas en el mundo exterior. Pero como casi todos eran discípulos precisamente por no saber hacerlo y estaban acostumbrados desde hacía veinte o treinta años a ser dirigidos desde arriba, la independencia estaba fuera de lugar. Además, la Obra funcionaba en grupos cerrados y jerárquicamente organizados. Para los devotos no *existía* un mundo externo del que hablar. Era la consecuencia de pertenecer a un grupo y obedecer a un líder. El problema, por lo tanto, no era vivir cada uno por su cuenta, sino cómo recomponer el grupo y encontrar un nuevo líder.

Primero tenían que plantearse el hecho de la misma muerte, a lo que muchos se negaron y se evadieron diciendo que sus antiguos maestros eran Maestros Ascendidos a la manera teosófica. Habiendo alcanzado la perfección necesaria en la tierra, Gurdjieff y Ouspensky se habían unido con Blavatsky y Leadbeater en-la Hermandad Oculta. Esta fórmula tenía el mérito de preservar la existencia de los dos maestros y por tanto la posibilidad teórica de tener acceso a ellos, aunque de otra forma. Su desventaja es que la Hermandad Oculta era secreta: si los discípulos no habían podido entrar en contacto con ella durante la vida de Gurdjieff, ¿cómo iban a hacerlo después de su muerte?

Los problemas se agravaban por la confusión que había sobre la condición de la enseñanza aquí abajo. Ouspensky, en su cambio de última hora, había sido bastante claro al menos en un punto: que era posible extraer una doctrina coherente y transmisible de lo que Gurdjieff había enseñado, aun cuando esta doctrina era sólo el *Fragmentos de una enseñanza desconocida,* para citar el título de una de las obras de Ouspensky. Por otro lado, la opinión de Gurdjieff sobre este asunto había sido variable, unas veces dando a entender que la enseñanza era más importante que el maestro y otros podían transmitirla y otras veces, que sólo él, Gurdjieff, estaba calificado para hacer lo que hacía.

A pesar de rechazar personalmente a Gurdjieff, hasta Ouspensky había admitido que era una incógnita el valor de la enseñanza sin el maestro. ¿No hay algo esencial en el proceso pedagógico, el contacto vivo entre maestro y discípulo, que puede perderse cuando el maestro desaparece? ¿Es único, por lo tanto, cada maestro? Pero, si ése fuera el caso, ¿qué iba a ser ahora de los discípulos de Gurdjieff? ¿Y cómo iba a servirse de su obra el mundo en el futuro? El Maestro no había dejado respuestas para estas preguntas. Aunque seguía en pie una estructura organizativa informal, no había fundado una iglesia o sociedad que encarnara sus ideas. Aunque había nombrado herederos que protegieran su obra, no determinó una sucesión apostólica, dando a entender que los herederos tenían poderes muy limitados. Aunque formuló los principios generales de una espantosa y compleja cosmología basada en las fórmulas aritméticas del tres y del siete, insistía en la singularidad de cada discípulo. Y aunque dijo a sus seguidores que había aprendido su ciencia en los escondidos monasterios de Asia Central, siempre se declaró supremo y *sui generis.* Como de costumbre, sus alumnos se enfrentaban a los enigmas del hombre que habían buscado precisamente para que los resolviera.

Las dificultades se agravaron además por los antagonismos personales y nacionales. En sus últimos años parecía que Gurdjieff había logrado unir a los diversos grupos en un propósito común, aunque al Maestro le encantaba enfrentar a unos con otros. Su muerte reveló que aquella unidad era ilusoria: a las pocas semanas de su funeral, las facciones se disputaban la herencia. Después de ignorar su presencia entre ellos durante los primeros veinte años, la intelectualidad parisina empezó tardíamente a interesarse por él. Ahora, los discípulos franceses, dirigidos por Jeanne De Saizmann, pretendían el liderazgo del movimiento gurdjieffiano (cualquiera que fuese) con gran disgusto de ingleses y norteamericanos. Jane Heap, Madame Ouspensky y Olga de Hartmann se unieron con De Salzmann. De esta manera, la rama principal de la Obra, hasta entonces dominada por anglosajones y machistas, empezó a gobernarse por mujeres desde París[1].

Los grupos de Gurdjieff en EE.UU. se fragmentaron gradualmente. Ouspensky y Orage tenían allí sus propios seguidores y los nuevos herederos, hombres que nunca conocieron a las figuras legendarias, se apresuraron a disputarse la sucesión. Picados con los franceses, los ingleses también lucharon entre ellos. Aunque la mayoría de ellos rendían pleitesía de labios para afuera a Madame de Salzmann en París, en çasa mantenían una feroz rivalidad. Las pretensiones al liderazgo de J. G. Bennett resultaron particularmente ofensivas para los antiguos habituales del

[1] Debo esta observación a una conversación con James Moore.

Prieuré, que lo consideraban un advenedizo y un intruso y no le perdonaban su pasada lealtad a Ouspensky. Quizá lo que despertaba mayores pasiones con respecto a Bennett era que no sólo pretendía ser el heredero de Gurdjieff: a la manera de su maestro, también tendía a insinuar que lo era por inspiración de poderes aún más altos. Esto, presumiblemente, era la solución a los problemas de la legitimidad y la autoridad: en ausencia de Gurdjieff siempre había la posibilidad de apelar a aquella Fuente Oculta de la cual tanto habían hablado él y Ouspensky, la Hermandad Oculta de Maestros, a la cual ya pertenecían ellos, por *si* alguien quería saberlo.

No fue sólo en los círculos gurdjieffianos donde Bennett despertó rivalidades. En su país, Inglaterra, aún quedaban discípulos leales a Ouspensky que no le perdonaban su apropiación del maestro durante los años de entreguerras ni su siguiente deserción al campo de Gurdjieff. Entre éstos estaban Rodney Collin, Francis Roles y Maurice Nicoll, dirigentes ahora de las facciones ouspenskyanas. Nicoll, antiguo médico de Harley Street y uno de los primeros residentes del Prieuré, estableció antes de la guerra una comunidad floreciente en Great Amwell, Hertfordshire, basando su enseñanza en una serie de libros que reinterpretaban la doctrina gurdjieffiana a la luz del psicoanálisis. Cuando Gurdjieff reapareció después de la guerra, Nicoll se mantuvo aparte. Pero, a su muerte en 1953, muchos discípulos suyos transfirieron su lealtad a Madame de Salzmann en París. Los demás se difuminaron.

Francis Roles —otro médico de Harley Steet— fundó la, Sociedad para el Estudio de la Psicología Normal, más conocida como Study Society, para perpetuar la enseñanza de Ouspensky. Roles era un hombre indeciso y durante la década de 1950 la Study Society pasó poco a poco a manos de uno de sus discípulos, Leon MacLaren. Formado como abogado, MacLaren era hijo del parlamentario laborista escocés Andrew MacLaren, fundador de la Escuela de Ciencia Económica [School of Economic Science (SES)] a mediados de los años treinta para divulgar las teorías socialistas del economista norteamericano Henry George.

Al principio no hubo ninguna relación entre la SES y la Sociedad para el Estudio de la Psicología Normal, hasta que MacLaren decidió que los problemas económicos sólo podían resolverse modificando el panorama espiritual de la humanidad. Tras sustituir a su padre en el liderazgo de la SES en 1947, empezó a introducir en ella las enseñanzas oupenskyanas de la Study Society, a pesar de las

objeciones de su padre[2]. Leon tenía una fuerte personalidad que dominaba fácilmente a Roles: a medida que las dos sociedades estrechaban sus vínculos, las teorías económicas de la SES se fueron subordinando a la enseñanza espiritual. La SES se convirtió en una organización religiosa y el socio dominante en la relación. Aunque la escuela ofrece regularmente un curso[3] de «filosofía práctica» que se imparte en horas nocturnas (lo que hace pensar a casi todo el mundo que se trata de clases sobre historia ática y política), lo que enseña realmente es una versión propia de la cosmología de la Obra.

La SES dio un paso más en dirección a la síntesis espiritual alternativa cuando MacLaren y Roles conocieron al Maharishi Mahesh Yogi en el primer viaje de éste a Inglaterra en 1960. Impresionado por el Maharishi, Roles presidió al año siguiente un grupo de la Study Society que viajó a la India, donde se encontraron con el Shankaracharya, gurú y colega del Maharishi, seguidor del místico y maestro indio del siglo VIII Shankara. Este difundió la doctrina del Advaita Vedanta, que enseña que Dios es lo Absoluto y que los hombres son potencialmente uno con Dios, pero no lo saben. Como la manifestación de lo Absoluto en la materia oscurece esta verdad fundamental, la tarea de la humanidad es redescubrir lo Absoluto para conseguir así la unidad con él.

Roles quedó convencido inmediatamente de haber encontrado por fin en el Shankaracharya la fuente de la enseñanza de Gurdjieff y Ouspensky. De regreso a Londres habló con los miembros de la escuela: «Han terminado todas vuestras preocupaciones. Sólo tengo cuatro días de edad. Nací el pasado jueves»[4]. Junto con el Maharishi, Roles y MacLaren fundaron otra escuela para enseñar Meditación Trascendental. Parecía como si las tradiciones sufíes de Gurdjieff y las tradiciones hindúes que habían contribuido a dar forma a la teosofía estuvieran a punto de unirse en una gran síntesis; pero las relaciones entre los tres hombres se deterioraron pronto a causa de las disputas sobre el dinero que llegaba en grandes cantidades. Tampoco pudieron ponerse de acuerdo acerca de cómo sintetizar el método del Maharishi y la enseñanza Gurdjieff/Ouspensky patrocinada por el SES y la Study Society. Las disputas filosóficas ocuparon el centro de la lucha por el poder. A finales de la década de 1960, los tres hombres seguían caminos diferentes y cada uno presidía una organización completamente distinta.

---

[2] Para una detallada historia reciente de la escuela, véase el excelente aunque algo sensacionalista libro *Secret Cult*, Lion Publishing, 1984, de P. Hounam y A. Hogg.

[3] Regularmente aparecen grandes carteles en las estaciones del metro londinense.

[4] Hounam y Hogg, *op. cit.*, p. 42.

La Study Society regresó gradualmente a sus orígenes oupenskyanos y continuó funcionando modestamente en West Kensington. La Escuela de la Meditación Trascendental, dirigida por el Maharishi, se hizo famosa internacionalmente y contó con muchos discípulos ricos y algunos entusiastas célebres, entre ellos (durante un breve tiempo) las estrellas del pop George Harrison, Bob Dylan y John Lennon. Al parecer, muchos de los que se dedican a lo que se conoce como MT no se interesan por su aspecto religioso:

simplemente van en busca de técnicas para desarrollar sus dotes de concentración y relajación. La escuela del Maharishi sigue prosperando en Mentmore, su sede majestuosa en el Buckinghamshire, y tiene sucursales en todo el mundo. Sus miembros son famosos sobre todo porque afirman que la meditación sostenida e intensa produce la capacidad de volar.

Después de sus discrepancias con el Maharishi y la Study Society, la SES siguió su propio camino y sí que logró una síntesis de la teología hindú y la práctica gurdjieffiana. Sobre esta base ha prosperado considerablemente durante las dos últimas décadas. Sus fondos son millonarios y cuenta con grandes propiedades en Inglaterra y otros países, adquiridas mediante donaciones, legados y usufructos. Las cuotas de los miembros ordinarios representan una parte pequeña de las finanzas de la organización, ya que se mantienen bajas para estimular el ingreso de asociados[5]. Se mantienen los vínculos con el Shankaracharya en el norte de la India, pero sus principales sedes están en el centro de Londres y en la mansión de MacLaren en el Oxfordshire. Tiene prósperas sucursales en EE.UU., Australia y varios países europeos, así como escuelas para niños y cursos intensivos de formación para adultos.

La Ciencia Económica posee ahora todas las características de un culto. Esto se hizo evidente en 1983, tras estallar el escándalo sobre la manera de llevar las escuelas para niños. Al principio, la mayoría de padres estaban impresionados por los niveles de orden y urbanidad, el énfasis en el trabajo duro y la obediencia y las matrículas comparativamente bajas. Las actitudes empezaron a cambiar cuando empezó a saberse que lo que habían tomado por unas escuelas normales e independientes, instruían a los niños en los dogmas de la Ciencia Económica según la regla de la Medida de MacLaren. Esto significa la interpretación de todas las asignaturas —incluida la física y la química— en términos de cosmología gurdjieffiana; la enseñanza, incluso a los más jóvenes, de filosofía india y sánscrito; un régimen excepcionalmente riguroso de asistencia, maneras de vestir y trabajos en

[5] Sobre las finanzas de la escuela, Hounam y Hogg. *op. cit.*, pp. 47-49.

casa, impuestos a menudo con castigos corporales, y la indoctrinación efectiva de cada niño en los principios de la SES.

El escándalo surgió tras la aparición en 1982 de una serie de artículos en el *Evening Standard* de Londres, de los que se hicieron eco otros periódicos, citando las quejas de los padres por los salvajes castigos y los extravagantes trabajos en casa que, al parecer, consistían mayoritariamente en aprender de memoria filosofía «oriental»[6]. También señalaban las comidas vegetarianas servidas a los alumnos, cuyos ingredientes respondían estrictamente a la norma hindú. Intervinieron en la dispúta ofendidos clérigos anglicanos, que afirmaron que la SES era un inicuo culto hindú que conspiraba contra el cristianismo. El obispo de Woolwich la acusó de pecaminosa y corrupta. Aunque muchos padres eran agnósticos o judíos, algunos tomaron buena nota y sacaron a sus hijos. Otros permanecieron. Las escuelas, que cumplían las normas del Departamento de Educación y Ciencia, han sobrevivido gracias a las sustanciales donaciones de los miembros de la SES. Sus defensores sostienen que simplemente han vuelto a los antiguos valores de la disciplina y el trabajo duro. Sus oponentes acusan a la SES de combinar los lavados de cerebro, la crueldad y la obligatoriedad de estar conformes con ridiculeces sin sentido en lugar de los programas ordinarios de enseñanza.

En el centro de la disputa está la discusión de la Medida, el rasgo fundamental de toda la enseñanza de la SES, tanto para niños como para adultos. La Medida es una adaptación de la interpretación sistemática de Ouspensky de la doctrina de Gurdjieff y consiste en un conjunto complejo, rígido y exigente de reglas que gobiernan todos los aspectos de la vida de un miembro de la SES, desde la dieta y el gusto musical hasta la conducta sexual. Según MacLaren, estas reglas responden a las leyes naturales que gobiernan el universo: observándolas promovemos el bien cósmico. En la práctica son ferozmente represivas y, al mismo tiempo, conservadoras y excéntricas, haciendo hincapié en los papeles tradicionales de los sexos (imponiendo incluso el uso de faldas largas a las mujeres), la función básica del canto sánscrito en la educación y el rechazo de la cultura contemporánea *in toto* (sobre todo la televisión, el baile y lo «moderno», esto es, la literatura posterior a Shakespeare).

Del cumplimiento de las reglas se ocupan «tutores personales» a quienes los miembros han de informar y deben obediencia absoluta[7]. Los tutores, a su vez,

[6] Estos artículos son la base de *Secret Cult.*

[7] Los siguientes seis párrafos se basan en conversaciones mantenidas con dos antiguos miembros de la SES que han solicitado que no se mencionen sus nombres. Los lectores pueden encontrar una información más completa de experiencias parecidas en Hounam y Hogg, *op. cit., pássim.*

están bajo los líderes de grupo, que tienen autoridad para exigir más o menos de sus subordinados. Los líderes de grupo son instruidos por los ayudantes de MacLaren. Como la Obra, la SES es obsesivamente jerárquica: los de mayor rango están sometidos absolutamente a MacLaren, quien supuestamente está sometido al magisterio del Shankaracharya. Y, al igual que Gurdjieff, MacLaren actúa alternativamente como maestro severo, poder misterioso, padre amantísimo, líder carismático y autócrata lejano.

La necesidad de la Medida se funda en la creencia de MacLaren en que los hombres están en la tierra para servir a lo Absoluto, aunque por lo general no están preparados para hacerlo. Lo Absoluto se manifiesta en todo el cosmos mediante las leyes naturales identificadas por la SES, pero con demasiada frecuencia queda oscurecido por la ignorancia y la indiferencia humanas, que son, por lo tanto, responsables del pecado que empantana nuestras vidas y la evolución de la creación. La función de la SES es iluminar la ignorancia y disipar la indiferencia. La observación de las reglas de la Medida clarifica el papel de las leyes naturales en el universo, favoreciendo así el bienestar de lo Absoluto que, a su vez, mantiene la vida de lo virtuoso. Quienes siguen la Medida tienen la esperanza de llegar a formar parte del Círculo Interno de la Humanidad, un grupo que evidentemente está tomado de la Hermandad Teosófica de Maestros. En él aparecen figuras conocidas del panteón teosofista, como Buda, Moisés, Jesús, Sócrates y Lao Tse y deidades menos conocidas, como MacLaren y Francis Roles.

Para tener acceso al Círculo Interno uno debe reconocer en primer lugar la decisiva distinción gurdjieffiana entre el yo esencial y la personalidad; en segundo lugar que el yo esencial refleja lo Absoluto, a menos que esto lo impida la personalidad; tercero, que el objetivo de la vida es la comunión directa entre el yo esencial y lo Absoluto, y cuarto, que el yo esencial debe cultivarse por lo tanto a expensas de la personalidad. MacLaren también coincide con Gurdjieff en que la mayor parte de la actividad humana —efectivamente, la mayor parte de la existencia que se manifiesta mediante la «personalidad»— es inútil: un mero «fertilizante para la Luna», como decía Gurdjieff. Si deseamos lograr un nivel más elevado sirviendo a lo Absoluto, debemos hacerlo mediante la meditación, la autoobservación y el sufrimiento intencional. Estas técnicas se enseñan en clases nocturnas, conferencias de fin de semana y escuelas de verano en casas de campo, donde el orden del día es el trabajo duro y ejercicios en grupo al estilo del Prieuré. En las escuelas de verano hay una estricta segregación de sexos, comida racionada y un largo día (se empieza a las cuatro treinta) cuidadosamente dividido en actividades supervisadas.

Tras todo esto es fácil ver los conocidos términos y valores cristianos. Lo Absoluto es Dios; el tutor personal, el director espiritual; el yo esencial, el alma; la personalidad, nuestra flaqueza humana; la meditación, la oración; el sufrimiento intencional, la mortificación de la carne, y MacLaren, el papa infalible. Las semejanzas con las formas más severas del cristianismo se hacen más nítidas en la moral cerrada de la escuela. Es la enseñanza de Gurdjieff despojada de su vitalidad y de su humor anárquico. La vida sometida a la regla de la Medida de MacLaren implica abstinencia sexual, confesión, penitencia pública, obediencia y conformismo social hasta un extremo que haría dudar al mismo Calvino. La observancia de la ortodoxia puede adoptar formas curiosas. Como MacLaren admira a Leonardo da Vinci y a Mozart, éstos son los artistas oficiales de la SES. Como le gusta el clarete, los miembros andan desesperados buscando las mejores cosechas. Destruir la personalidad en favor de la «esencia» puede parecer sospechosamente condicionante.

Los miembros que se apartan del camino están expuestos a la enorme presión de compañeros y tutores, que los llaman para que se expliquen y luego les imponen castigos. A una mujer se la obligó a lavar platos durante toda la noche… para calmar sus nervios[8]. Los alumnos son sumamente vulnerables a la presión de los propios compañeros porque el compromiso con la escuela tiende a aislarlos de sus relaciones con la familia y los amigos. En casos graves, se sabe que MacLaren ha mantenido con los rebeldes una charla privada, algo considerado más alarmante que el propio castigo. La SES no es un culto en el sentido de la Cientología o la secta de la Luna, pues no retiene a nadie contra su voluntad, pero la oveja negra, una vez expulsada, queda totalmente rechazada, al estilo de Gurdjieff.

El orden y el ascetismo de la SES resultan sorprendentes dado el estilo de vida de MacLaren, que responde exactamente a lo que el hombre de la calle entiende por gurú occidental. Vive lujosamente, con un ejército de chóferes y secretarias pendientes de cada uno de sus deseos. Exige el respeto servil de todos los alumnos de la SES y, cuando recibe, da audiencia como un poderoso potentado. Fuma sin cesar y bebe el mejor clarete. Reside en sus mansiones de Oxfordshire y Hampstead, viste camisas de seda y trajes elegantes, aunque esto no oculta la figura de un anciano encorvado (nació en 1911), barrigón y con rasgos lupinos. Es, sin embargo, un orador dominante y persuasivo dotado de una bella voz.

Pero quizá el rasgo más peculiar de la SES sea su relación con ,el Partido Liberal británico. Leon MacLaren y su padre Andrew fueron laboristas hasta 1943,

[8] Hounam y Hogg, *op. cit.*, p. 16.

cuando Andrew, al ver que no había esperanzas de que su partido adoptara las ideas reformistas de Henry George, se salió de él. Su hijo lo imitó y ambos ingresaron en el Partido Liberal.

