

## Resumen del artículo

### El trayecto del demonio al inconsciente

### The Devil's Journey to the Unconscious

Fernando M. González

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México,  
México. SNII III

fmgg3@prodigy.net.mx

 <https://orcid.org/0009-0003-7879-8235>

Doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad de París 8

Recibido: 10 de abril de 2025

Aprobado: 8 de septiembre de 2025

## Resumen

El texto busca dar cuenta de dos experiencias respecto a la subjetividad, que afectan también al cuerpo de diferente manera, con base en dos experiencias: una que se lleva a cabo bajo el dispositivo del exorcismo en el siglo XVII en el caso del convento de las ursulinas en Loudun (1634-1640), la otra desde aquél del psicoanálisis en los años sesenta del siglo pasado en el convento benedictino de Santa María de la Resurrección, en Cuernavaca, Morelos, México (1961-1967). En este artículo señalo la diferencia entre el papel del exorcista y el del psicoanalista mediante dos concepciones sustancialmente diferentes de la subjetividad: la de la aparición-posesión y la de la alucinación e inconsciente.

#### Palabras clave:

inconsciente, alucinación,  
posesión, secularización,  
subjetividad.

## Abstract

This article seeks to describe two experiences regarding subjectivity, which also affect the body in different ways, based on two experiences: one carried out under the guise of exorcism in the 17th Century, in the case of the Ursuline



convent in Loudun (1634-1640), and the other based on psychoanalysis in the 1960s at the Benedictine convent of Santa María de la Resurrección in Cuernavaca, Morelos, Mexico (1961-1967). In this article, I point out the difference between the role of the exorcist and the psychoanalyst through two substantially different conceptions of subjectivity: that of apparition-possession and that of hallucination and the unconscious.

**Keywords:**

unconscious, hallucination,  
possession, secularization,  
subjectivity.

Fernando M. González

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México,  
México. SNII III

## Introducción

*Ahí en donde no hay nada que ver  
se tiene la máxima necesidad de alucinar.*

RÉGIS DEBRAY<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Régis Debray, *Le moment fraternité* (París: Gallimard, 2009), 9

En algunos conventos se dan situaciones que sirven para mostrar cambios culturales que uno creería imposibles en estos recintos que se miran como aparentemente cerrados a los avatares del mundo. Así pues, trataré dos casos –el de Loudun y el de Santa María de la Resurrección– que permiten vislumbrar parte de las transformaciones de la subjetividad. Para ello propongo recordar la ficción histórica de Umberto Eco en *El nombre de la rosa*, libro que, entre otras muchas cosas, juega con una interpretación escrituraria en la que todo parece cuadrar casi a la manera del delirio paranoico y que expresó muy bien en la frase de su segunda novela, *El péndulo de Foucault*, que reza así:

Si se buscan conexiones, uno termina por encontrarlas en todas partes y entre cualquier cosa. El Mundo estalla en una red, en un torbellino de parentescos, en donde todo conecta con todo [...]. ¡Señores, no podemos inventar conexiones, ya existen!<sup>2</sup>

Esta interpretación aparece al final cuando el monje interprete Guillermo de Baskerville cae en cuenta de que una lógica distinta regía los sucesos ocurridos en el convento, lo cual rompe con la lógica del complot perfecto. De ahí que Eco le colocara a su personaje este tipo de interpretación en *El nombre de la rosa*: “Dios es el infinito torbellino de las posibilidades”,<sup>3</sup> seguida de la que transcribo a continuación en la que el franciscano le explica al novicio Adso su manera de encarar la pesquisa:

<sup>2</sup> Umberto Eco, *El péndulo de Foucault* (Barcelona: Lumen y Bompiani, 1988), 529.

<sup>3</sup> Umberto Eco. *El nombre de la rosa* (Barcelona: Lumen, 1984), 575.

<sup>4</sup> Eco, *El nombre*, 371 y 373.

Adso, resolver un misterio no es deducir a partir de los primeros principios. Y tampoco es como recoger un conjunto de datos particulares para inferir después, una ley general. Equivale más bien a encontrarse con uno, dos o tres datos particulares que al parecer no tienen nada en común, y tratar de imaginar si pueden ser otros tantos casos de una ley general que todavía no se conoce y quizás nunca ha sido enunciada [...]. Hasta el final, no se podrá saber qué predicados debes introducir en tu razonamiento y qué debes descartar.<sup>4</sup>

