

ALGUNOS AVATARES ENTRE EL CATOLICISMO Y EL PSICOANÁLISIS. INTERSECCIONES ENTRE ARGENTINA, MÉXICO Y VIENA

*Some vicissitudes between Catholicism and
psychoanalysis. Intersections among Argentina,
Mexico and Viena*

Fernando Manuel González

El texto pretende analizar dos sucesos que tienen que ver con el tema de la religión y el psicoanálisis y, más específicamente, con el catolicismo. Se trata de dos casos que ponen en relación tres contextos psicoanalíticos: el de la Viena de la posguerra, el de la Argentina de los cincuenta y sesenta, y el de México, país en el cual se concretan los dos sucesos. *Palabras clave: Psicoanálisis de grupo, contra-institución, institución total, leyendas fundacionales, el retorno de lo suprimido, memoria de sustitución.*

Abstract: *This text aims to analyze two events that relate to psychoanalysis and religion, and, more specifically, with Catholicism. It is about two cases that relate three psychoanalytical contexts: post war Vienna, Argentina in the fifties and sixties and Mexico, the country where both events took place. Keywords: Group psychoanalysis, counter-institution, total institution, foundational legends, the return of the suppressed, substitution memory.*

Introducción

El primer caso tiene que ver con la experiencia psicoanalítica de grupo llevada a cabo en los inicios de los sesenta¹ en el convento benedictino de Sta. María de la Resurrección, en Cuernavaca (Morelos). Suceso que llegó a tener una repercusión periodística no-

1 Más específicamente, como experiencia del convento inicia alrededor de septiembre de 1961 y termina en mayo de 1967, cuando deciden disolver el mismo ante la disyuntiva que les planteó Roma respecto a no continuar con dicha experiencia. Aunque siguieron analizándose todavía un año más en el Centro Psicoanalítico Emaús, ya como ex monjes.

* Psicoanalista e investigador de tiempo completo en el Instituto de Ciencias Sociales de la UNAM



table dado que, entre otras cosas, se dio en plena etapa del Concilio Vaticano II. Experiencia que conjuntó a dos psicoanalistas que se proclamaban ateos —uno de ellos una mujer judía argentina, y un mexicano— con monjes en la diócesis del obispo más progresista del episcopado mexicano², y sede en donde también se dio la experiencia llevada a cabo por Ivan Illich en el Centro Interdocumental (CIDOC), que realizó una de las críticas más agudas acerca de la estructura de la Iglesia Católica. La experiencia que surgió del convento citado enfrentó, entre otras cosas, la cuestión de la sexualidad del personal sacerdotal de la Iglesia católica. El líder de esta iniciativa fue, sin lugar a dudas, el monje belga Gregorio Lemerrier.

La escuela inglesa de Melanie Klein, pasada por el tamiz del psicoanálisis argentino de la época, sirvió de marco referencial del experimento grupal que fue desbordado con creces y mostró sus limitaciones teórico - clínicas.

El segundo caso alude a la inserción de la escuela psicoanalítica de Igor A. Caruso, el *Círculo Vienés de Psicología Profunda* (CVPP), fundado en Viena en 1947, y en México alrededor de 1969, primero como *Círculo Mexicano de Psicología Profunda* (CMPP) y, poco después, como *Círculo Psicoanalítico Mexicano* (CPM) en 1971. En este caso, la tradición católica, aunada a la ortodoxia griega de Igor Caruso, fue filtrada a través de un ex dominico español que abandonó los hábitos y terminó agnóstico después de su experiencia psicoanalítica con el citado Caruso a inicios de los sesenta. Lo cual tuvo por consecuencia que dicha tradición quedara cubierta por un velo de silencio con visos de evitamiento.

Velo y evitamiento a los que se aunó el hecho de que en la conformación del CMPP el otro líder, el mexicano doctor Jaime Cardaña, quien había pertenecido a la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM)³ y de la cual era un disidente, para nada manifestó alguna referencia religiosa.

Tratándose de un país como México, en el que los conflictos entre la Iglesia Católica y el Estado llegó en algunos momentos a

2 Sergio Méndez Arceo

3 Ligada a la Asociación Psicoanalítica Internacional IPA

dirimir sus desacuerdos con las armas,⁴ la inserción del psicoanálisis con su tradición atea —o por lo menos agnóstica— trajo por consecuencia una ausencia casi total de reflexiones acerca del psicoanálisis y las maneras de creer —que obviamente no se reducen a lo religioso— por parte de los psicoanalistas que, por un tiempo, pretendieron representar la ortodoxia freudiana; me refiero a los insertos en la citada APM. Las reflexiones en todo caso no trascendieron las de la vulgata psicoanalítica.

Una tercera corriente, la generada por el francés Jacques Lacan, que en sus inicios llegó a contar con varios jesuitas en su seminario, generó una serie de reflexiones dignas de mención, comenzando por las del propio Lacan. Pero, hasta donde conozco, de esta relación no quedó huella apreciable hasta ahora en México. Al respecto, los aportes de los jesuitas Louis Beirnaert y Michel de Certeau, que pertenecieron a la *École freudienne*, son centrales en esta perspectiva. Aportes por cierto muy diferentes y contrastantes entre ambos jesuitas.

Me voy a avocar principalmente a los casos de los benedictinos de Cuernavaca y al de Igor Caruso. Como ya lo insinué, ambos casos siguieron dos trayectorias muy discordantes respecto a la puesta en juego del catolicismo en el campo psicoanalítico. Comenzaré por el caso del convento.

I. Los antecedentes del convento de Santa María de la Resurrección

El belga Gregorio Lemercier —o simplemente José—⁵ entró con los Padres Blancos misioneros en África en 1929, poco antes de cumplir 17 años, y permaneció con ellos tres años. Luego decidió ingresar al monasterio benedictino de Mont César en Lovaina, “porque buscaba en la piedad monástica, basada sobre la liturgia, un

4 En diferentes contextos y diversas razones para ello, en la denominada Guerra de Reforma —1857-60— y en la llamada Cristiada —1926-29—.

5 Su nombre de pila era Joseph (Lieja, Bélgica 1912, Cuernavaca, Morelos, México, diciembre de 1987).



cristianismo más clásico y más auténtico que la formación ignaciana [jesuita] de los Padre Blancos”.⁶ De esta segunda experiencia, escribe un comentario entre irónico y elitista que apunta a lo que años más tarde pretendió establecer como una de las metas a experimentar al fundar en 1950 el convento de Sta. Maria de la Resurrección, a saber: “el monasterio estaba dividido en dos bandos: los inteligentes no piadosos y los piadosos no inteligentes. Me propuse, pues, realizar en mí la unión de la vida religiosa y de la inteligencia”.⁷

Otra de las metas se la inspiró su encuentro fortuito con los escritos del padre Laberthonnière, que acababa de morir. Del pensamiento del citado sacerdote afirma que lo introdujo

...en el mundo del modernismo que había sacudido a la Iglesia al principio del siglo y había sido brutalmente reprimido por el Papa Pio X. Esta represión sin inteligencia⁸ había dejado sin respuesta a todos los problemas planteados con urgencia sobre la fe en su subjetividad, [o] sobre la experiencia de la fe.⁹

Pero no paró ahí su reflexión de los años treinta, pues añade que a partir de ese momento consideró que el problema central de la Iglesia era la cuestión de lo natural y sobrenatural, y que a este respecto nadie se enfrentaba a ella sin prejuicio. Y la manera de superarlo era procurar rebasar dicha antinomia.

Por esos años, entra en escena el libro del filósofo Roland Dalbiez *Doctrina freudiana y método psicoanalítico* (1936).¹⁰ Lemercier afirma

6 Conferencia ofrecida por el citado en EU en abril de 1969. Me fue ofrecida gentilmente por su viuda Graciela Rumayor. En esta conferencia, Lemercier se explaya con una notable libertad respecto a parte de su trayectoria. A esas alturas ya había abandonado los hábitos de monje y se encuentra casado con la citada Graciela Rumayor.

7 *Ibid.* Se ordenó sacerdote en abril de 1938.

8 O sea, que si Pio X hubiera estado en su convento, hubiera formado parte de los “piadosos no...”.

9 Conferencia de EU.

10 Paul Ricoeur hace un comentario interesante respecto a Roland Dalbiez, cuando escribe su libro intitolado *De l'interprétation –Essai sur Freud*, Editions du Seuil, 1965. Libro en cuya introducción dice que se coloca en compañía de Dalbiez, a quien quiere rendir homenaje, además de Herbert Marcuse, etcétera. Pero añade que se distingue de la perspectiva de Roland Dalbiez en un punto esencial: “no creo que se pueda confinar a Freud a la exploración de lo que, en el hombre, es lo menos humano; mi empresa ha nacido de la convicción inversa; si el psicoanálisis entra en conflicto con toda otra interpretación global del fenómeno humano es precisamente porque constituye

que, si bien le causó curiosidad, por lo pronto no le produjo una especial inspiración. Lo que sí afirma es que era lo único que había leído respecto al psicoanálisis cuando decidió años más tarde, en 1961, someterse a un tratamiento psicoanalítico. Pero en algo le ha de haber influido como para estar tan permeabilizado a dicha disciplina cuando se presentó la coyuntura.

En el convento de Mont César se encontró con un mexicano, Ignacio Romero Vargas Iturbide.¹¹ Vino la guerra y, según afirma Romero Vargas en una entrevista, Lemercier, que fungía como capellán en el Ejército belga, fue hecho prisionero por los nazis y gracias a la familia del mexicano fue liberado pagando como rescate 1,200 dólares.¹² La salida del campo de prisioneros implicó pasar un tiempo en los Estados Unidos, para luego rematar en Guaymas, lugar en el cual tanto Hildebrando como Thomas d' Aquin Chardome o padre Benedicto¹³ habían fundado hacia 1942 el convento de San Benito del Mar. En ese lugar se dieron acusaciones turbias respecto a Lemercier, entre otros por parte del propio Romero Vargas, el cual afirmó que el primero tenía

...un afán de dominio [...] por su espíritu de gula y ambiciones desmedidas. Y lo más grave, desde un principio traslució en él un desequilibrio marcado por sus tendencias sexuales, señaladamente homosexual, lo cual creó serios problemas en la dirección que tenía de los jóvenes novicios y me ataba por medio del secreto de la confesión.¹⁴

de jure una interpretación de la cultura. [...] Mi problema es el de la consistencia del discurso freudiano”. Traducción al castellano intitulada *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, editores, 1970, p. 2. La aparición del libro de Ricoeur es contemporáneo de la experiencia psicoanalítica llevada a cabo en Santa María, pero Lemercier no reporta haberlo leído.

11 Que más tarde tomaría el nombre de Hildebrando, hijo de Carmen Iturbide, bisnieta del primer emperador de México Agustín de Iturbide.

12 Mario Menéndez e Ignacio Romero Vargas, “Lemercier, la otra cara”, *Sucesos*, 1788, 9/IX/1967. La entrevista es un ajuste de cuentas de Romero Vargas con Lemercier. Ambos habían roto relaciones de manera violenta en 1949. Le entrevista tiene un tono amarillista inocultable.

13 Que también había estudiado en Mont César.

14 Entrevista Menéndez / Romero Vargas, *op. cit.*



Lo llamativo de este testimonio es que, cuando el Prior Hildebrando decidió cambiar de aires el convento y trasladarlo a Morelos con el nombre de Monte Casino (1946), mientras terminaba de vender la propiedad de Guaymas dejó encargado al propio Lemerrier de los novicios. Y, además, por lo que se puede deducir, el supuesto “secreto de confesión” sólo lo guardó el tiempo que creyó prudente. El otro monje, Benedicto, al parecer se enamoró de una señora de Guaymas y decidió colgar los hábitos.

Obvio las circunstancias del conflicto abierto que se dio en el segundo convento entre el monje belga y el mexicano, que terminó por la disolución también de éste, lo cual llevó a la fundación del tercer convento, el de Santa María, que es el que me interesa para abordar el tema que me he propuesto; convento en donde se jugó abiertamente, en la década de los sesenta, la relación sujeta a equívocos entre la demanda de los monjes para analizar la “experiencia subjetiva de su fe” y la oferta de los psicoanalistas que veían el convento como una especie de útero protector que les impedía a los monjes enfrentarse al “mundo”.

II. La renovación litúrgica de los cincuenta en Cuernavaca y el *convento de Ahuacatitlán*

La llegada del VI Obispo de Cuernavaca en 1952, Sergio Méndez Arceo, va a replantear el campo religioso de la región de Morelos y con el tiempo va a trascender incluso internacionalmente. Por lo pronto, al solicitar al arquitecto del convento Fray Gabriel Chávez de la Mora la renovación del edificio de la Catedral (1957)¹⁵, el espacio para los actos de la liturgia va a servir a la renovación de ésta

15 “El presbiterio se modificó notablemente, dándole el carácter que requería a la catedral del obispo al ubicarla al fondo del ábside y construyendo un nuevo altar prismático para celebrar de frente a la Asamblea, sobre el cual se alza el baldaquino metálico de líneas geométricas muy simples, con un diseño acorde a la época. Un par de amplios ambonos facilitaría la liturgia de la palabra y para impartir los sacramentos de matrimonio, confirmación, ordenaciones y comunión se dispuso un pre santuario. Para la reserva eucarística se regeneró una pequeña capilla lateral anexa.” Alberto González Pozo, Gabriel Chavez de la Mora, *Monografías de arquitectos del siglo XX*, núm., 3. Coedición del Gobierno de Jalisco, ITESO, CUAAD, Guadalajara, Jal., 2005.

que se adelantará al Vaticano II, pero a su vez también trastocará seriamente las coordenadas de la denominada religiosidad popular más tradicional. Porque con la nueva espacialidad y el énfasis en lo cristo-céntrico, la devoción de los santos como mediadores serán percibidos por una parte de los fieles como un desplazamiento simbólico violento. Pero otra parte de los fieles lo verá como la recreación de una renovada manera de asumir sus creencias. Todo lo cual dará lugar a un conflicto más o menos crispado según los lugares.¹⁶

Y a todo esto contribuirá a su manera desde mediados de los cincuenta el convento de Santa María, con sus misas en español y su fomento de la lectura directa del texto bíblico, lo cual les valdrá a los monjes el ser acusados de “protestantes”. La capilla redonda del convento con su altar en medio (1957)¹⁷ y las ceremonias participativas, terminarán de trastocar de raíz la imagen del sacerdote dando la espalda a los fieles, ejerciendo una especie de “autismo” litúrgico.

Fue una de las primeras veces en la época moderna en que el viejo ideal del espacio centralizado, que se había perdido en las iglesias paleocristianas destinadas a recordar el martirio de los primeros santos, y que se había perseguido infructuosamente durante el Renacimiento, regresó a un primer plano en la evolución de la arquitectura religiosa. No sólo eso: el altar se situó de tal modo que el sacerdote celebrase de frente a los fieles, no dándoles la espalda. Fue la primera vez que se adoptó esa disposición en nuestro país.¹⁸

16 Por ejemplo, la reacción contra las posiciones del Obispo y de los cambios arquitectónicos y litúrgicos en Atlatlahuacan, Morelos. Tesis de doctorado presentada por Austreberto Martínez Villegas e intitulada: *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II; continuidades y transformaciones en Guadalupe, Jalisco y Atratlahuacan, Morelos (1965-2012)*. Doctorado en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto Mora, 30 de agosto de 2016.

17 También obra de fray Gabriel Chávez.

18 Alberto González Pozo, *op.cit.*, p. 36. Y añade el citado que “para subrayar esa centralidad, el arquitecto había recurrido a una techumbre cónica muy aplanada apoyada por una estructura muy simple: de los robustos muros de piedra volcánica del sitio labrada muy rústicamente parten vigas de acero que convergen sobre un óculo cenital [...] La luz no sólo penetra al interior desde ese tragaluz; también lo hace, bañando tangencialmente los muros en talud de piedra, desde otro anillo cenital parametral. [De...] este sabio manejo de la luz, [...] dependieron, en gran medida, los notables resultados que alcanzó la luminosidad natural de esta capilla desde el amanecer hasta la puesta de sol”. *Ibid.*



Esta manera de constituir el espacio arquitectónico prefigura la apertura a otros ámbitos por parte de la comunidad benedictina de Ahuacatitlán, como va a ser el caso del psicoanálisis.

III. El psicoanálisis en el convento, o la utopía interrumpida

Intitulé este apartado “La utopía interrumpida”, lo cual se presta a su vez a deslizarse un equívoco, ya que es evidente que las utopías no se interrumpen, pero para los que las promueven y se las juegan por ellas, sí.

La tecnología laica del psicoanálisis hizo su aparición por los rumbos del monasterio de Santa María cuando Lemerrier envió a terapia “silvestre”, hacia finales de los cincuenta, a algunos monjes con un escritor amateur que vivía en las inmediaciones del convento, el cual era amigo del Prior, Mauricio González de la Garza, quien se analizaba con el psicoanalista de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM, 1957) Santiago Ramírez, y también con algunos miembros de la Sociedad Psicoanalítica Frommiana (SPF), como fue el caso del Dr. Francisco Garza.¹⁹ Esta Sociedad era la rival de la APM.²⁰ Pero ambas no tuvieron una especial relevancia y el Prior decidió que no habían dado los resultados deseados.

La alucinación que va a sufrir Gregorio Lemerrier el 4 de octubre de 1960 va a resultar determinante para la introducción plena del psicoanálisis de grupo en el convento. Y de rebote va a servir para replantear la cuestión de las diferencias entre la alucinación y la aparición. Va a resultar determinante, porque le va a ocurrir a al-

19 Erich Fromm había llegado a México en 1950, y fue el primero que propiamente había “inaugurado” la enseñanza del psicoanálisis en el país. Ver Rodolfo Álvarez del Castillo, *Freud, psicoanálisis, historias*, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 2009.

