



© Aziza Alaoui, *The game is over.*

Un monje que predicó

☪ PSICOANÁLISIS:

Gregorio Lemerrier

Para Elena*

Anamaría **Ashwell**

"... la vida dramática, la vida de tentaciones que es la vida cristiana. El cristianismo nos tienta con tentaciones, incluso cuando dominadas, llenan los días y las noches hasta de sus santos."

E. Lévinas

1. Del oscuro y bajo mundo de la espiritualidad de los hombres, para bien o para mal, hablan iglesias, clérigos, místicos, predicadores, mesías, fantasías apocalípticas, numerologías salvíficas así como también unas "letras cuadrículadas" (como llamó Emmanuel Lévinas al alfabeto hebreo) significantes en forma de comentarios talmúdicos¹ que por siglos y con la nostalgia de las tradiciones han digerido los textos sagrados de los judíos previéndoles –también– una apropiación e interpretación errática y salvaje del antiguo texto bíblico. En el siglo V, mediante la unión de Iglesia e Imperio, el cristianismo resolvió a su manera, en la simbiosis entre el poder del emperador Constantino y los jerarcas de la Iglesia, las heterodoxas interpretaciones evangélicas del testamento de Jesús, dictaminando que la ortodoxia cristiana se asentaría a partir de entonces solo sobre los cuatro evangelios actuales (Mateo, Marcos, Lucas y Juan). Desde el poder secular y clerical se impuso así uniformidad y homogeneidad de cánones y credos a todos los cristianos, pero también una interpretación canónica de los evangelios en aras de la promoción de una sociedad universal a imagen y semejanza de la Iglesia

* Elena Urrutia pacientemente y a lo largo de casi dos años reunió bibliografía para que yo pudiera escribir este ensayo que de ninguna manera alcanza un mérito comparable al de su investigación bibliográfica; ni cumple con sus expectativas; ni comparte sus opiniones. Intento ahora comprender a este monje, en este periodo, porque en 1971 conversé fugazmente con Francisco Julião en su paso por Cholula, cuando iba en camino a Cuernavaca y CIDOC; desde entonces hasta hoy esa Iglesia de los Pobres y sus teólogos son para mí un referente.

Católica, Apostólica y Romana: el sueño de un loco, dice Jeffrey W. Robbins, que nunca llegó a realizarse del todo.² Las “lecturas salvajes” son peligrosas para la ética que emana al vivir de la palabra revelada, diría Lévinas,³ pero fueron en extremo subversivas para esa Iglesia que asentó su legitimidad con el poder de un emperador y mediante la apropiación interpretativa del canon que rige la fe de sus súbditos (como lo demostrará la reforma luterana del siglo XVI).

Por eso mismo, casi desde el inicio de su ascenso como iglesia universal, entre el segundo y cuarto siglo de nuestra era común, cada vez que la grey cristiana cuestionó el poder, la laxitud moral y las riquezas acumuladas por los clérigos, lo hizo asumiendo una interpretación propia y original de los textos bíblicos: cismas, reformas y violencia muchas veces asesina conmovieron grandes y sucesivas movilizaciones sociales que a lo largo de varios siglos en la historia de la Iglesia occidental dirigieron su ira no solo sobre la jerarquía clerical y papal sino también sobre sus órdenes monásticas.⁴ Particularmente agresivas fueron las movilizaciones durante el Medioevo de sectores empobrecidos cuando fueron dirigidos o impulsados por monjes apostatados:

© Aziza Alaoui, *Abre orange.*



el monaquismo católico había surgido con el voto de la pobreza apostólica pero a la par del clero secular, con el tiempo, adquirió enormes poderes y riquezas y el ascetismo de los monjes que era su única muestra de legitimidad evangélica se fue erosionando.⁵ En el siglo X los monasterios clunienses y de Hirsau intentaron una rectificación, con la anuencia del papado, para recuperar legitimidad mediante una práctica monástica acorde al espíritu primitivo del cristianismo evangelista.⁶ Largo tiempo, sin embargo, y desde el interior mismo de las órdenes monásticas, cismas y deserciones de monjes y monjas desafiaban el control eclesiástico y, en algunos casos, algunos monjes convertidos en profetas apocalípticos, al frente de grandes hordas de cristianos en rebeldía, amenazaron con su ira anticlerical, en varios momentos, la continuidad misma de la Iglesia romana. Explica Norman Cohn:

En realidad sin los muchos intentos (durante varios siglos) de consumir el ideal de un cristianismo primitivo al interior de la Iglesia institucionalizada (con los permisos papales otorgados por ejemplo a las órdenes mendicantes franciscanas y dominicas en los siglos doce y trece), los movimientos rebeldes y cismáticos seguramente hubieran sido mayores. Con todo [las reformas al interior de la Iglesia] nunca fueron suficientes. Una y otra vez los monjes predicadores y los hermanos se recluyeron desilusionados detrás de los muros de sus monasterios o abandonaron la búsqueda de la santidad por cotos de influencia política. Una y otra vez las órdenes monásticas constituidas en su origen con voto de pobreza terminaron amasando grandes riquezas. Y cada vez que esto sucedió [en la historia de la Iglesia] la grey católica sintió el vacío espiritual y predicadores disidentes o heréticos surgieron para llenar ese vacío.⁷