Es decir, el francisano parte de un tipo de interpretaciones creativas, o sea que con el caso se inventa la regla, interpretación en parte marcada por un enfoque secularizado que ya no ve a la Biblia como un texto puramente sagrado. Este planteamiento se diferencia en buena medida del tipo de interpretación que realizó Sigmund Freud en su análisis de *Una neurosis demoníaca en el siglo xvii*, ya que, de entrada, tiende a explicar las cosas eludiendo el contexto a partir de un análisis hiper- e hipocodificado y, en buena medida, haciendo alusión a una invariante edípica.<sup>5</sup>

Por otra parte, el personaje de Baskerville muestra perfectamente lo que es realizar una intervención institucional de tipo criminal, marcada por una serie de relaciones de poder en un convento benedictino. El fraile que venía con una misión diplomática por encargo de Federico II de Bavaria se encontró con una situación que no esperaba. Era un fraile en crisis, debido a que había sido inquisidor; en el momento de su arribo al convento estaba atravesado por muchas dudas en relación con el tipo de interpretaciones que había ejercido en su pasado. Ahora intentaba practicar un tipo de hermenéutica que tomaba distancia de un modelo de la revelación cristiana.

Paso ahora a explicar el asunto que me propongo analizar. Se trata de entender la distancia, la diferencia y la discontinuidad que existe entre un grupo de monjas ursulinas del siglo xvii –habitadas, según su rango, por una pluralidad de demonios y sus efectos sobre aquellos que intentaron exorcizarlas– y un grupo de monjes benedictinos de los años sesenta del siglo xx –religiosos a quienes dos psicoanalistas les buscaron sacar a la luz sus conflictos psíquicos–. Me parece un buen punto de partida comparar, para diferenciar, a los dos exorcistas principales del convento del siglo xvii situado en Loudun,

Francia, con los dos psicoanalistas que intervinieron en el convento benedictino de Cuernavaca, México. Además, me sirve para aludir a las experiencias que atraviesan los cuerpos a partir de dos concepciones de invisibilidad, como son aquellas de la posesión demoníaca y de las denominadas *formaciones del inconsciente*: sueños, lapsus, síntomas, delirios, alucinaciones, etcétera.

La diferente concepción de subjetividad que se maneja en ambos casos es abismal; no obstante, en algunos puntos no sustanciales se presentan ciertas analogías, por ejemplo: lo ocurrido trascendió las paredes de los dos conventos y se transformó en espectáculo, aunque no de la misma manera, pues no es lo mismo asistir abiertamente a las sesiones de exorcismo que no hacerlo a las sesiones psicoanalíticas de grupo. Por otra parte, en ambos casos se trata de un fenómeno urbano, mientras que el de la brujería era más rural y se movía con otras coordenadas.<sup>6</sup>

Trabajaré el caso de Loudun a partir de fuentes secundarias apoyándome en Michel de Certeau y Michel Foucault, mientras que el de Cuernavaca lo haré con base en algunas fuentes primarias. Tuve la posibilidad de trabajar previamente sobre este último caso, que tuvo como resultado el libro Crisis de fe. Psicoanálisis en el convento de Santa María de la Resurrección.

### Algunas consideraciones acerca del caso Loudun

*Las grandes olas de brujería y de posesión que han invadido Europa al final de siglo XVI e inicios del XVII dibujan graves rupturas en una civilización religiosa, quizás las últimas a poderse expresar con representaciones religiosas [...]. La crisis 'diabólica' tiene la doble significación de develar un desequilibrio de una cultura y acelerar el proceso de su mutación.*

MICHEL DE CERTEAU<sup>7</sup>

En Loudun se dieron cita entre 1632 y 1640 exorcistas, comisarios, teólogos, médicos y público en general, que asistieron a las manifestaciones demoniacas que en buena medida pasaron por el cuerpo: gestos, convulsiones

<sup>6</sup> Para una lectura lúcida que le rinde tributo a las complejas relaciones entre brujería y posesión, véase la conferencia de Michel Foucault del 26 de febrero de 1975, contenida en *Les anormaux* (París: Gallimard-Le Seuil, 1999).

<sup>7</sup> Michel de Certeau. *La possession de Loudun* (París: Gallimard-Julliard, 1980), 8.

y voces que formaron parte del léxico satánico, ya que los demonios se comunicaron y discutieron con los encargados de hacer el exorcismo.

El relato –dice De Certeau– se fragmenta en nombres propios y en roles [...]. El yo consciente de la poseída es eliminado [...]. Eso que las hace existir son los avatares de la deglución, las modalidades de ingestión, las elevaciones de las piernas, las variaciones de la sudoración, etcétera.