20 No me puedo extender en estos principios de los usos del psicoanálisis en el convento; ver entre otros, la tesis de doctorado en Historia de Juan Alberto Litmanovich Kivatinetz, “*Las operaciones psicoanalíticas gestadas al interior del Monasterio benedictino de Ahuacatitlán, Cuernavaca, Morelos*, México (1961-1964)”, UIA; 2009. O mi libro, *Crisis de Fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*, Editorial, Tusquets, 2011. Además del importante texto de Luis Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano*, Grijalbo, 1970.

quien que precisamente tenía los elementos para discriminar ambas experiencias. Lo cual le va a permitir pensar la problemática epistemológica que ya se prefiguraba en el desafío que en los años treinta el entonces novel monje decidió que había que enfrentar, o sea, el de rebasar la antinomia de lo natural y lo sobrenatural. Esta vez, gracias a su propia “experiencia subjetiva de la fe”, se enfrentaba con dos tipos de heteronomías, la sobrenatural y la psicoanalítica, que va a intentar elaborar. Veamos sucintamente cómo relata el monje belga su alucinación.

En la noche del 4 al 5 de octubre de 1960, pasé por una experiencia que trastornó completamente mi vida y la del monasterio. A las nueve de la noche estaba recostado de espaldas, despierto, en mi cama. De repente vi una multitud de relámpagos de todos colores. Tenía los ojos muy abiertos y gozaba indeciblemente de este juego de luces artificiales. Me volteé hacia el lado izquierdo. Entonces apareció en la pared de mi celda una pequeña pantalla, en la cual vi una sucesión rápida de rostros humanos: Esa película se detuvo en un muy bello rostro, de gran bondad. En ese preciso momento grité: “Dios mío, ¿por qué no me hablas así?” Inmediatamente empecé a llorar con extrema violencia, invadido por la conciencia profunda de ser amado por Dios [...] Quería decirle que podía hacer de mí lo que quisiera, pero tuve miedo de que me tomara en serio. Tenía el sentimiento profundo de no merecer este amor, a causa de mis pecados. Todo esto se resumía en un sentimiento de derrota, de posesión de Dios sobre mí, y al mismo tiempo de gran alegría. Esto duró varias horas. Al día siguiente, temiendo que me estuviera volviendo loco —yo era un hombre seco, duro, cerebral, extremadamente escéptico a todo misticismo o pseudo-misticismo—, fui a ver al presidente de la Asociación Mexicana de Psicoanálisis. Tres meses más tarde, el 17 de enero de 1961, empecé el psicoanálisis.²¹

Sería muy duro y seco, como dice, pero su *habitus* religioso (Bour-dieu) lo predeterminaba cuando menos en un primer momento para creer que estaba viviendo una aparición²², la cual le despierta las ma-

21 Conferencia en EU, *op.cit.* En realidad, se equivocó de siglas y se está refiriendo a la APM y a su presidente en ese tiempo, el Dr. Santiago Ramírez.

22 Pero experimentada ya en los tiempos del cine y la TV; de ahí, entre otras cosas, la pantalla en la que aparece la sucesión “rápida” de rostros.



trices de percepción e interpretación para las que fue preparado. En el *habitus* católico está comprendido que una aparición no se prepara, sino que ocurre. Y en lo que describe se encuentran temas como el de la predilección de su Dios, la voluntad de entregarse, o de su ser pecador, etcétera, que nos hablan de que la transmisión de los mensajes fue exitosa. Pero en un segundo momento reaparece no el creyente total, sino aquel ya cruzado por el proceso de secularización y, por lo tanto, por la sospecha de que se pudiera estar volviendo “loco”. Y además temeroso de un tipo de “posesión” divina que le produce temor.

Digamos que se trata del católico inserto en el cruce de dos heteronomías, en las cuales dos maneras de manifestación de lo invisible se hacen presentes: la de la aparición y aquella otra de la alucinación, las cuales remiten a horizontes muy diferentes, y no acierta por el momento a decidir qué le ocurrió esa noche. Y es llamativo que primeramente no recurra a otro monje para que le ayude a discriminar,²³ sino a un especialista profano, un psicoanalista.²⁴ Porque de entrada habría que descartar la locura.

Lo interesante es que lo que originó la alucinación no fue algo del orden psíquico sino orgánico, porque se trató de la primera manifestación explícita de un cáncer en el ojo izquierdo.²⁵ Ojo que le fue extirpado seis meses más tarde.²⁶ Aunque las representaciones y sensaciones que se jugaron se pueden explicar hasta cierto punto

23 Aunque el citado González de la Garza afirma que Lemercier lo llamó esa noche, y lo acompañó.

24 Dicho psicoanalista, cuando fue entrevistado a raíz de la muerte de José (Gregorio) Lemercier a finales de 1988, opinó lo siguiente respecto a su ex paciente Mauricio González de la Garza y de los miembros del convento: “De la Garza no tenía ninguna práctica psicoanalítica. Simplemente se hallaba recluso en el monasterio para hacer su tesis de literatura. Homosexual él como casi todos los monjes, se convirtió en su psicoterapeuta. [...] Fue corrido rápidamente por Lemercier. [...] No tengo mayor relación con el asunto. No creo en el Psicoanálisis de grupo”. *Proceso*, núm. 585, 11/I/1988. p. 44. Como se podrá apreciar, su oreja psicoanalítica no estaba especialmente preparada para escuchar lo que ahí se jugó y amalgama a casi todos los monjes, utilizando la alusión a la homosexualidad. Además, descalifica el psicoanálisis de grupo. Por cierto, él fue el que recomendó a uno de los terapeutas del convento, el Dr. Gustavo Quevedo.

25 Tenía que ser el izquierdo. El derecho siempre es más ordenado, dirían los políticos de esa denominación.

26 Descubierta el 8 de marzo y extirpada el 9 de marzo de 1961.

desde el ámbito socio histórico y psicoanalítico. Tiempo después, saca la siguiente conclusión:

Esa experiencia, vivida primero como una visión e interpretada posteriormente como alucinación, fue el desemboque de mi obsesión de autenticidad. No me servía de nada buscar la autenticidad objetiva de la piedad monástica y litúrgica, la integración de la inteligencia y del pensamiento religioso, la restauración de la vida benedictina primitiva. Una cosa había faltado todo el tiempo: la autenticidad de mi vida personal.

Fue así que empecé mi psicoanálisis. Poco a poco me puse a mí mismo en tela de juicio en todo. Y si he podido hacerlo sin restricción, sin tabú, sin dejarme detener por consideraciones de sumisión ciega a la Iglesia y sus dogmas, lo debo en parte a mis investigaciones de mis años de Lovaina sobre la fe en su realidad subjetiva, sobre la experiencia religiosa.

En junio de ese mismo año 61 acepté el ofrecimiento de mi psicoanalista de empezar un psicoanálisis de grupo en la comunidad [...]; este psicoanálisis no fue impuesto a nadie.²⁷

Si bien se puede afirmar que estrictamente no fue impuesto a nadie, bastaba que el Prior, que era a su vez el fundador y los oía en “cuenta de conciencia” y a veces en confesión, lo sugiriera²⁸ para que la mayoría se mostrara dispuesta a seguir la cadena de sugerencias. Y a la vez creando con ello presión sobre la minoría que no aceptó. Lo cual no dejó de producir de entrada una diferenciación entre los monjes, que no dejaría de tener sus consecuencias en una institución “total” (E. Goffman), aunque a su vez transversalizada al máximo (F. Guattari).²⁹

Al parecer, Lemerrier sólo pudo explorar gracias a la tecnología secular psicoanalítica lo que denomina como la “autenticidad de su vida personal”. Como si las milenarias tecnologías monacales las concibiera al margen de este tipo de experiencia subjetiva que vivió

27 Conferencia en EU.

28 Después de aceptar a su vez la “sugerencia” de su psicoanalista, transferencia mediante.

29 Este tipo de presiones o de “sugerencias” son habituales en las múltiples “sectas” psicoanalíticas que aspiran a ser organizaciones semitotales y con una tendencia a lo endogámico, al amor intelectual monoteísta por un autor y su texto sagrado. Y si también es fundador de la secta las “sugerencias” aumentan.



gracias al psicoanálisis. Lo jugado dentro del ámbito del dispositivo psicoanalítico, les permitió a los monjes observarse a partir de otro lenguaje y otras coordenadas que se situaban más allá de la sola lógica del pecado, la falta, los asedios del demonio, o de los marcos doctrinales y jurídicos de su Iglesia, etcétera. Era introducir una cuña en el aparato de observación eclesiástico y de sus pretensiones autosuficientes y totalizantes. Pero también permitió la instauración de una zona a su vez exterior e interior en el monasterio para que la palabra circulara de otra manera, evitando ser inmediatamente encuadrada en los marcos de referencia de las categorías psicoanalíticas, ya que instauró un punto de fuga que permitió un margen de libertad para ir pensando y dando cuenta públicamente de la experiencia —sin “restricción ni tabú o sumisión ciega”—, de algunos de los límites tanto del monacato y de su Iglesia, así como del dispositivo grupal de los psicoanalistas.³⁰

E incluso, se dio el lujo de apoyarse en el psicoanálisis a su manera, por ejemplo, para pensar acerca de la sexualidad y amor en el monacato, y buscar que sus monjes los enfrentaran. De ahí las palabras “proféticas”³¹ que no fueron escuchadas sino reprimidas³², como las que emitió en una entrevista en *Life en español*, en octubre de 1967, poco tiempo después de la disolución del convento:

Estoy convencido de que la Iglesia efectivamente teme al psicoanálisis, pero no —como se ha dicho con tanta frecuencia— porque Freud fuera ateo. La Iglesia no relaciona el Psicoanálisis con el ateísmo sino con las cosas del sexo. De ahí que no tema a Freud: teme lo sexual. [...] Véanse, por ejemplo, las materias que no estuvo permitido discutir a los obispos del Concilio Vaticano: el divorcio,

30 Esto lo hizo el ex Prior una vez concluida la experiencia psicoanalítica grupal: critica que los psicoanalistas fueron incapaces de hacer, o lo hicieron de manera muy descendiente.

31 Por lo que ocurrió décadas después cuando estalló la cuestión de la pederastia eclesiástica.

32 Como correspondía a la época en la cual reinaba ya no Pio XII o Juan XXIII, sino Paulo VI.

matrimonio de sacerdotes, la píldora anticonceptiva, materias todas ellas que tienen que ver con el sexo.³³

La sexualización del cuerpo de los consagrados fue uno de los aportes de esta experiencia. Cuatro décadas después, lo que quedó fuera de discusión a fondo durante el Concilio acumula nuevos temas alrededor de la sexualidad y la “vida” y deja en barbecho aquellos mencionados por Lemercier. Lo cual implica que la discusión, en caso de encararse en serio, tiene una larga vida por delante.

III. 1. La cuestión de la alucinación y sus consecuencias epistemológicas

Recurramos a Marcel Gauchet para enfocar la cuestión de la reconfiguración epistemológica que implicó la introducción de la noción de alucinación hacia 1815.

La alucinación no puede ser reconocida en un mundo donde la aparición es común [...] La alucinación se diferencia como experiencia específica en una sociedad en la cual la aparición llega a ser problemática [...]; la aparición [entonces] llega a ser tan excepcional que la alucinación llega a ser pensable. Su nacimiento [como concepto] data de 1814, 1815. [...] El concepto pone completamente en causa los puntos de referencia de la experiencia subjetiva desde el punto de vista de la articulación de lo visible/invisible [o] de lo exterior/interior. La alucinación es un *test* crucial. Eso que se ofrecía bajo el signo de la objetividad de lo invisible es renviado hacia la subjetividad.³⁴

Si lo que se pretende que viene de fuera —lo trascendente o sobrenatural—, queda sujeto a caución y a deconstrucción, a partir de

³³ *Life en español*, 23/X/1967, p. 56. Y en la citada conferencia en EU, añadió al respecto lo siguiente: “La ignorancia que reina en el Vaticano acerca del psicoanálisis es inimaginable [...]; una reacción de pánico ante el sexo que los lleva a la defensa ciega del celibato eclesiástico, así como los lleva a una oposición igualmente ciega a la píldora [anticonceptiva]” Conferencia en EU, *op. cit.* Me imagino que esto último iba con dedicatoria al Papa Paulo VI.

³⁴ Marcel Gauchet, *La condition historique*, Éditions Stook, France, 2003, págs, 194-195.



que la citada noción comienza a hacer su camino, ¿acaso Lemerrier trató de mantener al mismo tiempo ambas concepciones, en un difícil equilibrio? Si nos quedamos al ras de la letra de su testimonio, parece relacionar la aparición con el rapto místico o la locura y, por otra parte, no parece descartarla del todo como posibilidad, aunque sea escasa. Pero no termina ahí su propuesta, ya que como adelanté, me parece que su concepción se guiaba por el supuesto de rebasar la antinomia de lo natural y sobrenatural. Propuesta que termina de formular en una entrevista de noviembre de 1966, en respuesta a un periodista que retoma una acusación que se le hace a la experiencia del convento: aquella de “privilegiar una aceptación de la inmanencia y un rechazo de la trascendencia”, como si se tratara de dos términos contradictorios. El Prior de Santa María responde lo siguiente:

Para mí es exactamente lo contrario, no existe oposición, no se trata de decir: o trascendencia o inmanencia, sino inmanencia en la trascendencia y trascendencia en la inmanencia. [...] Yo creo que la psicología profunda va a permitir afrontar el problema de la fe, tal y como se planteó en los inicios del siglo, con una más grande lucidez, y con una posibilidad de resolverlo sin crisis y sin destrucción.³⁵

Finalmente, en esta especie de dialéctica, ambos términos, según el monje, se complementarían. Y se podría deducir que no habría la posibilidad de que existan ateos de una pieza, ni tampoco creyentes religiosos puros sin estar habitados por la inmanencia. Si los monjes estuvieron dispuestos a enfrentar el análisis de lo que Lemerrier, inspirado en Laberthonnière, denominaba “experiencia subjetiva de la fe”, se puede deducir que estaban ya de alguna manera habitados por lo que Marcel Gauchet denomina “la salida de la religión”. La cual no significa la eliminación de ésta, ni tampoco que en una suelta futura edad de la razón la fe religiosa desaparecería como tal, sino que implica más bien su acotamiento y la aceptación de otras

35 «L'Église a peur de Freud. Pourquoi?» *Arts Loisirs*, No. 58, 2 au 8 novembre 1966. P. 8.

lógicas que rigen el campo social, lo cual implicaba que cuando menos una parte de ellas estaban ya.

Si bien la fe no se debía imponer, la apuesta fue que incluso había que ponerla bajo la lupa analítica, y no sólo en la mira de la dirección espiritual; pero no por ello se la consideraba prescindible, sino sólo *purificable* para que al final pudiera brillar la fe auténtica ya libre de sus escaras. Y si se disolvía, es que no era auténtica. Pero jamás fue vista como una alienación, o pura ilusión a la manera de la vulgata psicoanalítica. Lemercier, abundando en su concepción de la superación de la dicotomía descrita, afirma que cuando se tiende a vivir la religión al margen de la vida ordinaria, sustituyéndola por los valores humanos, cualquier nueva insistencia sobre otros valores humanos suscita el temor de perder la religión, como si dichos valores no pudieran crecer sino en detrimento de esta última. Pero, de hecho, sucede lo contrario: los dos perecen juntos.

Frente a esta situación, el psicoanálisis, lejos de evaporar o disolver lo “religioso”, tiende a transformarlo interiorizándolo, y a madurarlo en una religión que asume todos los valores humanos, y los impregna cada vez más de lo divino. Se puede aplicar al psicoanálisis lo que decía el texto sometido a discusión de los padres conciliares sobre las “realidades terrenales”: “aquel que se esfuerza en penetrar, con perseverancia y humildad, los secretos de las cosas y de los seres, aun cuando no tenga conciencia de ello, es como conducido por la mano de Dios”.³⁶

Desde esta óptica, el psicoanálisis no sólo se reducía a una función puramente antiséptica que servía para purificar la fe, o incluso para conocerse un poco mejor, sino también, aun sin proponérselo, para “impregnar de divinidad” los valores humanos. O sea, que los críticos de la religión, y más específicamente, del catolicismo, terminaban sin saberlo como *cristianos implícitos*, expresión muy de la época.

Como se puede apreciar, entre la demanda de análisis por los monjes y la oferta de los psicoanalistas las cosas se prestaron a un

36 Gregorio Lemercier, *Diálogos con Cristo*, Ediciones Península, Barcelona, 1968, p. 3.



creativo equívoco. Ya que, al parecer, no se trató en el psicoanálisis de grupo en el convento de una apertura boba y confiada sin más. En ese encuentro creativo, equívoco, insólito y singular, entre un puñado excéntrico de monjes benedictinos y un grupúsculo de psicoanalistas que entraron hasta cierto punto de manera inesperada en contacto con ellos, si los citados psicoanalistas creyeron, como una vez Ferenczi, que llevarían la “peste” esta vez al convento, se toparon con que ésta salió en algunos casos “impregnada de divinidad”.

Pero a esta concepción de la superación “dialéctica” entre inmanencia y trascendencia, con por lo menos tres posibilidades, se le suma otra. En la medida en que Lemercier busca, con una herramienta producto de la inmanencia, “purificar la fe”, se puede entender también que habría finalmente un *núcleo de fe* que queda preservado después de pasar por la “ascesis purificatoria”, y que por tanto quedaría al margen de la lógica en la cual se manejaba la inmanencia.

El psicoanálisis en el monasterio apunta muy especialmente sobre el sentimiento religioso, buscando descarnadamente todas las taras y haciendo descubrir poco a poco las trampas y mentiras para dejar que eso que hay de una auténtica y verdadera ascesis nos lleve a lo que un autor ortodoxo, M. Evdokimov, ha escrito: “la ascesis (de los padres) del desierto es una inmensa psicoanálisis seguido de una psico-síntesis del alma humana universal”.³⁷

Conviene introducir un contrapunto respecto a esta manera de concebir la religión, citando al jesuita e historiador Michel de Certeau cuando encara el proceso secularizador que introducen las ciencias sociales en ese ámbito y saca por consecuencia que, en éstas, el término *religioso*

...deviene un enigma, [ya que] cesa de determinar los métodos empleados, las verdades consideradas y los resultados obtenidos. La dificultad de pensar los hechos religiosos en términos de ciencias humanas [...] proviene de una nueva situación epistemológica [porque...] es lo pensable lo que ha sido secularizado.³⁸

37 *Op.cit.*

38 Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Collection Esprit/Seuil, 1987, p. 196.