2. En las dos décadas de 1950 a 1970, en Cuernavaca, Morelos, México, en actualizados tiempos de “vacío espiritual”⁸ se expresaron unos modernos “predicadores heréticos”, teólogos que se preguntaron por los caminos hacia un cristianismo esencialmente de la fe y el amor de cara a los desposeídos, que ya no podían practicar dentro de su Iglesia. El manto protector que los ocultaría, por un tiempo, de los jerarcas y las condenas disciplinarias

de la Iglesia en Roma, se los extendió el obispo de esa diócesis: un gigante con alopecia y sonrisa de niño que se llamó Sergio Méndez Arceo y que su grey llamaba a veces “don Sergio”, a veces “Monseñor” y los fieles indígenas le decían “mi Señor”. Es difícil subestimar la conmoción que la confluencia de pensadores y teólogos como Erich Fromm, Iván Illich, Sergio Méndez Arceo y Gregorio Lemerrier tuvo, desde ese tiempo y lugar, no solo sobre las 37 parroquias y 109 sacerdotes que conformaban entonces la diócesis de Don Sergio, sino para el conjunto de la sociedad mexicana.⁹ Algunos describieron ese momento como una experiencia reflexiva que resultó en un llamado radical, desde México, al *aggiornamento* de la Iglesia Católica; y otros como el último esfuerzo (quizás imposible) por desvestir a la Institución-Iglesia de poderes y privilegios asumiendo la causa de los pueblos desposeídos.¹⁰ La reflexión crítica de Iván Illich fue, sin lugar a dudas, la que más irradió influencias: en esta institución “anacrónica” que funciona “conforme el tipo de la General Motors”; escribió: “...la tecnocracia clerical se encuentra todavía más lejos del Evangelio que la aristocracia sacerdotal”. Para poder reflexionar alternativas, acotó Illich, él renunció al privilegio de hablar con autoridad eclesiástica.¹¹ Así también, Illich pareció tener a Gregorio Lemerrier en la mente, monje y teólogo de su entorno en Cuernavaca, cuando en 1959 escribió que la progresiva deserción de fieles de la Iglesia Católica y Romana, en algunos casos impulsada “por dramas personales vividos en el secreto de las conciencias” también incluía a otros que “serenamente” tomaban un compromiso más profundo con la esperanza de promover un nuevo movimiento reformador al interior de la Iglesia.¹² Porque en ese mismo año de 1959 cuando Illich se pronuncia sobre la “desclericalización” de la Iglesia, Lemerrier transformaba el monasterio en Ahuacatlán, con el nombre de Santa María de la Resurrección, bajo regla benedictina primitiva, en priorato conventual sujeto a la diócesis de don Sergio y en 1962 se convirtió él mismo en su asesor teológico.

3. El monje Gregorio Lemerrier es quizás el menos intelectual, quizás el menos culto y quizás también el más trágico entre estos teólogos y pensadores que se reunieron en ese tiempo en Cuernavaca. Un monje que aceptaba su fe como una verdad develada desde un sentir



© Aziza Alaoui, *Contemplation II*.

profundo, en el sentido clásico atribuido a los místicos¹³ y que nunca concibió su religiosidad apartada del control institucional (aunque promovió reformas) incluso cuando se vio obligado en 1967 a renunciar a su voto monástico.¹⁴ Quizás porque Lemerrier fue un monje que nunca intentó desmontar esencialmente el sistema de valores religiosos, estéticos, políticos, históricos que rondaron o cimentaban sus creencias religiosas –como sucederá con muchos teólogos y misioneros que llegaron a CIDOC (Centro de Información Intercultural y Documentación bajo la dirección de Illich y Valentina Borremans entre 1961 y 1976) y que le hubiera aportado perspectiva y sentido de contingencia a sus creencias para que él pudiera acceder a una nueva espiritualidad sin el referente de la Iglesia. Tres veces intentó fundar y sostener un monasterio con regla benedictina primitiva en México aunque, antes de cumplir 55 años, las tres veces fracasó. Cuando él mismo recapituló en 1960 sobre estas experiencias dijo: “Nunca he tenido la tentación de colgar los hábitos”. Y agregó que desde 1937 (Lemerrier tenía entonces 25 años) en el monasterio belga y benedictino Mont César ya tenía anotado su camino “a la vida, a la muerte” y la respuesta a “¿Dónde podré espiritualizar

mejor a la Iglesia?... en México”.¹⁵ Su empecinamiento apuntalaba no una obsesión banal de inaugurar monasterios benedictinos en el nuevo mundo, específicamente en México, sino la necesidad de una relación íntima con la trascendencia que, mediante un entrenamiento espiritual y cenobítico, le permitiera ejercer la humildad primitiva en oración cristológica como fue la experiencia salvífica (Lemerrier nunca duda) del monaquismo primitivo inaugurado en el siglo V por ese “servidor de los siervos de Dios”¹⁶ san Benito de Nursia. Lemerrier escogió reproducir el ascetismo de san Benito, en un monasterio con regla benedictina primitiva –y de hecho funda el primero en el continente americano– porque estuvo convencido que era el adecuado ambiente religioso que puede inducir –una y otra vez lo repite en todo lo que escribe y dice desde 1944 hasta 1960– un “efecto equilibrante” en postulantes al sacerdocio cristiano, en el diálogo interior de la tradición benedictina donde “la única condición requerida para entrar al monasterio y exigida por san Benito [es] la búsqueda de Dios”.¹⁷ Este es su camino también, según lo expresó, para espiritualizar a su Iglesia. Lemerrier tiene 32 años, pero lleva 16 años de monje¹⁸ cuando intentó crear el primer monasterio, San Benito del Mar, capaz de inducir en postulantes ese “efecto equilibrante de la vida monástica...”, con otros dos monjes Thomas d’Aguin Chardome e Ignacio Romervargas Yturbide, en Bocoichibampo, cerca de Guaymas, en Sonora, México, en 1944. Lemerrier estaba en plena juventud, aunque pasados los 25 años, cuando la tentación de la carne, según decía san Benito, es grande. En menos de dos años, sin embargo, su primer monasterio fracasó: el sustento que se debía obtener del trabajo de los monjes y postulantes resultó casi imposible en tierras áridas, casi estériles, en medio del acoso incesante de huracanes que llegaban furiosos desde el océano Pacífico. El monasterio, de hecho, subsistió con su voto de pobreza y trabajo humilde, desde un inicio, de manera subsidiada (entonces mayormente con fondos, todo indica, de la familia acaudalada de Romervargas quien adoptó entonces el nombre de padre Hildebrando) y entró finalmente en crisis cuando Chardome, el monje belga que se había especializado en canto gregoriano y era conocido como padre Benedicto, encargado de las misas dominicales en San Benito del