[...] [Con el tiempo] los primeros ocupantes del terreno [los exorcistas] deben darles lugar a los clérigos extranjeros, y al poder jurídico [así como al] poder médico [el cual] se traslada también al lugar [...]. Que éste certifique o niegue la realidad de la posesión, tiene otro punto de vista que el exorcista [...]. Su diagnóstico no se sostiene sobre el origen sobrenatural de las frases aisladas, sino en la relación que tienen entre ellos los lugares sucesivamente visitados, 'palpados', observados y recorridos por el ojo y las manos de los médicos.

[...] [En resumen] al lugar cerrado manejado por los exorcistas, y la posesión tenida por cierta, ofreciendo esta un lenguaje sobrenatural, [ahora] las palabras no son sino humanas. Ellas no circunscriben más un lugar del infierno, sino las disputas entre humanos movilizados [...] por sistemas intelectuales divergentes.<sup>8</sup>

“Sistemas intelectuales divergentes” que hablan, según De Certeau, de una incipiente secularización que minaba la pretensión de la Iglesia católica de intentar cubrir todo el campo de las representaciones. En este caso, me interesa resaltar la relación del exorcista con la supuesta endemoniada, así como de esta con el demonio y consigo misma. El primero de ellos, Urbain Grandier, terminó en la hoguera;<sup>9</sup> el segundo, que logró el exorcismo exitoso, el jesuita Jean-Joseph Surin, salió del encuentro con consecuencias nada envidiables para su cuerpo y mente, debido al rudo enfrentamiento con el demonio por intermedio del cuerpo de la religiosa Juana de los Ángeles.

Por su parte, la monja, una vez liberada, logró relatar cómo se dio la singular relación con sus habitantes interiores, no exenta de cierta complicidad, complacencia y resistencia. En los tiempos actuales, marcados por el movimiento #MeToo, se puede pensar esta relación desde el ángulo de la compleja noción

<sup>8</sup> Certeau, *La possession*, 69-77.

<sup>9</sup> Urbain Grandier –predecesor de Jean Surin y sacerdote secular– escribió el texto *Traité du célibat des prêtres*, en el que muy sesudamente justificaba que los clérigos, siguiendo la ley natural, podían tener relaciones sexuales. Tratado que en los tiempos actuales sería muy apreciado por muchos sacerdotes que tienen que actuar su vida sexual de manera disimulada. El citado, entre otras cosas, fue acusado de tener un pacto con el diablo y de “frecuentación de jovencitas y mujeres y de gozar de viudas de muy buenas familias [y... ] de hacer de su iglesia un lugar de placer y un burdel abierto a todas sus concubinas”.

Certeau, *La possession*, 88-89 y 241. Algunas monjas lo acusaron; podría decir que este asunto inauguró una especie de #MeToo avant la lettre. Murió en la hoguera.

del consentimiento. Al respecto, Michel Foucault escribe que a diferencia de la bruja cuyo cuerpo está dotado de una serie de prestigios, por ejemplo, ser capaz de transportarse o de ser transportado o de desaparecer, entre otros,

[e]l cuerpo de la poseída es el lugar de un teatro; es al interior de ese cuerpo que se manifiestan los diferentes poderes [...]. No es un cuerpo transportado [como el de las brujas], es un cuerpo atravesado en su espesor [...]. Cuerpo-*citadella*, Cuerpo-batalla. Batalla entre el demonio y la poseída que resiste; batalla entre eso que en la poseída, que resiste, y esa parte de ella misma al contrario, que consciente y se traiciona, batalla entre los demonios y los exorcistas, y directores [confesores] con la poseída, que a su vez les ayuda y los traiciona, estando tanto del lado del demonio por el juego de los placeres, y también de los directores y exorcistas, por el rodeo de sus resistencias.<sup>10</sup>

Jean-Joseph Surin relata que un día no pudo impedir ofrecerse a la Divina Providencia para ser cargado con el mal de la monja y “participar de todas sus tentaciones y miserias, hasta pedir ser poseído por el espíritu maligno, con la finalidad de que ella pueda ser liberada y entrar en ella misma y consagrarse a su alma”,<sup>11</sup> todo ello en la línea de la imitación de Cristo que murió por los pecados de los hombres para liberarlos.

Se comprenderá que esa manera de colocarse ante la poseída como generoso receptáculo de sus demonios lo dejaba en una posición vulnerable, pero contemplaba la esperanza de liberarla y de no quedar ambos atrapados. Su apuesta era que los demonios aceptaran el reto de pasarse a otro cuerpo; sin embargo, el jesuita no parece haber calculado cómo podría librarse de los demonios si estos lo habitaban, pues dada la jerarquía de la monja, la habitaban varios demonios y el pasaje de un cuerpo al otro no sería fácil y tomaría tiempo. Digamos que se podría hablar de un tipo de transferencia que poco tiene que ver con la que siglos después postuló Freud, como se verá en la segunda parte.