Otrora la mayor fuerza política de Gran Bretaña, el partido de Gladstone y Lloyd George sólo tenía entonces unos pocos parlamentarios. Y aunque MacLaren fracasó como candidato liberal en dos elecciones, hizo buenos amigos en el partido. A finales de la década de 1970, una docena de miembros de la SES eran conocidos liberales, entre ellos Roger Pincham, anterior presidente del partido.

Aquello, que significaba la infiltración en una organización política importante, fue inevitable que se convirtiera en noticia, sobre todo porque el Partido Liberal estuvo implicado en una serie de escándalos durante la década de 1980 que culminaron con el procesamiento de su líder, Jeremy Thorpe, acusado de conspiración para el asesinato. La prensa estaba interesada por cualquier indicio que apuntara a otro cadáver en el armario.., y de la SES emanaba cierto tufillo. El señor Pincham tuvo que negar públicamente que hubiera nada siniestro en la relación Partido Liberal-SES y esto pareció serenar los ánimos. Cuando los periodistas entrevistaron al señor Pincham en presencia de Wyn Hugh-Jones, secretario general del Partido Liberal, el señor Hugh-Jones se mostró muy relajado. Su único momento de alarma vino cuando Pincham admitió ante los periodistas que él creía en la levitación[9].

La búsqueda de Rodney Collin de la fuente del magisterio de Ouspensky tomó otros derroteros. Infeliz en Inglaterra después de la muerte de su maestro, que afectó seriamente su equilibrio mental, decidió trasladarse a México[10]. Conocía algo del país por sus viajes a EE.UU. durante la guerra para visitar a Ouspensky, y le atraía especialmente por ser el país de residencia de Evans Wentz, un destacado estudioso occidental de la religión tibetana, y cuya obra erudita *El libro de los muertos* iba a pesar poderosamente en la formación del sincretismo espiritual de Collin.

Collin y su esposa Janet establecieron una comunidad religiosa en una hacienda de Tlalpam, en las afueras de Ciudad de México, comprada con el dinero de Janet. Al principio, la vida en Tlalpam fue una repetición de la de Lyne, pero

[9] Idem, pp. 218-32.

[10] Este relato de las actividades de Collin en México se basa en G. Zodec, *Lessons in Religion for a Sceptical World,* México, 1956, y J. Collin-Smith, *op. cit.* Pero véase también A. Logan, *op. cir*.

pronto se convertiría en algo más espectacular y, paradójicamente, mucho más próximo a Gurdjieff que a Ouspensky, cuando Collin compró un terreno en las montañas y se puso a construir el Planetarium de Tetecala.

El Tetecala (palabra mexicana que significa «la piedra de la casa de Dios») tenía dos salas semisubterráneas, las Cámaras del Sol y de la Luna, unidas por un contenedor situado de tal forma que recibía de pleno los rayos del sol en el solsticio de verano. Había proyectados también más habitáculos en la superficie —una biblioteca, una sala de baile y una casa para alojar a la comunidad de Tlalpam— pero no se llegaron a construir. Como tampoco se construyó el edificio principal, que tenía que representar las leyes que gobiernan la armonía universal. Collin, que había interpretado la muerte de Ouspensky como una escena del Misterio Cósmico, se volvía cada vez más histriónico. El Planetarium le proporcionó un soberbio escenario para el comienzo de su propio drama.

El sol juega un importante papel en la cosmología de Gurdjieff, donde el «Muy Sagrado Sol Absoluto» es la morada de «Nuestro Infinito Padre Común», es decir, Dios, y, por lo tanto, es fuente de todo poder y energía creativa. Collin hizo de él el punto focal de su nueva religión. También dio nombre a la editorial y librería que fundó en México, Ediciones Sol. Estas instituciones se convirtieron pronto en el centro del esoterismo de toda Suramérica.

En un panfleto, cuyo mismo título, *El Heraldo de la Armonía,* recuerda el de Gurdjieff, *El Heraldo del Bien venidero,* Collin describe a Gurdjieff y Ouspensky en lenguaje blavatskiano como mensajeros enviados por la «Jerarquía» de la «Gran Escuela» para ejercer una influencia decisiva en la próxima época de la historia mundial. Como un personaje sacado de Borges (que se interesó por Collin), creía que la verdadera escuela esotérica crea un cosmos nuevo con el sol como maestro. El tono es milenarista y la doctrina se califica de «nuevo» cristianismo. La próxima época, según Collin, será la época de la armonía trascendental, en la cual las diferencias desaparecen —una ambición adecuada, aunque sin esperanzas, para un seguidor de la Obra—. El cambio de acento, de la discordia creativa a la armonía universal es síntoma de la rapidez con que Collin —aunque sin saberlo— se alejaba de Gurdjieff.

En 1954, Collin disolvió la comunidad de Tlalpam. Ya no servía a su propósito. Cada vez más preocupado con su papel místico, no tenía ya tiempo para discípulos y comunidades. En su lugar, se dedicó a la búsqueda de *la* escuela esotérica. Ese mismo año había publicado su obra principal, *La teoría de la influencia celestial,* que aplica el concepto de armonía trascendental al plan de la historia cósmica. Se dice que Collin, que dedicó el libro a Ouspensky, sintió su presencia ultra-

mundana mientras lo escribía, pero si hay en él una voz espectral es con seguridad la del malicioso Leadbeater. Collin regurgita el antiguo batiburrillo teosófico de los ciclos planetarios, el surgimiento y ocaso de pueblos y civilizaciones, los eones cósmicos, las reencarnaciones y los signos astrológicos. El material apenas se sostiene por la obsesión del autor con la armonía y la teoría de Ouspensky de las escuelas esotéricas, reinterpretada por Collin en ciclos de 165 años del planeta Neptuno que gobierna sus reapariciones. Collin sacaba la consecuencia de que uno de esos ciclos estaba a punto de alcanzar su clímax, coincidiendo con el climaterio de su propia vida.

No fueron éstas las únicas cosas que recuerdan a Leadbeater en *La teoría de la influencia celestial.* Es evidente la influencia creciente del espiritismo. Esto se debe en gran medida a la relación de Collin con una médium mexicana que no sólo le «transmitió» las voces de Gurdjieff y Ouspensky, sino que simuló sus modos y apariencias, sin, por supuesto, haberlos conocido. Cuando los Collin visitaron Europa y el Medio Oriente, pasando por Irán, Siria y Turquía (donde se encontraron con J. G. Bennett, entregado allí a su propia misión ocultista), llevaron a la médium con ellos, y siguieron la orientación de sus voces espiritistas en su búsqueda de las escuelas esotéricas.

La mujer era una devota católica y la escuela esotérica a la que fueron llevados por las voces resultó ser la Iglesia Católica[11]. Collin no se paraba en barras. Una vez que supo que la iglesia era lo que había estado buscando tanto tiempo, volvió a México y empezó a prepararse para la santidad o el martirio: hizo peregrinaciones, mortificó la carne y, sin especificar cuál, predijo la inminencia de un gran acontecimiento. También tenía demasiado trabajo, porque, a pesar de la desilusión de muchos discípulos europeos por su conversión al catolicismo místico, era eso lo que se necesitaba para interesar a la audiencia suramericana, y surgieron nuevos grupos por todo el continente.

En mayo de 1956 Collin viajó a Lima para visitar a uno de estos grupos. Estando allí, hizo una peregrinación a Cuzco. Ya.con la salud quebrantada, sufrió la falta de presión de la cabina del avión y dijo estar enfermo cuando aterrizó en Cuzco. A pesar de eso, se dirigió a la ciudad y aquella tarde se cruzó con Modesto, un muchacho cojo que mendigaba. Se encariñó con él y el chico debió de quedar sorprendido cuando Collin se ofreció a lavarlo. Luego Collin le dio zapatos y ropa, y dijo estúpidamente a la multitud de pobres que enseguida vino a rodear al rico extranjero que era deber de ellos cuidarse los unos a los otros. A cambio de la

[11] Webb, *op. cit.*, pp. 490-91.

generosidad de Collin, Modesto le enseñó su casa, en lo alto del campanario de la catedral.

En esta época, Collin estaba claramente loco: aquella noche despertó a su esposa para decirle que había ofrecido su cuerpo a Dios a cambio del de Modesto, de modo que el muchacho pudiera sanar su pierna. Pero que lamentaba su ofrenda porque su obra aún no estaba acabada. ¿Cómo iba a retractarse de lo dicho a Dios? Su esposa le dijo que no se preocupara.

Al día siguiente fue a oír misa a la catedral y luego subió al campanario para decirle a Modesto que, en lugar de hacer un trato con Dios, había decidido pagarle una operación para curarle la pierna. La verdad de lo que ocurrió después depende del testimonio del confundido Modesto y de una anciana que estaba en la plaza, debajo de la torre. La anciana afirma que Collin simplemente perdió pie. Según Modesto, su protector estaba sentado en un reborde debajo del parapeto, se golpeó la cabeza con una viga y cayó desde el campanario a la plaza. Cuando Collin aterrizó, tenía los brazos extendidos como los de Cristo en la cruz, con una pierna doblada hacia delante, como la de Modesto. Había una sonrisa en su rostro.

Rodney Collin fue enterrado en Cuzco. En la plaza donde cayó hay una lápida que dice: AQUÍ DIO SU VIDA RODNEY COLLIN POR EL PROYECTO ARMONÍA[12]. Pero no hay acuerdo entre sus seguidores, y la ambigüedad de la frase «dio su vida» es típica. Si bien Collin había dedicado su tiempo de vida a trabajar por la armonía, no hay nada que pruebe que esta caída desde la torre no fuera más que un desgraciado accidente, y la armonía que intentaba proyectar el ideal ingenuo de un adolescente perplejo. Los grupos se desintegraron gradualmente, la médium espiritista que heredó su liderazgo puso su atención en la fundación de una orden religiosa de seglares y la Cámara de la Luna en Tetecala se transformó en capilla católica. Rodney Collin y todas sus obras encontraron refugio en el amplio regazo de la Santa Madre Iglesia.

[12] Citado en Webb, *op. cit.*, p. 496.

VEINTIUNO

CLIMATERIO

El año de 1956 fue crucial para la política occidental. La crisis de Suez y la invasión de Hungría amenazaron la estabilidad mundial e intensificaron la Guerra Fría. La población en general, aterrorizada por la perspectiva de un holocausto nuclear, se preguntó si estos acontecimientos eran el principio del fin. Los ocultistas los interpretaron como portentos del próximo climaterio, aunque no estaban de acuerdo sobre su naturaleza. Parecía que un momento decisivo de la historia espiritual estaba a punto de ocurrir. Pero, ¿qué forma tomaría? ¿Iba a ser el fin del materialismo dialéctico en el bloque soviético y del materialismo consumista en el mundo capitalista? ¿La aniquilación de la raza humana y el surgimiento de un nuevo orden?

Ciertamente ocurrieron grandes cosas en el terreno espiritual. Rodney Collin murió en 1956 prediciendo prodigios y acontecimientos no especificados; Krishnamurti tuvo un encuentro ecuménico con el Dalai Lama a poca distancia del recinto teosófico de Adyar, y J. G. Bennett descubrió una religión más. Fue también el año en que Su Eminencia el Arzobispo Metropolitano Sir George King, Doctor en Ciencias, Gran Maestro de la Orden de San Pedro y Presidente del Colegio de Ciencias Espirituales de Inglaterra, fundó la Iglesia de Aetherius[1].

Dos años antes, una mañana soleada de mayo, el señor King (así llamado entonces), de treinta y dos años de edad, practicaba yoga tranquilamente en su piso de Fulham cuando, súbitamente, oyó decir al Maestro Cósmico Aetherius: «¡Prepárate! ¡Vas a convertirte en la Voz del Parlamento Interplanetario!»[2]. Aetherius,

---

[1] Puede encontrarse una biografía detallada del doctor King en «La Sociedad Aetherius: Breve introducción», The Aetherius Society, 1984. «La Teología de Aetherius» por el reverendo doctor R. Lawrence, BA. The Aetherius Society, 1980, presenta un compendio de la doctrina e historia de la sociedad. Este documento reconoce específicamente a Madame Blavatsky como la mujer que ha hecho posible la moderna historia ocultista.

Quiero aprovechar esta oportunidad para agradecer al doctor Lawrence su cortés respuesta a mis peticiones.

[2] R. Lawrence, *op. cit.*, p. 19.

que hablaba desde Venus, dio a continuación instrucciones al señor King para la fabricación de los Radiadores de Energía Espiritual. Estas máquinas las emplean las gigantescas naves espaciales que flotan por todo el universo para infundir espiritualidad en los seres humanos, y su poder se almacena en Baterías de Energía Espiritual inventadas por el mismo señor King.

Las doctrinas de la Iglesia de Aetherius, que han sido descritas por uno de sus obispos como «un brillante concepto… demasiado avanzado para algunas mentes religiosas»[3], se basan en muchas creencias y ponen el énfasis en la unidad de Religión, Ciencia, Este y Oeste. En particular, reescriben el concepto teosófico de los Maestros Ocultos con términos de tecnología espacial avanzada. El señor King llama a los Maestros seis adeptos o Guerreros de la Luz. Viajando por el espacio para combatir a los Poderes Oscuros, estos Guerreros han hecho dos visitas importantes a la Tierra en los años recientes: en la llamada por King Misión Extraterrestre de 1965, y en la Operación Karmaluz de 1967-1969. Los ovnis, popularizados en la década de 1950, son también signos de su presencia.

A fin de estimular futuras visitas desde el espacio exterior y para reforzar sus efectos, la Iglesia de Aetherius promueve los Empujones Espirituales: días en fechas mágicas en que los creyentes, reunidos en lugares sagrados, concentran sus plegarias. El señor King, que también es sanador espiritual, vive ahora en California, pero su iglesia sigue estando organizada desde Fulham Road, 757, Londres SW6. En 1980 fue nombrado caballero por la Casa Real Bizantina, un honor que, según su asistente, está «reconocido por las Cortes Italianas»[4].

La ecuación del viaje espacial con la intervención divina ha producido también el Movimiento Raéliano[5]. Afirma tener ahora cincuenta mil miembros en todo el mundo y se originó cuando un periodista francés, llamado Claude Vorilhon, alias Raél, fue visitado por un extraterrestre el 13 de diciembre de 1973. Este ser se presentó como miembro del Elohim y «padre del espacio» y, evidentemente, era otro avatar de los Maestros Ocultos. Se llevó a Raél a su propio planeta y le explicó que los seres humanos fueron creados por primera vez allí, añadiendo que él y sus compañeros deseaban establecer una embajada en la Tierra, desde la cual formarían con el tiempo un gobierno mundial, una moneda mundial y un idioma mundial. Mientras eso llegaba, enseñó a Raél las técnicas para «Despertar la Mente mediante el Despertar del Cuerpo» y lo animó a que lo transmitiera a otros. De

[3] Idem, p. 20.
[4] Idem, p. 20.
[5] Para los raélianos, véase E. Barker, *New Religious Movements*, HMSO, 1989, pp. 200 y ss.

acuerdo con esto, Raél fundó centros de «Meditación Sensual» en todo el mundo, cuyos miembros llevan un medallón de seis puntas y aprenden a ser conscientes sensualmente. Por ese privilegio han de pagar el diez por ciento de sus ingresos.

Como demuestra este fárrago, lo que anunciaron los portentos de 1956 no fue el fin del mundo ni el advenimiento de una nueva época, sino nada menos que la aparición cataclísmica de la Nueva Era de hecho y de derecho. Y no apareció un solo maestro del Este, sino docenas de ellos. Porque fue a mediados de la década de 1950 cuando los vástagos de la teosofía empezaron a multiplicarse en cantidades enormes, mezclándose con nuevos cultos y creando nuevos métodos. La Iglesia de Aetherius y el Movimiento Ra~liano son solament'e dos entre otros muchos grupos repletos de seguidores, y la multiplicación continúa a buen ritmo, sobre todo en la costa occidental de EE.UU.

Curiosamente, la Sociedad Teosófica sólo ha experimentado un modesto resurgimiento, a pesar del creciente y desorbitado interés por todo el ocultismo en los pasados cuarenta años. Quizá se ha hecho demasiado respetable, dado que se ha demostrado que el escándalo es un ingrediente necesario para el éxito. La Sociedad sigue funcionando en todo el mundo desde su sede en Adyar, pero la edad media de sus miembros es bastante elevada, sus actividades son respetables y apenas se habla de ella. Los días apasionantes y escandalosos de Blavatsky, Besant y Leadbeater han quedado muy atrás y los miembros hoy combinan el estudio de la sabiduría esotérica con empresas humanitarias de todo punto dignas y valiosas. Con la dignidad ha aparecido la domesticidad y una cierta lasitud. Domadas las ambiciones, la Sociedad está ahora más cerca del Women's Institute que de las Naciones Unidas o la Iglesia Católica.

Si se puede decir que la teosofía ha dominado sus pasiones, de la Obra hay que decir que funciona con una discreción que es obsesiva. Los escándalos de los años de Gurdjieff hace tiempo que se han olvidado y los guardianes de la tradición de las clases elevadas han sido reemplazados cada vez más por la brigada del anorak y las sandalias. Aunque la Sociedad Gurdjieff existe en Inglaterra y el Instituto Gurdjieff en Francia, no son fáciles de encontrar. -Nunca hacen propaganda ni proselitismo. Continúan las clases y las danzas sagradas, pero varios miembros me han dicho que no importa que la Obra muera por falta de nuevos discípulos. Gurdjieff fue enviado a este planeta en una misión espiritual que ya ha cumplido. Depende de los demás la interpretación de esa misión. Si no saben hacerlo, es problema de ellos, y no va a solucionarse prostituyendo la enseñanza de un modo engañoso para conseguir popularidad.

Si la teosofía y su ahijada la Obra se apagan mansamente, sus vástagos florecen. Casi todos dependen de una forma u otra de la Hermandad de Maestros. En cuanto a sus ambiciones van desde lo más modesto a lo más megalomaníaco, aunque pocos van tan lejos como la Llama Eterna, un grupo de Londres, de inspiración norteamericana que promete a sus miembros la inmortalidad física a cambio de una pequeña cuota[6].

Dos organizaciones son muy características. En un extremo del espectro está la Hermandad Blanca Universal del sabio francobúlgaro Omraam Mijael Avainhov (1900-1986). En la sede central, que ocupa una casa rural histórica de East Sussex, los hermanos y hermanas llevan una vida sencilla para estar en armonía con la Inteligencia Cósmica y la Fuerza Creativa personificada por el Sol. Creen que los hombres pueden llegar a ser Maestros mediante el cultivo de una mezcla de espiritismo y yoga. La figura benevolente de Omraam, que destaca en las fotografías por su larga barba blanca, enseña en sus muchos libros la conveniencia de la Armonía Universal y la posibilidad de transformar todo con el amor. La hermandad se dedica en especial a aprovechar la energía cósmica para fines elevados. Mucha de esta energía nos viene en forma de deseo sexual. Según el Omraam:

> La energía sexual puede compararse con el petróleo. Si no sabes cómo manejarla, te puede quemar: quema tu quintaesencia. Pero aquellos que saben manejarla pueden emplearla para alimentar sus motores internos y salir volando por el espacio[7].

Aunque tiene sucursales en EE.UU. y Australia, la Hermandad es una organización pequeña y sin pretensiones, dedicada a promover la vida sencilla y el pensamiento elevado. El Summit Lighthouse [El Faro en la Cumbre] se distingue más de los principales vástagos de la teosofía y despliega toda la parafernalia de las técnicas de marketing americanas para vender a su líder, de nombre apropiado, Elizabeth Clare Prophet[8]. El Lighthouse lo fundó en Washington, DC, el reveren-

---

[6] Barker, *op. cit.*, pp. 179 y ss. El grupo celebra reuniones regulares en Londres, Manchester y Bristol. Mi agradecimiento a Paul Massey, su director, por contestar a mis preguntas sobre la Llama Eterna.

[7] Omraam M. Avainhof, *Sexual Force and the Winged Dragon*, Editions Prosveta. Prosveta publica docenas de títulos en varios idiomas de Omraam.

[8] Las breves biografías oficiales del señor y la señora Prophet y un resumen de sus doctrinas pueden encontrarse en E. C. Prophet: *Teachings of the Ascended Masters*, Summit University Press, Montana, 1989. Para una lista completa de sus publicaciones, litografías, casetes, etc., los

do Mark L. Prophet (1918-1973). De niño, en un rincón lejano de Wisconsin, el señor Prophet tuvo visiones de ángeles y espíritus y se construyó un altar privado en el ático de su casa. Ya hombre, lo visitó un Maestro Ascendido llamado El Morya, miembro de la Gran Hermandad Blanca (que no hay que confundir con la Hermandad Blanca *Universal)*[9], claramente inspirado (si no es el mismo) en el patrón de Madame Blavatsky. El Morya dictó a Prophet una serie de notas semanales, conocidas como las *Perlas de Sabiduría* y luego, en 1957, le ordenó que abriera el Lighthouse; doce meses después de la inauguración de la Iglesia de Aetherius.