Mar, se fugó para casarse y fingió una muerte en un accidente aéreo. El padre Hildebrando, por su parte, encargado de las vocaciones, perdía en esa reclusión monástica paulatinamente (según Lemerrier) su “equilibrio mental” y cuando se trasladaron, en 1946, al nuevo monasterio (Monte Casino,¹⁹ en zona virgen y de montes cerca de Tecoloxtitla y Santa María Ahuacatitlán, en Cuernavaca, Morelos), con ocho postulantes, aunque las condiciones climáticas y de suelos eran mejores, los conflictos entre el padre Hildebrando y Lemerrier culminaron en una crisis que cerró también las puertas del segundo monasterio: el padre Hildebrando vendió el inmueble de ese monasterio, expulsó de allí a Lemerrier y a los postulantes y después abandonó del todo los hábitos sacerdotales. El fracaso del segundo monasterio dio nacimiento a un tercer monasterio, con nuevos benefactores y en otro predio, ahora con el nombre de Santa María de la Resurrección: en su inicio Lemerrier fue el único monje sacerdote con seis jóvenes postulantes.²⁰ El noviciado canónico quedó inaugurado el 14 de agosto de 1950 y el 27 de octubre de 1959, con el apoyo de Méndez Arceo, se erigió en priorato conventual. Pero en esta tercera experiencia monacal, Lemerrier dio un giro a la preparación cenobítica de los postulantes: el monaquismo del retorno a la regla ya no garantizaba ni las diversas necesidades de la Iglesia, concluyó, ni inspiraba una espiritualidad moderna en los postulantes a su sacerdocio.²¹ La vida al interior del monasterio le demostró que para muchos el monaquismo se había vuelto un refugio de “aquellos que buscaron el monasterio para ponerse a salvo de los fracasos de la vida ordinaria”, con “rasgos neuróticos” dice recurriendo a términos psicoanalíticos, por lo cual él se vio en la necesidad de orientar el cenobitismo de Santa María “cada vez más”, explicó, desde su función de dar alimento espiritual a ofrecer “alimento subjetivo”.²² En su tercera experiencia monacal bajo la regla primitiva de san Benito, en Santa María de la Resurrección en 1960, Lemerrier, por eso mismo, introdujo una nueva “herramienta” para “purificar la fe” de los postulantes: el psicoanálisis.²³

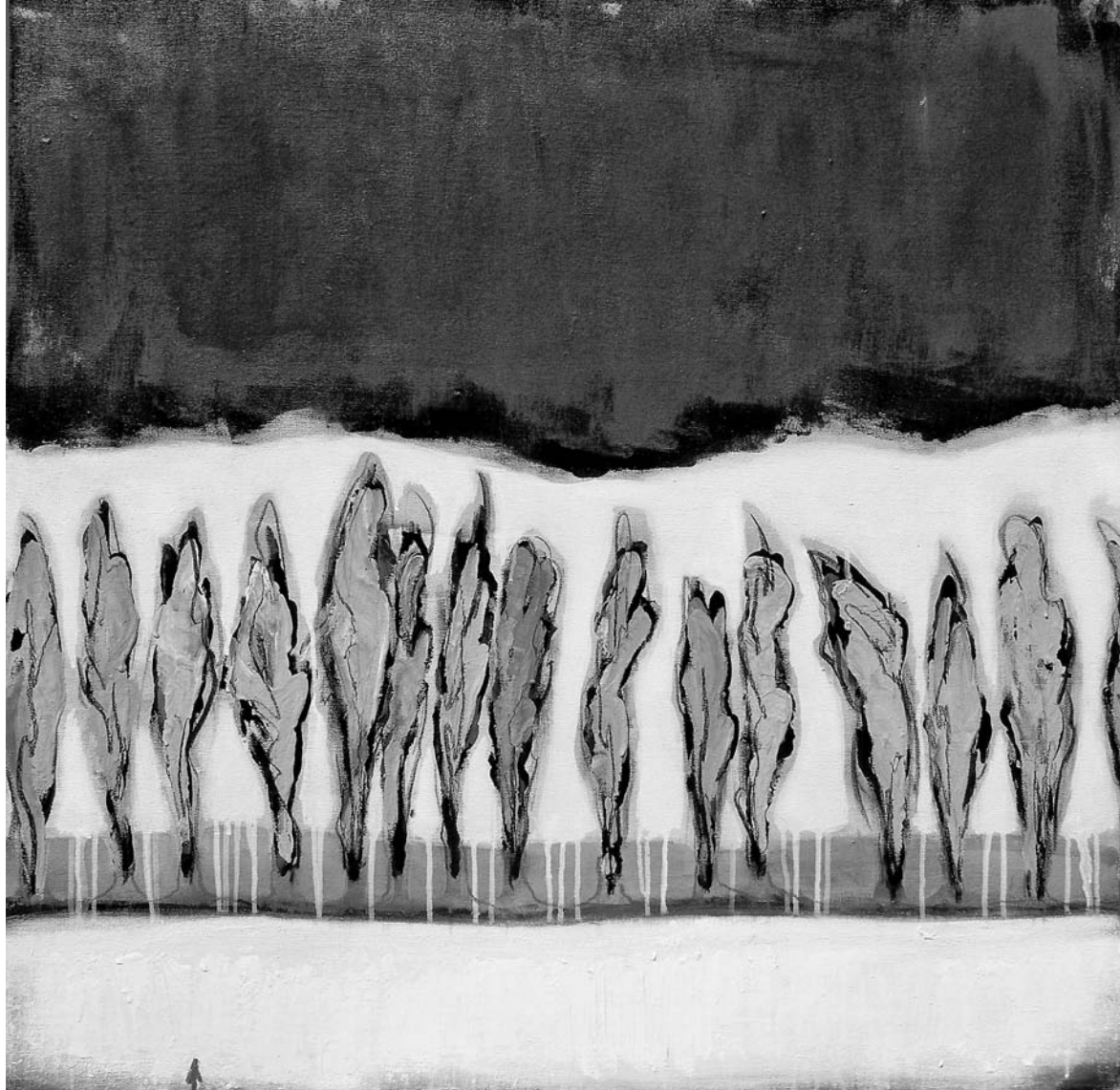
4. La introducción del psicoanálisis en el noviciado del monasterio de Santa María de la Resurrección, pensó Lemerrier, demostraría al postulante la autenticidad de su vocación y también el camino de sanación o aceptación para que estos asuman y resuelvan sus “rasgos