Esta entrega incondicional se hizo, paradójicamente, desde una concepción no exenta de generosa omnipotencia: “Yo te voy a salvar porque confío en el auxilio del dios, en quien creo, y que por algo me trajo a ese convento”.

10 Michel Foucault, *Résumé des cours (1970-1982). Conférences, essais et leçons du Collège de France* (París: Julliard, 1989).

11 Certeau, *La possession*, 299.

Jean-Joseph Surin dio cuenta del citado traspase tiempo después cuando le escribió al padre Doni d'Attichy, en enero de 1634, en estos términos:

Después de tres meses y medio no estoy sin tener un diablo cerca de mí actuando [...]. Eso que no se ha jamás visto en la Iglesia que en el ejercicio de mi ministerio el diablo pase del cuerpo de la persona poseída y venga hacia el mío, me asalte, me derribe y me agite.

Yo no sabría explicarle eso que me sucede durante ese tiempo, y cómo ese espíritu se une con el mío, sin quitarme el conocimiento ni la libertad de mi alma. Y esto ocurriendo, haciendo como otro de mí mismo, y como si yo tuviera dos almas en donde una es desposeída de su cuerpo y del uso de sus órganos y se mantiene a distancia mirando hacer a aquella que se ha introducido. Esos dos espíritus se combaten en un mismo campo que es el cuerpo: el alma misma es como compartida y, según una parte de sí, es sujeto de imposiciones diabólicas y, según la otra, de los movimientos que le son propios o que Dios le dona. Al mismo tiempo yo siento una gran paz bajo el buen placer de Dios, y, sin saber cómo, una rabia extrema y aversión de él.<sup>12</sup>

12 Certeau, *La possession*, 299-300.

Digamos que el jesuita Surin asiste a lo que más tarde se denominará sujeto escindido, pero en vivo y directo, en modo preconsciente-consciente. La posesión que lo habita no es total, ya que tiene la capacidad de poderse mirar dese una cierta exterioridad y, al mismo tiempo, se ve sufriendo una ambivalencia incontrolable entre “el buen placer de dios” y la aversión a este. Vale remarcar que se supone que la posesión en general era supuestamente en general un “privilegio” de las mujeres, de ahí la preeminencia de los exorcistas varones; por ello resulta sorprendente que el jesuita haya aceptado el pasaje de los demonios a su cuerpo. Se esboza aquí una ruptura de la barrera y del contrato que coloca al sacralizado e instrumento de dios de un lado y a la poseída, del otro. Muchos años después, el psiquiatra tenderá a colocarse frente al considerado como loco, marcando perfectamente su distancia, bajo la protección de otra de las instituciones totales que es el manicomio.

Continúo con el relato de Surin:

Cuando los otros poseídos me ven en tal estado, es un placer de ver cómo ellos triunfan y cómo los diablos se burlan de mí: '¡Médico, cúrate a ti mismo!' [...]. Se forman a partir de esto, grandes disputas [...]. Unos dicen que es un castigo de Dios sobre mí [...]. Los otros dicen otra cosa. Y yo me mantengo así, y no cambiaría mi fortuna con ningún otro teniendo la firme persuasión de que no hay nada mejor que ser reducido a este gran extremo.<sup>13</sup>

13 Certeau, *La possession*, 310.

Digamos que en este relato asistimos a un oxímoron: aquel de la omnipotente vulnerabilidad del exorcista que se sabe pecador y goza de vivir una experiencia extrema, pero a la vez, como imitador de Cristo, investido con una misión salvífica. Por otra parte, el interventor del convento no solo sufre a solas su experiencia disociada, sino que permite ver sus debilidades a otros poseídos. Es decir, asistimos a la caída del supuesto exorcizador y, a pesar de ello, la monja quedó liberada.<sup>14</sup>

Tiempo después, el general de los jesuitas le escribió al superior de Surin para informarle que al parecer ahora el místico Surin se sentía poseído por el Verbo Encarnado. ¿Esta alusión indica que efectivamente los demonios lo abandonaron? ¿Se trata acaso del singular placer de ser poseído por diferentes tipos de invisibles o, solo, de no soportar el vacío? A saber, pero no deja de ser un caso singular de exorcizador.

La liberación demoniaca de la madre Juana de los Ángeles ocurrió en marzo de 1637; días antes, el 2 de febrero, tuvo una visión-aparición previa, que puede ser vista como el contrapunto de la visión-alucinación que el prior Gregorio Lemercier vivió la noche del 4 de octubre de 1960 en Cuernavaca. En el primer caso la “aparición” preparó el camino para poner fin a la posesión; en el segundo, la alucinación fue el punto de partida para que el prior iniciara un psicoanálisis que lo llevó a la propuesta de que también lo hicieran los demás monjes.