Cuatro años más tarde, la mucho más joven Elizabeth Wulf (n. 1939), de New Jersey, fue inspirada para que buscara al señor Prophet por orden de su propio Maestro Ascendido, Saint Germain, otro engendro de la teosofía. Como su esposo, Elizabeth Prophet había sido una niña espiritualmente precoz, que se comunicaba con Jesús y criticaba los errores que escuchaba en los púlpitos de New Jersey. Según su biografía oficial, sus primeros héroes fueron Gandhi, Albert Schweitzer y Norman Vincent Peale, pero todos pasaron a segundo término cuando conoció al Maestro Saint Germain, que nombró a la joven Elizabeth mensajera de la Gran Hermandad Blanca.

Mark y Elizabeth se casaron en 1963 y, poco después, trasladaron su sede a Colorado Springs, donde engendraron cuatro hijos. Mark Prophet murió en 1973, convirtiéndose en Maestro Ascendido, mientras su viuda continuaba la buena obra del Summit Lighthouse bajo la guía directa de Saint Germain. En 1981, la señora Prophet se casó con Edward L. Francis, un seguidor bastante más joven que ella, que pronto se convirtió en «director de negocios» del Lighthouse en su nueva encarnación como Iglesia Universal y Triunfante.

La iglesia se estableció en un rancho de Montana de 14.000 hectáreas, donde fundaron una comunidad de trabajadores para quienes quisieran escapar de los males de la vida urbana y volver a la sencillez del trabajo de la tierra. La señora Prophet también abrió una editorial, la Summit University Press (aunque parece que no hay ninguna universidad). La editorial publica los numerosos libros del Lighthouse y encantadoras litografías de sus Maestros. Entre los Maestros hay figuras conocidas del panteón teosófico, pero hay también otros: Sanat Kumara, Porcia, Jesús en las Nubes, el Buda del Rayo Rubí y la Señora Maestro *(sic)* Ve-

lectores pueden solicitar el lujoso catálogo ilustrado de la Summit University Press a Box A, Livingstone, MT 59047-1390.

[9] Otro vástago teosófico, tambien conocido como Orden Suprema de Acuario y la Escuela Preiniciática de Medio-Gegnian, con base en San Luis, Missouri.

nus. La señora Prophet aparece en este panteón como Gurú Ma, la Madre Universal que un día se unirá a su primer esposo como Maestra Ascendida. Las publicaciones cubren todos los temas, desde la curación del cáncer a la alquimia, y siempre presentan una imagen dorada de la existencia.

La realidad de la vida comunal del Lighthouse es muy diferente[10]. El rancho se gobierna bajo reglas muy estrictas que recuerdan a la Hermandad de la Nueva Vida de Thomas Lake Harris. El día comienza a las cinco de la mañana (siete días por semana) con dos horas de rezos y meditación, seguidas del desayuno y un trabajo agotador, y concluye con una actividad edificante que a veces preside graciosamente la señora Prophet. La dieta de los residentes es baja en proteínas y están prohibidos todos los estimulantes, así como el sexo extramarital. La relación sexual de los matrimonios se limita a treinta minutos dos veces por semana.

A cambio de estos privilegios, los novicios del rancho de Gurú Ma pagan hasta 400 dólares al mes por la comida y el alojamiento. Terminado el noviciado, ceden irrevocablemente todas sus propiedades a la Iglesia. Y no porque necesiten ahorrar: los fieles visten con sencillez, participan en los trabajos de grupo y comparten dormitorios. Por otro lado, la señora Prophet no necesita el dinero. Ocupa aposentos lujosos con su joven esposo y alterna sus vestidos inmaculados de satén blanco con algún que otro sari rosa y oro y muchos diamantes. Aparenta y se comporta como una reina y sus seguidores la tratan como a una diosa.

Sin duda lleva la beneficencia en el corazón. Hay estrictas medidas de seguridad en el rancho, los guardas que lo patrullan están bien armados y, a finales de la década de 1980, la Gurú Ma mandó construir un enorme refugio nuclear para acoger a los creyentes en el holocausto mundial de 1989 profetizado por Saint Germain. Los observadores se preguntan por la necesidad de tantas precauciones en una comunidad espiritual cuyos miembros entran voluntariamente y a quienes se dice que los guardas son para mantener alejados a los intrusos y no para impedir la salida de los residentes. Otros se preguntan por qué la señora Prophet necesita un búnker si sus seguidores, como ella dice, están a salvo de cualquier contingencia, pero ella replica que puso su fe en Saint Germain, que se lo mandó construir. Por desgracia, los enormes tanques de petróleo dedicados a alimentar el refugio se vaciaron en el río Yellowstone, lo que expuso a la señora Prophet, y no a Saint Germain, a un proceso legal por polucionar el medio ambiente.

[10] Véase «La Madre lo sabe mejor y es lo peor», por A. Pielou, en la revista *You*, 1 de octubre de 1989, pp. 16-20.

Casi en la misma época, una de sus tres hijas abandonó el rancho y acusó a su madre de lavarle el cerebro, mientras otros miembros de la comunidad denunciaban en la prensa malos tratos y explotación. Los problemas de Gurú Ma se complicaron cuando un fiel seguidor fue sorprendido en el rancho con un enorme arsenal escondido de armas ilegales y se probó que la Iglesia Universal y Triunfante se preparaba para convertirse en zona de guerra. Entre la gente de la zona, ese descubrimiento les trajo los dolorosos recuerdos de la vecina comunidad Rajneeshi, que sólo pocos años antes se había convertido en un campamento fuertemente armado antes de venirse abajo en medio de un escándalo financiero, cuando sus líderes, entre ellos el propio Rajneesh, huyeron del país en un avión privado llevándose grandes cantidades de dinero en calderilla.

Pero quizá lo más significativo de la Iglesia Universal es aquel vertido de petróleo en el río Yellowstone. Como tantos fundadores de comunidades, la Gurú Ma llevó a sus seguidores lejos de las corrupciones de la civilización a los espacios abiertos de Montana para que llevaran una vida «natural» y, mediante el duro trabajo, sintonizaran con los ritmos espirituales del universo. Pese a esto, en medio de este paraíso, construyó lo que puede ser emblemático del mayor terror del mundo moderno: un refugio nuclear alimentado con petróleo.

El vertido es sobre todo una ironía si se tiene en cuenta que, en los últimos años, la fuerza más nueva y poderosa que da forma a la síntesis espiritual alternativa es el movimiento ecológico: sus huellas son visibles, tanto en la Iglesia Universal como en la Gran Hermandad Blanca. La ecología es a los gurús occidentales contemporáneos lo que el vegetarianismo, la ayuda a los animales, la homeopatía y la vida sencilla fueron para sus predecesores decimonónicos. Los grupos de presión ecológicos afirman tener a su favor una filosofía coherente y una necesidad perentoria. Han adoptado también el tono milenarista característico de tantos maestros independientes. Insisten en que el regreso a la naturaleza es hoy algo más que un capricho romántico o una práctica espiritual privada: es el tema político más relevante de nuestro tiempo. La disputa acerca de la evolución, que provocó las invectivas antidarwinianas de Blavatsky, está otra vez a la orden del día, pero ahora lo que está en juego es nada menos que el futuro del planeta. Muchos maestros y grupos espirituales se han hecho de los Verdes en la pasada década, señalando que la preservación del planeta es la principal tarea espiritual de la humanidad, en marcado contraste con lo ultraterrenal de las antiguas tradiciones místicas.

Una consecuencia de este cambio de opinión ha sido la reaparición de la antroposofía, que ha surgido inesperadamente victoriosa de las antiguas batallas en-

tre Besant, Tingley y Steiner. Porque, aunque la Sociedad Antroposófica crece lentamente y, como en la ST, la mayoría de sus miembros tienen una edad avanzada, su influencia ha crecido de modo desproporcionado. En parte se debe al resurgimiento espiritual de finales del siglo XX, y en parte a la cuidada estructura organizativa que dejó el fundador; pero sobre todo al interés que puso Steiner en los temas ecológicos y el lugar central que ocupa en su filosofía la relación entre ecología y religión.

La mayor fuerza de la enseñanza de Steiner —que falta en la teosofía— es su posibilidad de llevarla a la práctica. Si Steiner tiene una teoría para todo, también tiene la manera de poner esa teoría en práctica. Al relacionar la gran cosmología y la psicología con la ecología, sitúa a la humanidad en el centro de un complejo ecosistema universal, en el cual las fuerzas espirituales y biológicas tienen que jugar papeles igualmente importantes; pero también tiene en cuenta la existencia física en el nivel mundano: comer, dormir, labrar, fabricar. Animada por el éxito del movimiento verde, la Sociedad Antroposófica ha establecido recientemente su propio banco para prestar dinero a bajo interés a proyectos razonablemente ecológicos: cultivos biológicos, pequeñas industrias ligeras, artesanías y patrimonios[11]. El movimiento también ha invertido sumas importantes en las empresas educativas, terapéuticas y medicinales de Steiner, todas ellas en sintonía con las actitudes ecológicas contemporáneas, puesto que se basan en sistemas y materiales naturales.

La estela de la antroposqfía la siguen otros grupos. Por ejemplo, la Emissary Foundation International tiene sucursales en Canadá, Australia, Gran Bretaña, EE.UU., Suráfrica y Francia, con miembros que viven en comunas y enseñan doctrinas holísticas muy parecidas a las de Steiner. La historia de la fundación, que es una organización seria, ilustra los cambios que han tenido lugar en muchos grupos religiosos alternativos durante las tres últimas décadas. Fundada en 1932 por Lloyd Meeker, un indio americano -que enseñaba bajo el nombre de Uranda, sus miembros se conocieron al principio como Emisarios de la Luz Divina. Como el nombre indica, los Emisarios era una orden mística. Creen en la realidad de los

[11] Este banco forma parte de un grupo de instituciones financieras registrado bajo el nombre de Mercury Provident plc. La Sociedad Antroposófica británica ya no está en la marginación social y política. Recientemente empezó negociaciones con el Ministerio de Educación y Ciencia para registrar su instituto técnico, el Michael Faraday College de Brighton, como la primera universidad tecnológica «verde», siguiendo una nueva iniciativa del gobierno para promover la educación técnica y científica. El príncipe de Gales ha mostrado también su interés, visitando granjas fundadas por la sociedad y apoyando sus formas de medicina alternativa.

seres superiores —una versión de los Maestros Ocultos— que imparten su sabiduría a los iniciados.

Aunque ponen el acento en la vida espiritual como clave de la reforma del mundo, la rebautizada Emissary Foundation da hoy menor importancia a los aspectos místicos y resalta la importancia de la ecología y la psicología[12]. No se exigen creencias ocultistas a los miembros, cuyo objetivo es la mejora de ellos mismos y del entorno mediante la «sintonía» entre el individuo, las demás personas y los ritmos naturales de la tierra. Esa sintonía requiere plegarias, meditación y reflexión, pero las actividades prácticas también juegan un papel importante. La fundación dirige numerosos proyectos educativos e impulsa empresas de medicina alternativa y financieras. No es un culto en ningún sentido. Se anima a los no miembros a participar en seminarios en el «Arte de Vivir» y el grupo acepta complacido a visitantes en sus granjas y ranchos.

Ésta es la cara aceptable de la religión alternativa, pero quizá lo sorprendente de la fundación sea su liderazgo. Tras la muerte de Meeker en 1954, la dirección pasó a un seguidor que daba la casualidad que era el jefe de una de las familias más aristocráticas de Inglaterra. Martin Cecil, que luego sería el séptimo marqués de Exeter, se había trasladado de Inglaterra a EE.UU. muchos años antes, siguiendo la antigua tradición de los segundones aristocráticos que buscan hacer fortuna en el extranjero. Al morir su primo, el sexto marqués, sin sucesión masculina, heredó el título, aunque la gran casa y los terrenos de Burghley quedaron para las hijas de su primo. Michael, hijo de lord Exeter, que estaba casado con la hija de Lloyd Meeker, sucedió a su padre como líder de los Emisarios y como octavo marqués en 1988, estableciendo un precedente en la aplicación del principio hereditario a los movimientos religiosos.

Nadie respondió con mayor entusiasmo a la moda de fin de siglo de mezclar ecología, esoterismo, ciencia y escatología que J. G. Bennett. En efecto, podría decirse que J. G. Bennett fue una figura típica de la Nueva Era antes incluso de que se hubiera pensado en ella, explorando toda posible vía de iluminación espiritual y dispuesto siempre a unificar sus descubrimientos en un sincretismo perso-

[12] El cambio de énfasis puede verse si se compara la biografía de Martin Exeter —*One Heart, One Way*, por C. Foster, Foundation House Publications— con los escritos de su hijo, entre ellos *My World, My Responsability*, Emissary Foundation International, s.f. Martin Exeter profesa un misticismo existencialista que subraya la importancia de la comunicación con la fuente del ser y Michael Exeter se ocupa fundamentalmente de la responsabilidad ecológica.

nal. Las décadas finales de su vida fueron un viaje acelerado por todas las alternativas posibles, de gurú en gurú, en busca de la elusiva Fuente, para encontrarse al final consigo mismo.

Tras la muerte de Gurdjieff, las actividades de Bennett se vieron aún más entorpecidas por el grave ataque al corazón sufrido por Winifred en el otoño de 1950[13]. Y peor fue el revés ocurrido tres semanas más tarde, cuando una mañana, al llegar al trabajo, se encontró con los laboratorios precintados. Aquella tarde, los periódicos trajeron grandes titulares sobre el espionaje comunista en las instituciones relacionadas con la investigación atómica. Las simpatías políticas de Bennett, su trabajo en la inteligencia militar, su ficha en el Foreign Office, sus actividades como maestro espiritual y la reputación de espía de Gurdjieff resultaban una mezcla explosiva en la atmósfera de la Guerra Fría a principios de los cincuenta. Aunque su nombre no apareció en los periódicos, Bennett dimitió de su puesto.

Sin trabajo, se dedicó a Coombe Springs, donde construyó un nuevo alón al estilo de la Casa de Estudio de Gurdjieff. Luego, en 1953, una voz le dijo que buscara en el Este, y allí se fue, a pesar de la vaguedad de la orden. La pregunta era: ¿dónde exactamente? La respuesta obvia era repetir los viajes de Gurdjieff por Asia Central y el Próximo Oriente. Por recomendación de un noble descendiente de Mahoma, empezó con una visita al jeque sufí de Damasco Ermin Chikhou. De camino, pasó por Constantinopla, ahora Estambul; visitó Konya, hogar de Djellaluddin Rumi, fundador de los derviches Mevlevi, y tuvo una visión en la que se le dijo que no aceptara una oferta de trabajo en Naciones Unidas. Excesivo para unas vacaciones.

Ermin Chikhou —derviche Nakshibendi— le habló enigmáticamente (dada su fe) de la inminente segunda venida de Cristo, asegurando que Bennett jugaría un papel vital en este acontecimiento, como una especie de Juan Bautista del nuevo Mesías. Por una vez, Bennett no se lo creyó del todo; pero cuando al año siguiente volvió a Siria, le repitieron lii profecía. Winifred Bennett, que acababa de tener una grave hemorragia cerebral que la dejó más o menos en estado demencial, se había quedado en Coombe, y Bennett viajó por Siria e Irak, visitando santones, con su amiga íntima y futura esposa Elizabeth Mayall. Un jeque de Damasco apoyó la profecía de Ermin Chikhou de la segunda venida, mientras otro en Kerind le dijo lo mismo, añadiendo cortésmente que Bennett y su amiga estaban destinados por Dios a ser compañeros. Por lo menos, la segunda profecía fue acerta-

[13] El resto de este capítulo se basa en el relato del propio Bennett, *Witness*, pp. 273-319, complementado por mis conversaciones con Elizabeth Bennett, ya fallecida.

da. Pero, aunque Bennett viajó extensamente por los desiertos de Turquía y el norte de Persia, visitando los antiguos territorios de Gurdjieff, la Fuente se negó obstinadamente a aparecer.

Desilusionado tras sus viajes y luchando con los muchos volúmenes de *El universo dramático,* su obra épica-sobre la historia y la naturaleza del cosmos, Bennett se sintió atraído a continuación por una idea nueva de una fuente muy distinta: unos amigos de la Obra le hablaron de Pak Subuh (1901-1987), el indonesio fundador de Subud[14]. Obedeciendo a sus voces internas, Bennett fue iniciado en la nueva práctica espiritual en el *annus mirabilis* de 1956 por Husain Rofe, un judío del norte de Londres convertido al islam. Bennett no quedó muy convencido cuando oyó afirmar a Ro-fe que el Subud sanaba a los moribundos, daba vigor a los impotentes y hacía posible el vuelo astral, pero perseveró.

Subud es una forma de misticismo islámico, cuyo nombre deriva de tres palabras: *susila, budhi* y *dharma.* Susila es el auténtico carácter de un hombre, que surge cuando actúa de acuerdo con la voluntad de Dios; budhi es la fuerza vital divina que los hombres llevan en su interior, y dharma significa someterse a la voluntad divina. Subud es, por lo tanto, aquel sometimiento a Dios que permite el desarrollo del auténtico individuo que normalmente permanece frenado por consideraciones mundanas. Ese desarrollo puede iniciarse mediante el *latihan,* palabra javanesa que significa «formación», que, en este caso, empieza con una especie de sumisión comunitaria a la presencia de Dios. A la sumisión se le llama «abrirse», porque implica vaciar la mente de todas las asociaciones ordinarias para prepararse a recibir a Dios. Una sesión latihan, supervisada por un sacerdote Subud puede durar hasta media hora, en cuyo tiempo los participantes hacen de todo, desde meditar hasta gritar y hablar en lenguas desconocidas.

La semejanza entre Subud, la Obra y la SES es evidente: despojarse de lo que Gurdjieff llamaba «personalidad» para permitir la aparición de la «esencia». Pak Subuh también estaba de acuerdo con Gurdjieff, Bennett y MacLaren en que retirarse del mundo no conduce al crecimiento espiritual: Subud es un método, no una religión hermética. Pero Subud se aparta radicalmente de la Obra en que exige sometimiento, no lucha. En este aspecto está más cerca de Krishnamurti que de Gurdjieff. Tampoco tiene Subud las peculiaridades siniestras del culto de la SES. No hay disciplina tutorial ni reeducación.

[14] Para el Subud y Pak Subuh, véanse Bennett, *op. cit.,* pp. 320-34, y A. B. Paul, *Starway to Subud,* Coombe Springs Press, 1965.

Bennett «se abrió» el día de Navidad de 1956, y la mayoría de sus discípulos en Coombe lo siguieron de inmediato. Muchos gurdjieffianos, incluidos antiguos discípulos de Maurice Nicoll, también recibieron el latihan. Al año siguiente, Pak Subuh visitó Inglaterra e hizo muchas conversiones. Incluso la entonces demente señora Bennett experimentó algún alivio de su manía, aunque también hay que decir que muchos discípulos, en no mejor estado que ella, sufrieron paroxismos de horror y autoaborrecimiento bajo los efectos del latihan que, al parecer, produce los mismos efectos que ciertas drogas, acentuando las tendencias ya presentes en los individuos.

Bennett, que nunca hacía las cosas a medias, escribió un libro sobre Subud y empezó a extender la fe por todo el mundo. En Sydney celebró una reunión Subud en el edificio de la Sociedad Teosófica y los periodistas preguntaron si Pak Subuh, como preguntaron de Krishnamurti cincuenta años antes, era el nuevo Mesías. Pero como el mismo Bennett dejó escrito: «Entrar en el Adyar Hall era prevenirse de la necedad de una creencia demasiado fácil en señales, portentos y milagros»[15].

Llegaron a México pocos meses después de la muerte de Rodney Collin y se vieron con Huxley, que residía allí. Huxley interrogó minuciosamente sobre Subud a Bennett y Pak Subuh. Aunque estaba de acuerdo en abrirse, porque era de la opinión de que uno debe explorar todas las vías de iluminación espiritual, se mostró escéptico. Bennett, a pesar de su entusiasmo por convertir a Huxley, a quien conocía desde que ambos asistieron a las clases de Gurdjieff antes de la guerra, se contagió de su escepticismo. La causa de sus dudas era la misma que lo había atraído al principio. Bennett fue descubriendo poco a poco que bastaba con desear ligeramente esta o aquella respuesta a algo pedido en una oración en el latihan para obtener el resultado deseado. Mientras que si no había ningún deseo, no había respuesta, lo cual demostraba que el latihan era una forma grosera de autoengaño. También empezó a dudar sobre sus voces internas.

No está claro por qué Bennett no dedujo de esta revelación alguna de estas cuatro posibles conclusiones: que no había entendido el Subud; que todas esas prácticas pueden convertirse en formas de autoengaño; que sus «voces» siempre venían de dentro de él, y que quizá todas las voces vienen de dentro. En lugar de eso, reemprendió la búsqueda de un nuevo maestro, al tiempo que reanudaba los ejercicios de la Obra, en los que encontraba un poder más duradero que en el latihan. Esto enfureció al grupo que ahora llamaba «Hermandad Subud» —sus antiguos colegas— que inmediatamente empezaron a escribir cartas y cuentos a Pak

[15] Bennett, *op. cit.*, p. 331.