© Aziza Alaoui, *Les trois amis*.

neuróticos” desde un principio, según explicó, y antes de consagrarse como monjes.²⁴ Muy probablemente influenciado por los inicios de la primera Sociedad Mexicana de Psicoanálisis (1956), impulsada por Erich Fromm y del entorno morelense de Lemerrier,²⁵ en 1958 Lemerrier empezó por enviar a dos monjes a terapias de psicoanálisis frommiano. Posteriormente consideró que estas terapias fracasaron y lo atribuyó a su orientación (¿humanista?) por lo cual decidió buscar ayuda con analistas freudianos.²⁶ Nada indica que Lemerrier haya reflexionado sobre el psicoanálisis freudiano, esta “herramienta discursiva” profundamente histórica (como la describe John Caputo²⁷), ni que tampoco recurrió a la literatura que la sustentaba para asumir esa decisión. Todo indica que Lemerrier más bien decide confrontar los “rasgos neuróticos” de los que ingresan al noviciado con esta nueva “herramienta” por sugerencias o influencia de otros (y se decide por la escuela freudiana después de una experiencia alucinatória personal, en 1960, que le llevó a él mismo al diván del terapeuta Gustavo Quevedo, analista freudiano, a quien él invita a hacerse cargo del análisis de los monjes en Santa María). Tomó la decisión urgido también porque constataba que el enclaustramiento monacal se había vuelto refugio para postulantes con todo tipo de problemas emocionales que, Lemerrier refirió, reforzaban y aumentaban “la hipocresía que caracteriza [...]

al comportamiento religioso” y las “murmuraciones que tanto detestaba san Benito” y que amenazaban a la institución monacal misma y por consecuencia a la Iglesia. Además, el fortalecimiento de su propia espiritualidad “bajo los ojos solamente del divino Espectador”, como decía san Benito, con el “cansancio diario provocado por la corrección [de las faltas] de aquellos”²⁸ le arrastraron seguramente también a Lemerrier, igual que al santo, fuera de sí mismo “por la agitación de las preocupaciones” en su espíritu.²⁹ Y con el tiempo Lemerrier se convenció, cada vez más radicalmente, de algo que ninguna escuela psicoanalítica puede sostener: que la terapia psicoanalítica podía resolver “de manera definitiva” los “problemas” de los postulantes al sacerdocio. “Problemas” que él no pudo explicitar ni cuando se vio obligado en 1960 a argumentar ante el Vaticano su decisión de introducir el psicoanálisis freudiano³⁰ en el monasterio porque eran, como las confesiones, del orden privado. Sin embargo, Lemerrier pudo enumerar lo que el psicoanálisis había logrado en la vida y fe de los monjes y postulantes analizados; y lo que describió como logros tuvieron un extraño paralelo, casi exacto, con los milagros que realizó san Benito con sus dones taumátúrgicos: salud del cuerpo, sentido de responsabilidad, desenvolvimiento del espíritu, purificación



© Aziza Alaoui, *La danse des arbres*.

de la fe, esperanza de sanación y salvación y revelación del amor.³¹

Los “problemas” de los postulantes y los monjes que Lemerrier nunca pudo explicitar finalmente se ventilaron no solo en las reflexiones serias de escritores que de una u otra manera participaron como laicos en esta experiencia psicoanalítica monástica en Santa María,³² sino también porque surgieron monjes que cuestionaron la formación de su fe con métodos psicoanalíticos; pero sobre todo porque el tribunal romano, el 18 de mayo de 1967, obligó a Lemerrier, so pena de suspensión *a divinis*, detener la práctica psicoanalítica en el monasterio de Santa María en un intento por contener (y solo logró aplazar) una crisis institucional global debido a que los “problemas” que mostraban en su conducta monástica

algunos monjes eran una realidad que estaba presente, y de manera casi epidémica progresaba, en casi todas las instituciones eclesiásticas católicas. Monseñor Méndez Arceo argumentó, además, que la sanción sobre Lemerrier exhibió la política vaticana empeñada largo tiempo en someter y acotar los cuestionamientos que las reformas en la diócesis de Cuernavaca apuntaban en la creación de la Iglesia de los Pobres (y sobre todo la radicalización del pensamiento y la acción comunitaria que irradiaba desde CIDOC, es decir desde el pensamiento de Iván Illich).³³

El “problema” de los monjes que Lemerrier buscó resolver con la introducción del psicoanálisis en el monasterio de Santa María estuvo relacionado con la sexualidad de los monjes y postulantes, específicamente con sus conductas homosexuales. En 1959 y siguiendo una iniciativa de Méndez Arceo en 1956, Lemerrier intentó

invitar la intervención disciplinaria del Vaticano en un caso de sexualidad extrema y violenta de un sacerdote de su entorno, el padre Marcial Maciel (que no fue sancionado por el Vaticano, y solo después de una difusión mediática de parte de sus víctimas, sino hasta 2010). En su carta Lemerrier denunció sus “actos sodomíticos” contra “unos 10 miembros de la congregación”, además de su creciente drogadicción. La carta estuvo dirigida a Aracadio Larraona de la Congregación de Religiosos en el Vaticano, pero lo que es de notarse es que Lemerrier describe entonces el “temperamento homosexual de Maciel” en estos términos: dice que Maciel es un “homosexual que no ha llegado a actos homosexuales” aunque