Cuando la superiora de las ursulinas habla de la congestión pulmonar que estuvo a punto de llevarla a la muerte ese 2 de febrero de 1637, afirma que se hizo presente un ángel de unos 18 años, muy apuesto, que tenía cierto parecido con el bello y seductor hijo de Gabrielle d'Estrées, quien

14 Como reflexión al margen, me imagino que ningún psicoanalista –o casi– por más que predique la caída de la transferencia se atrevería a mostrar sus miserias y contradicciones de esa manera porque se minaría su posición.

había asistido a alguna sesión de exorcismo. Señala también que fue con el apoyo franco de san José que salió curada. A este último lo describe así:

Yo vi a san José con figura de hombre teniendo el rostro más resplandeciente que haya visto, con una gran cabellera y me pareció con una majestad más que humana, el cual me puso la mano sobre mi costado donde tenía mucho dolor, y me parece que me puso una unción, después de lo cual yo sentí que volvían mis sentidos exteriores y me encontré completamente curada.<sup>15</sup>

15 Certeau, *La possession*, 46-47.

No obstante, aún hacía falta que el último demonio que la habitaba se decidiera a salir; así que para que lo sacara hizo traer a Surin que ya había dejado el convento. Al parecer, la petición venía del citado demonio, que pidió que el jesuita lo liberara porque no dependía de él hacerlo. Esta vez se nos presenta un demonio quizás fatigado o sintiéndose muy solo. El 19 de marzo de 1637, por fin, la priora de las ursulinas quedó libre. Aún faltaba saber cómo había sido la experiencia de su posesión. Ya liberada de sus ocupantes demoniacos, la monja escribió acerca de lo vivido, de lo cual adelantó que se jugó en un tipo de complacencia, condescendencia y una singular resistencia. Veamos de qué manera.

Cuando Michel de Certeau cita parte de su testimonio se pregunta en el caso de las poseídas si se trata de víctimas o cómplices. Este tipo de disyuntivas con relación a las consideradas víctimas se presta muchas veces a simplificar las cosas. Ciertamente no es el caso del historiador y jesuita. En la era de las víctimas tenemos una enorme variedad y matices: hay víctimas francas, como en genocidios o desastres naturales; las hay que fueron victimizadas y luego se convierten a su vez en victimarias. En este segundo caso, ya no se puede ver a las víctimas como una esencia sino solo como una situación que puede variar. También hay víctimas que quedan atrapadas en contextos que dictan una lógica de comportamiento y que con suma facilidad se deslizan hacia lo insinuado o francamente ordenado. Certeau escribe al respecto:

De esta combinación entre una complicidad que implica un sistema para funcionar y la coerción que este ejerce, [Juana de los] Ángeles ha hablado mejor

que nadie cuando en 1644 escribe de su estado pasado [...] pero ella no es así de lúcida [...] que cuando entra en otro sistema, aquel de la mística [...]. A su manera, los exorcistas, los curiosos, el público hacen el gesto que los lleva a desear ese espectáculo abominable, a desechar eso que condenan.<sup>16</sup>

16 Certeau, *La possession*, 47-48.

Veamos entonces parte de su autorreflexión distanciada:

El diablo me engañaba por medio de un pequeño consentimiento que yo le tenía a las agitaciones y a otras cosas extraordinarias que él hacía en mi cuerpo. Yo tenía un extremo placer de oírlo hablar, y me regocijaba en ser más trabajada que las otras, lo cual les daba grandes fuerzas a esos espíritus malditos [...]. Ellos se familiarizan con el espíritu humano y extraen de este los pequeños placeres y un tácito consentimiento. Para operar en el espíritu de las criaturas que ellos poseen [...] ellos imprimen en ellas eso que les gusta y les hacen creer eso que quieren, más aún, cuando ellas no los ven como enemigos de su salud [...]. Muy seguido yo remarqué muy bien que yo era la causa primera de mis tribulaciones y que el demonio no actuaba sino gracias a las entradas que yo le ofrecía.<sup>17</sup>

17 Certeau, *La possession*, 49.

Esta complicidad vista de manera tan lúcida no implica, sin embargo, que la creencia en la legión demoniaca se haya disuelto. Para nada. Sigue ahí, pero ahora ya es vista a partir no de alguien que se ve habitado de esta combinación de complicidad, complacencia y resistencia. Se trata, pues, de una autocrítica con límites que deja a salvo la creencia. Por otra parte, se diferencia de aquella de Surin, que no vive la posesión a partir de ese tipo de complacencia y resistencia sino de su pretensión de parecerse a Cristo.