Subuh, en el mejor y antiguo estilo de la Obra. Nada había cambiado en el modo de vida de Bennett. Estaba condenado a repetir el mismo modelo de conducta una y otra vez: encontrar un nuevo gurú, convertirse en devoto de sus nuevas ideas y luego perder la fe en ellas. Sólo Gurdjieff resistió la prueba.

Por lo menos Bennett había aprendido una cosa de su experiencia con Subud. Empezaba a darse cuenta —demasiado tarde— que era demasiado fácil descubrir la respuesta a los problemas de la vida en cada novedad espiritual pasajera. Como comentó tristemente con Elizabeth Mayall (con quien se casó en el otoño de 1958, tres meses después de la muerte de Winifred): «Todos mis gansos son el Arcángel Gabriel»[16]. Pero esta revelación no puso fin a la búsqueda de nuevas criaturas emplumadas.

Un lugar obvio donde buscar era la cocina de Gabriel, la Iglesia Cristiana. Bennett fue llevado en esa dirección por el padre Bescond, un monje del monasterio de Saint Wandrille, cerca de Rouen, Francia. Su acercamiento al cristianismo se vio interrumpido brevemente por otro nuevo descubrimiento, Shivapuri Bab, un gurú indio de Katmandú, pero Shivapuri animó a su visitante a perseverar en el cristianismo, quizá porque no deseaba responsabilizarse de un alumno tan errático.

El padre Bescond había leído el libro sobre Subud y escribió a Bennett acerca de él. El resultado fue un viaje a Saint Wandrille, el primero de otros muchos. Bennett vio en el latihan un puente entre el islam y el cristianismo, comparando las prácticas contemplativas en el Subud y en el cristianismo, animado sin duda por otra voz (esta vez nada menos que la del mismo Dios) que le dijo: «Es mi voluntad que mi Iglesia y el Islam se unan»[17]. En el monasterio, Bennett sintió un Dios que era fuente de todo amor y reconciliación. Se sintió «verdaderamente en casa» entre las devociones de los monjes a las horas de maitines, laude y completas y se preguntó, igual que Collin, si el cristianismo no era, después de todo, «la única religión verdadera». A partir de ese momento pasó del estímulo gurdjieffiano por el conflicto productivo a una búsqueda colliniana de la armonía. Ay, sólo encontraría la guerra.

[16] Bennett, *op. cit.*, p. 349.
[17] Bennett, *op. cit.*, p. 347.

CONCLUSIÓN

EL MANDRIL TRIUNFANTE

En junio de 1962, Bennett recibió una carta de un viejo amigo, Reggie Hoare, que había sido su colega en la inteligencia militar y discípulo de Ouspensky. Después de la guerra, había seguido a Bennett, de Ouspensky a Gurdjieff y luego de Gurdjieff a Subud. En su carta, Hoare explicaba que acababa de conocer a un hombre que decía haber sido enviado a Occidente por una escuela esotérica de Afganistán. Como lo creía, invitaba a cenar a Bennett para que conociera a su nuevo descubrimiento.

El visitante, llamado Idries Shah, se presentó como mensajero de «los Guardianes de la Tradición». Enseñó después un documento, titulado *Declaración del Pueblo de la Tradición*[1], y explicó que los Guardianes pertenecían a una jerarquía invisible que lo había escogido a él para transmitir su sabiduría a los individuos apropiados. Ahora andaba buscando discípulos y ayudantes europeos y cartas de presentación para ricos y poderosos, cuya ayuda necesitaba para transformar el mundo. Con este propósito había fundado la SUFI: Society for Understanding Fundamental Ideas [Sociedad para la Comprensión de Ideas Fundamentales].

Para empezar, Bennett desconfió y no le gustó aquel hombre, que fumaba continuamente y se esforzaba demasiado por ser agradable. Pero, a la mitad de la reunión, de pronto, sin poder explicarse las razones, se dio cuenta de que Shah decía la verdad: era un emisario auténtico de la Hermandad Oculta descrita por Gurdjieff. Más tarde, buscó la confirmación de su intuición en la plegaria. La respuesta fue equívoca y, aunque Bennett decidió ayudar a Shah, pensó que lo prudente sería preguntar por sus antecedentes.

El relato que hizo Shah de sus orígenes es una imagen brillante, en la que aparece emparentado con los reyes sasánidas, Abraham, Mahoma y el duque de Hamilton[2]. El duque aparece en la historia a causa de una leyenda, según la cual el

---

[1] Este manifiesto —*Declaration of the People of the Tradition*, Octagon Press, 1966 y 1974—, se reproduce en Bennett, *op. cit.*, pp. 356-58.

[2] La carrera de Shah ha sido documentada por el profesor ElwellSutton, cuyo relato sigo. Véase L. P. Elwell-Sutton «Sufismo y pseudosufismo», *Encounter*, vol. xliv, núm. 5, mayo de 1975,

padre de Shah se casó con un vástago de la familia Douglas-Hamilton, aunque la realidad es que la madre de Shah era una tal señorita Mackenzie, a quien su padre conoció cuando estudiaba medicina (sin éxito) en Edimburgo. Es posible, por supuesto, que la señorita Mackenzie fuera hija ilegítima del duque, pero de eso, nadie sabe nada.

Que fuera descendiente de Mahoma es más probable, porque la familia del Profeta fue menos exclusivista y más prolífica que la del duque escocés. Pero incluso en esto las cosas no son como parecen. Si de verdad descendía de Mahoma, no lo era por la línea masculina y primogénita, como afirmaron los seguidores de Shah, porque no existe tal cosa. Los tres hijos varones de Mahoma murieron jóvenes y la familia continuó en su hija Fátima, su esposo Alí y los dos hijos de éstos, Hasan y Husain. Incluso si se admite que los nietos pertenecen a la «línea directa masculina», la pretensión de Shah de ser un sayyid indica que tuvo que ser de la prole de Husain, el hijo menor, cuya descendencia se calcula que excede hoy el millón de personas.

De hecho, estas manifestaciones del síndrome Leadbeater oscurecen los hechos realmente interesantes de los orígenes de Idries Shah. Su familia pertenecía a una tribu afgana de Paghman, ochenta kilómetros al oeste de Kabul, recompensada con tierras y un título por sus simpatías probritánicas en los años anteriores a la Primera Guerra Afgana. Cuando los británicos fueron derrotados por los afganos en 1841 y las propiedades de la familia expropiadas, el cabeza de familia, Jan Fishan Khan, se trasladó, a una pequeña propiedad en Sardhana, cerca de Delhi, donde todavía viven sus descendientes.

Probablemente con la esperanza de prolongar la provechosa relación con el gobierno imperial, el nieto de Jan Fishan Khan y padre de Shah, Ikbal Ali (1894-1969), se estableció en Inglaterra antes de la Primera Guerra Mundial. Aunque Idries nació (en 1924) en Simia, a la sombra de las estribaciones del Himalaya que tanto significaron para los primeros teosofistas, creció en el paisaje nada grandioso de Sutton, un suburbio del sur de Londres, adonde había emigrado el padre en busca de fortuna.

Emigró en vano. Aunque Ikbal tuvo escarceos con los negocios, la literatura y la política, tuvo poco éxito. Durante la guerra, Idries y su hermano Omar fueron evacuados a Oxford. Después de 1945, Idries sirvió brevemente de representante

---

pp. 9-17. Pero véase también J. Moore, «Neosufismo: El caso de Idris Shah», *Religion Today*, que pone cuidado en distanciar a Gurdjieff de Shah. Ambos autores rechazan la pretensión de Shah de representar la enseñanza sufí en Occidente.

de su padre en Uruguay, donde se vio envuelto en un escándalo de importación de carne *halal*[*] que hizo que el embajador británico en Buenos Aires calificara a Ikbal de estafador[3]. No fue un comienzo prometedor para su carrera de maestro espiritual.

Después de eso, desaparece de la escena, surgiendo de nuevo a mediados de la década de 1950 como secretario-acompañante del director del Museo de Magia y Brujería de la Isla de Man, y publica su primer libro, *Magia Oriental*, en 1956. En la línea de Blavatsky y Gurdjieff, Shah afirma que los años en blanco los pasó estudiando sufismo en rincones remotos y no especificados del Asia Central, aunque no se ve con claridad la necesidad de esto, porque luego dice que él y su familia representan la más venerable tradición sufista del mundo.

El encuentro con Bennett fue el mayor golpe de fortuna de Shah. Lo que ocurrió después de este primer encuentro es confuso y no hay testimonios disponibles, aparte de las memorias poco fiables de Bennett. Idries Shah nunca ha contado su propia versión[4]. Por otro lado, tampoco ha contradicho el cuidado y parafraseado relato de Bennett en *Witness*. Fueran como fueran las negociaciones, el resultado sorprendente de sus relaciones, tres años después del primer encuentro, fue que Shah, en el invierno de 1965/1966, persuadió a Bennett para que le regalara la valiosa propiedad de Coombe Springs, totalmente y sin condiciones.

¿Cómo pudo llegar a esto? Mostrando unas considerables dotes psicológicas, Shah no limitó su campaña al halago. Dándose cuenta del respeto de Bennett por la autoridad proclamada y su extrema susceptibilidad ante cualquier posibilidad de que el último ganso pudiera ser el de verdad, Shah alternó la adulación con la amenaza. También demostró un gran sentido para los negocios. Coombe no pertenecía a Bennett, sino a unos administradores fiduciarios. Aunque estaban en gran medida bajo el control de Bennett, había que convencerlos. Algunos estaban disgustados por la relación de Bennett con Shah; además, nadie quería renunciar a su trabajo en Coombe.

Cuando los administradores trataron de persuadir a Bennett para que prestase o alquilase la propiedad, Shah se mostró inflexible: tenía que ser un regalo o nada. Bennett trató de negociar, pero mientras más conciliadora era su postura, más indignadas eran las exigencias de Shah. El nuevo maestro quería saber si Bennett

---

[*] Halal, árabe, «de acuerdo con la ley religiosa» = carne preparada de la manera prescrita por la ley del islam. *(N. del T.)*

[3] PRO, FO 371, 1946, AS/4439/46. También Moore, *op. cit.*, p. 7, donde la acusación está más documentada.

[4] El señor Shah no ha podido contestar a mis cartas.

tenía la osadía de negociar con lo Absoluto[5]. O tenía fe o no la tenía. Con gran habilidad convirtió todo el asunto en una prueba personal del compromiso de Bennett con su crecimiento espiritual.

Como si preparara el camino de Shah, a principios de aquel año apareció un libro de «Rafael Lefort» que pretendía ser el relato de unas recientes reuniones del autor con los maestros de Gurdjieff, insinuando que Gurdjieff había sido un mal discípulo e iba a ser sustituido nada menos que por el mismo Idries Shah. Es casi seguro que el tal Rafael Lefort fuera el mismo Shah[6], y el libro un intento descarado de secuestrar la Obra para los fines del mismo Shah. Si fue eso, el intento dio resultado, porque, según su propio relato, Bennett empezó a sopesar favorablemente las consecuencias de entregar Coombe Springs al nuevo Mesías.

Probablemente la verdad fuera que Bennett estaba cansado de Coombe y cansado, quizá, de la gente vieja y de los métodos viejos. Ya era hora de cambiar. Todo en su trayectoria apunta a la necesidad de novedad y apasionamiento. Aquí se presentaba un maravilloso riesgo gurdjieffiano. Cuando Madame de Salzmann le preguntó qué había sacado de su trato con Shah, Bennett replicó: «¡Libertad!»[7], y en cuanto cerró el trato se quitó un enorme peso de encima. Es claro también que Bennett, dividido entre su deseo de hacer el papel de Jesús y su instinto de Juan Bautista, creyó que por fin había llegado el momento de hacer de profeta. Éste podía ser el momento anunciado muchos años antes en el cementerio sobre el Bósforo. Y quizá recordó otra profecía, la de Madame Blavatsky ochenta años antes, cuando dijo que no vendría desde el Este ningún Maestro de Sabiduría hasta el año 1975. Con sólo diez años por delante y Shah preparándose para su misión, esta profecía estaba a punto de cumplirse.

Por consiguiente, debemos suponer que o Bennett creyó realmente en Shah o, como parece más probable (y más interesante), sabía perfectamente en qué enredo se metía y se lanzó complacido a la aventura. Como muchos personajes de este libro, a Bennett le era imposible distinguir el ansia de visión espiritual del aguijón del apasionamiento mundano. El antecedente que inevitablemente nos viene a la memoria es Laurence Oliphant, cuya carrera es tan curiosamente parecida a la de Bennett. Porque para ambos lo importante era no estar inactivos. El escándalo, el fraude y la des-honra son cosas insignificantes al lado de la salvación religiosa, que ha de buscarse en un esfuerzo extenuante. Y el escándalo, el fraude y la des-

[5] Bennett, *op. cit.*, p. 360.

[6] Para este punto véase N. Saunders, *Alternative London*, Nicho-las Saunders, 1970, p. 109.

[7] Bennett, *op. cit.*, p. 362.

honra hasta pueden ser, efectivamente, medios para esa salvación. Gurdjieff había insistido en el vínculo que hay entre los trastornos y el alimento espiritual. Si los seres humanos necesitan terapias de choque para despertarse de su letargo, ¿qué es un hombre superior, sino aquel que sabe administrar su propio tratamiento?

Una vez estuvo convencido Bennett de la buena fe de Shah, los administradores fueron pronto disuadidos y el nuevo propietario tomó posesión de Coombe. Las consecuencias fueron todas las que habría deseado Gurdjieff. Lo primero que hizo Shah fue expulsar a Bennett y a sus viejos discípulos de su propia casa, prohibiéndoles la entrada sin su expreso permiso. Lo segundo fue vender la propiedad a una promotora inmobiliaria al año siguiente por cien mil libras y con este dinero se compró una mansión en Langton Green, cerca de Tunbridge Wells, Kent[8].

La donación de Coombe es quizá el episodio único y más extravagante de toda la extravagante historia contada en este libro. Esta transacción de propiedad revela el atractivo de los movimientos espirituales alternativos mejor que cualquier argumento metafísico. Sin ninguna evidencia sólida que lo respaldara (¿cómo podía haberla?), la pretensión de Shah de ser el representante de los «Pueblos de la Tradición», ysu insistencia en que venía del Monasterio Sarmoung, descrito en un libro de Gurdjieff, pero nunca localizado, le proporcionó un bello beneficio[9]. Pero,

---

[8] Para la venta de Coombe, véanse Bennett, *op. cit.*, pp. 359-63, y Elwell-Sutton, *op. cit.*, pp. 14-15.

[9] Después de su triunfo en Coombe podía esperarse que Shah se relajara. Nada de eso. Tuvo una favorable acogida en la prensa y Bennett no fue el único personaje distinguido en quedar convencido de su genio. Su brillante vida internacional está recogida en L. Courtland, *The Diffusion of Sufi Ideas in the West*, Boulder, Colorado, 1972.

A partir de la década de 1960, Shah ha establecido una poderosa red de seguidores, influyentes en la prensa y los medios literarios, siendo los más famosos los poetas Robert Graves y Ted Hughes y la novelista Doris Lessing.

Shah llegó incluso a persuadir a Robert Graves para que prestara su nombre a una nueva versión del *Rubáiyát* de Omar Khayyam, en colaboración con su hermano, el general Omar Ali Shah. Esta traducción se basaba supuestamente en un manuscrito hasta entonces desconocido en Occidente. Shah nunca mostró el manuscrito y, como dice Moore, el libro de Graves pronto fue acusado por los eruditos de «una nulidad al cubo; una “traducción” (que no era tal traducción, sino copia de un comentario victoriano) de “Jan Fishan Khan MS” del siglo XII (que nunca existió): de un poema en estrofas compuestas de Khayyam (que él no escribió)». Moore, *op. cit.*, p. 6.

La señorita Lessing no sólo rechazó mi invitación a comentar la enseñanza de Shah: su respuesta a mi carta me prohíbe específicamente que mencione en mi libro que ella se ha negado a contestarme. Pero véase Doris Lessing, «Un elefante en la oscuridad», *Spectator*, 18 de septiembre de 1964.

incluso así, Bennett no se dio por vencido. Expulsado de Coombe y dudando de la autenticidad de las pretensiones de Shah, reanudó una vez más su búsqueda. Aunque hacía tiempo que conocía su debilidad, que lo llevaba a confundir gansos plausibles con cisnes espirituales, todavía se negaba a aceptar que *no había* cisnes. Por el contrario: acariciaba la esperanza aún más ambiciosa de que quizá fuera él mismo el pájaro en cuestión.

Lo cierto sin embargo es que la carrera de Bennett se había agotado con Shah. A partir de entonces todo fue repetición, expansión, desarrollo. Continuó haciendo prolongadas visitas al monasterio de Saint Wandrille, y él y su esposa fueron admitidos en la Iglesia Católica. Fundó el Grupo para la Investigación de la Educación de la Ciencia Integral y el Centro de la Comunicación Estructural. Esto dio lugar a una máquina educativa —un ordenador elemental llamado Systemaster— y un periódico, *Systematics.* También apareció una compañía llamada Comunicaciones Estructurales Ltd. Pronto se vio implicado Bennett en negociaciones con IBM y GEC por los derechos de desarrollo de Systematics. Pero esta implicación en el *conocimiento* era la tácita aceptación de que el propósito de la *sabiduría* seguía siendo tan inaccesible como siempre.

Pese a esto y obedeciendo a una voz interior, estableció una nueva escuela, esta vez el Instituto de Educación Continuada, en Sherborne House, Cotswolds. Fue otra vez la repetición de Lyne, Coombe y el Prieuré, incluso con el trabajo necesario para habilitar la casa para sus nuevos residentes. Tanto tiempo tenía Bennett para preparar el programa, que se interrumpía tratando de enseñar a los nuevos díscipulos cómo debían cavar.

Pero parece que, por una vez, la voz estaba equivocada. Que Bennett no estaba hecho para enseñar se lo dijo su último gurú, Hasan Shushud, un sufí itlaki que descubrió en estos años. Shushud dio a Bennett nuevos ejercicios de meditación, pero le dijo —como todos aquellos jeques de Damasco— que «has sido elegido para ser uno de entre pocos que seguirán todo el camino hasta que te liberes finalmente de los condicionamientos de la existencia. Tu único hogar es el Vacío Absoluto»[10]. Por fin Bennett podía abandonar la búsqueda de la Fuente, porque ahora él encarnaba esa fuente. Según Shushud, Bennett ya no necesitaba un maestro porque él mismo era un Maestro: el profeta de una época nueva en la cual los hombres aprenderían a cooperar con los poderes más elevados. Estos poderes hasta ahora sólo habían podido actuar mediante hombres que habían elegido el camino de la iluminación, pero, de acuerdo con Shushud, estábamos entrando en una

[10] Bennett, *op. cit.*, p. 376.

nueva era en la cual esos hombres se convertirían en inteligencias demiúrgicas, por más que los discípulos de Bennett no dieran la menor muestra de ella. Seguía meditando sobre estos enigmas cuando le sobrevino la muerte, como buen católico, en 1976.

Pero la muerte no cierra por completo la historia de J. G. Bennett. Las últimas palabras las escribiría Gary Chicoine, una personalidad carismática según el modelo de Idries Shah[11]. Nacido en Wyoming, Chicoine pasó los primeros años de su veintena en Inglaterra, donde conoció a Bennett y fue su discípulo en la última década del Maestro. Tras la muerte de Bennett, atrajo a su causa a varios antiguos discípulos y se hizo cargo de la editorial de Coombe Springs; se mudó a Yorkshire junto con los dispersos restos de la comunidad de Coombe y se rebautizó como el Sadguru Swami Narayan Avadhoot. También estableció la Fundación Alexandría y anunció su nombramiento como representante occidental del Adiguru Dattatreya, «supremo maestro espiritual de nuestro planeta», que reside en Maharashtra, al norte de la India.

Inspirándose en la larga tradición de las Hermandades Ocultas y los Círculos Internos (a los que desprecia con arrogancia en sus escritos, calificándolos de groseras aproximaciones de la verdad), Chicoine describe a Dattatreya como la Escuela Central Espiritual: un ser por encima incluso del Señor del Mundo teosófico que vive en Shamballa. Dattatreya es un avatar de Melquisedec, el gurú de Jesucristo. Es el espíritu guía de todas las religiones del mundo, por más que los jefes de tales religiones no lo sepan. Es el superior de Buda y el maestro de Shankaracharya, patrón de la SES. Es encarnación del sagrado árbol banyan y su ashram es todo el mundo. En resumen, y utilizando las palabras de Chicoine: «Es el Gurú de Shirdi Sai Baba (que no debe confundirse con Sathya Sai Baba, que *no* es la reencarnación de Shirdi Sai Baba)»[12]. Chicoine persuadió a los ricos seguidores de Bennett para que se tragaran esta sarta de necedades durante un tiempo e incluso publicó un libro sobre el tema de sus enseñanzas. Pero es evidente que se cansó pronto de hacer de representante de Dattatreya en Yorkshire. A mediados de la

[11] Mi agradecimiento a Andrew Rawlinson del Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Lancaster por dirigir mi atención a Gary Chicoine y por facilitarme información sobre él y el raro ejemplar de su panfleto.