[...] todo su carácter [...] es de un homosexual: duplicidad, megalomanía, mentiras, mitomanía, el fin justificando los medios, el usar de las personas como instrumentos y rechazarlas cuando ya no sirven, ostentación de hechos pretarnaturales (sic), poder de seductor, falta absoluta de conciencia [...].³⁴

Desde su primera experiencia en San Benito del Mar Lemerrier había atestiguado el “desequilibrio psíquico” y la “mitomanía” creciente del monje mexicano Ignacio Romero Vargas quien con su familia era el benefactor material del monasterio. Lo que entonces Lemerrier encubrió detrás del diagnóstico de “desequilibrio psíquico” en el padre Benedicto fue muy probablemente su homosexualidad.³⁵ Pero fue la apostasía del padre Chardome que no pudo cumplir con su voto de castidad la que contribuyó a su posterior reflexión del “problema” de la homosexualidad entre los postulantes en el monasterio (contribuyó también su propia experiencia psicoanalítica a partir de 1960) y le permitió atemperar y englobar el “problema” de la práctica homosexual de los postulantes en su monasterio en un diagnóstico del monaquismo benedictino actual donde muchos ya no cumplían con el voto de castidad. En su escrito argumentativo ante la curia romana, en 1960, Lemerrier recurrió a Mateo, capítulo 19,³⁶ sobre la castidad voluntaria, para interpretar a la luz de los evangelios la necesidad de introducir el psicoanálisis en el monasterio, no como condición para hacer votos monásticos (porque la regla de san Benito, dice, era ya “lo suficientemente amplia para abarcar las más diversas necesidades de la Iglesia”), sino para afrontar la situación

de la “inmensa mayoría de los candidatos que se presentan al monasterio” y que “tienen problemas que solo la terapia puede resolver definitivamente”.³⁷ Lemerrier refiere a Mateo porque allí Jesús dice que el Creador desde el principio “varón y hembra los creó” (Génesis 1:27), por lo cual el matrimonio es indisoluble (salvo en condiciones de la prostitución de la mujer).³⁸ En esta prescripción canónica se fundó seguramente el rechazo a la homosexualidad que inicialmente informa la actitud de Lemerrier aunque es en la continuación de este pronunciamiento de Jesús donde él encuentra la clave de los problemas que tienen sus monjes. Lemerrier posteriormente ya no se referirá solo a la homosexualidad sino al abandono del voto de castidad en su monasterio. “No todos comprenden esta doctrina sino aquellos a quienes les es concedido”, dice Jesús en Mateo 19.

Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, los hay que fueron hechos eunucos por los hombres y los hay que en sí mismos se hicieron tales por el reino de los cielos. El que pueda entender que entienda.

Lemerrier entiende que de los tres votos benedictinos, respecto al de pobreza “se puede observar que los monjes benedictinos no hacen voto de pobreza” y además “san Benito no habló sino de comunidad de bienes”. Del voto de obediencia dice: “es evidente que los ermitaños, que para san Benito son los monjes perfectos, no pueden practicarla” por lo cual solo el voto de castidad es el “único elemento constitutivo de la vida monástica”. El monje, entonces, es esencialmente un eunuco de la tercera clase, concluyó Lemerrier; es decir el eunuco que voluntariamente renuncia al ejercicio de su sexualidad. Pero el monasterio atraía a los tres tipos de eunucos, según explica, y el resultado es la “atmósfera equívoca”, “llena de ambigüedad” y una formación cenobítica que ha preferido dejarlos “con su hambre” en vez de “tomar conciencia [...] del amor fraterno en el monasterio”.³⁹ Resumo así pero no deformedo su razonamiento porque Lemerrier se dedicó después, con la entrega y la obsesión de un convencido casi fanático, a reformar toda la vida monástica en Santa María –clausura, silencio y trabajo– sobre esta convicción e introdujo reformas al

interior del monasterio no solo orientando, mejor dicho obligando, a los postulantes y monjes a someterse al análisis, sino también para lograr que la comunidad cenobítica, con la ayuda de laicos, pudiera pagar los costos onerosos de las terapias y los sueldos de los psicoanalistas. El voto de castidad voluntario, Lemerrier no dudó, es la esencia de la experiencia cenobítica y también una vía, la suya desde 1937, para espiritualizar a la Iglesia. Es coincidente que en 1959, en la cercanía de Lemerrier, Iván Illich reflexionó de una manera mucho más honda y radical el voto de castidad de los clérigos y al preguntarse por el “culto de mañana” visionó a sus ministros con “la plenitud y madurez del matrimonio [...] unos, y la gozosa renuncia [...] otros”. Razones ascéticas, mágicas o místicas descubren en la historia de la humanidad motivos para la continencia, explicó Illich, y concluyó que actualmente esta renuncia no significa nada, “ni siquiera la trascendencia de Dios”. Solo sirve a su propia verdad, agregó, y la impotencia voluntaria, como le llamó Illich al voto de castidad, se vive en las

[...] profundidades del corazón y no importa que el monje la elija gratuitamente haciendo votos en una orden religiosa o que la acepte como una condición impuesta por la Iglesia para servir dentro del clero [...] esta conducta y no la intervención de la Iglesia es la que constituye al monje.⁴⁰

No es de extrañarse (y con algo de razón) que a Illich, Lemerrier le pareció un teólogo superficial y

“muy limitado intelectualmente [...] le interesaba la liturgia que es una fiesta y una exhibición: la misa en castellano, las hostias que se comulgan como galletas, la forma del altar, los hábitos de los monjes [...] un ritual por encima del pensamiento”.⁴¹

Y que también lo haya juzgado un hombre no devoto porque Illich desde CIDOC proponía ya entonces no solo la *desclericalización* de la Iglesia sino la “renuncia al poder que es la única que puede concederle hablar en nombre de los pobres”. Así, las reformas monásticas de Lemerrier le debieron parecer solo técnicas conducentes

a renovar una institución moribunda, el monaquismo, que prepara profesionales de Dios como los seminarios, y para Illich no había nada “más temible que el permitir que la palabra de Dios justifique la existencia de una profesión”.⁴²