Tenemos otro ejemplo: en este la monja muestra su molestia con el sacerdote que les habían asignado, quien les ordenaba recibir la comunión tras las rejas conventuales en lugar de en el templo. Entonces comenzó a cultivar un pensamiento inducido supuestamente por el demonio que implicaba humillar al cura. Señala que se sintió muy miserable porque no resistió a dicho pensamiento:

<sup>18</sup> Certeau, *La possession*.

Cuando yo me presenté a la comunión, el diablo se apodera de mi cabeza, y después [de] que yo había recibido la santa hostia y que yo la había medio humectado, el diablo la arroja al rostro del sacerdote. Yo sé bien que yo no hice esta acción con libertad, pero yo estoy muy segura con gran confusión, [de] que yo le di al diablo la posibilidad de hacerlo y que no hubiera tenido ese poder si yo no estuviera ligada a él.<sup>18</sup>

En este caso, el que supuestamente induce a tirar la hostia y esconde la mano es el diablo, mientras que la monja es la que queda a vistas, pero convencida de que si bien no puso un límite, no es del todo responsable de su acto. Felizmente quienes la miran escupir la hostia solo ven la acción del invisible demoniaco, y a ella, como un actor pasivo. Como describe Foucault, se trata de un

<sup>19</sup> Foucault, *Les anormaux*, 195.

juego de pequeños placeres, de imperceptibles sensaciones, de minúsculos consentimientos, de una suerte de pequeña complacencia permanente, en donde la voluntad y el placer se enredan el uno sobre el otro y producen un engaño. Engaño para la madre Juana de los Ángeles que no ve más que el placer y no ve el mal, engaño para los exorcistas también, que creen que es el diablo.<sup>19</sup>

Lo que hay que señalar es la capacidad analítica y autocrítica de la religiosa respecto a su posesión. A ese juego de engaños y equívocos lo acompañan conflictos entre clérigos y religiosos, así como entre diferentes órdenes religiosas, etcétera. Una vez liberada, Juana de los Ángeles aporta con su autocrítica un cuarto elemento a la cuestión de la posesión: no se trata solo del demonio, la poseída y del exorcista, sino de la poseída como cómplice complaciente que puede mirarse desde otra posición, aunque todavía sin inconsciente de por medio por obvias razones. Además, sigue inmersa en el universo de su religión en el sentido apuntado por Marcel Gauchet:

<sup>20</sup> Marcel Gauchet, *La condition historique* (París: Éditions Stock, 2003), 201.

Ahí en donde hay religión, [es decir,] estructuración religiosa del espacio humano-social, hay una doble experiencia de lo invisible en la doble extrañeza de un cuerpo que deja de pertenecernos y en el borramiento de sí en provecho de una verdad que habla en nuestro lugar.<sup>20</sup>

Es momento de cruzar varios siglos para medirnos con otra experiencia de lo invisible en la que también el cuerpo puede dejar de pertenecernos cuando somos presa de síntomas producto de aquello que sin “poderse decir no se puede callar”, como señalan Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillièr,<sup>21</sup> que será la experiencia del inconsciente la que cuestiona radicalmente la soberanía de la conciencia, pasaje que, además, implica que el fenómeno de la convulsión –que rebasaba los intentos de los exorcistas– se desplazara hacia la medicina y que en el siglo xix, fuera concebido como histero-epilepsia.

La concupiscencia era el alma pecadora de la carne. Pero desde el siglo xviii el sistema nervioso toma el lugar de la concupiscencia. Por consecuencia, se comprende por qué el estudio de la convulsión, como forma paroxística de la acción del sistema nervioso, va a ser la primera gran forma de neuropatología [...]. Se recodifica la vieja convulsión y todo el efecto de concupiscencia de la herencia cristiana, que va a parecer ahora como la liberación involuntaria de automatismos.<sup>22</sup>

Otro avatar más marcó a Sigmund Freud –a quien Foucault, no sin ironía, describe como la “mejor oreja” del siglo xix–, que quedó impresionado de cómo el doctor Jean-Martin Charcot, en el hospital de la Salpêtrière, inducía los síntomas en el cuerpo de las mujeres calificadas de histéricas y, luego, con la hipnosis los eliminaba, además de que lo hacía a la semejanza de Loudun, en un anfiteatro abierto al público médico.<sup>23</sup> Esta vez se trata del cuerpo libidinal e imaginario que llevó al vienesés a proponer un dispositivo en el que la mirada cara a cara se eliminaba y la escucha se volvía dominante.