Para De Certeau, la dimensión sobrenatural es más del orden de una apuesta o de una posibilidad, que de una afirmación constatable. Porque añade que para el teólogo

...el lenguaje religioso es también un producto, pero de la inteligencia de la fe, condicionado por la cultura. [...] Fundamentalmente dicho lenguaje anuncia algo “esencial” que funda la realidad y anima la historia: vuelve visible, sobre un modo misterioso, una acción de Dios.

Pero en el campo de las ciencias sociales [...], los signos cristianos se ven despojados de su privilegio con relación a otros fenómenos socioculturales. Lejos de ser puestos aparte, como enunciados verdaderos sostenidos por alguien [o algo] que se revela, son considerados como los productos o los elementos de las organizaciones sociales, psicológicas e históricas.

[...] La relación dominante no es la del enunciado religioso con la “verdad” que afecta una creencia, sino la relación de este enunciado como síntoma de una construcción [...] histórica o psicológica, donde se inscribe un desciframiento de conexiones entre fenómenos aparentemente heterogéneos.

[...] En suma, el contenido religioso esconde sus condiciones de producción. Es significativo de otra cosa que eso que dice...³⁹

Salta a la vista la diferencia con la postura de Lemercier, para el cual finalmente persiste ese algo *esencial* una vez liberado de los pliegues y escaras que lo contaminaban, y que, además, se manifiesta como una verdad, como un significado al cual, como en los orígenes del monaquismo, se puede acceder de alguna manera, previa operación purificatoria. En síntesis, entre el “retorno a los orígenes” y la ascesis purificatoria de la fe, existen conexiones. En cambio, para De Certeau ese supuesto *esencial* se diluye como significativo sintomático en las lógicas del psicoanálisis, la historia o la sociología en un “no es más que...” Ambos planteamientos se dan en la misma época.

Pero Lemercier todavía dio un tercer paso al aceptar sólo “en tanto cuanto” —(Ignacio de Loyola)— el aporte de las ciencias sociales. Este nuevo paso consiste en lanzar una interrogación, con cuestionamiento incluido, hacia los psicoanalistas que contrató

³⁹ *Op.cit.*, págs. 191 y 193.



para que le ayudaran a purificar la fe de sus monjes. Veamos de qué modo. Señala que pueda parecerle a más de uno paradójico el que se pretenda que la terapia psicoanalítica pudiera tener una incidencia favorable en la fe, sobre todo viniendo de un ateo, como se presenta a Freud. Y responde a esta posible objeción señalando lo que considera como el “pecado original” del psicoanálisis, que consiste en

... el hecho de que Freud, y después de él las primeras generaciones de psicoanalistas, hayan aceptado como un dato primitivo, o incluso como un dogma, su propia incredulidad sin someterla a un análisis riguroso, como ellos lo hicieron con la creencia, y sin sospechar todo lo que su incredulidad podría contener de religioso.

[Y *añade que*] son muy raros los analistas, incluso aquellos que son creyentes, que sean capaces de analizar sus propios sentimientos religiosos, ya que la mayoría se queda en la superficie de su propio sentimiento.⁴⁰

Que un monje en México se atreviera a criticar a los que de entrada se creían a salvo de la interrogación de no atreverse a “purificar” su incredulidad, no dejaba de resultar entre insolente y arriesgado,⁴¹ pero me parece que la interrogación es válida.⁴²

Ahora bien, el infatigable monje cuestionador da un cuarto paso, ya que no se olvida de confrontar también a aquellos sacerdotes que pretenden ser psicoanalistas: una alternativa de la que no se privaron algunos, como una manera de domesticar los supuestos que se desprendían de la teoría psicoanalítica, ya adelantados en parte en la cita de Michel de Certeau.⁴³

En cuanto a la hipótesis de analistas sacerdotes, lo consideramos ahora como una contradicción en los términos, que pone al

40 *Diálogos con... , op.cit.*

41 Lo cual al parecer no implicaría que aquellos que ocupan la función de purificadores de la fe monacal quedarían de entrada descalificados si, a su vez, no han “purificado” su incredulidad.

42 Aunque también es cierto que el psicoanálisis sí ha interrogado diferentes maneras de creer que trascienden la cuestión religiosa.

43 Sin querer reducir a esta sola posibilidad los usos del psicoanálisis por parte de los religiosos católicos.

paciente ante un monstruo de dos cabezas, ya que las funciones de sacerdote y las del analista son totalmente diferentes.⁴⁴

Para Lemercier más bien parece ser cuestión de no mezclar dos “funciones”, cuando se procede a ese intercambio dialéctico entre los representantes de la inmanencia y la trascendencia. Para Freud y Lacan, sería simplemente impensable reducirlo a las solas funciones, ya que parten del supuesto de que no habría un Dios ni una verdad revelada que al final se manifestarían en toda su prístina transparencia. El primero, entre otras posibilidades, desde la metáfora de la tumba vacía; el segundo, desde el concepto de lo real. Pero esta discusión nos llevaría muy lejos.⁴⁵

Es decir, que por más dialéctica que se establezca entre inmanencia y trascendencia, a la hora de operar no habría que mezclar indiscriminadamente las cosas, sino sólo hasta cierto punto.⁴⁶ Así como tampoco alucinación y aparición. Si algo de todo esto percibieron los burócratas del Santo Oficio, es explicable que no hayan descansado hasta colocar al monje belga y a sus subordinados ante una disyuntiva el 18 de mayo de 1967, cuando Lemercier estaba en Roma defendiéndose ante la comisión de tres cardenales nombrada por el Santo Oficio. Disyuntiva que consistió en lo siguiente:

En lo sucesivo se me negaba el derecho a practicar el psicoanálisis con mis monjes. Es más, se me prohibió hablar del psicoanálisis, en público en o privado. Por el simple hecho de sugerir el psicoanálisis a cualquiera de mis monjes, incurría en una suspensión *a divinis*. Regresé a México y me reuní en seguida con mis monjes —el 28 de mayo—. La reunión duró dos horas [...] Fue decisión colectiva y no sólo mía, la de “seguir por nuestra cuenta” como lo estamos haciendo. Hemos organizado un centro psicoanalítico con el nombre de Emaús. Está abierto a todos, cualquiera que sea su religión e incluso

44 Citado por Vicente Leñero en “Psicoanálisis en el convento”, revista *Panorama*, Buenos Aires – México, No., 34, 03/1966.

45 Por ejemplo, a describir desde el lado del catolicismo las tesis sostenidas por Roland Dalbiez y Jacques Maritain.

46 Todo el problema será saber quién puede dar cuenta del “hasta cierto...”



a los ateos si quieren nuestra ayuda. He renunciado temporalmente al sacerdocio.⁴⁷

Pronto la renuncia al sacerdocio fue definitiva. Al despojarse de la investidura sacerdotal y sus privilegios y de la cobertura conventual, además de romper con la subordinación a Roma, Lemerger colocó a los monjes en una posición inconfortable y casi a la intemperie, pero todavía por un corto tiempo imbuidos de una nueva utopía ecuménica que incluso estaba abierta a recibir ateos. Y entonces, los supuestos “fetos” —según sus psicoanalistas de cabecera—, que manifiestamente gracias al psicoanálisis dejaron todo cuanto tenían para seguir evangélicamente a Freud, tendieron a sobredimensionar al psicoanálisis contra la advertencia que les hizo el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo.

El citado obispo los había dejado prosperar al respecto e incluso los defendió ante las autoridades vaticanas. Esta exaltación de la herramienta psicoanalítica manifestó sus diferencias cuando se continuó practicándola en un nuevo contexto. Porque no es lo mismo analizarse como monje que mantiene una diferencia y tensión con los laicos secularizados, que siendo uno más de estos últimos.

Pero en todo caso, este despojamiento de la anterior identidad los diferenció substancialmente de sus escuchas, que no estuvieron dispuestos a tocar nada de sus rasgos identitarios psicoanalíticos, como se verá más adelante.

IV. La disolución del convento y el centro psicoanalítico Emaús

La decisión de disolver el convento después de esa reunión del 28 de mayo de 1967, para continuar con la experiencia psicoanalítica,⁴⁸ implicó primeramente poner por encima de las directivas de la fede-

⁴⁷ Entrevista en LIFE, *op.cit.*, p. 56.

⁴⁸ La cual le comunican al Obispo Sergio Méndez Arceo en los inicios de junio o finales de mayo. Éste trata de disuadirlos, pero no lo logra.

ración benedictina y de su Iglesia su proceso de dilucidación-purificación bajo el marco del psicoanálisis. Y segundo, darle una nueva dimensión al ya fundado Centro Psicoanalítico Emaús, un año antes: el 25 de abril de 1966. Leamos las razones que se dieron para su fundación y el tipo de población sobre la que pretendían operar. Por lo pronto se pensó para

...los jóvenes que padecen desórdenes psico-neuróticos [...] sin ninguna distinción de religión o de creencia filosófica. [...] Y creemos que los benedictinos, gracias a su tradición eminentemente comunitaria, podrían volverse los pioneros en este afrontamiento comunitario de las neurosis.

Ya que esta experiencia es el fruto maduro de nuestra experiencia del psicoanálisis en el monasterio, es justo que la aprovechemos para nuestros candidatos a la vida monástica.⁴⁹

Se trata de dos funciones, no necesariamente equivalentes. Pero una vez disuelto el convento, los ex monjes se trasladaron de éste al citado Centro que estaba casi contiguo. Pero ahora se buscaba recuperar de manera más radical el origen del monacato, ya desimPLICADOS casi totalmente de las autoridades romanas y de la federación benedictina. Esta vez se trata de crear una comunidad en la que declaran que la fe que los reúne será una trinidad que se sintetiza en “la fe en el hombre” —a la manera de Pascal—, el ecumenismo y el psicoanálisis. Pero ojo, sin “promiscuidad”. Y añaden algo que a esas alturas podría resultarle sorprendente a un profano, ya que sostienen que algún día ciertos matrimonios se instalarán

... alrededor de aquellos cuya vida será “monástica” en un sentido primero de sólo “soltero”, sea por un tiempo hasta prepararse

49 Gregorio Lemercier, “El ‘Monasterio en Psicoanálisis’ de Cuernavaca crea un centro psicoanalítico”, *Revista Comunidad*, UIA, Vol. I, Verano, Junio de 1966, pags, 52 y 54. La revista estaba dirigida por el jesuita Felipe Pardiñas. Un año después, el 10 de junio de 1967, o sea 12 días después de anunciar la disolución del convento, se llevó a cabo un programa televisivo en el cual participaron Gregorio Lemercier y el dominico Fray Alberto Escurdiá, con los psicoanalistas Agustín Palacios y Héctor Prado, y dirigido por Jorge Saldaña en TV 2; y el 17 del mismo mes se anunció un programa en el cual el jesuita F. Pardiñas comentaría en *La Revista Dominical* del programa de TV de Domecq el caso de Gregorio Lemercier. Desgraciadamente no he podido conseguir los videos.



a formar un hogar, sea con carácter permanente, pero sin votos, en una sublimación de su vida sexual. Y a su debido tiempo se formará también un grupo femenino paralelo al nuestro.⁵⁰

Parecería que en esta etapa de transición se trata todavía de mantener la figura del monje, pero ya sin votos. Pero en lugar de prepararse para una vida de célibes para siempre, se les abre la posibilidad de hacerlo para el matrimonio. Esto último ha de haber regocijado a más de un alto dignatario del Vaticano, pues ahora resultaba que el grupo de los “radicales” se dedicaría a preparar castamente a futuros esposos, dividiéndose, por lo pronto, entre los *ennucos temporales* y los *sublimados definitivos*.

Pero muy pronto esta nueva utopía humanista, ecuménica, casta y “psicoanalítica” se enfrentó con sus límites, porque los que se acercaban eran más bien los jóvenes a los que pretendía ayudar en el origen el Centro de Emaús. Si a esto le añadimos que se produjo, además, una crisis en el equipo de psicoanalistas y luego entre Lemercier y estos últimos, y el hecho de que el ex Prior decidió contraer matrimonio el 21 de julio de 1968, el proyecto se fue a pique y sólo quedó el original de Emaús para jóvenes psiconeuróticos, ahora con una pareja que lo coordinaba. Emaús persistió hasta 1982.

Estrictamente hablando, con respecto a dicha experiencia monástica e inmediatamente post monástica, no creo que se pueda hablar tanto de una “crisis de fe” cuando los monjes decidieron disolver el convento, sino más bien de otros dos tipos de crisis: una institucional, en relación a su Iglesia, y una segunda con respecto a la identidad monacal. La primera se “abrió” a partir del Concilio Vaticano II y al finalizar éste, ya sin eufemismos de por medio. Y, por lo tanto, no fue exclusiva de los citados. La segunda, no sólo se conformó con disolver el convento y “colgar los hábitos”, pues a diferencia de otros religiosos que abandonaron la vida religiosa por esos años, pero no pusieron en entredicho la identidad sacerdotal, una parte de los monjes citados, sí.⁵¹

50 Gregorio Lemercier, *Diálogos con Cristo, op.cit.*, p. 245.

51 Porque no todos abandonaron el monacato, o al menos el sacerdocio.

Pero aclarando que la identidad monástica no se reducía a los solos sacerdotes, ya que avanzaron una crítica acerca de la viabilidad del monacato en sí, no sin antes proponer, como ya señalé, un retorno a los orígenes de la idea benedictina, primero durante la vida del convento y después, cuando reutilizaron el Centro Psicoanalítico Emaús.

Emaús terminó siendo un lugar que recibía a jóvenes con problemas de drogadicción y también a homosexuales.⁵² En el caso de estos últimos, se continuó de otra manera la experiencia del convento, ya que los monjes, cuando eran tales, les exigían a aquéllos las mismas condiciones que a los heterosexuales, o sea, que buscaran a Dios sinceramente y guardaran castidad y celibato.

En el caso de Emaús, a todos se les mandaba a análisis de grupo, pero a diferencia de la experiencia del convento, viajaban a la ciudad de México y se les mezclaba con otros analizantes. Y, a cambio, tenían que realizar actividades productivas como los talleres de artesanía o agrícolas en la casa común. La coordinación del Centro estuvo a cargo del matrimonio Lemercier – Rumayor. La viuda de Lemercier, Graciela Rumayor, afirma que

... Emaús, en la primera etapa, fue el término de una aventura religiosa, el término de una transición. Pero una vez hecha, se volvió algo sin credo. Se les decía a los chicos que podían creer en lo que quisieran. No se hacía ninguna manifestación religiosa. [...] La tradición y la experiencia de Jef (Lemercier), le hicieron ver que se trataba de otra realidad. En Emaús, por un tiempo, se quedaron o volvieron a trabajar a los talleres algunos ex monjes [menciona a 4...] Nahoul se hizo psicoanalista. Ellos se casaron.⁵³

Esta secularización de la experiencia colectiva, en la cual el psicoanálisis de grupo siguió siendo un eje importante de la vida co-

52 “El caso de la homosexualidad es difícil de aceptar. Ellos son una gama. No puede usted hablar de un tipo de homosexuales. Aquí no se los rechazaba, pero se les pedía analizar su problema, no se suponía que dejaran de serlo, para nada”. Entrevista de FMG con Graciela Rumayor, 6 de mayo de 2004.

53 Entrevista de FMG con Graciela Rumayor, *op.cit.*



mún, es digna de mención. Primero para los ex monjes⁵⁴, luego para los jóvenes con problemas; además de la posición del ex Prior, que va cambiando de funciones, pero siempre ocupando una posición central en la vida comunitaria. Experiencia común que se desplaza de monje a líder de una comunidad con pretensiones ecuménicas y finalmente, a la de director de un grupo de jóvenes problematizados.

La singularidad que llevó a la disolución del convento, se debió manifiestamente a la utilización de una tecnología laica (Foucault) que no formaba parte de sus tradiciones monásticas, y a todo lo que ésta permitió decir y hacer circular, provocando el efecto de una notable permeabilización de los muros conventuales.

Todo esto implicó una relativización de las tecnologías de dirección de conciencia, de su casi bimilenaria tradición benedictina; e incluso aceptar colocarse, en el caso de Lemercier, en una posición menos totalizadora como Prior, director espiritual y confesor, al tener que abrir un espacio para la intervención específica de los psicoanalistas con los monjes que él pretendía federar y formar. Y para el resto de los monjes, era hacerles llegar el mensaje de que la autosuficiencia monacal había pasado a mejores días.

Una vez que se enfrentó Lemercier con los dos psicoanalistas del convento,⁵⁵ los ex monjes psicoanalizados terminaron por enfrentar de manera individual su inserción en el “mundo”, o tornando algunos de ellos a trabajar en los talleres de artesanías de Emaús o, incluso, reinsertándose como monjes en otros conventos benedictinos, etcétera. Las dos experiencias en Cuernavaca, que tuvieron una fuerte repercusión internacional, el convento de Santa María y el CIDOC —en 1976—, terminaron disolviéndose por diferentes razones.

54 A este respecto lo Dra. Zmud escribió, en coherencia con su concepción del útero convento, lo siguiente: “Al quedarse en la comunidad, ellos estarían asegurados y protegidos, pero eso también implicaba disuadir su crecimiento. Si se iban, enfrentarían lo desconocido, se probarían ellos mismos, *nacerían* [subrayados míos]. [...] Durante esta etapa de ajuste, sentí que la mejor era continuar el tratamiento en forma grupal, ya que estaban unidos por problemas similares, después los transferí a diferentes grupos mixtos para consolidar la terapia. F Zmud, *op.cit.*, p. 16.

55 Para ver este punto, véase mi libro *Crisis de Fe*, Tusquets, 2011.

V. ¿Y los psicoanalistas en todo esto?

Los psicoanalistas del Convento, como ya señalé, se van a topar con una institución total transversalizada al máximo (Guattari), tanto por la Federación benedictina como por la Diócesis de Cuernavaca imbuida del Concilio Vaticano II. Pero en su propio campo, trataron en un primer momento de hacerse reconocer por sus pares como psicoanalistas de grupo. Lo cual exigía un tipo de formación específica más allá de la que tenían como psicoanalistas de diván. Pero esta búsqueda de reconocimiento se va a dar aplicando un tipo de herramienta técnica y conceptual que no estuvo a la altura de la experiencia institucional conventual que emprendieron. Y eso tiene su explicación si nos atenemos a los marcos de referencia, es decir: el universo kleniano y el psiquismo fetal, y en la parte institucional, la perspectiva de Elliot Jacques. Finalmente, dando prioridad a un universo hipersubjetivo que prescinde precisamente de eso que se denomina la realidad cultural y sociopolítica.