5. Lemerrier fue, quizás, lo que John Caputo llamaría un “teólogo sincero”, incluso “radical y en pugna con los poderes establecidos” pero con ideas reformistas esencialmente no conducentes en la modernidad secularizada hacia una religiosidad cristológica que incorpora la tradición judía de amor al prójimo en el testamento evangélico de Jesús⁴³ y que fue el camino radical que escogieron los otros teólogos cristianos de su entorno morelense. Un teólogo, además, con una idea limitada de lo que es la salud mental y sin capacidad para la sospecha crítica ante la interpretación digerida y manoseada por iglesias temporales de lo que implica, como dice Caputo, “lo que amo cuando amo a mi Dios”.⁴⁴ Sus *Diálogos con Cristo*⁴⁵ tienen esa pretensión, sin embargo, pero Lemerrier también pensó que podrían servir como doctrina “que mi madre la Iglesia pudiese apoyar con todo el peso de su autoridad”; y al publicarlos titubeó porque también temía a su Iglesia pero la asumió porque se reconoce su sacerdote. Una Iglesia que Lemerrier no cuestiona en su autoridad esencial para predicar el evangelio y que, como dijo Vattimo, largo tiempo ya estaba más interesada “en el espectáculo religioso que en el compromiso religioso”.⁴⁶ La lectura de sus diálogos debieron ser profundamente conmovedoras cuando los domingos y días de fiesta él los compartió con sus monjes y amigos en Santa María porque son diálogos muy íntimos, en una conversación de tú a tú con Jesús, bajado de su pedestal divinizado y que en varios momentos el diálogo entre ambos se asemeja a lo que pareciera una sesión de análisis con un psicoterapeuta que en este caso es nada menos que Jesús. Los *Diálogos* nos introducen en la psiquis misma de Lemerrier, a sus angustias, dudas, ansiedades y miedos, y como con las excelsas expresiones literarias, poéticas y artísticas de la tradición católica occidental, la escritura nos va construyendo empatía con su deseo, a veces casi desesperado, de ser digno y amado por su Dios. También provocan cierto pudor: como si estuviéramos atestiguando un diálogo de diván o confesionario que estaba solo destinado al silencio como secreto de confesión.



© Aziza Alaoui, *Memory of the water I*.

6. Sería injusto, sin embargo, concluir que las reformas de Lemerrier a su Iglesia carecieron enteramente de valor, porque tuvieron consecuencias positivas irrefutables (como opinó Vicente Leñero) cuando dejaron al descubierto que el Vaticano estuvo más interesado en cuidar sus privilegios y poder que en asumir las prácticas sexuales de algunos miembros del clero. Y las reformas que introdujo Lemerrier en la liturgia permitieron así mismo a católicos laicos confrontarse, en la soledad y de frente a un altar desprovisto de imágenes significantes de la predicación evangélica editada por la Iglesia, con una nueva lectura de los evangelios que apuntalaba una Iglesia de los Desposeídos que hasta el presente, aunque sobreviviendo en pocos obispados, humilla al Vaticano. Lemerrier fue el primero en impulsar en México, por ejemplo, la misa en español y de frente a la comunidad. Exigió también de los postulantes a monjes la vuelta a las lecturas de las fuentes evangélicas canónicas, sin mediación interpretativa oficial, y promovió la traducción y reproducción, en cuadernos mimeografiados, del *Breviario monástico*, en el “mejor español” posible. La Biblia, es decir, el Antiguo Testamento, se volvió lectura imprescindible de sus monjes

y se orientó la liturgia sobre el testamento evangelista de Jesús: “solamente Cristo” de principio a fin permitió que guiara las reflexiones religiosas en su monasterio. Y de manera creciente, relajó la estructura autoritaria de la regla benedictina al interior del monasterio, especialmente después de su experiencia psicoanalítica en Santa María de la Resurrección, eliminando las diferencias y privilegios entre los que ya tenían votos monásticos y los postulantes. Lemerrier mismo, primero como abad autoritario y estricto, evolucionó en la figura de un prior amigo de sus monjes: “Creo que puedo decir que si antes, a veces era temido, ahora más bien soy amado por mis monjes”.⁴⁷

La aportación de Lemerrier a la renovación en la diócesis de Méndez Arceo se puede decir que fue en el sentido de lo posible y, quizás, Illich con otros teólogos, en lo que fue y es imposible (aunque Méndez Arceo supo abrirles cauce a ambos) porque, en esos años, estos teólogos “heréticos” cuestionaron la autoridad canónica y el poder casi omnipotente, no de Dios ni la Biblia, sino de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana.



© Aziza Alaoui, *Les mystères de la terre alta*.

NOTAS

¹ El Talmud son los comentarios orales sobre la Torá, los cinco primeros libros del Antiguo Testamento y Biblia canónica también de los cristianos. Es decir, *Génesis (Bereshit [תּוֹרַת בְּרֵאשִׁית], Éxodo (Shemot [שְׁמוֹת]), Levítico (Vayikrá [וַיִּקְרָא]), Números (Be-midbar [בְּמִדְבָּר]) y Deuteronomio (Devarim [דְּבָרִים])*. El lenguaje original del Talmud es hebreo y arameo.

² Ver E. Pagels, *Beyond Belief*. Random House. 2003 (trad. *Más allá de la fe: el evangelio secreto de Santo Tomás*. Crítica. 2004). Vattimo, Gianni, John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós. 2007. La introducción y edición corresponden a Jeffrey W. Robbins; p. 21.