## La intervención psicoanalítica de Cuernavaca

*Los casos de posesión corresponden a nuestras neurosis [...]. Los demonios son para nosotros deseos malos, desestimados, retoños de mociones pulsionales rechazadas, reprimidas. Solo desautorizamos a la Edad Media en su*

<sup>21</sup> Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillièr, *Histoire et trauma* (París: Stock, 2006), 146.

<sup>22</sup> Foucault, *Les anormaux*, 208.

<sup>23</sup> En la segunda parte del siglo xix, Jean-Martin Charcot promoverá, desde otras coordenadas, la escenificación de las “histéricas” en el hospital de la Pitié-Salpêtrière ante un nutrido público, del convento al hospital, escenas que contemplará un tal Sigmund Freud y que lo llevará a cuestionar en su dispositivo psicoanalítico el espectáculo por el recogimiento del diván y al psicoanalista colocado fuera de la vista del analizante, cambio cualitativo en la visibilidad y en la manera de concebir el cuerpo y su relación con la palabra.

*proyección de esos seres animicos al mundo exterior: para nosotros ellos nacen de la vida interior de los enfermos, donde moran*

SIGMUND FREUD<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Sigmund Freud, “Una neurosis demoniaca en el siglo xvi” (1922)”, en *Obras completas*, vol. 19 (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 73.

Freud interpreta el fenómeno de la posesión desde una perspectiva claramente secularizada y tiende a reducirla a un asunto de neurosis, criterio que la “empobrece” como experiencia subjetiva. Afirma también que lo que antes se percibía como que venía de afuera en realidad es una proyección, con lo cual, como adelanté, prescinde de los contextos históricos y coloca el pacto con el diablo en la “invariante” edípica.

La experiencia de Loudun me servirá como trasfondo para apreciar y contrastar lo ocurrido en Cuernavaca tres siglos después, desde otras coordenadas, que impiden pensar ambos casos como si formaran parte de una continuidad. Al evaluar el lugar que ocuparon los analistas del convento de Santa María de la Resurrección salta a la vista la enorme distancia entre ambas intervenciones, pues de entrada se trata de dos ateos —que no agnósticos—, una mujer y un varón, lo que implicaba una transgresión poco digerible para la Iglesia mexicana, en cuyo seno las mujeres eran vistas —y en buena medida lo siguen siendo— como subordinadas. El hecho de que una mujer judía oyera los conflictos de monjes varones rebasaba los límites y más porque utilizaba una herramienta secularizada, concebida por buena parte de los creyentes católicos de ese tiempo como vehículo de ateísmo y pansexualismo. Esta dinámica solo pudo realizarse gracias a que ocurrió en la única diócesis cuyo obispo, Sergio Méndez Arceo, tenía la convicción de que “el Espíritu [Santo] sopla donde quiere y no solo desde la alta jerarquía”<sup>25</sup> y que estaba abierto a diversos experimentos del catolicismo en esos años sesenta.

La experiencia de Santa María de la Resurrección cruza dos perspectivas que aluden a la verdad del sujeto. En primer lugar, aquella instaurada fundamentalmente en el monaquismo y que hace preguntarse a Foucault lo siguiente:

<sup>25</sup> Gregorio Lemercier, *Diálogos con Cristo* (Barcelona: Península, 1968), 237.

¿Cómo se explica que en la cultura occidental cristiana el gobierno de los hombres demanda de la parte de aquellos que son dirigidos, además de actos de obediencia y de sumisión, 'actos de verdad' que tienen de particular, que no solamente el sujeto es requerido de decir la verdad, más la verdad a propósito de él mismo, de sus faltas, de sus deseos, del estado de su alma, etcétera? ¿Cómo se formó este tipo de gobierno de los hombres, en donde no solo se requiere simplemente obedecer, sino de manifestar, enunciándolo, eso que se es?<sup>26</sup>

Este dispositivo monástico implica tener que manifestarse en "actos de verdad", por intermedio de la dirección de conciencia y la confesión que es un requisito para obedecer y para permanecer en estado de obediencia. "Y para poder someterse a una relación de poder" se le va a superponer aquel otro del psicoanálisis, que también exige decir la verdad sobre sí mismo de otra manera, no necesariamente proponiendo "trate de ser exhaustivo acerca de sus deseos, miedos", etcétera ni tampoco suponiendo que el inconsciente pudiera asumirse "como una sombra o un excedente de la conciencia", sino a partir de un dispositivo con las siguientes reglas:<sup>27</sup>