Los citados psicoanalistas manejaron una técnica grupal de consultorio que fue fácilmente rebasada por la red institucional descrita y por un contexto eclesial en vertiginosa transformación. Además, parecen haber estado imbuidos de una supuesta superioridad por ser ateos y muy “adultos”, y que, por lo tanto, no necesitan muletas sobrenaturales para enfrentar la realidad cara a cara.

Pero, coincidiendo literalmente con la disolución del convento perpetrada por sus clientes, los psicoanalistas de grupo fueron colocados también ante una disyuntiva por los de su propio “vaticano bonsai”. Me refiero a la trasnacional denominada Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), por intermedio de su franquicia o sucursal⁵⁶ nacional, la APM. Y entonces, las preguntas que quedaron sin formularse —o que se contestaron muy expeditivamente—, fueron, parafraseando sus propios términos: ¿y quién nos salvará del útero de la Internacional?; ¿significaría quedar a la intemperie si decidimos no renunciar al nombre que le queremos poner a nuestra Institución, o sea, el de Asociación Mexicana de Psicoanálisis de

56 A elegir.



Grupo (AMPG), en lugar de aquel que nos proponen, que es el que finalmente quedó: Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupos (AMPAG)? Se puede decir que su rebeldía frente a la posición de su institución principal, la APM, que se resistía a reconocer el psicoanálisis de grupo como legítimo psicoanálisis, quedó interrumpida. Prefirieron renunciar a la nominación y cambiarla por la de psicoterapia, que los rebajaba a una terapia de segunda, con tal de permanecer en la APM – IPA.

Mientras tanto, los supuestos “fetos monacales” no sólo se deshicieron de la autoridad romana para poder proseguir sus análisis sin su interferencia, sino que también inscribieron en su sede del CPE la palabra “psicoanálisis” sin tapujos. Curiosa inversión de papeles. Son precisamente estas salidas diferentes las que le otorgan parte de su singularidad a la experiencia del convento de Santa María. Mientras los monjes descubren más allá de su sexualidad infantil cómo se las gastan las autoridades vaticanas, y las enfrentan sin eufemismos, los psicoanalistas prefieren plegarse y esperar nuevos tiempos y mantener como fundadores su doble pertenencia a la APM y al AMPAG. Lo cual los colocó irremediabilmente en el cruce de una contradicción por mucho tiempo insalvable.

V. 1. Algunas maneras de enfocar la cuestión de la experiencia subjetiva de la fe por parte de los psicoanalistas

Desde su enfoque secularizado de lo religioso, los psicoanalistas se enfrentaron al problema de cómo colocarse para analizar la cuestión “subjetiva de la fe”. Sea que pretendieran diluir ésta en el solvente de sus categorías psicoanalíticas klenianas, aduciendo la necesidad de abordar la cuestión de la huida del mundo por parte de sus analizantes, o aquella otra de tratar de mantener una parte de ésta intocada. Pero en este segundo caso ¿dónde colocar el límite? Se comprenderá que a este respecto las cosas se presentaban poco claras. Conozco muy pocos testimonios de los intervinientes al respecto. Citaré dos. Empiezo por Gustavo Quevedo.

Se [busca impedir] que el monasterio se convierta en un equivocado refugio de quienes no quieren o no pueden resolver sus problemas de convivencia con el mundo exterior. El análisis permite que cada sujeto pueda advertir si realmente se siente inclinado a la vida monástica, y si en ella va a poder realizarse íntegramente como ser humano. La experiencia analítica ha dado a los que perseveran una mayor seguridad en sí mismos [...] Como ha dado también, a muchos que han decidido abandonar el monasterio y regresar al mundo, conciencia de sus problemas y confianza para resolverlos.⁵⁷

Pero esto que suena tan terso, e incluso concediendo la posibilidad de que se pudiera realizar en la vida monástica, no se dio sin sobresaltos, uno de los cuales fue el de la relación transferencial cruzada entre el analista, el Prior y los monjes, ya que el Dr. Quevedo tenía en análisis individual al citado, y en grupo a los otros. La situación misma se prestaba al conflicto de liderazgos e interrogaciones por parte de los monjes. Por ejemplo: ¿por qué el padre Prior se muestra tan dispuesto a abrirle su subjetividad al psicoanalista ateo y a presentar sus puntos vulnerables, renunciando con ello a la autosuficiencia monástica? Meterse de monje creyendo en un llamado preferencial de su Dios, y toparse con una situación de entrada relativizada, no ha de haber sido especialmente regocijante.

Por su parte, la Dra Zmud aduce en un texto que escribió en 1971, tratando de dar cuenta de la experiencia, lo siguiente:

[Se dieron problemas edípicos de todo tipo], al ver en el guía espiritual la imagen del padre, y la imagen de la madre en la analista. Tan pronto unían al padre superior y a la terapeuta para formar pareja erótica, inmediatamente procedían a separarlos violentamente buscando un encuentro destructivo [...] Bajo estos ataques, se pudo ver la división esquizo-paranoide hacia la cual yo apuntaba constantemente en mis interpretaciones.⁵⁸

57 Gustavo Quevedo, citado por Vicente Leñero, “Psicoanálisis en el convento” *Panorama*, 34 (1966), Buenos Aires, pág., 85.

58 Frida Zmud, “Sublimación y creatividad en una comunidad religiosa”. Texto correspondiente al III simposio Internacional de Psicoaterapia de Grupo, Stelzerrut/Kumereut, Alemania, 1971, publicado originalmente en inglés, en *Dinamic Psychiatrie, Zeitschrift für Psychiatrie und Psychologie*, Alemania, 1971, vol 4; y reproducido (traducción de Jessica Berzosa) en *Grupo, Revista de Psicoanálisis*, Universidad Autónoma de



Se dieron problemas “edípicos” inducidos por el propio dispositivo de grupo articulado al dispositivo conventual.⁵⁹ Pero lo que no parece haberse dado es una reflexión, por parte de los psicoanalistas, de lo que significó aplicar su dispositivo grupal de consultorio en una institución total. Además, el dispositivo grupal puesto en juego estaba contaminado al máximo, ya que no había exterioridad posible a ser interpuesta. El que los monjes vivieran una vida comunitaria en la que compartían las 24 horas, a todo se prestaba, menos a la mínima discreción.

En cambio, la doctora Zmud parece seguir paso a paso las cinco fases por las que según ella deberían pasar los monjes según su modelo kleniano. Fases que al parecer se podrían aplicar a no importa qué grupo y en no importa qué contexto.

Como ya habían muerto los dos analistas citados cuando inicié la investigación, una parte substancial de cómo enfrentaron propiamente la dimensión religiosa de los monjes quedó sin explicitarse hasta donde conozco. Pero logré interrogar a un tercer analista del mismo grupo, el cual intervino ya cuando el convento había sido disuelto, pero continuó por un tiempo el psicoanálisis: el Dr. José Luis González Chagoyán, pero que estuvo muy al tanto de la experiencia y el cual me dijo lo siguiente:

 Mi familia era exageradamente católica. Por esta razón tuve un rechazo total a la religión, y la verdad es que nunca me ha importado si existió un Dios o el infierno.

 FMG- ¿Desde qué marco interpretaban la creencia?

 JGCH- Desde el psicoanálisis. No había ninguna piedad por lo religioso. No la teníamos ninguno.

 FMG- El convento en donde actuaron era una institución “total”, transversalizada por la institución benedictina, la que a su vez dependía en parte de Roma y estaba situada en el contexto de la diócesis de Cuernavaca. ¿Tenían idea de la complejidad del territorio en el que intervenían?

Nuevo León, Facultad de Psicología. Área de Psicología Social, México, 8 (12/2006, p., 12.

59 En la tesis del Dr. Litmanovich, éste cita al respecto parte de las minutas tomadas por la doctora Frida Zmud, como observadora del grupo de Quevedo. Aunque también tuvo sus grupos como terapeuta.

JGCH- Sí, pero nos importaba “un pito”. Importaba la gente y sus análisis, y no nos importaban sus casullas y su religión. [...] Sólo comenzó a interesarnos cuando intervino Roma. Los veía y me reía igual que en mi casa de eso de la religión. ¿Cuál creencia, cuál dios?; a mí no me hables de otro mundo. Háblame de esto: ¿cómo te masturbas?, ¿qué haces cuando te emborrachas con los trabajadores?, ¿qué haces cuando rompes la ley del silencio? Háblame de tu homosexualidad, de cuánto de esto está distorsionando la labor de la institución.

[...] El pueblo de Santa María nos fue hostil. Cuando íbamos por el callejón se ponían muy amenazantes, nos escupían el coche porque habíamos llevado el diablo al convento, porque lo estábamos cerrando.⁶⁰

Vistas las cosas de esta manera, la dimensión religiosa quedaba no sólo diluida sino devaluada y sujeta a burla, al igual que las creencias de los pobladores de Santa María. Parecería que estuviéramos asistiendo a los tiempos de la guerra cristera y a los arrebatos anticlericales y anticatólicos de Plutarco Elías Calles. En todo caso todo parecía reducirse a los denominados “objetos internos” a la kleniana, y a las “malas acciones” de los monjes interrogados a la manera de los manuales de los confesores del siglo XVI, pero sin absolución incluida, porque se trataba de no tener “piedad alguna”. Y si, además, sintieron que trajeron al demonio y que la prensa internacional se interesaba por el asunto, pues qué mejor satisfacción para los psicoanalistas supuestamente desacralizadores. ¿Los tres citados creyeron —o sólo JGCH— que habían logrado lo que Freud y Ferenczi no habían podido en su visita a los EU? No lo sé.

A una parte de los argumentos esgrimidos por el Dr. González responde Lemercier cuando escribe:

Un psicoanálisis que no tocara el núcleo más profundo de la personalidad, que por ignorancia, incompetencia o miedo pretendiese dejar intacto el sentimiento religioso y se imaginase poder analizar todo lo humano con excepción de lo religioso; un psicoanálisis así, desespiritualizado, no tendría para nosotros ningún interés.

[...] La visión central de Freud, que rastrea toda la vida y todo el amor hasta el origen sexual, nos enfrentaba al deber de no dejarnos

⁶⁰ Entrevista de FMG a José Luis González Chagoyan, en la Ciudad de México, el 08/09/2003.



detener por consideraciones de gazmoñería en todo lo que se refiere a lo sexual, sobre todo para monjes cuyo sentimiento religioso reviste precisamente la forma de un rechazo del sexo en su realidad biológica. Estas consideraciones nos habían llevado a escoger a una mujer —la doctora Frida Zmud— para ser la psicoanalista de los nuevos candidatos [...] Poniéndolos así desde el principio frente a lo desconocido⁶¹

Y Fray Gabriel Chávez, el monje arquitecto, sintetiza parte de su experiencia analítica así:

Para mí el psicoanálisis fue un complemento y sí me funcionó. Claro, lo sacramental, lo litúrgico, la Gracia o el Espíritu Santo no entraban en el tema. Nuestra antropología cristiana bíblica, o lo que significaba la observancia monástica, el valor del silencio, de la fraternidad, la adoración, dependencia, entrega a Dios, creo que faltó haberlos tratado con los psicoanalistas de manera más comprensiva. Pero el psicoanálisis me permitió entender más a mis hermanos monjes, las dificultades que estaban viviendo.⁶²

Toda esta singularidad monástica del grupo en análisis quedó concebida al parecer como una capa desprendible y sin importancia, o en paralelo a la experiencia psicoanalítica de grupo. ¿Acaso se podría integrar a la escucha psicoanalítica sin inmediatamente derivar en “esto no es más que...”? Por otra parte, si el convento queda visto como un cascarón vacío o, en la perspectiva de E. Jacques, como pantalla de proyección de los objetos internos, termina por desingularizarse en sus diferentes contextos.

En cambio, temas como el supuesto llamado de su Dios, la producción de la vocación, las jerarquías entre vocación, profesión y oficio, la promoción familiar de la vocación más los temas arriba aludidos de los efectos del dispositivo de grupo en el dispositivo conventual, tenían más posibilidades de ser interrogados por la mirada psicoanalítica. En cuanto a inmiscuirse en la cuestión de la fe o de lo “esencial” aludido, se presentaban nuevas dificultades, porque ¿cómo se enfrentan las certezas duras de ciertas maneras de creer

61 Citado por Vicente Leñero, “Psicoanálisis en...” *op.cit.*, p. 86.

62 Entrevista de FMG a Fray Gabriel Chavez de la Mora, realizada el 09/04/2010 en su convento del Estado de México.

y la posibilidad de aludir a lo misterioso e insondable, que forma parte del capital cristiano? Finalmente, de todo esto —si es que se lo plantearon—, no parece haber quedado huellas apreciables en el material rescatado hasta ahora de los psicoanalistas del convento.

Por otra parte, el Dr. Gustavo Quevedo se emocionó al parecer con la experiencia del convento y más aun con el proyecto Emaús, y decidió invitar a uno de sus analizados, el Dr. Agustín Palacios, a sumarse al proyecto de fundar otros centros Emaús. Leamos el testimonio de Agustín Palacios al respecto:

Cuando comienza a convertirse el monasterio en una celebridad mundial, a mi manera de ver, se disparó Gustavo. Empezó a pensar en la creación de centros Emús en todos lados. Había que llevar la experiencia a las fábricas. Él tenía necesidad de continuadores para ese proyecto megalomaniaco. Fue en la última sesión (poco antes de que muriera), cuando me despidió de él, nos abrazamos con lágrimas en los ojos [y le digo...] que no tengo intención de sumarme a su proyecto. Él [me respondió...]: “tienes razón como padre, un analista tiene que respetar las decisiones del analizado, y fue egoísta de mi parte pensar así”. [...] La experiencia de Emaús lo desquició. Hubo un distanciamiento entre él, José Luis [González] y Frida [Zmud], y esto lo afectó mucho, lo desquició.⁶³

Al parecer sufrió un doble “desquiciamiento” cuando fue expulsado de su propio “útero”, AMPAG, y terminó en conflicto con su analizante estrella, Lemercier, quien puso un límite a su injerencia en el Centro Emaús. Y si, además, tiende a confundir las relaciones analíticas con las parentales como algunos psicoanalistas lo hacen, las cosas se complican aún más.

Hay un dato a ser remarcado que explicita el Dr. José Luis González en relación con las versiones escritas por los analistas del convento. Afirma que a la muerte del Dr. Quevedo, el 15 de agosto de 1968 a causa de un infarto, los documentos de aquella época

...pasaron a Frida Zmud. Nunca nos atrevimos a escribir algo que en primer lugar pudiera haber sido un mentís sobre el primer

63 Entrevista de FMG a Agustín Palacios, el 08/09/2003, Ciudad de México.



libro que había escrito González De la Garza,⁶⁴ no un mentís del todo, pero sí en cuanto a las muchas fantasías y perversiones del escritor y, en segundo lugar, un documento veraz sobre una situación que fue mundialmente importante.⁶⁵

Y nos quedamos sin la versión del supuesto “documento veraz” que ellos sí hubieran escrito si... se hubieran atrevido. Lástima.

A manera de conclusión

Esta experiencia tan original y creativa que terminó autoconsumiéndose, dejó una serie de propuestas que en el caso de México —y no sólo allí— pueden servir para pensar una buena parte de las relaciones entre la religión y la laicidad, y también parte del proceso de secularización, así como una crítica de las instituciones totales y semi-totales y la cuestión de las autodisoluciones.

Respecto a este último tema y en relación a la experiencia psicoanalítica del convento, Lemerrier le dijo al psicoanalista Marco A. Dupont en 1975 que desde sus inicios la experiencia

...estaba condenada al fracaso [ya que] llevaba el germen de la destrucción y de la muerte. A la experiencia no la interrumpió el dictamen del Vaticano. Fue algo gestado dentro de la misma institución, algo ya dado dentro de su misma evolución. El diseño que ideó Quevedo fue apresurado y mal planteado [...] Introdujo un sistema de análisis con grupos homogéneos de monjes —esto correspondía a los deseos de poder de Quevedo—. Era meter problemas de locura y de neurosis en la organización misma; era hacer

64 *El Padre prior*, Editorial Diógenes, México, 1971. La supuesta novela histórica se basa según el autor en lo siguiente: “todos los personajes son reales. Todos los hechos verídicos. Cualquier semejanza con la realidad es deliberada e intencional. Fundamentalmente, es cierto cuanto digo. Si hay alteraciones son armónicas y melódicas. Si he cambiado nombres y sustituido anécdotas e incidentes, es por delirios literarios, o para disfrazar a personas que quiero proteger de la maledicencia. Este libro es una novela, pero pudo llamarse “Historia verdadera de un prior, tema y variaciones”. *Op. cit.* p. 10. Dada la exquisita “ética narrativa” que el escritor muestra en esta presentación, en la cual el lector nunca terminará de saber en dónde comienzan los “delirios literarios” del citado y por lo tanto en dónde está pisando, y dado que no basta decir que algo es “histórico” para que sepamos de qué se trata, preferí no tomarlo como fuente de referencia.