³ No puedo hacer aquí, y así, justicia a la honda y compleja hermenéutica religiosa y filosófica de E. Lévinas. Ver Emmanuel Lévinas, *Nine Talmudic Readings*. Indiana U. Press. 1994. Él dice, sin embargo, algo pertinente a este ensayo: "... lo que permite a uno establecer la diferencia entre una original y personal lectura del Libro y el puro juego ilusorio de aficionados (o charlatanes) es la necesaria referencia de la subjetividad a la continuidad histórica de la interpretación en la tradición de comentarios que no pueden ser ignorados bajo el pretexto de la inspiración y a la cual accede uno directamente desde la lectura del texto" en *L'au-delà du verset*. Refiero también a la introducción de su traductora al inglés, Annette Aronowicz, profesora de estudios religiosos de Franklin y Marshall College, en *Nine Talmudic Readings*. *Ibid.*, p. xxi. E. Lévinas, en *Totalité et infinité* o en *Humanisme de l' autre homme*, explora así mismo esta compleja noción de subjetividad y de una hermenéutica que previene, a través de la apertura hacia el Otro, la apropiación interpretativa ciega de los textos bíblicos que preservó para los sabios del

Talmud, y en el "manoseo" del texto, el inviolable carácter sagrado de la Torá.

⁴ Norman Cohn. *The Pursuit of the Milenium*. Oxford U. Press. 1970.

⁵ N. Cohn, *Ibid.*, p. 283.

⁶ N. Cohn, *Ibid.*, p. 38.

⁷ N. Cohn, *Ibid.*, p. 40.

⁸ Mejor dicho "de colapso final de la cristiandad en la era moderna" que según J. W. Robbins está "acreditado por toda una serie de aspectos de nuestra cultura contemporánea, desde el principio de libertad religiosa y de tolerancia, hasta el escepticismo religioso radical, el cinismo o, incluso, el nihilismo del pensamiento moderno". Ver "Introducción" en Gianni Vattimo, John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós, 2010, p. 22.

⁹ La apertura crítica que Méndez Arceo inició arranca con la liberación de la lectura canónica y la distribución de ejemplares de la Biblia en español en su diócesis (para 1962, 10 mil Biblias y 30 mil Nuevos Testamentos estaban en manos de su grey); invitó también a la liturgia a cristianos de otras denominaciones protestantes. Para estar acorde con las enseñanzas evangélicas Don Sergio, en 1970, se declara "socialista". Ver Lauro López Beltrán, *Diócesis y Obispos de Cuernavaca (1875-1978)*. México, 1978. Ver también: Lya Gutiérrez Quintanilla, *Los Volcanes de Cuernavaca: Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich*. La Jornada Morelos, 2007.

¹⁰ No se trata únicamente de un obispo y unos teólogos en Cuernavaca sino de una conmoción que extendió sus raíces y aportes desde otros obispados, como el de Dom Helder Cámara en el noreste de Brasil, y que se conocerá como el de los teólogos de la liberación. Enrique Dussel es un referente, en México. Ver Juan Alberto Litmanovich Kivatinetz, *Las operaciones psicoanalíticas gestadas al interior del Monasterio Benedictino de Ahuacatlán, Cuernavaca, Morelos (1961-1964)*. Tesis Doctoral. Universidad Iberoamericana. México, 2008. Obra inédita que recoge información hemerográfica de estas décadas en México en relación a Gregorio Lemercier. Ver David Rieff, "Al diablo las buenas intenciones", traducido en *Letras Libres*, diciembre, 2010.

¹¹ Iván Illich estudió teología y filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Fue ordenado sacerdote en 1951. Después de intentos disciplinarios renunció voluntariamente al sacerdocio en 1967, pero no fue expulsado ni renunciado por la curia romana. Refiero a sus *Obras reunidas*. FCE, México, 2006. Y en particular al "Prefacio" del Tomo I escrito por Jean Robert y Valentina Borremans.

¹² I. Illich, "La metamorfosis del clero". *Obras Reunidas. Op. Cit.*, p. 69.

¹³ Lo expreso así en el sentido de la discusión sobre la religiosidad que implica un "desconocimiento místico" en oposición a un "desconocimiento aprendido" en palabras de John Caputo. *Op. Cit.*, p. 171.

¹⁴ El 16 de septiembre de 1967 el Vaticano concede a Gregorio Lemercier el estado laico y él adopta el nombre de José. En 1968 se casó con Graciela Rumayor. Murió el 28 de diciembre de 1987. Sus cenizas están depositadas en Santa María de la Resurrección, Ahuacatlán, Morelos, México.

¹⁵ Gregorio Lemercier, *Diálogos con Cristo: monjes en psicoanálisis*. Península, 1968. pp. 10-11.

¹⁶ Apelativo que Gregorio Magno (540-604) adoptó y heredó a los papas romanos. El segundo libro de sus *Diálogos* es la única biografía o hagiografía de la vida familiar y cenobítica de Benito de Nursia (nacido a finales del siglo V y muerto a mediados del VI). Ver Gregorio Magno, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*. Introducción, traducción y notas de Pedro Juan Galán. Editorial Trotta. 2010.

¹⁷ G. Lemercier. *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁸ A los 16 años Lemercier ingresa al seminario de los Padres Blancos en Bélgica con la intención de volverse misionero en África. Decide estudiar teología en Lovaina un año y es aceptado después en el monasterio benedictino Mont César en 1932. Se ordenó sacerdote el 18 de abril de 1938.

¹⁹ Lemercier, simbólicamente, le pone el nombre del segundo monasterio de san Benito, Monte Cassino, (cercano a Nápoles) a su segundo monasterio morelense.

²⁰ Refiero a la investigación hemerográfica y a las entrevistas que J. Alberto Litmanovich K. realizó para su tesis doctoral sobre estos sucesos. *Op. Cit.*, pp. 31-40.

²¹ G. Lemercier. *Op. Cit.*, pp. 19-21.

²² G. Lemercier. *Ibid.*, p. 20.

²³ *Ibid.*, pp. 21-32.

²⁴ G. Lemercier. *Op. Cit.*, p. 45.