[12] Sadguru Swami Narayan Avadhoot, *Adiguru Dattatreya and the Non Sectarian Central Spiritual School*, Coombe Springs Press, s.f., p. 13. Sadguru Swami Narayan Avadhoot es, por supuesto, Gary Chicoine. También trata con el mayor desprecio a Idries Shah.

década de 1980, la c~munidad de Coombe terminó por disolverse y Chicoine se retiró a Wyoming, desapareciendo finalmente de la escena pública.

Pero, antes de su marcha, dejó un mensaje final para el planeta. Envió una carta circular a los antiguos discípulos y observadores interesados en la que les dice que su maestro había abandonado su misión porque todos se habían mostrado lo suficientemente estúpidos para entenderla. Añadía que todo el asunto había servido para poner en práctica una broma descomunal, y que la incapacidad de sus seguidores para descubrirla era una prueba —si es que hacía falta alguna— de que eran indignos de su magisterio espiritual.

Me pregunto si muchos de los que recibieron esta carta no oyeron al leerla la carcajada lejana del mandril de Madame Blavatsky.

BIBLIOGRAFÍA

ABDULLAH, A., *My Nine Lives,* Londres, Hurst & Blackett, 1934

ANDERSON, M., *The Unknowable Gurdjieff,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962

ANNAN, N., *Leslie Stephen, The Godless Victorian,* University of Chicago Press, 1984

ARUNDALE, G. S., *Conversations with Dr Besant,* Adyar, TPH, 1941

A Fragment of Autobiography, Adyar, Kalakshetra, 1940

Personal Memories of G. S. Arundale, Londres, TPH, 1967

BARKER, A. T. ed., *The Mahatma Letters to A. P. Sinnettfrom the Mahatmas M. and K.H.,* Londres, T. Fisher Unwin, 1924

The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett, Londres, T. Fisher Unwin, 1925

BARKER, E., *New Religious Movements,* Norwich, HMSO, 1989

BEDFORD, S., *Aldous Huxley: A Biography,* Nueva York, Alfred A. Knopf/Harper & Row, 1974

BENNETF, J. G., *The Crisis in Human Affairs,* Londres, Hodder & Stoughton, 1948

What Are We Living For, London, Hodder & Stoughton, 1950

Dramatic Universe, 4 vols., Londres, Hodder & Stoughton, 1956-68 -

Concerning Subud, Londres, Hodder & Stoughton, 1958

Gurdjieff: A Very Great Enigma, Londres, Coombe Springs Press, 1966

Gurdjieff: Making a New World, Londres, Coombe Springs Press, 1973

Witness: The Story of a Search, Tucson, Ornen, 1974

BERDYAEV, N., *Dream and Reality,* Londres, Greenwood, 1950

BESANT, A., *Why 1 Became a Theosophist,* Londres, Freethought Pubhishing Co., 1919.

The Coming of the World Teacher, Adyar, TPH, 1925

The Neutrality of the Theosophical Society, impresión privada, 1894

The Case Against Judge, n.p., 1895.

An Autobiography, Madrás, TPH, 1908

Carta a los miembros de la ST, Adyar, impresión privada, 1908

Autobiographical Sketches, Londres, Freethought Publishing Co., 1885

The Theosophical Society and the Occult Hierarchy, Londres, TPH, 1925
BLAKE, A. G. E., *A History of the Institutefor Comparative Study of History, Philosophy and the Sciences,* Daglingworth, impreSión privada, 1981
BLAVATSKY, H. P., *Is Theosophy a Religion?,* Adyar, TPH, 1947
Isis Unveiled, 2 vols., Londres, W. J. Bouton, 1877
The Secret Doctrine, 2 vols., Londres, Theosophical Pubhishing Co., 1888
The Voice of the Silence, Londres, TPH, 1889
The Secret Doctrine, vol. iii, Londres, TPS, 1897
Practical Occultism, Londres, TPH, 1923
BOHM, D., *Wholeness and the Implicate Order,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980
BONNER, H. B., *Charles Bradlaugh: A Record of His Life and Work by His Daughter,* Londres, T. Fisher Unwin, 1895
BRAGDON, C., *The Secret Springs,* 1939
BRANDON, R., *The Spiritualists: The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1983
BRIGHT, E., *Oid Letters and Memories of Annie Besant,* Adyar, TPH, 1936
BROOKS, F. T., *Neotheosophy Exposed,* Madrás, Vyasashrama Bookshop, s.f.
The Theosophical Society and its Esoteric Bogeydom, Madrás, Vyasashrama Bookshop, 1914
BUCKLE, R., *Diaghilev,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1979
BURROWS, H. y MEAD, G. R. S., *The Leadbeater Case,* Londres, impresión privada, 1908 -
BUTKOVSKY-HEWITT, A., *With Gurdjieff in St. Petersburg and Paris,* Londres, 1978
CAMPBELL, B. F., *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement,* Berkeley, University of California Press, 1980
CARUSO, D., *A Personal History by Dorothy Caruso,* Nueva York, Hermitage House, 1952
CHACORNAC, P., *Eliphas Levi: Kenovateur ae* t *occuutsme en riunce,* París, Chacornac Frères, 1926
CHADWICK, O., *The Secularization of the European Mmd in the Nineteenth Century,* Cambridge University Press, 1975
CLARKE, R. B., *The Boyhood of Krishnamurti,* Bombay, Chetana, 1977
CLEATHER, A., *H. P. Blavatsky: Her Life and Workfor Humanity,* Calcuta, 1922
H. P. Blavatsky: The Great Betrayal, Calcuta, 1922
Buddhism: The Science of Life, Pekín, 1928

The Pseudo-Occultation of Mrs A. Bailey, Manila, 1929
COLLIN, R., *The Theory of Eternal Life,* Londres, 1950
The Theory of Celestial Influence, Tlalpam, Ediciones Sol, 1952
The Christian Mystery, Tlalpam, Ediciones Sol, 1953
The Heraid of Harmóny, Tlalpam, Ediciones Sol, 1954
The Mirror of Light, Londres, 1959
COLLIN-SMITH, J., «Amado ícaro», *Astrological Journal,* vol. xiii, núm. 4, otoño de 1971
CONWAY, M. D., *Autobiography, Memories and Experiences,* 2 vols., Londres, Cassell, 1904
My Pilgrimage to the Wise Men of the East, Londres, Constable, 1906
COOPER, I. S., *The Ceremonies of the Liberal Catholic Rite,* Londres, St Alban Press, 1964
CORSON, E. R. cd., *Some Unpublished Letters of Helena Blavatsky,* Londres, Rider & Co., s.f.
DARNTON, R., *Mesmerism and the End of ¡he Enlightenment in France,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968
DAS, B., *The Central Hindu College and Mrs Besant,* Madrás, Divine Life Press, 1914
DAUMAL, R., *Mount Analogue,* trad. R. Shattuck, Londres, Penguin, 1959
DUKES, P., *The Unending Quest,* Londres, Cassell, 1950
EASTON, S. C., *Rudolf Steiner: Heraid of a New Epoch,* Nueva York, Anthroposophic Press, 1980
EDMUNDS, F., *Rudolf Steiner Education,* Londres, Rudolf Steiner Press, 1973
EEK, S. Y DE ZIRKOFF, B., *William Quan Judge,* Theosophical Pioneer, Wheaton, 111., TPH, 1969
ELIOT, T. S., *Collected Poems,* Londres, Faber & Faber, 1965
ELWELL-SUTTON, L. P., «Sufismo y Pseudosufismo», *Encounter,* xliv, núm. 5, mayo de 1975, pp. 9-17
ENDERSBY, V., *The Hall of Magic Mirrors,* Nueva York, Carlton Press, 1969
FORNELL, E. W., *The Unhappy Medium: Spiritualism and the Life of Margaret Fox,* Austin, University of Texas Press, 1964
FUSSELL, J., *Mrs Annie Besant and the Leadbeater Advice,* Point Lorna, impresión privada, 1913
Mrs Annie Besant and the Moral Code, Point Loma, impresión privada, 1909
GAULD, A., *The Founders of Psychical Research,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968

GOTFSCHALK, S., *The Emergence of Christian Science in American Religious Life,* Berkeley, University of California Press, 1973

GREENWALT, E. A., *California Utopia: Point Loma 1897-1942,* San Diego, Point Loma Publications, 1978

GURDJIEFF, G. I., *Views from ¡he Real World,* Londres, Arkana, 1984

Beelzebub's Tales to His Grandson, Londres, Arkana, 1985

Meetings With Remarkable Men, trad. A. R. Orage, Londres, Arkana, 1985

Life Is Real Only Then: When «1 Am», Londres, Arkana, 1989

HALL, T. H., *The Spiritualists: The Story of Florence Cook and William Crookes,* Nueva York, Helix Press, 1962

HARRIS, T. L., *The Arcana of Christianity,* Nueva York, 1858 *The Wisdom of ¡he Adepts,* Santa Rosa, 1884

HARTMANN, T. y O. de, *Our Life with Mr Gurdjieff,* Londres, Arkana, 1992

HASTINGS, B., *The Oid New Age: Orage and Others,* 1936

HODGSON, R., «Report of Committee appointed to investigate Phenomena in connection with the Theosophical Society», Society for Psychical Research, Proceedings, iii, part 9, diciembre de 1885, pp. 201-400

HOUNAM, P. y HOGG, A., *Secret Cult,* Tring, Lion Pubhishing, 1984 HULME, K., *Undiscovered Country,* Londres, Frederick Muller, 1967

HUXLEY, A., *Those Barren Leaves,* Londres, Chatto & Windus, 1925

Do What You Will, Londres, Chatto & Windus, 1929

What Are You Going to do About u'? The Case for Constructive Feace, Londres, Chatto & Windus, 1936

Ends and Means, Londres, Chatto & Windus, 1937

An Encyclopaedia of Pacifism, Londres, Chatto & Windus, 1937

Grey Eminence, Londres, Chatto & Windus, 1941

Time Must Have a Stop, Londres, Chatto & Windus, 1944

Ape and Essence, Londres, Chatto & Windus, 1948

Letters, cd. D. Grover-Smith, Londres, Chatto & Windus, 1969

HUXLEY, L. A., *This Timeless Moment: A Personal View of Aldous Huxley,* Nueva York, Farrer, Straus & Giroux, 1968

ICKE, D., *The Truth Vibrations,* Londres, Aquarian Press, 1991

ISHERWOOD, C., *Down There on a Visit,* Londres, Methuen, 1962

Ramakrishna and his Disciples, Londres, Methuen, 1969

My Guru and His Disciple, Londres, Eyre Methuen, 1980

JAYAKAR, P., *Krishnamurti: A Biography,* Nueva York, Harper & Row, 1986

JENKINS, E., *The Shadow and the Light: a defence of Daniel Dunglas Home, the medium,* Londres, Hamish Hamilton, 1982

JINARAJADASA, C. cd., *C. W. Leadbeater,* Adyar, TPH, 1938

The «K.H.» Letters to C. W. Leadbeater, Adyar, TPH, 1941

The Astral Plane, Extractsfrom Letterfrom C. W. Leadbeater to Annie Besant 1916-1 923, Adyar, TPH, 1952 Eds. de *Justice,*

The Evolution of Mrs Besant, Madrás, impresión privada, 1918

KEYSERLING, H., *The Travel Diary of a Philosopher,* trad. J. H. Reece, 2 vols., Londres, Jonathan Cape, 1926

Creative Understanding, trad. T. Duerr, Londres, Jonathan Cape, 1929

KING, C. D., *The Oragean Version,* 1951

KING, F., *Ritual Mqgic,* Londres, Neville Spearman, 1970

KRISHNAMURTI, J., *The First and Last Freedom,* Londres, Victor Gollancz, 1954

Commentaries on Living, Londres, Victor Gollancz, 1956, 1959, 1960

The Krishnamurti Reader, Londres, Penguin, 1970

The Urgency of Chan ge, Londres, Victor Gollancz, 1971

Krishnamurtts Notebook, Londres, Victor Gollancz, 1976

The Beginnings of Learning, Londres, Penguin, 1978

The Impossible Question, Londres, Penguin, 1978

Krishnamurtts Journal, Londres, Victor Gollancz, 1982

LANDAU, R., *God is My Adventure,* Londres, Unwin Books, 1964

LEADBEATER, C. W., *Invisible Helpers,* Londres, TPS, 1896

Saved by a Ghost, Bombay, Office of The Theosophist, 1911

Australia and New Zealand: the Home of a New Sub-Race, Sydney, Theosophical Society, 1915

Why a Great World Teacher?, Sydney, OSE, 1915

An Occult View of the War, Londres, TPH, 1918

The Lives of Alcyone, 2 vois., Adyar, TPH, 1924

The Masters and the Path, Adyar, TPH, 1925

The World Mother as Symbol and Fact, Adyar, TPH, 1928

How Theosophy Came to Me, Adyar, TPH, 1930

The Band of Servers, Adyar, TPH, 1941

The Astral Plane, Londres, TPH, s.f.

The Great War, Adyar, TPH, s.f.

The Masters of Wisdom, Adyar, TPH, s.f.

LEOPOLD, R. W., *Roben' Dale Owen: A Biography,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940

LESSING, D., «Un elefante en la oscuridad[2], *The Spectator,* 18 de septiembre de 1964

«Si supieras sufí…», *Guardian,* 8 de enero de 1975

LEWIN, L. cd., *The Diffusion of Sufi Ideas in the West,* Colorado, Keysign Press, 1971

LOGAN, A., *Answering Gods,* Tlalpam, Ediciones Sol, 1951

LUHAN, M. D., *Lorenzo in Taos,* Londres, Secker & Warburg, 1933

LUTYENS, EDWIN, *The Letters of Sir E. Lutyens to his Wife,* cd. J. Ridleyand C. Percy, Londres, Cohlins, 1985

LUTYENS, ELIZABETH, *The Goldfish Bowi,* Londres, Cassell, 1972

LUTYENS, EMILY, *Candies in the Sun,* Londres, Hart-Davis, 1957

LUTYENS, M., *Krishnamurti: The Years of Awakening,* Londres, John Murray,1975

Krishnamurti: The Years of Fulfilment, Londres, John Murray

The Life and Death of Krishnamurzti, Londres, John Murray, 1990

To Be Young, Londres, Hart-Davis, 1959

LUTYENS, M. cd., *Education and the Significance of Life,* Londres, Victor Gollancz, 1955

The Krishnamurti Reader, Londres, Penguin, 1970 -

The Second Krishnamurti Reader, Londres, Penguin, 1973

The Beginnings of Learning, Londres, Victor Gohlancz, 1975

The Impossible Question, Londres, Victor Gollancz, 1975 LyrroN, E. B.,

Zanoni, 2 vois., Londres, Saunders & Otley, 1842

A Strange Story, 2 vois., Londres, Sampson, Lowe, 1862

LYTTON, V., *The Life of Edward Bulwer, First Lord Lytton, by His Grandson,* 2 vois., Londres, Macmillan, 1913

MAITLAND, E., *Anna Kingsford: Her Life, Letters, Diary and Work,* 2 vols., Londres, George Redway, 1896

MANSFIELD, K., *Letters to John Middleton Murry,* cd. John Middleton Murry, Londres, Constable, 1951

MARTIN, W., *The New Age under Orage,* Manchester University Press, 1967

MEADE, M., *Madame Blavatsky: The Woman behind the Myth,* Nueva York, Putnam's, 1980

MONTGOMERY, J., *Abodes of Love,* Nueva York, Putnam's, 1962 MOORE, J., *Gurdjieff: The Anatomy of a Myth,* Shaftesbury, Element, 1991

Gurdjieff and Mansfield, Londres, Routiedge & Kegan Paul, 1980
MURPHET, H., *Hammer on the Mountain: The Life of Henry Steele Olcott,* Wheaton, Illinois, TPH, 1972
NETHERCOT, A., *The First Five Lives of Annie Besant,* Londres, Hart-Davis, 1961
The Last Four Lives of Annie Besant, Londres, Hart-Davis, 1963
NOTT, C. S., *The Teachings of Gurdjieff,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961
Journey Through This World, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969
OLCOTT, H. S., *Peoplefrom the Other World,* American Pubhishing Co., 1875
Buddhist Catechism, Adyar, TPH, 1947
Oid Diary Leaves, 6 vols., Adyar, TPH, 1972-75
OLIPHANT, L., *Piccadilly,* Londres, William Blackwood, 1853
Sympneumata, Londres, William Blackwood, 1885
Masollam, Londres, William Blackwood, 1886
Episodes in a Life of Adventure, Londres, William Blackwood, 1887
OLIPHANT, M., *Memoir of Laurence Oliphant and of Alice Oliphant, his wife,* 2 vols., Londres, William Blackwood, 1891
OPPENHEIM, J., *The Other World, Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914,* Cambridge University Press, 1985
O'PREY, P. cd., *Between Moon and Moon,* Londres, Hutchinson, 1984
ORAGE, A. R., *Frederick Nietzsche, the Dionysian Spirit of the Age,* Londres y Edimburgo, 1906
Consciousness, Animal, Human and Superhuman, Londres y Benarés, TPH, 1907
Psychological Exercises, 1930
OUSPENSKY, P. D., *The Fourth Way,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957
A New Model of the Universe, Londres, Arkana, 1984
A Further Record, Londres, Arkana, 1986
In Search of the Miraculous, Londres, Arkana, 1987
The Strange Life of Ivan Osokin, Londres, Arkana, 1987
Tertium Organum, Londres, Arkana, 1990
Letters from Russia, Londres, Arkana, 1992
OWEN, A., *The Darkened Room: Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England,* Londres, Virago, 1989

OWEN, R. D., *The Debatable Land Between this World and the Next,* Londres, n.p., 1872 Owen, Rosamund D., *My Perilous Life in Palestine,* Londres, Allen & Unwin, 1928

PARRY, B. y RIVETT, R., *An Introduction to the Liberal Catholic Church,* Sydney, St Alban Press, 1973

PAUL, A. B., *Stairway to Subud,* Londres, Coombe Springs Press, 1965

PEARSALL, R., *The Table Rappers,* Londres, Michael Joseph, 1972

PETERS, F., *Boyhood with Gurdjieff,* Londres, Wildwood House, 1976

Gurdjieff Remembered, Londres, Wildwood House, 1976 PIGOTT, F. W., *The Parting of the Ways,* Londres, TPH, 1927

PRICE, L., *Madame Blavatsky Unveiled?,* Londres, Theosophical History Centre

PROKOFIEFF, S., *Rudolf Steiner and the Founding of the New Mysteries,* trad. P. King, Londres, Rudolf Steiner Press, 1988

PROPHET, E. C., *Teachings of the Ascended Masters,* Livingston, Montana, Summit University Press, 1989

RANSOM, J., *A Short History of the Theosophical Society, 1875-1937,* Adyar, TPH, 1938

REYNER, J. H., *Ouspensky: The Unsung Genius,* Londres, Allen & Unwin, 1981

RITTELMEYER, F., *Rudolf Steiner Enters My Life,* Londres, Christian Community Press, 1954

ROBERTS, C. B., *In Denikin's Russia,* Londres, 1921 *A Wanderer's Log,* Londres, 1922

Let's Begin Again, Londres, Jarrolds, 1940

RYAN, C., *H. P. Blavatsky and the Theosophical Movement,* Point Lorna Press, 1937

SCHURÉ, EDMOND, *The Great Initiates,* Londres, Rider, 1912

SCHNEIDER, H. y LAWTON, G., *A Prophet and a Pilgrim, Being the Incredible History of Thomas Lake Harris and Laurence Oliphant: Their Sexual Mysticism and Utopian Communities Amply Documented to Confound the Skeptic,* Nueva York, Columbia Uniyersity Press, 1942

SCOTT, E., *The People of the Secret,* Londres, Octagon, 1983

SELVER, P., *Orage and the New Age Circle,* Londres, Allen & Unwin, 1959

SHAH, 1., *Destination Mecca,* Londres, Rider, 1957

The Sufis, Nueva York, Doubleday, 1964

The Expio its of the Incomparable Mullah Nasruddin, Londres, Jonathan Cape, 1966

SHEPHERD, A. P., *A Scientist of the Invisible,* Londres, Hodder & Stoughton, 1954

SINNETT, A. P., *The Occult Wor4!d,* Londres, L. Trubner, 1881

Esoteric Buddhism, Londres, Chapman & Hall, 1888

Incidents in the Life of Madame Blavatsky, Londres, TPS, 1913

The Early Days of Theosophy in Europe, Londres, TPH, 1922

SLOSS, R. R., *Lives in ¿he Shadow with J. Krishnamurti,* Londres, Bloomsbury, 1991

SMITH, 1., *Truth is a Pathless Land,* Madrás, TPH, 1989

SMITH, W. S., *The London Heretics, 1870-1914,* Londres, Dodd, Mead, 1968

SOLOVIEFF, V. S., *A Modern Priestess of Isis,* trad. W. Leaf, Londres, Longman's Oreen, 1895

STEFFEN, A., *Meetings With Rudolf Steiner,* Dornach, Verlag fur Schone Wissenschaft, 1961

STEINER, R., *Rudolf Steiner, An Autobiography,* trad. R. Stebbing, Nueva York, Anthroposophic Press, 1977