65 José A. Carrillo, “Un convento...” *Op.cit.*, p. 151.

del monasterio una clínica. Con ese dispositivo desaparecía la intimidad, convivir con quien uno se analizaba.⁶⁶

O sea, como en la pulsión de muerte freudiana, murió por razones internas. Al hacer del monasterio una clínica, terminó por transformarlo en una clínica sin monasterio. Pero para rendirle un mínimo de justicia al apresurado y poco analítico dispositivo de los doctores Quevedo y Zmud, aplicado en una institución total, confundéndola con un consultorio y no tomando en cuenta la compleja transversalidad que lo habitaba poniendo el énfasis en la “interioridad” de los monjes, habría que considerar que previo al arribo de estos psicoanalistas, el propio Lemerrier, al aceptar recibir a no importa quién que dijera que buscaba a Dios, había sembrado la contradicción que el dispositivo grupal terminó de afinar.⁶⁷

Pero en todo caso, desde esta perspectiva la acción externa del Vaticano ayudó a acelerar la “destrucción interna”. Pero aún hay más. Cinco años después, la antropóloga Franca Basaglia, esposa de Franco, el famoso antipsiquiatra de Trieste, interroga a Lemerrier, buscando ver los paralelismos entre el manicomio y el convento —y partiendo de una hipótesis parcial y simplificadora pero atendible, que implica sostener que sería el manicomio el que produciría los enfermos, “pues los forma según su propia imagen”—, le pregunta si también ha encontrado “una identidad entre los monjes y el convento”. Lemerrier se niega a contestar esas cuestiones “técnicas”, pero finalmente lo hace cuando Franca le señala el desequilibrio que pudo introducir en el convento la intrusión del psicoanálisis, y afirma que, si bien el psicoanálisis les ayudó a pensar, en realidad se trató de

...una independencia relativa, ya que los monjes estaban sometidos a la analista y dependían de ella.⁶⁸ [...] Pienso —añade— que fue un error metodológico partir de la premisa de que podrían rea-

66 Citado por José Antonio Carrillo, “Un convento en psicoanálisis y los orígenes de la AMPAG” en *Revista de Análisis Grupal. Psicoanálisis –grupo- familia-institución*, México, Vol. II, 4(XII)/ 1984, p. 88

67 El testimonio de Ernesto Cardenal, previo a la experiencia psicoanalítica grupal, resulta a este respecto muy esclarecedor. Ver *Vida perdida memorias I*, FCE, 2003.

68 Tal parece que en este caso se refiere a la Dra. Frida Zmud



lizarse terapias de grupo en un convento de clausura. El hecho de que los miembros de un grupo de terapia compartieran un mismo espacio veinticuatro horas del día llevó a permanentes interpretaciones. Fue una verdadera locura. [...*Es probable que*] el análisis individual hubiera tenido otro efecto, pero, así como se llevó a cabo, no era más que un lavado de cerebro, en el cual los analistas aprovechaban su poder para manipular el juicio del monje.⁶⁹

Afirmar que fue un puro lavado de cerebro equivale a devaluar a los monjes al nivel de simples autómatas y, en todo caso, evitar voltearse el dedo, pues él, como líder y fundador, también pudo haber manipulado a estos seres que describe como tan dóciles. En todo caso, entre los múltiples desequilibrios que introdujo el psicoanálisis está el haber puesto a competir liderazgos encarnados por lo menos en tres personas: dos psicoanalistas y el Prior, cada uno operando diferentes dispositivos en una institución de “clausura”.

Pero habría que rescatar de esta experiencia plena de exploraciones en el límite, la serie de posibilidades que aportó, además de un enigma que hasta la fecha se mantiene.

Entre las posibilidades sintetizo las siguientes:

- A. Como bien lo señala Vicente Leñero, el psicoanálisis “desataniza la homosexualidad”, ya que recibe a homosexuales y los pone en pie de igualdad con lo heterosexuales exigiéndoles a ambos ser “castos y célibes”.⁷⁰ Cincuenta años después, la Iglesia sigue manteniendo que los homosexuales “tienen una naturaleza objetivamente desordenada” (Joseph Ratzinger). De ahí todo lo que se sigue respecto al reconocimiento de los matrimonios entre individuos del mismo sexo y a la pareja “natural”, etcétera.
- B. Y en relación a la pederastia de algunos sacerdotes, tanto G. Lemerrier como el obispo S. Méndez Arceo enfrentan y denuncian sin contemplaciones al fundador de los Legionarios de Cristo en agosto de 1956.
- C. El psicoanálisis asume la concepción del cuerpo sexualizado del monje.

69 Franca Basaglia, “Monche auf der couch“ (monjes en el diván), *Trans-Atlantik, Journal des luxus und der Moden*, 03/III/1981.

70 Cuando menos, abren la puerta para aquellos que eligen voluntariamente “castrarse por el reino de los cielos”, de modo que no sólo abarcan a los heterosexuales.

- D. Los monjes participantes en la experiencia reflexionan acerca de la construcción historizada de la vocación al monacato y no aceptan sin más el supuesto llamado directo de Dios.
- E. Se problematiza la dicotomía Fe /Razón, y aquella otra de los creyentes/ateos. Frente al arraigado prejuicio y simplificación que se enmarca en la dicotomía: fe versus razón, los monjes psicoanalizados lanzaron al campo de la reflexión el hecho de que existen diferentes maneras de creer y de no creer, maneras que se prolongan más allá del campo religioso. La dicotomía fe /razón tiende a obviar que los que poseen la fe religiosa no necesariamente dejan de utilizar la razón, y los que se arrogan el monopolio de la razón no necesariamente dejan de tener creencias, como una manera de relacionarse con lo que consideran certezas. O sea, no basta al que se declara ateo que se le crea sobre palabra. Precisamente eso es lo que declara el Prior Lemercier cuando cuestiona el ateísmo a priori de los psicoanalistas que intervienen en el convento. Por otra parte, frente al otro, encarnado en los psicoanalistas, no aparece ningún deseo de conquista misionera ni de voluntad de mestizaje, pero sí, en todo caso, una relación instrumental de purificación.
- F. Algunos monjes, comenzando por Lemercier, fueron capaces de problematizar las apariciones y hacerle espacio a la alucinación.
- G. A diferencia de lo que se jugaba en ese momento entre la Iglesia católica y el Estado Mexicano —por ejemplo, la polémica acerca del denominado *texto único gratuito y obligatorio* en las postrimerías del gobierno de Adolfo López Mateos, en donde se despertaron parte de los fantasmas de la década de los treinta de la denominada “educación socialista”, y los más actuales del castrismo a punto de “apoderarse de América Latina”,⁷¹ — los benedictinos de Santa María de la Resurrección parecían no temerle ni a Freud ni a Marx y menos aún al texto único. Y, además, se colocaron fuera de la polémica acerca de la pugna entre el Estado laico y la Iglesia mayoritaria. O sea, nada de pensar en términos de subordinar el Estado a la Iglesia o viceversa, ya que, al poner-

⁷¹ Con el ex presidente Lázaro Cárdenas muy activo en su apoyo a Cuba, hasta que el citado presidente lo llamó al orden ante la zozobra de muchos católicos que pensaron que López Mateos simpatizaba con la Revolución Cubana por intermedio del caballo de Troya del citado texto. La geopolítica de lo que en ese momento se jugaba era mucho más compleja que esa mirada católica paranoizada, y rebasa los límites de este texto.



se en los oídos e interpretaciones de los psicoanalistas, cuando menos aceptaban que de entrada no tenían un mensaje o misión superior que podrían imponer a los que supuestamente les faltaba algo de lo que ellos poseían.

- H. En esta línea, la apertura monacal permitió abrir uno de los flancos más vulnerables frente a los ateos confesos: el dejarse analizar por una mujer y judía. Y esto, cuando todavía el Vaticano no terminaba de formular que los judíos⁷² ya no eran considerados como “pueblo deicida”, y continuaba su misoginia respecto a las mujeres.
- I. Dichos monjes, plantándose de esa manera en el contexto mexicano, resultan ser, como mínimo, una especie de objeto religioso no identificado que prescinde alegremente de los debates que se han sucedido en el país por lo menos desde el siglo XIX. Proceden de otro horizonte, ya que parecen haber iniciado el duelo por la pérdida de la centralidad de la Iglesia y del catolicismo. Y, por lo tanto, su proyecto cuestionador, si bien parece estar más bien dirigido hacia el interior de su propia Iglesia, lo trasciende. Lo cual no está exento de paradoja, ya que de una institución total en el sentido de Goffman era difícil esperar tal apertura, que contradice la noción de espacio amurallado que se tiene habitualmente de los conventos.
- J. Los monjes participantes en la experiencia promueven la producción de un tipo de arquitectura religiosa y de una ritualidad que reconfiguran, en parte, el papel del sacerdote, lo cual ayudó a introducir otras maneras de experimentar la vida religiosa.
- K. La experiencia del psicoanálisis en el convento aporta una contribución a la libertad de conciencia proclamada a los cuatro vientos por el Concilio Vaticano II.
- L. Los participantes en la experiencia referida desparanoizan la versión católica del mundo, el demonio y la carne que pretende que los monjes y los laicos vivan como en una fortaleza asediada.
- M. También aceptan explorar la subjetividad con una tecnología laica, relativizando sus propias tecnologías milenarias.

72 Lo hizo a finales de 1965.

- N. Además, enfrentan al poder romano con notable desparpajo ante la disyuntiva en que los coloca,⁷³ y a diferencia de los psicoanalistas de grupo que prefirieron eliminar el nombre de “psicoanálisis” de sus siglas con tal de seguir perteneciendo a la Internacional Psicoanalítica,⁷⁴ es el Centro Psicoanalítico de Emaús el que por ese rodeo conserva el nombre de “psicoanálisis” para los grupos sin ocultarlo en el closet.
- O. Finalmente, cuestionan el monacato después de intentar volver a los “auténticos orígenes”, los famosos retornos periódicos tan míticos y esperanzados.⁷⁵

Y finalmente, el enigma

Si la disolución del Convento fue producto de la disyuntiva en que los colocó el Vaticano, pero también fue producto de causas internas, la del dispositivo de grupos puesto en juego en una institución total, aunada a la “manipulación” de los psicoanalistas, entonces ¿por qué en dos ruedas de prensa con algunos días de diferencia sostuvo otro argumento que en buena medida contradecía los anteriores en los que había hecho circular como la verdad oficial de la disolución del convento?

Leamos primero lo que emitió en París, de paso para México, el 26 de mayo de 1967.

¡Nunca he incurrido en desobediencia a la Curia romana! Para probarlo, bastaría hacer pública la página 113 del expediente donde consta el proceso que me fue seguido por el Tribunal del Santo

⁷³ Escribe Lemerrier que ante esta disyuntiva no quedaba sino “una sola solución: ni la sumisión sin honor, ni la rebeldía sin amor, sino sencillamente la salida de las instituciones eclesiásticas por la dispensa de votos.” Conferencia de abril de 1969 en EU.

⁷⁴ A cada uno su Vaticano.

⁷⁵ A este respecto Lemerrier se interroga: “¿acaso hubiera podido seguir viviendo el monasterio, si el Vaticano hubiera mostrado un poco más de espíritu cristiano? Seguramente, porque varios de los miembros del monasterio que pidieron la dispensa de los votos, no lo hicieron más que porque estaban acosados a escoger entre la vida monástica y el psicoanálisis. Consideraban necesario el psicoanálisis [...] en ese momento, como el medio de adquirir la autenticidad de su vida y su persona”. Conferencia, *op. cit.*



Oficio y la comisión especial formada por tres cardenales. Pero, entonces incurriría en desobediencia.⁷⁶

En una segunda ocasión, que fue en el convento el 19 de junio de 1967, reiteró lo dicho:

No se me prohibió hablar sobre el psicoanálisis; se me prohibió hablar sobre una cosa en particular que está contenida en la página 113 del proceso [del santo Oficio] y siendo obediente a tal dato no he hablado, ni hablaré sobre ello.⁷⁷

¿Y entonces? Estuve a punto de poder entrar a la biblioteca del Nombre de la Rosa, versión 2, para poder leer la citada página 113, pero en último momento madame Rumayor decidió que no era conveniente.⁷⁸ Y por lo tanto me quedé con la duda de eso que puede ser tan grave revelar. En todo caso, lo dicho por Lemercier parece ser el último homenaje de sumisión a la institución que tanto cuestionó el inteligente monje belga.

A raíz de la muerte de José Lemercier, la revista *Proceso* hizo un interesante reportaje y cita las palabras de Sergio Méndez Arceo a propósito de este silencio. Afirman los reporteros que en la Capilla en donde se ofició por primera vez una misa de frente y en español, Méndez Arceo pidió a los presentes “romper el silencio” sobre la obra de don José de Lemercier Y que asumieran la responsabilidad de que su herencia no fuera estéril. “Lo habían reducido al silencio, un silencio que había aceptado”, —dice ahora a *Proceso* Méndez Arceo en su casa de Ocoatepec—. [...]:

... él no quería publicar determinados documentos que involucraban a gentes que todavía viven. No quería utilizar el momento, a pesar de que lo criticaban. Don Sergio pensaba que debía contestar.

⁷⁶ *Le Monde*, 27 /V// 1967. Citado por Joaquín Sáenz y Arriaga, SJ, en *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, s, c, 1967, p. 20. El citado jesuita o ya ex a esas alturas, fue un agudo y feroz crítico de Sergio Méndez Arceo, Ivan Illich y Gregorio Lemercier.

⁷⁷ *El Heraldo*, 20 /VI/ 1967, p. 7. A.

⁷⁸ Y eso que yo traía mis guantes por si hiciera falta para pasar las páginas sin caer fulminado por el veneno que pudieran tener impregnado. De no tener cuidado se podría calificar como un autasuicidio involuntario. Pero la ocasión finalmente no se dio.

Don José tiene en su archivo todo el juicio de Roma, cada uno de los interrogatorios a los que fue sometido.⁷⁹

Doble silencio: el que ejercieron contra él y aquel que Lemercier eligió para no tocar a terceros todavía vivos. ¿Qué puede ser tan dañino o tan inconfesable en esa promesa que hizo de guardar silencio? A saber. Y resulta sorprendente precisamente en un caso donde la lucha por la libre circulación de la palabra y la crítica se dio con tal fluidez por parte de los que se la jugaron desde dentro de su institución en posición de desventaja.

Posdata

I. El monacato, esa institución que desaparece... ¿o se transforma?

[...] Día llegará, sin duda, en que reconoceréis el valor de lo que nosotros hacemos ahora: Mientras tanto podéis declarar que nuestra obra es la del demonio. (G. Lemercier, Life, 23 de octubre de 1969).

Cuando José Lemercier enfrenta la cuestión del futuro del monacato en su conferencia de Estados Unidos, añade lo siguiente:

En cuanto a mí, no hay ninguna duda: me hubiera separado de todos modos del monasterio para ocuparme de la nueva comunidad laica, abierta a los no monjes, de la cual había tenido la primera intuición en 1961 y que había fundado en 1966 como una dependencia del monasterio.

Sin embargo, el monasterio hubiera evolucionado hacia una vida muy diferente de la vida de un monasterio de vida contemplativa, porque *estoy convencido que los monasterios de vida contemplativa, tradicionales, están destinados a desaparecer. Hablo de monasterios de vida contemplativa, de servicio de Dios, sin servicio de los hombres, para los cuales la vida eremítica es el ideal absoluto, como para San Benito.*⁸⁰

⁷⁹ “Lemercier, que conmocionó a la Iglesia, murió en el silencio”, Por Armando Ponce y Manuel Robles, *Proceso* num. 585, 11 de enero de 1988, p. 44.

⁸⁰ Subrayados míos, FMG.



El elemento psicológico esencial para este monaquismo es la tendencia hacia la eliminación más completa posible de las relaciones humanas, para no dejar subsistir más que la relación con Dios. De ahí la clausura y la separación del mundo, la eliminación del uso de la palabra, el rechazo del matrimonio, y en el caso ideal de la vida eremítica, el asilamiento más completo posible.

1.1. ¿Y por qué no también el clero?

Cuando los monjes están disolviendo el Monasterio de Santa María, simultáneamente su vecino, también hipercrítico de la institución eclesiástica, monseñor Iván Illich, lanza un texto intitulado “El clero, una especie que desaparece”⁸¹, el cual también le va a costar enfrentarse al Santo Oficio y a terminar por abandonar el sacerdocio para continuar por un tiempo con su Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). El proyecto de Illich y el de Lemercier son ciertamente diferentes, pero los conjuntan algunas situaciones contextuales —además de aquella de estar bajo el manto del denominado Obispo Rojo de Cuernavaca—, como, por ejemplo: la mirada crítica de cada uno —a su manera— a las autoridades Vaticanas; el no someterse en el deshonor; el poner en tela de juicio, en un caso, la institución del monacato y la identidad del monje, y en el otro, la del sacerdocio, y la manera de relacionarse con su institución, además de una crítica feroz a la burocracia eclesiástica, empezando por la romana, y a la policía teológica ejercida por el eufemísticamente denominado Santo Oficio.

Es decir que, si de algún lado viene una de las principales críticas “contra”-institucionales en México, es de un monseñor, un monje y un obispo concentrados en un pequeño estado: Morelos. Crítica que después se consolidará ya sin creencia religiosa de por medio y a partir del institucionalismo francés, por ejemplo, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco UAM X, y por un tiempo en el Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM). Todo esto aunado tam-

81 Revista *Siempre*, 12 de julio de 1967 y en cuadernos del CIDOC; doc. 67/19. Bajo el título “Sobre el celibato y el casamiento de los sacerdotes”.

bién a la migración argentina y uruguaya, producto de las dictaduras militares del Cono Sur.⁸²

En el caso de Iván Illich, resulta digna de consideración la apertura del texto citado:

La Iglesia Romana es el organismo burocrático no gubernamental más grande del mundo. Emplea un millón ochocientos mil trabajadores de tiempo completo —sacerdotes, hermanos, religiosos, laicos—. Estos “empleados” trabajan dentro de una estructura corporativa que ha sido considerada por una agencia consultora americana como una de las organizaciones dirigidas con mayor eficacia en el mundo. La Iglesia Institucional funciona al mismo nivel que la “general Motors” o la ESSO.

[...] La vacilación, la duda y la confusión reinan entre sus directores y funcionarios y empleados. El gigante comienza a tambalearse.

Parte del personal eclesiástico reacciona ante el derrumbe con pena, angustia y miedo. Otros hacen heroicos esfuerzos y trágicos sacrificios para prevenirlo. Otros más, con pena o con alegría, interpretan el fenómeno como un signo de la desaparición de la Iglesia Romana misma. Yo quisiera sugerir que recibamos con un espíritu de profunda alegría la desaparición de la burocracia institucional.

[... *Aunque se cuidaba de señalar lo siguiente:*] No recomiendo cambios esenciales en la Iglesia y menos aún sugiero su disolución. La completa desaparición de su estructura visible está en contradicción con las leyes sociológicas y el mandato divino. Si la Iglesia va a responder al llamado de Dios y al hombre contemporáneo, su reforma debe implicar más que una corrección drástica...