²⁵ Lemercier primero recurre al psicoanálisis freudiano. Después al análisis por parte de un laico con formación de literato. Finalmente en 1960 entrega la terapia de los monjes a Gustavo Quevedo (1915-1968), mexicano, formado como analista freudiano y kleiniano en Buenos Aires quien, a su vez, introduce a Frida Zmud (1922-1985), argentina, para hacerse cargo ambos de las sesiones en grupo e individuales en el monasterio. Para una discusión detallada de las tendencias/escuelas interpretativas ver J. A. Litmanovich. *Op. Cit.*; ver también Gallo, Ruben, *Freud's Mexico: Into the Wilds of Psychoanalysis*. MIT Press, 2010, pp. 117-151.

²⁶ G. Lemercier. *Op. Cit.*, p. 20.

²⁷ J. Caputo. *Op. Cit.*, p. 199.

²⁸ "Él estaba muy neurótico, no sé qué términos podría darle. Había veces que se encerraba en su cuarto y no quería hablar con nadie..." es como describe a Lemercier un monje del noviciado de Monte Casino antes de la crisis que finalmente los expulsó violentamente de ese monasterio. En J. A. Litmanovich K. *Op. Cit.*, p. 36.

²⁹ Gregorio Magno. *Op. Cit.*, p. 100.

³⁰ "Ninguno de los consuelos de la filosofía ni las esperanzas de la religión pueden encontrarse en Freud... él es no solo el primer y más completamente irreligioso moralista sino el moralista sin siquiera un mensaje moralizador" dice Philip Rieff en *Freud: The Mind of a Moralist*. Anchor Books, 1962. Un libro/reflexión que Susan Sontag pensó Rieff le debía en gran parte a ella.

³¹ G. Lemercier. *Op. Cit.*, pp. 23-32.

³² Aguardan, en primer lugar, una reedición la obra de Vicente Leñero *Pueblo Rechazado*. Ed. Monterrey, 1967 y la de Francisco Prieto, *Felonia* con introducción de Javier Sicilia. Editorial Jus, 2006.

³³ El contexto conflictivo entre Roma y los cambios (por no llamar revoluciones en la liturgia, la arquitectura y sobre todo en la orientación teológica cristológica) en la religiosidad promovida por la diócesis de Cuernavaca son el verdadero objetivo de las sanciones desde Roma, expresó Don Sergio Méndez Arceo: "[...] el psicoanálisis no fue lo principal, sino lo que más chocó..." Revista *Proceso*, no. 584, 11 de enero de 1988. La sentencia del tribunal romano para la Doctrina de la Fe del 18 de mayo de 1967 contra la experiencia psicoanalítica en Santa María, de hecho no se pronuncia sobre el recurso mismo del psicoanálisis sino por el escándalo mediático que genera su práctica, lectura e interpretación original en Santa María y que daña la imagen de la Iglesia. El Vaticano, de hecho, mediante la oficina de las Congregaciones de Religiosos, el dos de febrero de 1969, emitió una declaración donde se pronuncia que no se opone al psicoanálisis. Para un análisis comprensivo de la relación ambigua que guarda la Iglesia romana con el psicoanálisis y sobre la evolución de sus directrices oficiales ver: José Juan Del Col, sdb *Psicoanálisis de Freud y Religión: estado actual de ambigüedades por resolver*. Coedición del Centro Salesiano de Estudios "San Juan Don Bosco" de Buenos Aires e Instituto Superior "Juan xxiii". Bahía Blanca, Argentina, 1996.

³⁴ En agosto de 1956 ya Méndez Arceo había enviado una carta al Vaticano detallando actos de sodomía con menores de edad y por abuso de drogas del sacerdote Marcial Maciel. Ver S. Corro, R. Vera, "El protegido del Nuevo Beato" *Proceso*. No. 1800, 1 de mayo, 2011.

³⁵ "El padre Lemercier anda diciendo que soy un joto y eso no lo voy a permitir" le escuchan decir al mismo Romerovargas los monjes de Monte Casino. Ver J. A. Litmanovich. *Op. Cit.*, p. 35, nota no. 12.

³⁶ Hay un error en la edición de G. Lemercier. *Op. Cit.*, que atribuye este texto a Mateo 6, p. 34.

³⁷ G. Lemercier. *Op. Cit.*, p. 24.

³⁸ En las lecturas talmúdicas E. Lévinas reflexiona que la dualidad hembra-varón define al humano. La creación del hombre fue la creación de dos, dos en uno, dice. Ver E. Lévinas, *Op. Cit.*, p. 164. Para el judaísmo de Jesús el matrimonio con una mujer es el reencuentro del ser del hombre consigo mismo. Ver Esther Seligson, "Hueso de mis huesos y carne de mi carne", en *A Camino Traviesa*. FCE, 2005, p. 384.

³⁹ G. Lemercier, *Op. Cit.*, pp. 33-37.

⁴⁰ I. Illich, "Alternativas", en *Obras Reunidas. Op. Cit.*, p. 81.

⁴¹ Las palabras textuales son de Vicente Leñero que transmitió en entrevista lo que escuchó de Illich sobre Lemercier. Ver J. A. Litmanovich. *Op. Cit.*, p. 46.

⁴² I. Illich. "Alternativas" en *Obras Reunidas. Op. Cit.*, p. 84.

⁴³ John D. Caputo. *Op. Cit.*, p. 191 y *Against Ethics*. Indiana University Press, 1993. Sobre esto la obra de Emmanuel Lévinas es imprescindible. Ver también Agnes Heller, *La resurrección del Jesús Judío*. Herder, 2010.

⁴⁴ John D. Caputo. *Op. Cit.*, p. 180.

⁴⁵ G. Lemercier. *Op. Cit.*

⁴⁶ G. Vattimo, J. Caputo, *Op. Cit.*, p. 41.

⁴⁷ G. Lemercier. *Op. Cit.*, p. 34.

Anamaría Ashwell
aashwell@gmail.com

© Aziza Alaoui, *L'air de la jungle*.