The Influence of Lucifer and Ahriman, trad. D. S. Osmond, Londres, Rudolf Steiner Publishing Co., 1954

The Tension between East and West, trad. B. A. Rowley, Londres, Hodder & Stoughton, 1963

The Arts and Their Mission, trad. L. Monges y y. Moore, Nueva York, Anthroposophic Press, 1964

Three Streams in Human Evolution, trad. C. Davy, Londres, Rudolf Steiner Press, 1965

A Theory of Knowledge Impiicit in Goethe's World Conception, trad. O. D. Wannamaker, Nueva York, Anthroposophic Press, 1968

Karmic Relationships in Esoteric Studies, trad. G. Adams, C. Davey y D. S. Osmond, 8 vols., Londres, Rudolf Steiner Press, 1972-83

Between Death and Rebirth, trad. E. H. Goddard y D. 5. Osmond, Londres, Rudolf Steiner Press, 1975

Deeper Insights into Education, trad. R. Querido, Nueva York, Anthroposophic Press, 1983

The Cycle of the Year as Breathing Process of the Earth, trad. B. Betteridge y F. E. Dawson, Nueva York, Anthroposophic Press, 1984

An Introduction to Eurythmy, trad. G. Hahn, Nueva York, Anthroposophic Press, 1984

The Ahrimanic Deception, trad. M. Cotterell, Nueva York, Anthroposophic Press, 1985

The Karma of Materiaiism, trad. R. Everett, Londres, Rudolf Steiner Press, 1985

The Renewal of the Social Organism, trad. E. Bowen Wedgwood y R. Marriott, Londres, Rudolf Steiner Press, 1985

Destinies of Individuals and of Nations, trad. A. R. Meuss, Londres, Rudolf Steiner Press, 1986

Aspects of Human Evolution, trad. R. Stebbing, Hudson, NY, Anthroposophic Press, 1987

The Karma of Untruthfulness, trad. J. Collis, 2 vols., Londres, Rudolf Steiner Press, 1988-92

STOKES, H. N. cd., *Letter from Mr T. H. Martyn to Mrs Besant,* Washington DC, H. N. Stokes, 1921

SYMONDS, J., *Madame Blavatsky,* Londres, Odhams, 1959

TAYLOR, A., *Laurence Oliphant,* Oxford University Press, 1982 *Annie Besant,* Oxford University Press, 1992

TAYLOR, M. E., *Remembering P. D. Ouspensky,* Yale University Library, 1978

TILLEn', G., *The Elder Brother: A Biography of Charles Webster Leadbeater,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982

TRIBE, D., *President Charles Bradlaugh MP,* Londres, Elek, 1971

VAN MANEN, J., *A Mysterious Manuscript,* Adyar, Office of The Theosophist, 1911

WACHSMUTH, G., *The Life and Work of Rudolf Steiner,* Nueva York, Whittier Press, 1955

WACHTMEISTER, C., *Reminiscences of Madame Blavatsky and the Secret Doctrine,* Londres, impresión privada, 1893

HPB and the Present Crisis in the Theosophical Society, Londres, impresión privada, 1895

WALKER, K., *Venture With Ideas,* Londres, Jonathan Cape, 1951

A Study of Gurdjieff's Teaching, Londres, Jonathan Cape, 1957 WEBB, J., *The Occult Establishment,* La Salle, 111., Open Court Publishing, 1976

The Harmonious Circie, Londres, Thames & Hudson, 1980

WOLFF, R. L., *Strange Stories and Other Explorations in Victorian Fiction,* Boston, Gambit, 1971

WHYTE, F., *The Life of W. T Stead,* Londres, Jonathan Cape, 1925

WHYTE, H., *H. P. Blavatsky,* Adyar, TPH, 1920

WOOD, E., *Clairvoyant Investigations by C. W. Leadbeater,* Adyar, TPH, 1947
WRIGHT, F. L., *An Autobiography,* Londres, Faber & Faber, 1945
YATES, F., *The Rosicrucian Enlightenment,* Londres, Arkana, 1986 YEATS, W. B., *Coilected Works,* 8 vols., Stratford on Avon, 1908 YEATS, W. B., *Memoirs,* cd. D. Donoghue, Londres, Macmillan, 1972

ÍNDICE DE NOMBRES

(Nota: Los números de página que se citan son sólo aproximados)

Abbott, E. A.: *Planilandia*, 160
Abdul Hamid Estates Inc., 287-288
Abdullah, Achmed, 174
Abraham, 48
Adare, Edwin Richard Wyndham Wyndham-Quin, tercer conde de Dunraven y Mount-Earl, 26
Adyar (Madrás): como sede central de la Sociedad Teosófica, 75, 113, 258; conflicto de la sociedad, 77; escándalos de Emma Coulomb en, 86, 87, 90; y Point Loma de Tingley, 117-118; Leadbeater en, 122; disposición jerárquica, 163; asistencia de Krishna a la Convención de 1925, 260
Aetherius, Iglesia de, 362-364
Agapemone (morada de amor), Spaxton, Somerset, 20, 21
Agastya, Maestro Rishi, 146, 208
Ahrimán (espíritu), 147, 242, 246
Aivanhof, Omraam Mikhael, 365
Akashic, Archivo, 125, 133
Alexander, F. M., 314
Alexandria, Fundación, 379
Ali, Ikbal, 375
alma: opinión de Swedenborg sobre el, 27-28
Ames, Julia, 10
Anderson, Margaret, 249, 278-279, 327 *The Unknowable Gurdjieff*, 279
Andreae, Johann Valentin, 50
Antigua Iglesia Católica, 144
Antroposófica, Sociedad (y antroposofía): fundación por Steiner, 157-9; y la Gran Guerra, *165-6*, 170; atrae a los teosofistas, 203; y la educación, 222; y la escuela Dornach, 227-8; y la danza, 231; declive, 241-242; actividades de Steiner, 244; persecución en Alemania, 233; resurgimiento e influencia, 368
Arios, Arianismo, 167
Arnold, Matthew y Thomas, 299
Arundale, Francesca, 98, 122, 133, 140, 206
Arundale, George: y Leadbeater, 122, 206; enseña a Krishnamurti, 136; en el Templo de la Rosa-cruz, 208-10; casamiento, 207, 214; con Krishnamurti en Inglaterra, 208; y el control de la Iglesia Liberal Católica, 258; hostilidad de Krishnamurti a, 221; disputa con Krishnamurti, 257, 259; en Holanda, 258; proyectos, ambiciones y directivas, 258, 259, 263; visita a Adyar en 1925, 260; desconfía de la posición de Krishnamurti, 261, 264; Leadbeater se opone, 263; y ventaja de Krishnamurti al dejar la Sociedad Teosófica, 268; sucede a Besant como Presidente de la ST, 263; neutralidad política, 268; reorganiza la ST, 344; muerte, 345
Arundale, Rukmini: matrimonio, 205, 214, 257; visita Hungría, 258; y la Madre del Mundo, 265-6
Arya Samaj, 67, 69-70
Arya Vihara, Ojai, California, 217, 292
Ascendidos, Maestros, 17
astral, luz, 61
Auden, W. H., 298, 305, 307, 310, 312
Australia, 142, 144-5, 217-221 Aveling, Edward, 102, 113

Bachardy, Don, 314
Bacon, Francis: *Historia Vitae et Mortis*, 48, 60
Bacon, Roger, 48
Baillie-Weaver, Harold, 140-141, 338
Baker, Ida, 238

Baker, Josephine, 199
Ballet ruso, 170-1, 199
Balzac, Honoré de, 50
Banda de Servidores, 133
Banner of Light (periódico), 40, 60
Barnes, Djuna, 278-9
Barnum, Phineas T., 24
Beamont, Winifred (nacida Elliott; después señora de J. G. Bennett): conoce a Bennett, 193; y De Kay, 285-6; se casa con Bennett, 286-8; en Kingston, Surrey, 328; enfermedad, 331-2; muerte, 373
Bely, Andrey, 169
Benarés, 113
Bennett, capitán. J. G.: educación y carrera, 195-9, 200; en el Prieuré, 237; y De Kay, 284-8; matrimonio con Winifred Beaumont, 288, 291-2; detención y prisión, 288; intereses mineros, 288-9, 329; relaciones con Ouspensky, 289-92, 321; forma grupo, 291; y el sexo, 292; Ouspensky lo excomulga, 319, 320; y el pesimismo cósmico, 320-21; doctrina, enseñanza y escritos, 321-2, 329-30; vida en tiempo de guerra, 327, 328; ocupa Coombe Springs, 328-30; en Suráfrica, 353; Gurdjieff instruye, 332-4; como ejecutor literario de Gurdjieff, 334; conferencias sobre Gurdjieff, 334; pretende el liderazgo, 352; conoce a Collin, 360; nueva religión, 362; y el movimiento Nueva Era, 370; deja su empleo, 370; últimos viajes y busca de la fe, 370-73, 379-80; y Subud, 371-373; matrimonio con Elizabeth Mayall, 373; e Idries Shah, 374-379; inquietud, 378-379; recibido en la Iglesia Católica, 380; muerte, 380; *The Dramatic Universe*, 328, 371; *Valores*, 329; *Witness*, 376
Berlín, Colegio Laboral Masculino, 154
Bernard, Claude, 82
Bernhardt, Sarah, 286
Bert, Paul, 82
Besant, Annie: conversión a la teosofía, 101-2, 104-6; educación y carrera, 102-4, 105; relaciones con Blavatsky, 105-7; actividades en la Sociedad Teosófica, 106-8, 114; en la disputa entre Judge y Olcott, 110, 111; en la India, 111-3, 137-8, 146, 260; y Chakravarti, 113, 120; recogida de fondos, 114; rivalidad con Tingley, 116; y Leadbeater, 120, 123-8, 130, 133, 144-5; sucede a Olcott como Presidenta de la Sociedad Teosófica, 128-31; funda sociedades, 130-131, 136; ceremonias, 131, 142-3; y Krishnamurti, 135-8, 139, 141, 205-206, 208-209, 211, 257; opiniones y actividades políticas, 137-8, 146, 268; recibe donaciones, 37; en la Orden Co-Masónica, 143; oposición a, 144-6; Steiner y, 154-7; demandada por Narianiah, 156, 208; y la Gran Guerra, 168-170; centro en California, 214-5, 217; y el proceso de Krishnamurti, 217; y la disputa del Congreso de 1922, 218; y las acusaciones contra Leadbeater, 219-21; y Wedgwood, 221; y la educación, 222-223; aumento de su fragilidad, 257, 260; se le prohíbe comer huevos, 258; bajo la influencia de Arundale, 258-9; y la rebelión y deserción de Krishnamurti, 259-266; excluida de las reuniones de Ommen, 262; y Krishnamurti como Maitreya y Maestro del Mundo, 262, 264-5; y el movimiento Madre del Mundo, 266-7; giras por EE.UU. y Europa, 266-7; y la ruptura de Krishnamurti con la Sociedad Teosófica, 269-70; muerte, 270; y Brahmananda, 311-12; *Autobiografía*, 105; *Occult Chemistry* (con Leadbeater), 124
Bescond, Fr., 373
Betanelly, Michael, 59-60
Bismarck, príncipe Otto von, 167
Blavatsky, Helena Petrovna: enseñanzas, 35, 130, 177, 203, 224, 284; apariencia y carácter, 39, 53; conoce a Olcott, 42, 52-3; orígenes y vida, 42-5, 174, 176; primer matrimonio, 43-4; en el Tibet, 45-6;

Maestros y cosmología, 45-8; en EE.UU., 52,55-6; como médium, 53-4; relaciones con 01-cott, 55-6; mandril disecado, 56; reputación, 57; «precipitación» de cartas, 58-9; segundo matrimonio, 59; funda la Sociedad Teosófica, 64-5, 158; en la India, 67-75, 92-93, 171; ciudadanía EE.UU., 69; practica fenómenos espiritistas y hace trampas, 70-1, 75-6, 89, 93, 98; desacuerdos con Olcott, 75-6, 77, 92, 107; atractivo, 79; y Anna Kingsford, 84-5; disputa con Emma Coulomb, 88-9; criticada por la Society for Psychical Research, 91-2; acusada de comprometerse política-mente, 91; regreso a y viajes en Europa, 92, 94-5; mala salud y obesidad, *92*~-~, **98;** puJe **uiuei.o,** 94; y Mohini Chatterjee, 96-97; atracción al propio sexo, 97; reside en Londres, 98; influencia y relaciones con Annie Besant, 105-7; muerte, 107-8, 114; Tingley y, 115; y Leadbeater, 121-123; Steiner elogia a, 154; Gurdjieff y, 172; profecía del Maestro, 382; *Isis desvelada*, 62-4, 67; *La doctrina secreta*, 97, 99-101, 105, 106, 115, 124, 144, 154; *La voz del silencio*, 123
Blavatsky, general Nikifor, 43-4, 60
Blitz, Gerard, 339
Boehme, Jacob, 49, 65
Borges, Jorge Luis, 359
Bradlaugh, Charles, 101, 105-6, 113
Bragdon, Claude, 196
Brahmananda, Swami, 311
Brassey, lady Muriel, *véase* De La Warr, Muriel, condesa
Brecht, Sr. y Sra. Bertolt, 303
Brett, Dorothy, 237
Bright, Esther, 140, *258*
British Coal Utilization Research Association (BCURA), 290, 328
British Phrenological Society, 29
British Theosophical Society, 69; *véase también* Teosófica, Sociedad
Brittain, Vera, 301
Britten, Emma Hardinge, 64; *Art Magic*, 62
Brockwood, Hampshire, 343, 348
Brocton (Lago Erie), 33, 36
Brooks, F. T.: *Neoteosofía*, 146
Brown, Eldridge Gerry, 60
Browning, Elizabeth Barrett, 25-6
Browning, Robert, 26
Bruzzesi, Signor, 64
Bryan, William Jennings, 285
Buchman, Frank, 209
Buda, 22, 227
Buddhist (revista), 122
Budismo, 46, 62, 76, 87, 112
Budista, Comité de Defensa, 76
Budista, Sociedad Teosófica, 76
Burke, Kenneth, 248
Burnier, Radha, 345
Burrows, Herbert, 105, 113, 129

Cagliostro, 48
Caithness, Marie, condesa de, 82, 98
California, 213; *véase también* Ojai, Valle de
Campbell, lady Archibaid, 82
Carlos VI, emperador austriaco, 243
Carpenter, Edward, 63
Caruso, Dorothy, 327
Castillo Eerde, Ommen, Holanda, *véase* Ommen
Castillo del Prieuré des Basses-Loges: Gurdjieff organiza su instituto en, 231-237; Katherine Mansfield en el, 237-240; problemas y costes, 246-9; declive y resurgimiento, 252-254; vendido, 269-270
Cecil, Martin (después 7° marqués de Exeter), 369
Cecil, Michael (después 8° marqués de Exeter), 369
Ceilán, 75-6, 112, 122
Central Hindu College, Benarés, 113
Centro de la Comunicación Estructural, 378
Chaikovsky, Peter Ilyich, 170
Chakravarti, Gyanandra Nath, 113, 119
Chamberlain, Houston Stewart, 168; *Foundations of the Nineteenth Century*, 225
Chamberlain, Neville, 302

Chaplin, Sr. y Sra. Charles, 304
Chateau des Voisins, cerca de Rambouillet, 332
Chatterjee, Mohini Mohandas, 96, 99, 113
Chicoine, Gary, 379
Chikhou, Ermin, 371
Chintamon, Hurrychund, 69
Chittenden, Vermont, 42, 54, 57
Chouka (amiga de Kathryn Hulme), 327
Christian College Magazine, 92
Christian Science (Iglesia Científica de Cristo), 25, 31-2
Cleather, Alice, 114, 145
Codrington, Primrose, 329
Collin, Janet, 324, 359
Collin, Rodney: devoción por Ouspensky, 324-327, 351, 359; se traslada a Méjico, 358-9; doctrinas, 359-60; muerte, 361-3, 372; y el cristianismo, 373; *The Herald of Harmony*, 359; *The Theory of Celestial Influence*, 359-6 1
Collins, Mabel, 69, 98
Comasónica, Orden, 143, 257
Compañía de Plásticos del Carbón, 330
Comunista, Partido y Comunismo, 267, 268
Conferencia para la Pacificación del Próximo Oriente, Londres (1921), 197
Confucio, 22
Constantinopla (Estambul), 192, 193, 194, 197
Coombe Springs, Kingston, Surrey: Bennett compra, 328-30, 331-2, 370; Idries Shah adquiere, 376-8; Shah vende, 378
Coulomb, Alexis, 86, 89
Coulomb, Emma (de soltera Cutting), 86-92
Crane, Hart, 248
Cristiana, Comunidad (Steinerita), 268
Cristianismo: desafíos al, 19-24; «científico», 30; conflicto con la teosofía en la India, 87-88
Croly, Herbert, 249
Crosbie, Robert, 146
cuarta dimensión, 160
Cuba, 117, 119
Cuerda, La (grupo), 278, 281
Cukor, George, 312
Cuzco, 359

Dalai Lama, 336, 362
danza, 198-9, 230-1
Darmstadt: Escuela de Sabiduría, 224, 227-8, 241
Darwin, Charles, 63, 100, 150-151; *El origen de las especies*, 56
Das, Bhagavan, 145
Dashnakzutiun (sociedad secreta), 193
Dattatreya, Adiguru, 380
Daumal, René, 277, 296, 326
Davids, Caroline Augusta Foley Rhys, 290
Davidson, Louise, 278, 280
Davis, Andrew Jackson, 33
Declaración del Pueblo de la Tradición, 374
Degas, Edgar, 198 *déjá vu*, 159
De Kay, John, 285, 290
De La Warr, Muriel, condesa (antes Brassey), 139, 208, 209, 269, 300
Denikin, general Anton Ivanovich, 193
Dennis, Helen, 125
Dennis, Robin, 125
derviches, 163, 194, 203, 370
Descartes, René, 51
Dewey, John, 248 - -
Diaghilev, Serge, 170
Diamandopoulos, Dmitri, 288
Díaz, Porfirio, 285
Dickens, Charles, 26, 29, 49
Dietrich, Luc, 296
Dix, George (guía espiritual), 41
Dodge, Mary, 139, 205, 206, 214, 216, 257, 265, 269, 294
Dom, Harald y Wolff, 198
Dornach (Suiza): Goetheanum, 227-30; destruido por el fuego, 241-2; reconstruido, 244-5
Dostoievski, Fiodor, 162
Doubieday, general Abner, 69
Draper, Muriel, 248
droga, cultura de la, 315
Dukes, Paul, 174, 179

Duncan, Isadora, 198
Dunning, Miller, 240
Dwight, Jessie (esposa de A. R. Orage), 248, 254
Dylan, Bob, 353

ecología, 367-8
Económica, ciencia, 351-2
Eddy, Horatio, 41, 53
Eddy, Mary (hija de Mary Baker Eddy), 41
Eddy, Mary Baker, 31, 38, 41, 245
Eddy, William, 41, 53
Edison, Thomas, 77
Eduardo VII, rey, 164
educativa, reforma y práctica, 267-8
Eliot, George: *Middlemarch,* 23
Eliot, T. 5., 201; *Cuatro Cuartetos,* 318
Elliotson, doctor John, 29 Emissary Foundation International, 368-9
Escuela de Ciencia Espiritual (antroposófica), 244
Escuela de Meditación Transcendental, 353
Esotérica, Sección, *véase bajo* Teosófica, Sociedad
Espiritismo: Hermanas Fox y comienzo del, *24-5;* en EE.UU, 40, *53-4,*57; Blavatsky practica el, *53-4;* Society for Psychical Research y el, 91; y la Sociedad Teosófica, 211
Essentuki, 184-8, 189, 206 Estados Unidos de América: y el cristianismo «científico», 30; la Teosofía en, 77; comunidades alternativas, 115-6; Gurdjieff en, 247-8, 253-5 269-76; *véase también* Hermandad Universal y Sociedad de Teosofía (anteriormente Sección de EE.UU. de la Sociedad Teosófica)
Eugenia, emperatriz de Francia, 26, 44
Eumonia (barco), 44
Eunicke, Anna, *véase* Steiner, An
Euritmia, 230
Eurítmica, 198
Evans-Wentz, Walter Yeeling, 358
Evening Standard, 353
evolución, ; *véase también* Darwin, Charles
Exeter, marqueses de, *véase* Cecil, Martin; Cecil, Michael

Farrer, Reginald, 218
Felipe IV (el Hermoso), rey de Francia, 51
Felt, J. G., 64, 230
Fethiye, princesa de Turquía, 195
Fichte, 1. H., 155, 165
Filo de la navaja, El (film), 312
Filosofía de la Significación, 225
Fitzgerald, F. Scott, 299
Flanner, Janet, 278
Forster, E. M., 234, 310
Fouts, Denny, 308
Fox, Margaret y Katherine (de Hydesville, Nueva York), 24, 25
Francis, Edward L., 366
Frank Waldo, 248
Franklin Farms, Mendham, Nueva York, 319, 324, 331
Frenología, 29
Freud, Sigmund, 171, 222, 300
Frutos de la filosofía, Los (folleto), 102
Fuente de Sabiduría, 328
Fuller, Louie, 198
Fullerton, Alex, 145
Fussell, Joseph, 145, 217