Illich fue un cuestionador de la Institución clerical, pero no un promotor de su disolución, a diferencia de Lemercier, porque todavía supone “un mandato divino”. Se trata de otra forma de aunar trascendencia con inmanencia, o de mantener una al lado de la otra, la teología y la sociología. Lo que Michel de Certeau denominó pertinentemente como una especie de “bilingüismo”, que implica, con-

82 Obviamente, la crítica frontal al Estado mexicano vino abiertamente de la guerrilla que se manifestó desde septiembre de 1965, primero en Chihuahua, y durante la siguiente década, además de aquella que hizo eclosión en 1968. Pero en lo arriba expuesto me estoy refiriendo a otra escala y a otras instituciones.



tra toda esperanza, tratar de articular la radical disparidad de ambas visiones.

En fin, estos exploradores de los límites y de las posibilidades de la Institución religiosa, y en el caso de Illich, también de la institución escolar y la médica etcétera, supieron en su momento asumir su necesaria desafiliación, cuando la razón de institución les pidió un tipo de sumisión intolerable para su libertad de conciencia. Y no sólo esto, también fueron capaces de disolver lo que habían construido con tanto ahínco cuando pensaron que esa forma institucional había agotado sus posibilidades.

II. El caso Caruso y el Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM)

Anuncié al principio que el caso Caruso tuvo características substancialmente diferentes a las del Convento de Santa María. La primera cosa llamativa que aparece se condensa en las razones aducidas para encontrarse con Igor Alexander Caruso en Viena por parte del entonces dominico español Armando Suárez Gomez, en los inicios de la década de los sesenta. Afirma Armando Suárez que llegó a Viena con la intención de analizarse buscando

... exponer mi fe y mi vocación religiosa a la prueba de fuego del psicoanálisis —con la esperanza de decantarlas—; buscaba un analista freudiano y Caruso, por lo que había leído de y sobre él, me parecía demasiado creyente. Las dudas no se disiparían sino parcial y paulatinamente; pero una exploración suplementaria en el medio intelectual a mi alcance, me trajo una confirmación inesperada; en la Viena de entonces, Igor Caruso y su Círculo parecían representar la genuina continuación de Freud y su obra.⁸³

A la luz de lo que se sabía en México ya a finales de los sesenta, sorprende saber que Caruso se presentara en Viena como la “genuina continuación de Freud”. Pero hay que decir varias cosas res-

83 Armando Suárez, “Igor A. Caruso, profeta desterrado y mártir de la esperanza” en Ewald H. Englert y Armando Suárez (coords.), *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política del psicoanálisis*, Siglo XXI Editores, 1985.p. 13.

pecto a lo que salió de este encuentro entre el entonces dominico y el ruso-vienés. Por lo pronto, las palabras del Dr. Suárez repiten casi las de Lemerrier respecto a exponer la fe y la vocación religiosa ante la mirada psicoanalítica, vista ésta como “prueba de fuego” que ayudaría a decantarlas. Por otra parte, de esta experiencia el citado dominico salió tan “decantado”, que abandonó la investidura monacal y terminó agnóstico.

Digamos que el paso que da el Dr. Suárez de ver al principio en Igor Caruso a alguien “demasiado creyente”, para luego aceptar sobre la marcha cambiar de opinión cuando le pareció que representaba, en la Viena de entonces, la “genuina continuación de Freud” y terminar en trance de “perder la fe” —o dejar de ser demasiado creyente—, no deja de ser llamativo.

En todo caso, el Caruso de la posguerra y el libro que lo lanzó a la publicidad⁸⁴ de los círculos católicos, al parecer para los sesentas había cambiado su perspectiva o, al menos, estaba dispuesto a afrontar un proceso analítico en donde alguien pierde la fe. Y por lo que se sabe de la época, recibe a otros sacerdotes y no se dedica a tratar de influirlos para que dejen los hábitos o continúen como clérigos. Por otra parte, el Dr. Suárez parece haber adquirido una deuda con su ex analista, de ahí que promoviera algunas de sus obras en español desde el lugar estratégico que ocupó desde su llegada a México en el campo editorial, primero en el FCE y luego, gracias al golpe represivo del presidente Díaz Ordaz a la citada editorial, en Siglo XXI Editores, siempre bajo la dirección del argentino Arnaldo Orfila. Entre otros textos: *Psicoanálisis lenguaje ambiguo* (FCE) y *La Separación de los amantes* (S. XXI), quizás el más conocido y del cual se hicieron hasta la fecha múltiples reediciones. También *Psicoanálisis, marxismo y utopía* (S. XXI).

Una cosa remarcable respecto a esta deuda es el título que le dio a la breve biografía que escribió Suárez en ocasión de la muerte de Caruso: “Igor A. Caruso, profeta desterrado y mártir de la esperanza”.

⁸⁴ *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*, Editorial Herder, Barcelona, 1958. (la primera edición en alemán fue publicada en 1952: *Psychoanalyse und synthese der existenz*). La palabra psicoanálisis se omitió en la edición en castellano. Veremos más adelante a qué tipo de psicoanálisis se refería.



Más cristiano, imposible. La pregunta es: ¿“profeta” y “mártir” de qué? Sólo si analizamos con cuidado las breves frases con las que alude a la época nazi en Viena respecto a Caruso, podemos hacernos una idea de qué clase de “martirio” se trataba. Porque resulta que la historia previa a la fundación en México, primero del ya aludido Círculo Mexicano de Psicología Profunda CMPP (1969), y luego del Círculo Psicoanalítico Mexicano CPM (1971), tiene por lo menos un doble fondo: el de la tradición católica y ortodoxa griega, y el del nazismo. Todo el problema radica en dar cuenta de cómo ambas referencias fueron metabolizadas, aludidas y eludidas, o francamente suprimidas en el caso mexicano, y si existe una articulación entre ellas.

II. 1. *El periodo nazi en Igor A. Caruso*

En la citada biografía, se puede leer una línea que parecer rendirle un franco homenaje al arte de la alusión-elusión. Veamos de qué manera. El Dr. Suárez, después de escribir acerca de la Anschluss de Austria en 1938, añade que la llegada del ruso Igor A Caruso a Viena en los inicios del año 1942 junto con su mujer Irina, que era lituana, lo colocó en una situación muy precaria respecto a la posibilidad de obtener trabajo:

Para un psicólogo con sus antecedentes, no había muchas oportunidades de trabajo. Igor desempeña su primera actividad como psicólogo clínico en un departamento psiquiátrico infantil, en Spiegelgrund, durante 1942. [*E inmediatamente añade*]: Al año siguiente, despliega ya una actividad psicoterapéutica en la clínica neurológico-psiquiátrica María Theresien Schössl, dirigida por Alfred, (príncipe de) Auersperg. Fue allí donde emprendió su largo camino hacia Freud.⁸⁵

Esta apretada cita en dos partes contiene una densidad histórica notable si se sabe lo que significó en su momento el Hospital Spiegelgrund, y también quién fue el citado Príncipe. Por lo pronto,

85 “Igor A. Caruso, Profeta...” *op. cit.*

en el referido hospital, y más específicamente en el Departamento Psiquiátrico Infantil, se practicó eficientemente el denominado Plan nazi T4, que implicaba seleccionar a los niños y jóvenes no aptos para ser educados o trabajar, para eliminarlos. Este Plan comenzó a operar desde el otoño de 1939 hasta el final de la guerra. Y esa frase que suena tan inocua: “desempeña su primera actividad como psicólogo clínico...”, en realidad quiere decir algo del siguiente orden: como ayudante de la psicóloga principal durante los 8 meses que permaneció ahí, hizo alrededor de 100 *test* con los cuales medía la edad mental y la cronológica, y consta que por lo menos catorce de sus diagnósticos sirvieron para apoyar igual número de asesinatos de niños. Y el suave pasaje que describe la frase: “al año siguiente despliega ya su actividad terapéutica en la clínica...”, quiere decir que logró un mejor sueldo en una clínica privada al servicio de los nazis, pero esta vez bajo los auspicios del príncipe Auersperg, médico que pertenecía a la antigua nobleza austríaca, y quien en 1936 había abandonado la “Unión de Nobles Católicos”, de corte austro fascista, para afiliarse al Partido Nacional Socialista Obrero Alemán (NSDAP) y a la Geheime Staatspolizei conocida como la Gestapo en 1938. Dos años después,

...se convirtió en jefe del citado Instituto psiquiátrico de 1940 a 1945, año en el cual huyó a São Paulo. De 1948 a 1968, fue el jefe de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Concepción de Chile. En los años sesenta se le prohibió a Auesperberg ingresar en Estados Unidos debido a su pasado nazi. En ese entonces figuraba todavía en el primer lugar de la Comisión de Honor del Círculo Vienés de Psicología Profunda.⁸⁶

Esta historia permaneció “silenciada” en el CPM hasta el 9 de octubre de 2012, día en el cual una alumna del seminario del Dr. Felipe Flores acerca de la historia del psicoanálisis en México, la Dra. Cynthia del Castillo, se le ocurrió consultar el Wikipedia en inglés y

86 Dra. Eveline List, “Warum nicht in Kischniev? (¿Por qué no en Kischniev?) Zu einem autobiographischen tondokument Igor Caruso“, *Zeitschrift für Psychoanalytische Theorie und Praxis*, vol 23, núm, 1-2, 2008. Datos corroborados por los investigadores Gerhard Benetka y Ckarisa Rudolph, Selbstverständlich ist vieles dmalas geschehen”, Igor Caruso am Spiegel grund, *Werkblatt*, 60, 2008.



encontró parte de las notas de la Dra. List acerca de su investigación acerca de Caruso en el Spiegelgrund. O sea que, propiamente, la historia no estaba silenciada en la red, cuando menos desde el 2008, pero para aquellos a los que podía haberles interesado en México era desconocida, y sólo estaba esperando el teclazo que la hiciera ver la luz, producto de una pregunta elemental: ¿y qué hizo el doctor Caruso durante la Guerra? Pregunta que a nadie se le había ocurrido hasta entonces porque se consideraba que el Caruso que conoció la segunda generación de mexicanos en 1969 como freudo-marxista, casi siempre había pensado así en el pasado. Aunque algunos pocos conocían el texto de Análisis Psíquico y..., visto como algo ya superado por el ruso-vienés. En todo caso, se le rindió un homenaje involuntario a la “carta robada” de Edgar A. Poe.

Son tres los miembros de lo que fue la primera generación que conoció a Caruso, y tuvieron que ver con el futuro CPM de diferentes maneras, los cuales fueron en los inicios de los sesenta a formarse en el Círculo Vienés de Psicología Profunda. Dos de ellos eran mexicanos, los doctores Arturo Fernández Cerdeño y Raúl Páramo Ortega, y el citado exsacerdote español Armando Suárez.

Respecto al caso Caruso y su relación con el régimen nazi, el Dr. Arturo Fernández Cerdeño, al ser interrogado, respondió que no estaba enterado, y que de lo que realmente se hablaba en aquel tiempo era del comunismo:

FMG- ¿Qué se opinaba acerca del Nacional socialismo?

AFC- -Se hablaba bien. No había nada en contra. El problema eran los comunistas. Mi supervisora [en Berlín] fue analista en Berlín Oriental y nos contaba que tuvo un paciente que en seis meses no habló. Era miembro de la STASI. Tenía que rendir informes de todo. El nazismo había sido *peccata minuta* frente a los comunistas. Nadie sabía qué pasaba con los judíos. No tenían idea de los campos de concentración.⁸⁷

Para el Dr. Fernández Cerdeño, el problema parece ser el comunismo. Por otra parte, el caso del espía que describe para reafirmar

⁸⁷ Entrevista realizada por Alexandra de la Garza Waliser, y Fernando M González, a Arturo Fernández Cerdeño, el 5 de abril de 2013, en Tuxtla Gutierrez Chiapas.

su interpretación, no deja de ser llamativo, ya que se trata de alguien que tenía que rendir informes de todos menos de él. Y precisamente va a buscar el lugar en donde se trata de hablar de sí mismo, al parecer sin que nadie lo obligue. ¿Se trataba en su caso de una forma de preservar un espacio sin delación o de probar a la analista en su discreción? Quién sabe. En todo caso, este tipo de silencio respecto al nazismo al inicio de la década de los sesenta lo corrobora el Dr. Páramo.⁸⁸

En cuanto al Dr. Raúl Páramo Ortega, el día 10 de octubre del 2012, al ser interpelado por el citado Dr. Flores, respondió en un *mail* que sí lo sabía, y que ante el texto de la Dra. List, a la cual le achaca una “particular inquina” respecto a Caruso, inició una investigación de al menos dos años y llegó a la siguiente conclusión:

Al parecer el único hecho que resulta de todo esto es que Caruso, en algunos casos, era encargado de hacer un dictamen psicológico sobre el estado mental de algunos niños (y no, como pretenden, dictamen sobre si deberían ser eutanasiados los niños), que después sus superiores médicos evaluaban para determinar si se realizaba o no la eutanasia. Esto ocurrió de facto no sistemáticamente, sino en unos pocos casos que no dejaron de pesar en el ánimo de Caruso

[...] Creo que cometió el error de ser una pequenísima pieza de un engranaje que no estaba en sus manos impedir ni por el lugar que ocupaba, ni por la situación general, simplemente se jugaba la vida. [...] De Caruso mismo escuché descripciones de situaciones pasadas y en dirección de lo arriba señalado.⁸⁹

Y remata su testimonio diciendo que todo esto dio lugar a un tejido de fantasías que debería ser contemplado desde la “Psicología del rumor”. A partir de este testimonio creo que se puede pensar lo siguiente: 1. que Caruso no era el que tenía la decisión final respecto al resultado de los *test*, lo cual es correcto; 2. pero de ahí a afirmar que por lo tanto no tuvo ninguna responsabilidad en el asunto, porque él nomás hacía los *tests* sin tomar en cuenta las consecuencias

⁸⁸ La película alemana “La conspiración del silencio” da cuenta de manera notable de este silenciamiento que reinó en Alemania hasta 1964, en que se dio el primer juicio público, dirigido por jueces alemanes, contra los responsables del campo de Auschwitz.

⁸⁹ *Mail* del Dr. Raúl Páramo O. dirigido al Dr. Felipe Flores Morelos, del 10/X/2012.



que tenía el hacerlos en ese contexto, es otra cosa; 3. que tampoco podía tratar de impedirlo sin sufrir represalias también es cierto, 4. pero de ahí a sostener que tenía que hacerlo porque “se jugaba la vida”, las cosas ya no resultan tan claras. Además, tenía un cuñado universitario nazi que primero intentó ubicarlo como profesor en la universidad. Su mujer obtuvo rápidamente trabajo. A nadie que se sepa eliminaron por resistirse a trabajar en el Spiegelgrund. Caruso aceptó, aunque fuera a regañadientes, ser una “pequeña pieza” del mecanismo mortífero; 5. Que el Dr. Páramo señale que “sólo fueran unos pocos casos”, la pregunta que salta es cuántos se necesitaban para que se convirtiera para él en algo grave lo que considera como el “error” de Caruso; y finalmente, 6. Afirmar sin pestañear que no se trataba de un plan sistemático es negar una evidencia.⁹⁰ Y es más que llamativo que alguien como el citado Dr. Páramo, quien maneja con suficiencia el alemán y dice que realizó una investigación al respecto durante dos años, afirme tal cosa. Y más aún, cuando señala que Caruso le confió, muchos años antes de que apareciera la información de la historiadora y psicoanalista Dra. List, “descripciones de situaciones pesadas y en dirección de lo señalado”. Digamos que se trató de un confidente de Caruso que no necesitaba investigar por dos años lo que aparentemente ya sabía en buena medida de antemano.⁹¹

90 Como dato interesante, el propio Caruso, en un texto que salió publicado en 1964 en *Der Spiegel* y en el cual le contesta a un interlocutor del que no hay referencia, le dice lo siguiente respecto a lo sistemático del Plan T4: “Parece usted menospreciar la actividad de la Comisión del Reich para la comprensión científica de graves enfermedades genéticas y hereditarias que se prolongó hasta 1945 aún después de la suspensión de la Acción T4. [...] De las escasas experiencias que tuve en 1942, como joven psicólogo de la institución pediátrica vienesa Am Spiegelgrund, [pude observar] que si bien la actividad asesina de esta “comisión del Reich” era engañosa y encubierta, sin duda era masiva. Prof. Dr. Igor A. Caruso, director del Círculo de Estudios de Viena en psicología Profunda. Citado en el texto de Christian Schacht, “Sobre afirmaciones y omisiones unilaterales. Observaciones sobre el artículo de Eveline List y el actual debate sobre Caruso”, *Revista de Teoría y Práctica Psicoanalítica*, Salzburgo. Nótese que en ningún momento Caruso alude a lo que hizo efectivamente. Pero en cambio remarca las tintas acerca de su “escasa experiencia” —mínimo 100 *tests* en 8 meses— y procede como si hubiera ocupado el papel de un antropólogo que terminó dándose cuenta de una actividad mortífera que reprueba sin cortapisas.

91 Para un análisis más pormenorizado del caso Caruso, remito a mi libro *Igor A. Caruso. Nazismo y eutanasia*, Tiempo de Memoria, Tusquets, CPM, enero de 2015.

En cambio, como ya escribí más arriba, el Dr. Suárez cita la actividad de Caruso en los dos hospitales, evitando especificar lo que efectivamente hizo, al igual que Caruso.

Y respecto al Dr. Alfred Auersperg, el Dr. Suárez añade el dato de que se trataba de “Un neuropsiquiatra de cierto renombre, católico inquieto, [que] se movía en el horizonte de la antropología médica [...] Espíritu abierto, mostraba interés en el psicoanálisis...”.⁹² Se comprenderá que este retrato del “católico inquieto, con espíritu abierto”, difiere substancialmente de aquel “más cerrado” que nos entregan los historiadores del caso Caruso, como la ya citada doctora E. List.

Sintetizando estos testimonios, tenemos hasta aquí que el contexto nazi en el que interactuó Igor Caruso, aparece descrito por los tres discípulos como francamente ignorado u obturado, o al menos eufemizado, y cuando se introduce el personaje de Caruso con sus diagnósticos, en el caso del Dr. Páramo, intentando banalizarlos o atenuar su responsabilidad en los “pocos casos” en los que intervino y para colmo, ni siquiera de manera “sistemática”. Y reforzando el argumento, recurre al factor subjetivo aduciendo que la historia era en parte producto de gentes que le tenían una “particular inquina”. Vistas las cosas así, era difícil encararlas sin buscarse una *memoria de sustitución* (Benjamín Stora). Y si, además, el asunto no terminaba ahí, sino que inevitablemente involucraba la cuestión del post nazismo la situación se complicaba aún más.

