

Fernando M. González.¹ 2011. *Crisis de Fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*. México DF: Tusquets Editores. 249 páginas.

Sebastián P. Pattin²

Crisis de fe se orienta a todo aquel investigador, o mero entusiasta, que quiera imbuirse en un encuentro único entre el catolicismo y el psicoanálisis en México. Valga precisar, un catolicismo conventual de monjes benedictinos y un psicoanálisis de grupo heredero de Melanie Klein.

Según González “el convento se sitúa en una loma de Morelos, pero trasciende, con sus actividades, el país. Se mide en el ámbito internacional. No enfrenta a los revolucionarios institucionales con la radicalización política, como otros sacerdotes y laicos católicos comenzarían a hacerlo por esos años, ni menos aún promueve abiertamente la destrucción del orden social burgués” (2011:184). No obstante, el convento es un ensayo de nuevos modelos de vinculación con el mundo secular y sus últimas tecnologías sociales.

La década del sesenta fue una prolífica usina donde florecieron experiencias políticas, sociales y culturales. La fe en el hombre y en su capacidad de modificar estructuralmente la realidad abrigó encuentros hasta entonces inesperados. Así se dieron diálogos entre el catolicismo y el marxismo. Dichos años representan el esplendor de un capitalismo que se expandía furiosamente al compás de la revolución tecnológica. En paralelo, sobre el telón de fondo de la Guerra Fría (mientras Estados Unidos exhibía sus límites en el enfrentamiento en Vietnam) se consolidaba el consumo masivo de la clase media, y surgía la contracultura y los movimientos estudiantiles. En ese sentido, el catolicismo encontraba a Juan XXIII convocando al Concilio Vaticano II y abriendo las puertas para una renovación de corte ecuménico. Es en ese cuadro, donde González realiza una detallada crónica, nutrida de diarios personales y entrevistas a monjes y a psicoanalistas, de esta confluencia entre fe y razón.

“Al principio, el psicoanálisis se hizo presente en el convento de manera casi subrepticia, pues se dio en un contexto en el que el abad Gregorio Lemercier aún estaba plenamente convencido del ‘efecto equilibrante de la vida monástica’” (2011: 23). Los monjes a los cuales Lemercier sugirió el inicio de la terapia psicoanalítica eran, a ojos del abad, casos excepcionales. No obstante, en 1961 Lemercier, fundador del monasterio de Santa María de la Resurrección en la ciudad de Cuernavaca en 1950, tiene una alucinación que viene a poner en jaque fuertemente su horizonte de sentido. Al borde de la locura, recurre a un psicoanalista para explorar sus propias oscuridades y determinar el origen de su padecimiento.

Lemercier estaba predispuesto desde hace tiempo a la posibilidad de explorar una salida no habitual en el ámbito religioso. De esta manera, primero recurre a un “terapeuta amateur que el mismo introdujo en el convento, y que al poco rato decidiera pedirle consejo al presidente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, quien a su vez lo envió con el doctor Quevedo - psicoanalista mexicano recién llegado de Buenos Aires- donde se especializó en grupos de consultorio con línea psicoanalítica” (2011: 36).

Al poco tiempo, el abad vuelve a recurrir a la técnica secular en tanto herramienta que le permitiera afrontar los problemas existentes en el monasterio tales como alcoholismo, pedofilia, homosexualidad, psicopatologías, entre otros. A partir de allí, los monjes podrían acceder a psicoanalistas para purificar su fe, despejar sus dudas y confirmar o no su vocación.

Evidentemente, se desarmaba la idea del convento como factor equilibrante. Según Lemerrier el enclaustramiento monacal había devenido refugio para postulantes con problemas sociales o emocionales. Quevedo sugiere al padre prior iniciar una intervención sin antecedentes, psicoterapia de grupo. Empero, los psicoanalistas elegidos, el propio Quevedo y Frida Zmud, lejos estaban de imbuirse sin prejuicios en la psiquis de los monjes.

Dichos interventores “con su tecnología laica y desde otras coordenadas epistemológicas, trataran de continuar con ese modelo que pondrá al monje en un proceso de desciframiento para que busque decir la verdad, enunciando, aún a pesar de él, eso que es -por aquello de que el inconsciente se manifiesta a pesar del sujeto” (2011:88). El monasterio simplemente era el retorno al vientre materno, puro placer auto-erótico. Los psicoanalistas, según González, tenían una concepción muy elemental y deshistorizada de la religión. Se veían como parteros psíquicos, de un monje colectivo y transhistórico, que facilitarían la salida del convento-útero.