Gale, Zona, 248
Galvani, 29
Gandhi, Indira, 337
Garbo, Greta, 295, 304, 311
Garibaldi, general Giuseppe, 44, 53
Gates, William, 117
Gauntlett, Rupert, 219
Gebhardt, Frau Rudolph, 94
George (del centro Vedanta), 309
George, Henry, 351, 357
Gill, Eric, 301
Giovanni, Fr., 176
Gissing, George, 63
Gladstone, William Ewart, 88
Gobineau, conde Joseph Arthur de, 152-3, 167, 228
Goethe, J. W. von, 150
Gogol, Nikolai Vasilevich, 162
Golden Dawn (movimiento de la Aurora Dorada), 98

Gordon, Srta., 279
Gordon, general Charles George, 37, 279
Grand Jeu, Le (revista), 277
Gran Depresión, 254
Gran Guerra (1914-18), 165-70, 181
Gran Hermandad Blanca, *véase* Hermandad de Maestros
Gray, Mary, 214
Great Amwell, Hertfordshire, 354
Greeley, Horace, 24, 32
Greene, Felix, 309
Grupo para la Investigación de la Educación de la Ciencia Integral, 378
Guardianes (o Pueblo) de la Tradición, 374, 378
Guerra Mundial, Segunda; *véase también* Gran Guerra
Gurdjieff, Dmitri, 191
Gurdjieff, George Ivanovitch: enseñanzas y doctrina, 172-3, 177-182, 190, 279-80; comienzo de su vida, formación y viajes; 172-3, encuentro con Ouspensky, 173, 177-80; histrionismo, 177, 255; presencia y autoridad, 178-80, 232, 269; y la guerra, 181-182; en Essentuki, 184-188, 206; ruptura con Ouspensky, 187, 254, 282, 319, 321-324; andanzas durante la Guerra Civil Rusa, 184-91; abandona Rusia, 192; reside en Pera (Turquía), 193-4; apariencia y modos, 196-7, 247, 269-270, 333; influencia en Bennett, 197; traslado a Alemania, 198-9; pierde el pleito de Hellerau, 199; y el hipnotismo, 199; en Londres, 200-1; y el descontento teosofista, 203; en París, 203; familia, 214; desconfía de la paz y la fraternidad mundial, 222-23; reforma educativa y métodos, 223-4, 234-5, 332-33; dirige el instituto en el Prieuré, 231-240, 246, 258-54; administración económica y extravagancias, 247-8, 254; en EE.UU., 247, 252-255, 270-5; conduciendo en coche, 250, 278; primer accidente de coche, 252-253; escritos, 253-4; y muertes de la madre y de Mme Ouspensky, 253; y la espiritualidad individual, 268; ocaso de su reputación, 269-70; excesos sexuales, 270; y Wright, 270-5; prácticas médicas, 275; expulsado de EE.UU., 275-6; considera el regreso a la URSS, 277; actividades y amistades en París, 277-81, 334; en la Segunda Guerra Mundial, 296-7, 347; y Prabhavananda, 311; Collin, 324; y la muerte de Ouspensky, 326; buena vida, 326-7; resurgimiento de la posguerra, 327-8, 331-2; regreso de Bennett (1948), 33t-~ segundo accidente de coche (1948), 331; último viaje a EE.UU. (1948), 333-4; declive y muerte, 334-349; mito e influencia tras su muerte, 334, 349-51, 352, 364; y la enseñanza de MacLaren, 356-7; y la incomodidad, 378; *Los cuentos de Belcelbú*, 277, 332; *El heraldo del bien venidero a su nieto*, 276, *359; Encuentros con hombres notables*, 174, 188, 277, 279; *La lucha de los Magos*, 176, 192
Gurdjieff, Instituto (Francia), 364
Gurdjieff, Sociedad (Inglaterra), 364

Haeckel, Ernest, 151
Hahn, barón Peter Alexeevich von, 42
Haldane, Richard Burdon Haldane, vizconde, 112
Hall, Judy, 16
Happy Valley, Escuela, Ojai, 339, 342
Hargrove, Ernest, 115
Harris, Thomas Lake, 32, 176, 366; *Arcana of Christianity*, 32
Harrison, George, 353
Hartmann, doctor Franz, 86, 88-92
Hartmann, Olga de, 184-5, 188-91, 196, 200, 231, 252, 275, 356; expulsada, 254
Hartmann, Thomas de, 184-5, 188, 193, 194, 197, 231, 277; expulsado, 254
Hastings, Beatrice, 201-2
Hayes, Rutherford Birchard, 68

Heap, Jane, 249, 277, 327, 350
Heard, Gerald, 302, 304-311, 313-15
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 165
Heidegger, Martin, 226
Hellerau (Suiza), 198
Henderson, Arthur, 199
Henderson, Com. Philip D., 70-1
Henry, James Douglas, 288
Herbert, Auberon, 115
Herbert, Nan, 115
Hermandad de Maestros (o Mahatmas), Gran Hermandad Blanca, 46-8, *52*, 79, 110, 114, 147, 162, 170, 365
Hermandad de la Nueva Vida («el Uso»), 32-3, 36
Hermanos, Asociación (fondo de fideicomiso), 217
Hermética, Sociedad, 85
Hesse, Ernest Louis, gran duque de, 227
Hilton, James: *Horizontes perdidos*, 46
Hinton, C. W., 160
Hinzenburg, Olga Ivanovna («Olgivanna», después señora de Frank Lloyd Wright), 239, 275
Histórico-Psicológica, Sociedad, 322
Hitler, Adolf, 211, 212, 241-2, 245, 273, 275, 296-7
Hoare, Reginald, 374
Hobbes, Thomas, 301
Hodgson, Richard, 90-2
Hoffmann, E. T. A., 50
Holanda, 211, 257; *véase también Ommen*
Holderlin, Johann Christian Friedrich, 227
Holmes, Sr. y Sra. Nelson, 54
Home, Daniel Dunglas, 26, 53
Hoomi, Maestro Koot, 47-48, 73, 84, 89, 93, 105, 109, 121-2. 124, 128, 143, 264
Hoyos Sprinzenburg, conde von, 148
Hugh-Jones, Wyn, 358
Hugo, Victor, 25
Huizen (Holanda), 258
Hulme, Kathryn, 278-82, 327
Hume, Allan Octavian, 71, 108, 113
Hume, David, 150
Hume, Joseph, 73
Hungría, 257, 362
Huxley, Aldous: en California, 234, 295, 304; pacifismo, 299; y Krishnamurti, 299, 303, 306, 311, 314; opiniones religiosas y filosóficas, 304-308, 310, 315-316; ganancias en Hollywood, 311; critica las traducciones de Isherwood, 313; experimentos con drogas, 315; como administrador de la Escuela de Happy Valley, 339; compara a Krishnamurti con Buda, 362; y la fuente espiritual, 348; y Bennett y Subud, 372; *Tras de varios veranos*, 312, 316, 321; *Mono y esencia*, 317; *Un mundo feliz*, 310; *Haz lo que deseas*, 303; *La filosofía perenne*, 304; *Esas hojas secas*, 303
Huxley, Julian, 299
Huxley, Maria (esposa de Aldous), 303, 308
Huxley, T. H., 299
Hydesville, Rochester, Nueva York, 24

Icke, David, 15-18
incineración: primera práctica de, 66-7
India: Blavatsky y Olcott en, 67-73, 74, 91-2; movimiento autonomista y nacionalismo, 71,73, 90, 111-12, 136-7, 146, 208, 268; Annie Besant en, 111; consigue la independencia, 343
Inner Circle of Mankind, 356
Instituto para el Estudio Comparado de Historia, Filosofía y Ciencia, 331
Instituto de Educación Continuada, Sherborne House (Cotswolds), 378
Instituto para el Desarrollo Armonioso del Hombre, Tbilisi, 98, 192; *véase también* Castillo du Prieuré des Basses-Loges
Invisibles, Ayudantes, 168
Isherwood, Christopher: en California, 295, 298, 303, 305; interés por Vedanta, 306-10, 312-13; vida homosexual, 307-8, 312-14; trabajo en el cine en Hollywood, 311, 313; y *Elfilo de la navaja*, de

Maugham, 312; traduce las escrituras hindúes, 313-14; relaciones con Bachardy, 314
Islam, 203

Jackson, Holbrook, 201
Jackson, Schuyler, 248
James, Henry, Sr., 32
James, William, 88
Jaques-Dalcroze, Émile, 190, 198, 230-1
Jayakar, Pupul, 342
Jeffers, Robinson, 295
Jelihovsky, Vera (hermana de Mme Blavatsky), 43, 94

Jesucristo: como maestro, 17-8, 19, 20; Prince y, 19, 20, 23; supuesta visita al Tibet, 46; crucifixión, 47, 73; Steiner sobre, 152, 157, 245; su condición judía, 168
Jiddu Krishnamurti, *véase* Krishnamurti
Jiddu, Narianiah (padre de Krishnamurti), 132, 135-138, 156, 208
Jiddu, Nityananda: y la señora Besant, 135-6; y la condición de Krishna, 136; en Inglaterra, 140, 204-5; y las hijas Lutyens, 204, 205, 221; sirve en la Gran Guerra, 169; viaja por Europa, 209; relaciones con Krishnamurti, 214; tuberculosis, 214-215, 221, 257; en California, 215-7, 257; relaciones con Rosalind, 216-7; sobre Leadbeater, 219; visita Sidney, 221; muerte, 260-1, 263
Jinarajadasa, Curupumullage, 122-4, 128, 134, 168, 219, 257, 264
Judge, William Quan: nombrado Secretario de la Sociedad Teosófica, 64; dirige la Sección de EE.UU., 77; disputa con Olcott, 107-10, 114; y Besant, 112, 113; influencia sobre Tin,gley, 115; muerte, 115; enseñanzas, 125; en California, 220; judíos, 167-9
Judíos, 167-169
Jung, Carl Gustav, 104
juvenil, cultura, 210-11, 222

Kafian, Adele, 239
Kant, Immanuel, 150-152
Kassner, Rudolph, 225
Keightley, Archibald, 98-100
Keightley, Bertram, 98-100
Keyserling, conde Herman, 163, 225-8, 234, 274
Khan, Jan Fishan, 375
Khoul, Maestro Dwaj, 47, 121
Kiddle, Henry, 84
Kierkegaard, Soren, 23
King, <‘Sir» George, 363
King, Katie (guía espiritual), 54, 59
Kingsford, Anna (de soltera Bonus): compromiso con la teosofía, 79-85, 96, 101, 113; muerte, 79; visita a Blavatsky en Europa, 94; Yeats y, 98; y Tingley, 114; escritos, 131; ideas, 152, 223
Kingsford, Rey. William, 79, 82
Kingsland, William, 114
Kollerstrom, Oscar, 219
Koot Hoomi, *véase* Hoomi, Maestro Koot
Koteliansky, Serge, 238
Krishnamurti (Jiddu Krishnamurti): descubrimiento y avance por Leadbeater, 129-36, 153, 156; y Besant, 135-8, 139, 141, 205-6, 209-10, 211, 257-8; visita Londres, 136-8, 140-141; abandona familia y hogar, 137; relaciones con lady Emily Lutyens, 138-9, 207-8; cualidades personales, 140; protegido por mujeres de más edad, 139-140; educación, 139, 140, 207-8; vestido, apariencia y modales, 140-141, 211-12, 333-4; reputación y atractivo, 140; opinión de Steiner, 156-7; vida en Inglaterra, 204-5; y las muchachas y mujeres, 211, 214; y Rajagopal, 205-6; en Taormina, 206-7; en la Gran Guerra, 168-9; y el prejuicio racial, 169; alejamiento y soledad, 209, 214, 260-1; función en la Sociedad Teosófica, 208-9; viajes en Europa, 209; charlas en Ommen, 212-213, 260, 264; vetado para el matrimonio, 214; en California, 221-2, 256; y Rosalind Rajagopal, 215-7; enfermedad,

215-6; experimenta el Proceso, 215-8, 245, 342; visita Sidney, 220; cuarta iniciación, 258; enseñanza de teoría y método, 223; fama y recompensas, 223,260,336; memoria selectiva y olvido, *256,* 346; ruptura ~on la teosofía, *256-7,* 261-2, 267-8, 322, 343; sentido de la vocación y destino, 257, 361-2; rebelión, 258-9; y la muerte de su hermano, 260-1; se identifica con Maitreya, 261-2, 263; considera la renuncia, 263; ascendencia, 263-5; ganancias y riqueza,
265-6, 337; vida doméstica y social en Ojai, 266-7, 292, 294-95, 303, 318, 339; y la espiritualidad del individuo, 268; supuesta aventura e hijos con Rosalind, 292, 340; pacifismo en la Segunda Guerra Mundial, 298; apoyo de Huxley, 298, 303; rechazo de los gurús, 309, 314; y Prabhavananda, 311; imagen y éxito, 336-8, 340-3; estilo de vida, 338-
41; deterioro de las relaciones con los Rajagopal, 339-40, 346-8; posición moral, 340-2, 345; viaje a la India en 1947, 342; elige la nacionalidad india, 342; y Nandini Mehta, 342-3; escuelas y enseñanza, 342-5; acercamiento a la teosofía, 345-6; charlas publicadas, 345; cede derechos de autor a KWINC, 346-7; pleitos con Rajagopal, 346-8; biografía a cargo de Mary Lutyens, 347-8; poder espiritual, 347-8; conoce al Dalai Lama, 361-2;A *los pies del Maestro,* 134

Krishnamurti, Fundación, 346-7

Krishnamurti Writings Incorporated (KWINC): establecimiento como fundación, 266; Rajagopal dirige, 292, 361, 346-7; contribuciones a, y prosperidad, 337-8; publica las charlas de Krishnamurti, 345; posee los derechos de autor de Krishnamurti, 346; pleito con la Fundación Krishnamurti, 347

Krotona, California, 213 *kundalini,* 216

Laban, Rudolph, 198

Labori, Maitre Fernand, 231

Ladys Own Faper, **8U**

Lamarck, Jean Baptiste, 152

Landau, Rom, 279; *Dios es mi aventura,* 279

Lane Fox, 5. George, 88, 91

Langton Green, Kent, 378

Lansbury, George, 264, 268, 301

Lao Tse, 22

Lausana, Conferencia de (1923), 286

Lawrence, D. H., 234, 237, 249

Lawrence, Frieda, 237, 297

Leadbeater, Charles Webster: y Annie Besant, 120, 122-7, 133; nacimiento y educación, 120-21; y Blavatsky, 120-22; en la Sociedad Teosófica, 121-4, 125, 130, 157, 211; y los adolescentes,
121-3, 125-7, 13 1-2, 134, 218, 221; abraza el budismo, 123; energía, actividades y escritos, 123-6; expulsión y readmisión de la ST, 127-9; afición al ceremonial, 131, 142, 157; descubre y avanza a Krishnamurti, 132-7, 141, 153, 156, 204-5, 209, 257; repulsión hacia las mujeres, 139, 219; se establece en Australia, 141, 143-4, 205, 256; desautoriza el Templo de la Rosacruz, 142; en la Orden Co-Masónica, 142-3; y Wedgwood, 143; como obispo de la Iglesia Liberal Católica, 143-4; Oposición de la Sociedad Teosófica a, 144-6; acusaciones de inmoralidad, 146, 156, 218-21, 257; y Steiner, 148; y Rajagopal, 205-7; diferencias con Krishnamurti, 205-7; y la Gran Guerra, 165, 168; y Rosalind Rajagopal, 215; y la enfermedad de Krishnamurti, 216; y el Proceso, 217; actividades en Sidney, 220-1; opinión de las hijas de Lutyens, 222; y Arundale, 257-9; enseñanza, 223-4; y la condición de Krishnamurti como Maestro del Mundo, 261, 264-5; apoya la presidencia Qe ~esant, ¿o.~ y la ruptura oc Krishnamurti con la teosofía, 268;

muerte, 269; *El plano astral*, 124; *Vidas de Alción*, 132, 217, 245; *Química ocultista* (con Besant), 124
Leadbeater, Gerald, 120
Leblanc, Georgette, 249, 278
Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von, 51
Lenin, V. 1., 183, 242
Lennon, John, 353
Leonard, Srta., 96, 98, 113
Leslie, W. C., 54
Leuchter (revista), 227
Lévi, Eliphas (Alphonse~Louis Constant), 50, 52
Lewis, Wyndham, 237
Liberal Católica, Iglesia, 143-4, 167-8, 219-20, 257
Liberal, Partido (británico), 358
Libro del Mormón, 62
Liebknecht, Wilhelm, 154
Liga de las Naciones, 61, 94, 241, 267, 279
Light (periódico), 84
Lincoln, Abraham, 40
Little Review, 249
Llama Eterna (movimiento), 364
Lloyd George, David, 197
Logan, Robert, 339
Logia Hermética, 84
Logia Unida de los Teosofistas, 146
Londres: Blavatsky, Logia, 98
Loos, Anita, 295, 304
Los Angeles, Centro Vedanta, 306
Lucifer (periódico), 98, 106, 125
Lucifer, 147
Luhan, Mabel Dodge, 237, 249
Luhan, Tony, 249
Lutyens, Barbara, 204, 207, 218
Lutyens, sir Edwin, 143, 204, 208, 221
Lutyens, Elisabeth (Betty), 203, 221
Lutyens, lady Emily: y Krishnamurti, 139, 203, 206-8; y Besant, 142; y Leadbeater en la Gran Guerra, 168; como Ayudante Invisible, 168; y el prejuicio racial, 169; apoya el autogobierno indio, 208; y la enfermedad de Krishnamurti, 215; en Sidney, 220; y su visita a Hungría, 258; y la rebelión de Krishnamurti, 258-9, 263; visita a Adyar en 1925,260; y la Madre del Mundo, 265; y la ruptura de Krishnamurti con la Teosofía, 268-9; desencanto con Krishnamurti, 269-70; alejamiento de Krishnamurti, 293; sobre la cómoda vida de Krishnamurti, 294, 337-8; las visitas de Krishnamurti en el viaje de 1947 a la India, 341; *La llamada de la Madre*, 265
Lutyens, Mary: y Krishnamurti, 141, 204, 221; atracción por Nitya, 208, 221; en Sidney, 221; y los Rajagopal, 340; sobre los acuerdos de los derechos de autor de Krishnamurti, 346; biografía oficial de Krishnamurti, 347
Lutyens, Robert, 204
Lvow, Mikhail Alexandrovitch, 196
Lyne Place, Virginia Water, Surrey, 288, 291, 324, 326
Lytton, lady Constance, 138
Lytton, Edward Bulwer, primer barón, *25*, 29, 49, 52, 138, 176; *Una extraña historia*, 37; *Zanoni*, 50
Lytton, Edward Robert Bulwer Lytton, primer conde de, 138

MacDonald, Ramsay, 286
Mackenzie, Compton, 287
MacLaren, Andrew, 357
MacLaren, Leon, 352-357
MacPherson, Amy Semple, 209
Madrás, Universidad Cristiana de, 87, 90, 92
Madre de Mundo, 265
Maharishi Mahesh Yogi, 344, 353
Maharshi, Sri Ramana, 251, 312
Mahoma, el Profeta, 375
Maitland, Edward, 83, 84, 88, 94
Maitreya, Señor, 132, 133, 156, 261, 264
Manen, Johann van, *véase* van Manen, Johann
Mann, Sr. y Sra. Thomas, 295, 304
Manoukhin, doctor, 237
Mansfield, Katherine, 237-40, 275
Manú, 22
Martineau, Harriet, 29

Martyn, T. H., 217
Martyn, Sra. T. H., 217, 219
Marx, Eleanor, 103 Masones, 51
Massey, C. C., 83
Mathew, Arzobispo Arnoid Harris (de la Antigua Iglesia Católica), 144
Maturin, Charles, 38
Maugham, W. Somerset, 312
Mavalankar, Damodar K., 93
Max, príncipe de Baden, 165, 167, 243
Max Müller, Friedrich, 63
Mayall, Elizabeth (después esposa de J. G. Bennett), 333, 368, 371, 372
Mead, G. R. 5., 129
Medida (código de reglas), 353
Meeker, Lloyd («Uranda»), 369
Mehmet VI, sultán, 193
Mehta, Nandíni, 342
Mentana, Batalla de (1867), 45
Menuhin, Yehudi, 336
Mercourov, Sergei Dmitrievitch, 176
Merston, Ethel, 251
mescalina, 315
Mesmer, Franz Anton, 27, 28-29, 38, 48, 49, 132, 245
Metrovitch, Agardi, 44
Mevievi, Orden, 194
México, 358
Miguel, arcángel, 249
Minera, Asociación, 329
Mitrinovic, Dmitri, 201
Modesto (niño de Cuzco), 360
Moisés, 48
Moltke, general Helmut von, 165, 167
Moral, Rearme, 268
Morgan, sir Henry Owen, 54
Mormonismo, 30, 38, 61
Morya, Maestro: Blavatsky, 45, 73, 90; Olcott y, 68, 109, 128; visita a mujeres devotas, 96; y la disputa Judge-Olcott, 109
Morya, El, 365
Mosley, sir Oswald, 268
Mount Temple, William Francis Cowper-Temple, primer barón y lady Georgiana, 82
Munson, Gorham, 248
Murry, John Middleton, 238, 239, 301
Mussolini, Benito, 209