II.2. La fundación del Círculo Vienés de Psicología Profunda y el post nazismo

Para tratar de entender la situación en la que surgió el CVPP en 1947, considero necesario remitirme al manejo político que se hizo en Austria respecto a la memoria —o a las memorias— del nazismo. Y para ello me remito a un interesante trabajo de la historiadora Elissa Mailänder Koslow. Esta historiadora señala que, después de

⁹² A. Suárez. “Igor A. Caruso, profeta...” *op. cit.*



la independencia austríaca en 1955, cuando los países aliados abandonaron sus territorios,

La reflexión sobre el pasado nazi de Austria fue ocultada durante veinte años.⁹³ Ese silencio era fundamental para los gobiernos de la gran coalición socialista y populista que reunía a la población bajo la bandera del patriotismo austríaco. El nazismo era percibido de esta manera como un fenómeno alemán. [...] El consentimiento mayoritario a la anexión de 1938, la identificación de los soldados austríacos con la armada alemana y el antisemitismo agresivo muy extendido en Austria de antes de la guerra, no tenía ningún lugar en esa memoria. La identidad austríaca se definía desmarcándose de la alemana. El sociólogo Rainer Lepsius designa la manera en la cual Austria se enfrenta a su pasado nazi con el término de “exteriorización”.

[...] Entre los dos grandes partidos políticos en coalición reina también un pacto de silencio sobre el pasado reciente. Los socialistas, como los populistas católicos (ÖVP), tenían antiguos nazis y también resistentes e incluso deportados entre sus adherentes. Este consenso de silencio sobre el año 1938 a 1945 tenía otra ventaja: evitaba reflexionar y discutir sobre los años que precedieron a la anexión, aquellos de la guerra civil que entre 1933 y 1934 habían sacudido y dividido el país entre la derecha cristiana y la izquierda. Guerra que había llevado a cuatro años de austro-fascismo. La dictadura de Dollfuss y de Schuschnigg queda hasta el presente como no dicha en la sociedad austríaca y no ha sido abordada todavía por los historiadores.⁹⁴

[...] Durante cuatro decenios ha dominado la visión que tenía del nazismo la generación de los soldados de la Wehrmacht [...] El asunto Waldeheim [1986]⁹⁵ desencadena un conflicto de generaciones introduciendo una fractura. Heidemarie Uhl, habla de la “erosión del mito de la víctima [...]”. Austria, como Estado-nación, reivindica una separación neta de la Alemania nazi, considerando la anexión de 1938 como un acto de agresión.⁹⁶

93 Cinco años después de la independencia. Llegaron a formarse en el CVPP los tres analistas citados. No en balde el tema del nazismo no aparece abiertamente.

94 El texto está publicado en 2008.

95 Kurt

96 Elissa Mailänder Koslow, « Le Mythe Fondateur de L’Austrie contemporaine. Refoulement o déni historique ? », en *Les dénis de l’Histoire. Europe et Extrême-Orient au XX^e siècle*. Editions Laurence Tèper, 2008, págs., 94 a 97.

El mito de la Víctima implicaba que se había “borrado” el hecho flagrante de que “el 98 por ciento de austriacos y alemanes había votado por la anexión de Austria al Reich”. Y, además, “que 1,200,000 soldados austriacos habían hecho su servicio en la armada alemana y participado extensamente en los crímenes del genocidio. Y aún más, que “700,000 austriacos habían sido adherentes del partido nazi, y numerosos austriacos miembros de la SS”.⁹⁷

Por eso el asunto de Kurt Waldheim sirvió para empezar a tocar el citado mito. Recuértese que este diplomático había sido secretario general de la ONU de 1971 a 1981 y tiempo después, en 1986, se postuló para presidente de su país. El 3 de marzo de ese año el *The New York Times*, así como el periódico austriaco *Profil*, develaron que en 1942

Waldheim había estado en guarnición en los Balcanes y más tarde en Grecia y Salónica adherido al estado-mayor de la Wehrmacht (Heeresgruppe E), y había servido a las órdenes del comandante general de brigada Alexander Löhr, un compatriota que después de la guerra fue ejecutado por crímenes de guerra en Yugoslavia.⁹⁸

Sin embargo, el candidato cuestionado fue elegido Presidente con el 53.89 % de votos. Creo que, puestas las cosas de esa manera en una Austria no desnazificada, es más probable hacerse una idea de las circunstancias en las que surgió el CVPP, Y el por qué tuvo entre sus miembros tantas gentes ligadas al régimen nazi de una u otra manera.

Entre los integrantes originarios del citado Circulo, afirma la Dra E. List, dominaban los católicos ubicados a la derecha, antiguos aristócratas y nacionalsocialistas. Con respecto a este último segmento, la citada historiadora aporta el caso de Walter Birkmayer (1919- 1996), que era ya nacional-socialista en 1931. Y entre sus credenciales al respecto, está el haber sido líder de las juventudes hitlerianas, y también, que en 1936 entró a las SS y después de la

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 90.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 85.



anexión “fue asistente y líder de una unidad de la NASDP.” Creativo como era, esbozó una doctrina de carácter colectivo con fundamentos biológicos. Y no se limitó en sus alabanzas al Führer.⁹⁹

Otro caso es el del Provincial de los Jesuitas en Austria, el padre Georg Bichlmair, director de la obra de S. Pablo, el cual buscaba evangelizar a los no arios, entre los cuales no excluyó [la existencia] de “genes malignos”. Provenía del entorno del padre Wilhem Schmidt, uno de los personajes más aborrecidos por un tal Sigmund Freud a causa de sus reiterados ataques al psicoanálisis. No me extendiendo más¹⁰⁰ y cierro este apartado citando la perspectiva de la Dra List:

El Círculo de Trabajo tenía inicialmente el carácter de un salón, y el psicoanálisis no era en absoluto el tema importante. La influencia de C. G. Jung era muy grande y los temas religiosos eran dominantes. Hasta los años setenta, se consideraba como progresista el intento de Tehilard de Chardín de sintetizar el evolucionismo con la doctrina creacionista católica.

[...] Todos los textos de Freud que contenían una crítica a la religión, sobre todo el *Moisés*, eran rechazados. En esta línea, Caruso organizó un simposio en Bruselas en 1954, sobre la psicología de la persona, con aproximadamente 40 participantes, entre ellos Wilhem Revers y Jacques Lacan. [...] Ahora Caruso era la cabeza de una Internacional Cristiana de psicología Profunda.¹⁰¹

El inicio del Círculo Vienés de Psicología Profunda coincide con la restauración del catolicismo político, y como doctrina grupal parece primar una especie de *existencialismo cristiano* y, además, con una influencia marcada de la concepción de Jung acerca de los arquetipos y el inconsciente colectivo. Todo esto se hace presente en el libro *Análisis psíquico y síntesis existencial* aparecido en 1952. Libro del cual Armando Suárez afirma que le valió un “reconocimiento

99 “Quedó reservado para nuestro pueblo dar luz a un genio, el cual comprendió de manera instintiva y exigió que únicamente la pureza de la raza y de la salud genética puede salvar al pueblo de la decadencia”. Citado por E. List, *op. cit.* Palabras que no le iban a la saga de aquellas escritas por Jung en 1934, en las que postulaba un supuesto inconsciente ario en oposición al judío. La renuncia a la inteligencia no tiene límites.

100 En mi libro citado, pueden verse otros personajes en el capítulo. VIII.

101 E. List, *op. cit.*

internacional”. Dicho comentarista, sobredimensionando las cosas, añade que le sirvió para consumir “una no desdeñable hazaña histórica: romper el hielo entre catolicismo y psicoanálisis”.¹⁰² Historia que por cierto muchos años antes había seguido una larga serie de congelamientos y algunos incipientes deshielos, si nos guiamos por el libro de Agnès Desamazières, aparecido en Francia en 2011¹⁰³ y que por obvias razones el Dr. Suárez, que murió en 1988, no conoció. Todo el asunto consiste en preguntarse a cuál psicoanálisis y a qué catolicismo, Caruso supuestamente contribuyó a acercar. Felizmente, el Dr. Suárez tuvo el cuidado de añadir que Caruso propuso

... una especie de análisis *bautizado*, por decirlo así. Más aún: mostraba que el psicoanálisis era un medio, el más riguroso en todos los sentidos, de vivir una fe depurada que era, en una palabra, el ascetismo del siglo xx. Tal podría ser el núcleo del mensaje que desciframos tantos psicólogos educadores y teólogos católicos, no sólo de Austria, sino de España y América latina, que emprendimos desde 1953 hasta fines de los años sesenta el gran viaje de purificación a Viena.¹⁰⁴

En este punto de la *ascesis purificatoria de la fe*, parecen cruzarse los planteamientos de Caruso con los de Lemerrier. Con la diferencia de que, esta vez, eran expresados por alguien que se pretendía psicoanalista. Ya hemos visto que este viaje purificadorio, sea viajando a Viena o haciendo venir a los psicoanalistas a Cuernavaca, no necesariamente terminaba en una fe purificada, sino que podía terminar en el agnosticismo o incluso en el ateísmo. Y muy seguramente, este contexto purificadorio fue el que llevó a una serie de jesuitas franceses a acercarse a Jacques Lacan. Con la diferencia de que este psicoanalista, sobre todo a partir de 1953, comenzó a leer a Freud desde otras coordenadas introduciendo una visión propia del psicoanálisis. Mirada que propuso otro tipo de “ascesis”, aquella más cercana a la de los místicos, o sea la de la “*Manque*” (o la falta).

102 “A. Suárez, *op. cit.*, p. 20.

103 Agnès Desamazières, *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*, Éditions Payot, France, 2011.

104 AS, Suárez, *op. cit.*, p. 21.



El hecho es que el Dr. Suárez remata su perspectiva de la época constatando que esa imagen que se había hecho de Caruso cuando lo buscó en Viena en los inicios de los sesenta, “ya no correspondía al Caruso con el que me encontré”.¹⁰⁵ Sin embargo, no hay que tomarlo a la letra cuando menos si nos remitimos a una entrevista que le fue realizada al Dr. Caruso en 1974, cuando visitó por segunda vez México, invitado por el Dr. Suárez.

Para poder apreciar los cambios a los que alude el Dr. Suárez, pero a su vez a lo que continuó del pasado católico y ortodoxo griego de Caruso, debo retroceder al citado libro de 1952 y compararlo con la entrevista de 1974. Pero aclarando que esto que apuntaré al respecto, como ya adelanté, no formó parte de la herencia explícita del CPM cuando se fundó en 1971. Aunque hay que señalar que el pasado de colaboración con la política eugenésica de los nazis por parte de Caruso y la fundación del Círculo Vienés, quedó como material en bruto no trabajado hasta el año 2012. A su vez, la herencia religiosa quedó en buena medida enclosetada y sólo se hizo manifiesta en la manera en que se federaron los diferentes Círculos de psicología profunda,

Caruso —dice Suárez—, solía atribuir este rasgo institucional [...] a su propia educación religiosa: en la iglesia ortodoxa las comunidades eclesiales son autoacéfalas y el primado es únicamente de honor, no de jurisdicción.¹⁰⁶

Pero lo que puede servir de indicio (Carlo Ginzburg) para articular las dos genealogías descritas, es la denominación “psicología profunda” (*tiefenpsychologie*) y la palabra “Círculo”. Este término lo utilizó Freud en 1913 como sinónimo de Psicoanálisis, pero

Durante la época nazi, en la que la palabra psicoanálisis estaba prohibida, sirvió para designar todas las corrientes surgidas de Freud y más o menos emparentadas con él: ortodoxa freudiana, adleriana, de Schultz-Hencke, jungiana, etc. Los miembros de la

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Armando Suárez, *op. cit.*, p. 25

Wiener Psychoanalytische Verneinigung siguieron utilizándola hasta los años sesenta en sus publicaciones. Es curioso que sea en las del Círculo de Viena donde reaparece la palabra psicoanálisis en *Umwertung der Psychoanalyse* de W. Daim (1950) y en *Psychoanalyse und Synthese der Existenz* de Caruso (1952), si bien en gran parte como objeto de crítica.¹⁰⁷

O sea, que en cuestión de reapariciones habría que irse con cuidado, porque hacer reaparecer lo suprimido para tratar de rematarlo, de alguna manera era pasarle el mensaje a los nazis de que en buena medida tuvieron razón en suprimir el término psicoanálisis, con judíos incluidos, primero lanzando el decreto de que deberían abandonar la pertenencia a la Institución freudiana, y luego asesinando a millones, intentando borrarlos de la faz de la tierra. Y, además, ya dentro del campo Psi, amalgamando a las diferentes corrientes, haciendo que en la noche de los gatos pardos se difumine la obra de Freud.

Ahora bien, me quedo corto cuando digo que era hacerles pasar a los nazis el mensaje de que..., porque a la luz de lo adelantado respecto a la fundación del CVPP, habría que decir que algunos de ellos continuaban siéndolo bajo la bandera de y a la manera de la bautizada “psicología profunda”.

III. Cuando el término psicoanálisis no se lleva con la “síntesis existencial”

Creo que es el momento de presentar algunos de los postulados del entonces junguiano Igor A Caruso respecto a su libro citado de 1952: *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*¹⁰⁸ para que se aprecie de que no basta citar la palabra “psicoanálisis” para que necesariamente remita a éste.

Caruso afirma que el neurótico reprime la culpa como una manera de intentar restablecer una mítica inocencia ética “antes de comenzar el conocimiento ético, [...] que el inconsciente colectivo

¹⁰⁷ A. Suárez, *op. cit.*, p. 19-20.

¹⁰⁸ Que en el título español en 1958 (Herder) se tituló como *Análisis Psíquico...* O sea, que borraron de nuevo el nombre de “psicoanálisis”.



relaciona con el pecado original”. Y añade que el citado arquetipo paradisiaco tiene también un elemento teleológico. Para hablar de éste, introduce a Freud diciendo que éste enseñó

... que la neurosis sólo comienza a ser curable cuando todos los anhelos y deseos neuróticos se transfieren a la persona del terapeuta [...]; ha de venir un hombre que se identifique con la historia del sufrimiento del neurótico. La neurosis busca un redentor. El arquetipo Cristo es el factor central de toda psicoterapia.¹⁰⁹

Si este es el caso según él, entonces se puede pasar a cuestionar a la denominada psicología profunda “naturalista” freudiana porque

...es incapaz de demostrar que el gran drama de la redención de la humanidad, el verbo que se hizo carne, tomó sobre sí los pecados del mundo, murió por todos, descendió a los infiernos y resucitó, es solamente una proyección neurótica. [...] Para un espíritu que *a priori* no se ha sometido al dogma naturalístico absolutizado, parecerá por lo menos tan plausible el que la orientación del alma hacia la trascendencia y la redención corresponda a una necesidad que tiene que estar respaldada por la realidad. De lo contrario, las funciones anímicas más importantes serían absurdas.¹¹⁰

La psicología “naturalista” podría citar a Sigmund Juárez y decir que “el respeto a la creencia ajena es la paz”, pero quizá prefiera decir tímidamente, sin buscar probar, que a lo mejor recitar el credo católico como lo hace Caruso es efectivamente un acto de fe. Ya encarrilado, Caruso va a afirmar que en realidad la neurosis como “mala conciencia” surge de un “apartamiento de lo absoluto”, por lo tanto, “si la neurosis es un debate con lo absoluto también habrá de serlo la psicoterapia” Y entonces, la meta del psicoanálisis no será otra que la de “conducir al neurótico hacia una auténtica adhesión a los verdaderos valores”.¹¹¹

109 Igor A Caruso, *Análisis psíquico...*, *op.cit.*, p 107.

110 *Op. cit.*

111 Citado por Angelika Rubner en “Desarrollo y dialéctica en el pensamiento de Igor A. Caruso”, en *El Psicoanálisis como teoría Crítica...* *Op, cit*, p. 15. La citas de Caruso

Tenemos, pues, a un psicoterapeuta espiritualista, que sabe lo que le sucede al neurótico sin lugar a dudas, y además, que tiene la capacidad de llevarlo a “adherirse a los verdaderos valores”. Se comprenderá entonces mejor porque la Dra. List hable de que en esos tiempos Caruso había constituido una “Internacional cristiana de psicología profunda”, que obviamente fue vista con buenos ojos por el Vaticano, porque implicaba una apertura a un “psicoanálisis” pasado por las purificadoras aguas de la ortodoxia católica. Y entonces se entiende mejor lo que el doctor Suárez describía como un Caruso “demasiado creyente”.

Digamos que aquí no sólo la fe se purifica con el psicoanálisis, como en el caso de los benedictinos de Cuernavaca, sino que exige un paso previo, el de la purificación del supuesto purificador. Caruso ofrece un caso de recepción del psicoanálisis que primero le quita todas las aristas, y luego lo engulle envolviéndolo en la trascendencia del arquetipo de Cristo.

Todavía en 1952 Caruso va a utilizar a Jung para tratar de rematar a Freud y a Adler. ¿Acaso desconocía la posición de Jung frente al psicoanálisis, y más específicamente, frente a Freud durante el ascenso del nazismo, periodo en el que se dio a la tarea de postular un inconsciente ario opuesto al judío? Veamos cómo utiliza al psicoterapeuta de los arquetipos y del inconsciente colectivo.

Carl Gustav Jung se ha preocupado poco de las oscuras tendencias socialistas de Adler. Poco a poco fue desentendiéndose de las alegorías energéticas que había en el fondo del modelo instintivo de Freud [...] Lo suyo era penetrar hasta el tuétano del hombre, hasta el tesoro escondido en el trasfondo del, alma, hasta llegar a aquella linde que encubre el misterio inefable de la última peculiaridad...

[...] El gran problema [del hombre] será, pues, si adoptará una actitud hostil e ignoradora [*sic.*] frente al inconsciente colectivo,¹¹² que empuja la especie, y se estrellará en este empeño, o bien, si

la extrae la autora de *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Herder, Freiberg/Breisgau und Wien, 1952, p.119. y de *Tiefenpsychologie und Daseinwerte*, Wien, Herder, 1949, p. 29.