González, entonces, da con el núcleo de la trama: el conflicto de autoridad. A esta altura, ambas figuras tanto la de Quevedo como la de Lemerrier ejercían liderazgos que reclamaban para sí legítimamente el lugar de autoridad. El convento devenía campo de batalla de dos aparatos heurísticos que colisionaban por el liderazgo *espiritual* del grupo. “Esta relación se vuelve más compleja en la medida en que tienen ante sí diversas maneras de creer, tanto en el campo religioso como político. La consecuencia lógica es que no puede aducirse más una superioridad del creyente sobre quienes carecen de fe, así como tampoco una tolerancia que, reconociéndose por encima de los otros, procura no apabullar a los supuestos carentes” (2011:179).

En 1982 Pierre Bourdieu anunciaba la disolución del campo religioso. El ascenso de los psicoanalistas, psicólogos, médicos, sexólogos, profesores de expresión corporal, los consejeros matrimoniales y trabajadores sociales, entre tantos otros, daba cuenta de la disolución de lo religioso en un campo más amplio, ambiguo y difuso de disputa simbólica por los bienes de salvación de las almas y del cuerpo. Dicha disolución lejos de ser armoniosa implicó una serie de feroces conflictos entre viejos y nuevos clérigos.

A ojos de González cuando el cuerpo de especialistas olvida la historicidad de su propia disciplina produce la sacralización de la propia herramienta heurística. El ensayo aborda fundamentalmente la disputa entre especialistas de instituciones *a priori* contrapuestas, pero con estrategias análogas. En el mismo gesto, la estrategia terapéutica elegida, la sesión grupal, lejos estaba de poder articularse armoniosamente con sujetos que residían en una institución total. En definitiva, una institución que los dotaba de una identidad, que los abrigaba por completo. Y que ahora les pedía que comunicaran sus experiencias con aquellos con quienes compartían el día entero.

Sin embargo, el autor también explora los conflictos al interior de cada campo. Por ello analiza, por un lado, la disputa por el sello y linaje psicoanalítico y, por el otro, el más importante a nuestros intereses, el conflicto con el Vaticano. De esta manera, “hacia el interior de su propia iglesia, estos monjes se tornan desviantes, habitados por el espíritu de renovación - incluso previo al Concilio Vaticano II-, y están dispuestos a explorar y trastocar el instituido reinante. Inevitablemente, se enfrentan con la máquina de normalización denominada, paradójicamente, el Santo Oficio” (2011:180).

“El decreto de la Sagrada Rota -del 18 de mayo de 1967-, en el que tres cardenales emitieron su juicio final acerca del caso Lemerrier y los monjes en psicoanálisis, puso punto

final al contencioso que se inició en 1961. Si bien el citado decreto eliminaba las acusaciones contra el padre prior, y por lo tanto el juicio condenatorio del 8 de octubre de 1965 (que en comparecencia ante el Santo Oficio lo desterraba a Bélgica y preparaba la supresión del convento); por otra parte, simple y tajantemente, prohibía la utilización del psicoanálisis en el convento, aunque las autoridades vaticanas podrían alegar que no del psicoanálisis en sí” (2011:95). Como indica González la comisión investigadora resuelve en 1967 que el abad puede ejercer su ministerio en tanto abandone el psicoanálisis dentro del convento. El resultado es harto conocido, Lemercier y veintiún monjes de veinticuatro abandonan el monasterio para continuar su experiencia en la Comunidad Psicoanalítica Emaús. De esta manera, el resultado de la batalla con Vaticano en plena renovación relativiza, por cierto, la apertura del Concilio Vaticano II.

Paradójicamente, mientras los psicoanalistas permanecían impermeables a una realidad que se les presentaba más compleja que sus soberbias simplificaciones, los monjes más porosos al cambio seguían su tratamiento terapéutico abandonando los hábitos. Así “implementaron el Centro Psicoanalítico Emaús como un espacio de transición entre un convento imbuido por los ideales de san Benito y el contacto con el mundo de la ‘salida de la religión’. Un espacio que promueva la propuesta ecuménica que permitiera acoger tanto la pluralidad de creencias, como a los ateos y agnósticos” (2011:180).

Si algo sintetiza esta aventura es la disolución de las identidades y la alteración de los cimientos en las que estas se sostenían. “Al final de su experiencia, ya no levantaban más el muro entre ateos y creyentes como algo infranqueable y sin posibilidad de contacto. Saben que su fe no deriva directamente del llamado de su Dios y, por ello, tienen que considerar las mediaciones psicológicas y las construcciones historizadas de éste” (2011:179).

¹ Fernando M. González (Jalisco, México, 1947) es investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y doctor en Sociología de las Instituciones por la Universidad de París VIII, Sorbona.

² Licenciado en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y maestrando en Ciencias Sociales e Historia por la Universidad Nacional de Lujan. Actualmente integra el grupo de investigación RELIGAR.