Nacional Secular, Sociedad, 26, 101, 105
Nair, T. M.: *La evolución de la señora Besant*, 146
Narzounoff, Ovshe, 174
natalidad, control de, 102, 105-6. 145
Naumberg, Margaret, 248
Nazi, Partido, 269
Nehru, Jawaharlal, 337
Neili, A. 5., 198
Neresheímer, August, 115, 118
Neuhaus, Heinrich, 51
New Age (revista), 191
New English Weekly, 255
Nicoil, Maurice, 326, 327, 351, 372
Nicolopoulos, Nico, 288
Nietzsche, Friedrich, 23, 161-163
Nijinsky, Vaslav Fomich, 170
Noel, Hon. Roden, 82
Notovitch, N. A.: *La desconocida vida de Jesucristo*, 45
Nott, C. S., 248, 275
Nueva Era, movimiento, 315, 318, 344, 363

Oculta (o Secreta) Hermandad, 374
OE Library Critic, 145, 218
Ojai, Valle, California: Krishnamurti vive en, 214-6, 217; terrenos de la Sociedad Teosófica en, 265-6, 267; vida social y doméstica de Krishnamurti en, 266-7, 293-5, 303-4; campamentos de verano, 267-8; Huxley en, 303
Olcott, Coronel Henry: apariencia, 39-40; antecedentes y carrera, 40-1; y el espiritismo, 40-2, *57;* conoce a Blavatsky, 42, *53;* investiga a los Holmes, 55; relaciones con Blavatsky, 54-5; cartas del Bey Tuitit, *58-9;* divorcio, 59; e *Isis desvelada* de Blavatsky, 61-2; y la fundación de la Sociedad Teosófica, 63-6; y la incineración, 66-7; visita la India, 67-71; visitado por los Maestros Ocultos, 68-9; desacuerdos con Blavatsky, *75-6*, 77, 91-2, 98, 106; viajes misioneros,

75~ abraza el budismo, 75-6, 87, 112, 203; en Ceilán, y Anna Kingsford, 75-6, 112, 203; disputas con Emma Coulomb, 84, 90; criticado por la Society for Psychical Research, 87; aconseja a Blavatsky que no acuda a los tribunales, 90-1; y las exigencias de dinero de Blavatsky, 92; sobre Mohini Chatterjee, 96; conflicto con Judge, 107-10; Annie Besant y, 111-114; y Tingley, 118; elogia a Leadbeater, 123; y la expulsión de Leadbeater, 127-8; y Marie Russak, 127-8; nombra a Besant como sucesora, 128; muerte, 128; y Steiner, 156; y el funeral de De Palm, 214; *Gente del otro mundo,* 67
Oliphant, Alice (de soltera le Strange), 37
Oliphant, Laurence, 35-6, 82, 103, 203, 380; *Masollam,* 35; *PiccadiIly, 35; Sympneumata,* 37
Oliphant, Maria, Lady, 36
Oliphant, Rosamund Dale (de soltera Owen), 37, 103
Ommen, Holanda: Castillo Eerde, 212,258,263; campamentos, 267; reunión de 1925, 263; devolución de castillo a Van Pallandt, 267
Orage, Alfred Richard: y Ouspensky, 191; y Gurdjieff, 200-11, 261; en el Prieuré, 233-5, 239; y Katherine Mansfield, 239; promueve a Gurdjieff en EE.UU., 248, 253, 350; carácter, 250; ruptura con Gurdjieff, 254; muerte, 255
Orden de la Estrella de Oriente (OES; anteriormente Orden del Sol Naciente), 136, 141, 143, 157, 211, 260, 264, 267
Osmond, doctor Humphrey, 315
Ostrowska, Julia, 181, 188, 253
Ouspensky, Peter Damien: ideas y doctrinas, 158, 232, 297, 349-50, 360; antecedentes, 158; relaciones con Gurdjieff, 173, 178-87, 193-4, 199, 235, 250, 252, 289; ruptura con Gurdjieff, 184, 250, 278, 314, 316-7, 345; en la Guerra Civil Rusa, 191-2; sale de Rusia para Turquía, 192-4; describe a Gurdjieff, 195; conoce a Bennett, 196-7, 289-91; en Inglaterra, 197, 199-200, 281-82; y el descontento teosofista, 203; y sus métodos de enseñanza, 224-5, 350; ataques de Dunning, 239; y la espiritualidad individual, 269; afirma que Gurdjieff está loco, 269; relaciones con la esposa, 282-83; depresión, 282; relaciones con los discípulos, 282-86, 322; sobre las dos caras de Gurdjieff, 290; sobre la Segunda Guerra Mundial 297, sobre Krishnamurti. 297; en Nueva Inglaterra, 3 18-20; pesimismo y dudas, 318-20, 322-3; excomulga a Bennett, 319, 329; regreso a Inglaterra, 320, 321; abandona el Sistema, 322-3; y Collin, 324, 359; muerte, 324, 349; Gurdjieff abusa, 333; fama póstuma, 349-51; *La cuarta dimensión,* 160; *Fragmentos de una enseñanza desconocida,* 334, 349; *En busca de lo milagroso,* 159, 179; *La extraña vida de Ivan Osokin,* 159; *Tertium Organum,* 196, 248
Ouspensky, Sophia Grigorievna: relaciones con Ouspensky, 182; relaciones con Gurdjieff, 276, 282, 326, 332-4; enseñanza, 282-3, 286; y Bennett, 290-2, 330; en EE.UU., 318, 321, 347; y Janet Collin, 324; desconfía del rechazo de Ouspensky del Sistema, 325; y la fama póstuma de Gurdjieff, 351
Owen, Robert, 25, 54, 103
Owen, Robert Dale, 26, 54, 103
Owen, Rosamund Dale, *véase* Ohphant, Rosamund
Oxford, Grupo, 268

Pallandt, barón Philip van, 210, 267
Paim, Josef Ludwig Heinrich, barón de, 66, 214
Pancoast, Dr. Seth, *59,* 64
Parlamento Mundial de Religiones, Chicago (1893), 113
Pasteur, Louis, 82
Paterson, Hermana Zoe, 20
Path, The (revista), 107

Patterson, Rey. George, 90
Perlas de sabiduría, (notas semanales), 365
Penn, William, 17
Pentland, Henry John Sinclair, segundo barón, 334
Peters, Tom, 249
Philipson, Ralph, 199
Pigott, Rey. T. H. Smyth, 21
Pincham, Roger, 358
Pinder, comandante Frank (Francis William Stanley), 191, 199
Piper, Lenore, 92
Planeta de los simios, El (film), 317
Platón, 48, 227
Podmore, Frank, 92
Point Loma, California, 116-9, 214-5, 218, 229, 269
Pound, Ezra, 201, 255
Powell Duffryn (compañía), 330
Prabhavananda, Swami, 306-14
precipitación, 58
Prieuré, *véase* Castillo del Prieuré des Basses-Loges
Prince, Rey. H. J., 19-23, 31, 34, 38
Proceso, el, 215
Prophet, Elizabeth Clare (de soltera Wulf; después Francis), 365-8
Prophet, Rey. Mark L., 365
Proust, Marcel, 169
Púrpura, Orden, 135, 141
Purucker, Gottfried de, 115

Quimby, Phineas, 30

racial, pureza, 167-8, 169
Radiadores de Energía Espiritual, 365
Raéliano, Movimiento, 363
Rainer, Luise, 295
Raja Yoga, escuelas, Cuba, 117
Rajagopalacharya, Desikacharya Pentland («Raja»): relaciones con Krishnamurti, 205, 266; matrimonio con Rosalind, 214, 266; representación y promoción de Krishnamurti, 225, 266, 347; visita a Adyar en 1925, 260; vida doméstica y social con Krishnamurti, 266, 293, 294, 339; y la ruptura de Krishnamurti con los teosofistas, 268; permanece 292, 339, 346-7; y la supuesta aventura de Krishnamurti con Rosalind, 292-4, 340; acusado por Krishnamurti, 294; pleitos con Krishnamurti, 294; sobre la creencia popular de Krishnamurti como santo, 298; trato de Krishnamurti hacia, 340; deterioro de las relaciones con Krishnamurti, 340-1, 346-7; carácter, 340; divorcio, 347
Rajagopalacharya, Rosalind (de soltera Williams): cuida de Krishnamurti en California, 214-7; visita Australia, 221; apariencia, 221; matrimonio, 211, 266; vida doméstica y social con Krishnamurti en Ojai, 267, 292, 295, 339; supuesta aventura e hijos con Krishnamurti, 292-4, 339-41; amistad con Maria Huxley, 298; dirige la Escuela Happy Valley, 339; deterioro de las relaciones con Krishnamurti, 339; carácter, 340; divorcio, 347
Rajghat, escuela, 342
Rajneesh, 387
Rakoczi, príncipe (conde de Saint-Germain), 47
Ram, Sri, 345
Ramakrishna, Orden, 163, 306, 314
Ranjitsinji, príncipe, 88
Real Sociedad Asiática, 48
Renda, señorita, 128
Requa, señora, 33
Review of Reviews, 100
Rhine, J. B., 304
Ribblesdale, Charlotte, lady, 82
Rishi Valley, escuela, 342
Roberts, Carl Bechofer, 236
Rocke, doctora Mary, 140, 206
Rofe, Husain, 371
Roles, doctor Francis, 326, 327, 351-3
Rosenkreutz, Christian, 50
Rosacrucianos, 51, 152
Rousseau, Jean-Jacques, 167
Rumi, Djellaluddin, 370
Rusia: la teosofía en, 162, 172; y la Gran Guerra, 170-1; desorden en, 180; Revolución y Guerra Civil de 1917, 183-90, 267

Ruskin, John, 63, 88
Russak, Marie, 127, 130, 142
Russell, Bertrand, 295, 303
Rutherford, Ernest, barón, 289

Saanen (Suiza), 361
Sabeheddin, príncipe Mehmet, 193-4, 284-5
Sadguru Swami Narayan Avadhoot (Yorkshire), 380
Sai Baba, Shirdi, 380
Saint Germain, el conde Maestro, 258, 365
St John, Theodore, 229 Salzmann, Alexandre, 190, 231, 277
Salzmann, Jeanne de, 190,231,253, 277, 326, 331, 333, 350, 377
Sarada, Hermana, 310
Sarasvati, Swami Dayananda, 70
Sarmoung, Hermandad, 328
Sassoon, Siegfried, 301
Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 227
Schleiden, Huebbe, 157 School of Economic Science (SES), Londres, 351-5
Schuré, Edmond, 193, 280; *Les Grands Initiés,* 194; *Sagrado Drama de Eleusio,* 156
Senzar, idioma, 90, 100 Señores de las Fuerzas Oscuras (o de la Faz Oscura), 48, 147, 167, 241, 257
Serapis, Bey, 59, 67, 128
Shah, Idries, 375-8
Shah, Omar, 375
Shankaracharya, 352-5, 380
Shanti Kunja (casa, Benarés), 135
Shastri, Yagua, 211 *Man,* 103; *Back to Methuselah,* 104, 316, 321
Shepherd, Rey. Dick, Deán de Canterbury, 301
Sherborne House, *véase* Instituto de Educación Continuada
Shine, Betty, 16
Shivapuri, Bab, 373
Shushud, Husan, 378
Sidgwick, Henry, 92
Sidney, Australia, 219-21
Sievers, Marie von (después señora de Rudolf Steiner), 155, 165, 244
Significación, Filosofía de la, *véase* Filosofía de la Significación
Sinclair, Upton, 198, 237
Sinnett, Alfred Percy: y Blavatsky, 72-5, 91, 96; y Olcott, 121; y Leadbeater, 122, 129; y Annie Besant, 128; dimite de la Sociedad Teosófica, 129; Steiner lee a, 154; *Esoteric Buddhism,* 84, 99; *La doctrina secreta,* 117; *El mundo oculto,* 83
Sinnett, Patience, 71, 72, 93, 96
Skriabin, Alexander, 162, 196-7
Sloss, Radha Rajagopal, 267-8, 292-4, 304, 339, 342
Smith, Hyrum, 62
Smith, Joseph, 61
Smuts, Jan Christian, 330
Smyth Pigott, Rey. T. H., *véase* Pigott, Rey. T. H. Smyth
Snowdon, Phihip, vizconde de, 195, 197
Social Credit, 255
Sociedad Dialéctica de Londres, 26
Society for Psychical Research, 26, 87, 90-1, 94
Society for the Study of Normal Psychology (Study Society), 353
Sócrates, 17, 22
Solano, Solita, 278-80
Solovieff, V. S., 97
Spaxton, Somerset, 19-20
Specht, Pauline y Ladislas, 153
Stanislavsky, Konstantin Sergeevich, 198
Star Pubhishing Trust, 268
Starkey, Rey. Arthur B. Cross, 19-20
Stead, Estelle, 100
Stead, William Thomas, 100, 103, 110, 113
Steffens, Lincoln, 295
Stein, Gertrude, 237
Steiner, Anna (de soltera Eunicke), 153-5
Steiner, Rudolf: y las Fuerzas Oscuras, 147; carácter e ideas, 147-*51*, 154-5, 158, 225, 368; métodos educativos, 153, 222-24, 245; primer matrimonio, 154, 155; y la Sociedad Teosófica, 155; relaciones con Annie Besant, 155-7; abandona la teosofía y funda la an-

troposofía, 157-9, 203; en la Gran Guerra, 165-7; sobre la superioridad espiritual alemana, 166-7; segundo matrimonio (con Marie), 166; y la raza, 168; y Sabeheddin, 193; mujeres protectoras, 213; construye la escuela Dornach, 227-9; influido por Wagner, 230; representa los Misterios, 230; campaña contra, 241-2; y los obstáculos a la antroposofía, 241-2; preocupaciones socio-políticas, 243; enfermedad y muerte, 244-5; extensión de las escuelas, 245; en Gran Bretaña, 244; principios médicos, 244-7; *La Atlántida y Lemuria*, 161
Stjoernval, doctor Leonid, 181, 187, 188, 231, 247
Stokes, H. N., 145-7
Stowe, Harriet Beecher, 25
Stravinsky, señor y señora Igor, 304
Structural Communications Ltd, 378
Subud (moviemiento), 371-3
Subud Pak 371-3
Sue, Eugéne, 50
Suez, crisis del Canal de *(1956)*, 362
SUFI (Society for Understanding Fundamental Ideas), 374
Sufismo, 194, 203, 352
Summit Lighthouse, 365
Swedenborg, Emmanuel, 27-8, 30-2, 38, 49; *Arcana Coelestia*, 32; *Clavis Hieroglyphica (A Spiritual Key)*, 27
Systematics (periódico), 378 Systemaster, 378

Taliesin, Wisconsin, 275, 311
Taormina, Sicilia, 208
Tbilisi, 188-91
Tekels Park, Surrey, 263
Templarios, Orden de los Caballeros, 50
Templo de la Rosa Cruz, 142
Tennant, Lady (Charles), 82
Tennyson, Alfred, primer barón, 88
Teosófica, Sociedad (y teosofía): fundación, 63-5; doctrinas y objetivos, 65, 78-9, 130; sobre fenómenos y fraudes, 69; prosperidad, 74; sede central de Adyar, 75; afiliados y números, 77, 79, 142, 259, 269, 274; estructura y organización, 77, 107-9; disensiones internas, 78-9, 85-6, 106-10, 114-5, 145, 203, 259, 263; conflicto con el cristianismo en la India, 86-7, 89; investigada por la Society for Psychical Research, 87, 90-2, 94; Sección Esotérica, 99, 107-9, 113, 141, 163, 265; Sección de EE.UU., 107-9, 115-6; y el nacionalismo indio, 112, 113; movimiento juvenil, 125, 211, 260; Leadbeater y la, 120-21, 128; Annie Besant sucede a Olcott como Presidenta, 128-9; dimisiones, 129; ceremonias, 128, 142-3; receptora de donaciones y legados 140; y la Antigua Iglesia Católica, 143; oposición a Leadbeater y Besant en la, 144-6; y las Fuerzas Oscuras, 146; Sección Alemana, 147-5 1, 156-7; Steiner la abandona, 157; carencia de método de enseñanza, 158; en Rusia, 162, 172; y la Gran Guerra, 165-6, 170; fortunas bajo Be-sant y Krishnamurti, 208-12; encuentros internacionales y campamentos, 211-12; homosexualidad en la, 220; educación y enseñanza, 222, 223-5; declive, 241, 268-9; Krishnamurti rompe con la, 256-7, 260-2, 267-9, 323, 344; la Sección checa dimite, 259; propiedades, 263; y las preocupaciones políticas, 268; opinión de Aldous Huxley sobre la, 299; acercamiento de Knshnamurti a la, 345-6; y la Nueva Era, 364
Teosóficos, congresos: Londres (1902), 154; Munich (1907), 156; Sidney (1922), 218, 220; Sidney (1925), 221
Tetecala, Planetarium de, 358, 386
Thackeray, William Makepeace, 26, 49
Theosophist, The (revista), 69, 133
Thorpe, Jeremy, 358
Threefold Social Order of Commonwealth [Triple Orden Social de la

Comunidad], 243
Tibet: Blavatsky en el, 45
Tingley, Katherine, 114-8, 145-6, 213, 217, 222; muerte, 269; *Los Dioses esperan*, 115
Tingley, Philo, 115
Tlalpam, México, 358
Tollemache, H. (compañía), 289
Toomer, Jean, 249, 254, 270
Trabuco, California, 309, 313
Transcendental, Meditación, 353
Transcendentalismo, 34
Tree, Iris, 304
Tuapse, 184-188

Tuitit, Bey, 58-60
Turquía, 192-3

Unión en Defensa de la Paz, 268, 300. 324
Unitarianismo, 35
Universal, Hermandad Blanca, 365
Universal y Triunfante, Iglesia. 365, 368
Universalista, Iglesia, 31
Universidad Mundial, 257, 258

Vailland, Roger, 277
Van Hook, doctor y señora Weller, 131
Van Hook, Hubert, 131, 205, 217, 269
Van Manen, Johann, 132
Vedanta, 306-8, 312, 327
Vedanta. Centro, *véase* Los Ángeles
Venizelos, Eleftherios, 288
Verde. Partido (Gran Bretaña), 15-6
Versalles, Tratado de (1919). 267
Victoria, Reina, 35, 37
Viertel, Salka y Bertolt, 311
Vittoz, doctor Roger, 314
Vivekananda, Swami, 306
Volta, 29
Vorilhon, Claude («Raël»), 363

Wachsmuth, Gunter, 245
Wachtmeister, condesa Constance, 94, 96
Wagner, Richard, 230
Waldo, Carl, 214
Waldorf, escuelas, 269
Waiker, Kenneth, 297, 325, 327, 332
Wall Street *crash*, 241, 254
Wahlace, Alfred Russel, 77, 88
Wallace, Lewis, 201: *La anatomía cósmica*, 238
Ward, Sra. Humphry. 299
Waring, Jane (Sra. J. L. Harris), 33, 36
Waters, Emily (Emily Harris), 33
Waugh, Evelyn, 294
Wedgwood, James: amistad con Leadbeater, 142; en Australia, 143; acusado en Sidney, 219; en París. 221; y Arundale en la Iglesia Liberal Católica, 221; en el Prieuré. 237; propuesto como Mahachohan, 257; visita a Hungría, 257; y la desautorización de Leadbeater, 258; y la rebelión de Krishnarnurti, 259; desconfianza en la posición de Krishnamurti, 261. 264, 313; declive, 270
Wegman, Ira, 245
Wells. H. G., 63, 101
Wendy (amiga de Kathryn Hulme), 278. 280, 281
Wesley, John, 17
Westminster Gazette, 105
White, Eliza, 54
White, William Hale, 63
Wilcox, Ella Wheeler, 77
Wilde. Oscar, 126
Wihhiams, Erma, 214
Wihhiams, Hwfa, 328
Wilhiams, Rosalind, *véase* Rajagopalacharya, Rosalind
Wilhiams, Tennessee, 312
Wihson, Woodrow, 267
Wittgenstein, príncipe Ferdinand, 44
Wittgenstein, Ludwig, 171
Wodehouse, A. E., 133
Wood, Christopher, 304
Wood, Ernest, 132
Wright, Frank Lloyd, 239, 275, 311, 333
Wright, Olgivanna, *véase* Hinzenburg, Olga Ivanovna
Wright, lovanna, 341
Wyckhoff. Carne Mead (Hermana Lalita), 306

Wyndham, Sr. y Sra. Percy, 82

Yeats, William Butler, 49, 99, 106, 198. 226
Young, Brigham, 62
Zaharoff, A. A., 181, 187, 191
Zalk, Louis, 339
Zigrosser, Carl, 248
Zimbalist, Mary, 338
Zoist, The (periódico), 29
Zuber, René, 334