112 Lugar de las “experiencias arcaicas del linaje humano”,



percibiendo instintivamente sus llamadas, las recibirá en la lucidez de su conciencia.¹¹³

¿Cuál de todos los inconscientes colectivos de Jung, el ario-nazi o el de “todos”? Freud queda reducido a una supuesta energética “instintivista”, Adler a sus “oscuras tendencias socialistas”. Pero Caruso para nada toca las esclarecidas tendencias fascistas de Jung, e incluso lo transforma en el heraldo de una mirada que es capaz de penetrar “hasta el tuétano del hombre”. Se comprende mejor a qué tipo de “psicoanálisis” obedece el título del libro.

Entonces, ¿a cuál Caruso encontraron los doctores Fernández, Páramo y Suárez en los inicios de los sesenta? Al parecer ya no al que los iba a guiar con mano segura hacia la nostalgia de lo absoluto y hacia una “auténtica adhesión a los verdaderos valores”, pues a juzgar por la trayectoria que siguieron cuando abandonaron Viena, ninguno manifestó nostalgias de este tipo. Suárez y Páramo se acercaron al marxismo, pero no desde la misma posición. En 1974, el primero hizo una crítica substancial de los diferentes freudo-marxismos. Caruso, ya para entonces había integrado a su visión al Sartre del prólogo de los *Condenados de la Tierra* de Franz Fanon, y también a Marcuse y al propio Marx. E incluso, había realizado una lectura de Freud menos instintivista. El cambio parece de envergadura, pero no quedó explicado a fondo, aunque sí escribió una incipiente crítica de parte de lo hasta aquí descrito. Leamos de qué manera:

En el Círculo vienés también se cometen errores, se ha hecho mucha ideología, especie de existencialismo cristiano, justamente por cierta resistencia contra el dogmatismo freudiano, y nuevamente hemos regresado al freudismo. En muchos puntos somos más ortodoxos que los ortodoxos, lo digo como lo pienso, y tratamos sobre todo de volver al estudio de la persona humana; por eso se llama personalismo, psicoanálisis personalista, en su contexto histórico y social.¹¹⁴

113 Caruso, *Análisis Psíquico*, *op. cit.*, págs. 25 y 26.

114 Igor A Caruso, *Psicoanálisis dialéctico*, Editorial Paidós, Argentina, 1964, p. 107.

La frase que dice que “nuevamente hemos regresado al freudismo” se presta a ambigüedad, porque se podría entender que lo eran antes y lo habían abandonado por dogmáticos. Pero en realidad no habían sido freudianos antes, como se habrá apreciado. Y utilizan el supuesto dogmatismo para no serlo. Pero, por lo que cité más arriba, las cosas no resultan tan simples. Además, la memoria de sustitución que produce Caruso y parte de sus próximos, recurre en parte a una crítica a la Asociación Psicoanalítica Internacional Psicoanalítica (IPA), que le sirve para legitimarse y cubrir la precaria formación psicoanalítica tanto de él como de otros de sus colegas. De la IPA dice lo siguiente en 1963:

Es triste comprobar que la Asociación Psicoanalítica Internacional [IPA], llamada ortodoxa, en su propio espíritu antipsicoanalítico, de totalitarismo y de institucionalismo, se ha hecho completamente infiel al espíritu de Freud, quien consideraba que la pretensión de los médicos de hacer ellos solos el psicoanálisis es un error pesado y grave.

[...] Permaneciendo fiel a Freud, considero que ni el médico ni el psicólogo son aptos como tales para ejercer el psicoanálisis. Es necesaria la formación psicoanalítica que [...] es una formación específica y científica.¹¹⁵

Esta tradición sí paso entera a formar parte del CPM. Tradición que implicaba el orgullo de una “ilegitimidad”: aquella de no ser reconocido por la IPA, pero trastocada a su vez en una legitimidad concebida como resistencia contra la institución considerada como “antipsicoanalítica”. Narrativa que sirvió para otorgar una buena conciencia crítica, pero sin terminar de saber la densidad histórica que traía aparejada, y que, como ya señalé, sólo comenzó a salir a la luz hacia los finales del 2012.

A este respecto, Caruso dijo tanto en Colombia en 1963, como en México en 1974, lo siguiente: “Yo soy psicoanalista, no ortodoxo por lo demás, ni reconocido por las instituciones psicoanalíticas”.¹¹⁶ Y esto marca una diferencia con el enfrentamiento de Jacques La-

115 *Op. cit.*, p. 99.

116 *Razón Locura y Sociedad*, A. Suárez (coord.) Siglo XXI editores, 1978, p. 174.



can —en 1964— con la IPA, ya que al revés de Caruso, el francés poseía las credenciales de las que carecía el ruso. Y sus razones para rebelarse no coincidían del todo con la de aquel. Entonces no basta pasar por crítico de la IPA, sino saber las razones y los contextos. Pues de otra manera todos los gatos se tornan pardos.

De igual manera, los argentinos disidentes de la IPA y de la APA en los finales de los sesenta, comprendían en parte las críticas de Caruso, pero iban más allá, ya que fueron emitidas en otro contexto político y también gozaban de la legitimidad de la institución que ahora cuestionaban a fondo. Y esta última disidencia también entró sin cortapisas en la del CPM, pero sin caer totalmente en cuenta de que no era idéntica a la que pregonaba Caruso. Efectivamente, como dice Vladimir Yankelevich, “el equívoco es un orden creador de instituciones”.

Pero para cerrar este apartado, falta comentar la otra frase de Caruso, aquella en la que al criticar el “existencialismo cristiano”, propone el pasaje a un “personalismo psicoanalítico”. ¿Se referirá acaso a un psicoanálisis de inspiración personalista cristiana a la francesa, tipo Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, etcétera, aderezado con Freud, Sartre y Marcuse? No lo sé. Pero aparentemente este es el Caruso con el cual se encontraron los tres citados en los inicios de los sesenta y, en parte, la siguiente generación de mexicanos entre los cuales me encontraba yo mismo.

IV. Cuando el corte ideológico supuesto no lo es del todo

Pasemos ahora a la entrevista de 1974 realizada por el escritor Ignacio Solares a Caruso en México. Voy a citar escuetamente dos párrafos en donde creo que se manifiesta una continuidad en la cuestión de los valores que se manifestó ya en el libro de 1952. En esta entrevista, Caruso pretende combinar al jesuita Teilhard de Chardin con Herbert Marcuse. De este último retoma su cuestionamiento del capitalismo, que despoja de todo placer el trabajo productivo, y

lo articula con Heidegger y su crítica a la técnica que se autonomiza del “hombre”.

Ante la pregunta del escritor Solares acerca de qué ha sucedido con los deseos del hombre —pregunta casi cósmica, pero ante la cual Caruso no retrocede—, el ruso-austriaco contesta así:

Han dejado de ser deseos verdaderos. Todos los que conocemos que son inherentes a nuestra condición humana —la amistad, el gusto por la belleza, el sexo, y hasta el hambre— han sido deformados. No sabemos ya qué es un deseo verdadero. ¿Por qué extrañarnos, entonces, de que habitamos un mundo cada vez más neurótico? ¹¹⁷

De nueva cuenta, Caruso parece saber dónde estarían los verdaderos deseos en su omni-abarcativo diagnóstico nada menos que de la humanidad. Este tipo de juicios los suelen realizar los Papas o los filósofos que pretenden hablar a nombre de la humanidad. Pero al aderezarlo con la frase “un mundo cada vez más neurótico”, parece decirlo un “psicoanalista”.

Y va a reforzar su diagnóstico apoyándose en Teilhard de Chardin, cuando señala que para el capitalismo no hay nada tan peligroso como

...“la solidaridad entre los hombres”, y nada “tan peligroso como la individualidad, porque por sí misma, como bien lo sabía Teilhard de Chardin”, tiende a la unidad [...] La individualidad es contagiosa.

I.S: ¿No es ésta una idea religiosa?

I.C: Sí, lo es. Y la función de la religión debería ser alimentarla. Es el problema actual de la religión, me parece. Es que ella también ha perdido sus verdaderos deseos.¹¹⁸

Y termina la entrevista con un toque crítico al psicoanálisis adaptativo, postulando que el “progresista” —me imagino el “auténtico”—, es aquel que “transforma una inconciencia neurótica en una

117 Entrevista de Ignacio Solares a Igor A. Caruso, “Transformar una conciencia neurótica en una conciencia de nuestras miserias”, en *Palabras reencontradas*, Ediciones Conaculta (colección periodismo cultural) 2010, p. 40

118 *Op. cit.*, p. 41.



conciencia de nuestras miserias”,¹¹⁹ aludiendo con esto a Freud. Digamos que se mantiene la línea de los “auténticos valores” de su “Análisis Psíquico” de 1952, transformados ahora en los “auténticos deseos”, así como la concepción del dislocamiento de la neurosis, antes en relación a lo absoluto, ahora con respecto al “espejismo de la felicidad”. Por eso la nueva ascesis es tomar conciencia de “nuestras miserias”. Otros dirán, desde otra perspectiva, que se trata de “asumir la castración”. El moralismo psicoanalítico no descansa.

En síntesis, se pueden detectar en el Caruso tardío ciertas continuidades y algunos cambios de dirección. Pero lo que logró con estos planteamientos de los sesenta, es crearse la imagen de un freudo-marxista consumado que había dejado atrás definitivamente a la “internacional cristiana de la psicología profunda”. Y casi había logrado borrar su actuación durante el nazismo hasta que en 1979 estalló la bomba al respecto en Austria. Y ya muerto, en 2008, con documentos bajo la lupa que se filtraron en 2012 a México.

En México, el corte manifiesto se dio cuando el ex dominico Suárez y el freudo-marxista Páramo decidieron que el nuevo grupo fundado en 1971 se denominara Círculo Psicoanalítico Mexicano. Con lo cual dejaban, en la referencia a la palabra “Círculo”, una traza de su genealogía, pero en el mismo movimiento marcaban una diferencia al utilizar plenamente la palabra “Psicoanálisis”, abandonando esta vez sin ambivalencias el término “psicología profunda”.

Finalmente, en la genealogía carusiana ignorada y no interrogada hasta 2012 en México, se trata de una historia en la cual se entrelazan el nazismo y el junguismo, una tradición ortodoxa griega, y una reformulación de una de las posibilidades del freudo-marxismo.

Las dos experiencias descritas en este texto, finalmente no fincaron a fondo en el psicoanálisis mexicano hasta donde puedo constatar. Pero falta mucho por ser investigado.

119 *Ibid.*

Bibliografía:

Libros:

1. Paul Ricoeur. *De l'interprétation – Essai sur Freud*. Editions du Seuil, 1965.
2. Paul Ricoeur. *Traducción al castellano intitulada Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, Editores, 1970, p. 2.
3. Fernando M. González. *Crisis de Fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*, Editorial Tusquets, 2011.
4. Marcel Gauchet. *La condition historique*, Éditions Stook, France, 2003, pp. 194-195.
- « L'Église a peur de Freud. Pourquoi? », *Arts Loisirs*, No. 58, 2 au 8 novembre 1966, p. 8.
5. Gregorio Lemerrier. *Diálogos con Cristo*. Barcelona, Ediciones Península, 1968, p. 3.
6. Cardenal, Ernesto. *Memorias I. Vida perdida*, México: FCE, 2003.
7. Michel de Certeau. *La faiblesse de croire*. Collection Esprit/Seuil, 1987, p. 196.
8. Mauricio González de la Garza. *El Padre prior*, México: Editorial Diógenes, 1971.
9. Armando Suárez, “Igor A. Caruso, profeta desterrado y mártir de la esperanza” en Ewald H. Englert y Armando Suárez (coords.), *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política del psicoanálisis*, Siglo XXI, Editores, 1985. p.13.
10. Igor A. Caruso. *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*. Barcelona, Editorial Herder, 1958.
11. Eveline List, “Warum nicht in Kischnew? (¿Por qué no en Kischnew?) Zu einem autobiographischen tondokument Igor Caruso“, *Zeitschrift für Psychoanalytische Theorie un Praxis*, vol 23, Núm., 1-2, 2008. Datos corroborados por los investigadores Gehard Benetka y Ckarisa Rudolph, „Selbstverständlich ist vieles dmalas geschehen“, Igor Caruso am Spiegel grund, *Werkblatt*, 60, 2008.



12. Fernando M. González, *Igor A. Caruso. Nazismo y eutanasia*. Tiempo de Memoria Tusquets, CPM, enero de 2015.
13. Elissa Mailänder Koslow, « Le Mythe Fondateur de L'Autriche contemporaine. Refoulement o déni historique? », en *Les dénis de l'Histoire. Europe et Extrême-Orient au XX siècle*. Editions Laurence Teper, 2008, pp. 94-97.
14. Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*, Editions Payot, France, 2011.
15. Armando Suárez. *Razón, Locura y Sociedad*. Siglo XXI, Editores, 1978, p. 174.
16. Luis Suárez. *Cuernavaca ante el Vaticano*, Grijalbo, 1970.

Artículos:

17. Zmud, F. (8 de diciembre de 2006). “Sublimación y creatividad en una comunidad religiosa”. Texto correspondiente al III simposio Internacional de Psicoaterapia de Grupo, Stelzerrut/Kumereut, Alemania: publicado originalmente en inglés, en *DinamicPsychiatrie, Zeitschrift für Psyquiatrie und Psychologie*, 1971, Vol. 4. Reproducción y traducción de Jéssica Berzosa en *Grupo, Revista de Psicoanálisis*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Psicología. Área de Psicología Social, México p. 12.
18. Carrillo, J. (4 de diciembre de 1984). “Un convento en psicoanálisis y los orígenes de la AMPAG”. *Revista de Análisis Grupal. Psicoanálisis – grupo- familia-institución*, México, Vol. II, 4, p. 88.
19. Álvarez, R. (2009), “Freud, psicoanálisis, historias”. Universidad Autónoma de Nuevo León, México.
20. Ponce, A. & Robles, M. (11 de enero de 1988). “Lemercier, que conmocionó a la Iglesia, murió en el silencio”. *Proceso*, 585, 44
21. Cuadernos del CIDOC. (12 de julio de 1967). “Sobre el celibato y el casamiento de los sacerdotes”. *Revista Siempre-* 67/19.
22. Rubner, A., “Desarrollo y dialéctica en el pensamiento de Igor A. Caruso” en *El Psicoanálisis como teoría Crítica...*” p. 15.
23. Rubner, A., *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Herder, Freiberg/Breisgau und Wien, 1952, p.119. y de *Tiefenpsychologie und Daseinwerte*, Wien, Herder, 1949, p. 29.

Tesis:

24. Martínez Villegas, A. (30 de agosto de 2016). “Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II; continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atratlahuacan, Morelos (1965-2012)”. (Tesis de Doctorado en Historia Moderna y Contemporánea). Instituto Mora, Guadalajara, Jal.
25. Litmanovich Kivatinetz, J. (2009). “*Las operaciones psicoanalíticas gestadas al interior del Monasterio benedictino de Abnucatlán, Cuernavaca, Morelos México (1961-1964)*”. (Tesis de Doctorado en Historia), UIA.

Revistas:

26. *Proceso*, Núm. 585, 11/I/1988. p. 44.
27. *Life en español*, 23/X/1967. p. 56.
28. Leñero, V. (03/1966). “Psicoanálisis en el convento”. *Revista Panorama*, No., 34 Buenos Aires – México.
29. Lemercier, G. (Verano, Junio de 1966). “El ‘Monasterio en Psicoanálisis’ de Cuernavaca crea un centro psicoanalítico”, *Revista Comunidad*, Vol. I, UIA., pp. 52 y 54.
30. *Revista de Teoría y Práctica Psicoanalítica*, Salzburgo.

Periódicos:

31. *El Heraldo*, 20 /VI/ 1967, p. 7. A.

Documental:

32. *Le Monde*, 27 /V// 1967. Citado por Joaquín Sáenz y Arriaga, SJ, en *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, s, c, 1967, p. 20.

Conferencias:

33. Lemercier, G. (Abril de 1969). “Una sola solución: ni la sumisión sin honor, ni la rebeldía sin amor, sino sencillamente la salida de las instituciones eclesiásticas por la dispensa de votos.”. Conferencia realizada en Estados Unidos.



Monografía:

34. González Pozo, A., Chávez de la Mora, G. (2005) *Monografías de arquitectos del siglo XX*. (Núm. 3. Coedición del Gobierno de Jalisco, ITESO, CUAAD), Guadalajara, Jal.

Entrevistas:

35. “Lemercier, la otra cara”. Entrevista realizada por Mario Menéndez- Ignacio Romero Vargas, Sucesos, 1788, 9/IX/1967.
36. José Luis González Chagoyan. Entrevista realizada el 8 de septiembre de 2003 en la Ciudad de México. Entrevistador: Fernando M. González.
37. Agustín Palacios. Entrevista realizada el 8 de septiembre de 2003 en la Ciudad de México. Entrevistador: Fernando M. González.
38. Graciela Rumayor. Entrevista realizada el 6 de mayo de 2004. Entrevistador: Fernando M. González.
39. Fray Gabriel Chávez de la Mora. Entrevista realizada el 9 de abril de 2010 en su convento del Estado de México. Entrevistador: Fernando M. González.
40. Igor A. Caruso. “Transformar una conciencia neurótica en una conciencia de nuestras miserias”. Entrevista realizada en 2010. Entrevistador: Ignacio Solares. En *Palabras reencontradas*, Ediciones Conaculta (colección periodismo cultural), p. 40
41. Arturo Fernández Cerdeño. Entrevista realizada el 5 de abril 2013 en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Entrevistadores: Alexandra de la Garza Waliser y Fernando M. González.

Televisión:

42. Saldaña, J. (10 de junio de 1967). TV de Domecq, El caso de Gregorio Lemercier TV 2, Programa televisivo en el cual participaron Gregorio Lemercier y el dominico Fray Alberto Escordia, con los psicoanalistas Agustín Palacios y Héctor Prado.
43. Franca Basaglia, “Monche auf der couch“ (monjes en el diván), *Trans-Atlantik, Journal des Luxus und der Moden*, 03/III/1981.
44. “*La conspiración del silencio*”. Película Alemana.