*Regla del diálogo entre dos, regla de la libre contratación, por lo tanto, regla de la limitación de todos los efectos de la relación solo a nivel del discurso ('no te pido más que una cosa, esto es, que digas efectivamente todo lo que te pasa por la mente'); así pues, regla de la libertad discursiva ('Ya no responderás a las preguntas que se te hacen; dirás lo que se te viene a la mente sin que quisiera tengas que preguntarme qué cosa pienso yo') [...]. Por consiguiente, regla del diván que solamente considera reales los efectos producidos en aquel lugar privilegiado y durante aquella hora particular en que se ejerce el poder médico [...]. Poder que obra en el silencio y la invisibilidad.*<sup>28</sup>

El cruce de dos dispositivos, uno milenario y otro reciente, se encontraron en el convento de Santa María: el dispositivo de poder del prior y su dirección de conciencia y el de los psicoanalistas operaron de manera simultánea, pero con base en diferentes lógicas. En un primer momento podría pensarse

26 Michel Foucault. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice: cours de Louvain, 1981* (Bruselas: Presses Universitaires de Louvain-University of Chicago Press, 2012), 139.

27 Foucault, *Mal faire*.

28 Foucault, *Mal faire*, 258.

que la competencia pondría en peligro la intervención de los externos; sin embargo, cuando el prior aceptó someterse al dispositivo secular, se instauró una “subordinación” del monje al psicoanalista por un tiempo. En principio se trataba de que cada uno se mantuviera en un lugar definido sin interferirse, pero a medida que el monje hablaba de su problemática no fue difícil que su discurso desbordara los límites de lo personal y que el psicoanalista se enterara de la vida del convento por los otros monjes a quienes analizaba en grupo. Digamos que tendrá una visión “más completa” y no a partir del análisis del pecado y la concupiscencia que forman la armadura de la carne en sentido cristiano, sino del deseo. Incluso, como se verá más adelante, el primero aceptó que su “tecnología del yo” (Foucault) no le había ofrecido las ventajas analíticas del dispositivo psicoanalítico en 30 años como monje.

La intervención de los psicoanalistas tiene su origen en la experiencia vivida por el prior del convento, el belga Gregorio Lemercier, la noche del 4 de octubre de 1960 y que describe así:

Estaba yo acostado sobre mi espalda, despierto en mi cama. De pronto, vi ante mí una multitud de relámpagos de todos los colores. Era un espectáculo sumamente bello. Tenía los ojos abiertos y gozaba indeciblemente [...]. Vi una sucesión de rostros humanos. Este calidoscopio se detuvo sobre un rostro muy bello, de una gran bondad. En ese preciso momento, grité: ‘¡Dios mío, ¿por qué no me hablas así?’ Y de inmediato, comencé a llorar con extrema violencia, invadido por la conciencia profunda de ser amado por Dios [...]. Quería decirle que podía hacer conmigo lo que quisiera, pero tuve miedo de que me tomase en serio. Tenía el sentimiento de no merecer ese amor a causa de mis pecados [...]. Esto duró varias horas. Cuando ya no aguanté más, llamé al psicólogo aficionado que no vivía lejos y que vino a hacerme compañía.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Lemercier, *Diálogos*, 21-22.

Como en la visión-aparición de Juana de los Ángeles, Lemercier también ve un rostro muy bello, pero no el de san José, sino el de alguien que parece remitirlo directamente a su dios. Su visión lo lleva al Habitus (Bourdieu) monacal de estar dispuesto a entregarse incondicionalmente a este, mas algo

lo detuvo: el miedo a que lo tomara en serio. Si el oficio de monje implica un supuesto llamado de dios –una elección que lo separa de los demás mortales– puede parecer extraño que se haya resistido; no obstante, ofrece como primer argumento el de ser un pecador.

Ahora bien, si se hubiese quedado ahí, no habría dado el giro que lo distinguió de tantos que se sienten elegidos del señor de los cielos y que terminan en el manicomio o fundando una nueva congregación. Es más, tanta supuesta belleza y gozo indecible lo cansó y buscó la compañía del psicólogo amateur Mauricio González de la Garza –analizante del entonces presidente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM), el doctor Santiago Ramírez–. De la Garza años después manifestó su odio a Lemercier y escribió una novela contra este titulada *El padre prior*.<sup>30</sup>

Lo interesante de este caso fue que Lemercier, a diferencia de muchos que toman las alucinaciones por apariciones, puso en tela de juicio su experiencia de esa noche:

Al día siguiente, temiendo volverme loco –yo era un hombre duro y cerebral–, extremadamente escéptico ante cualquier misticismo [...] fui a ver al presidente [de la APM] y entré a psicoanálisis 3 meses después [...]. El 8 de marzo de 1961 se descubrió un cáncer en mi ojo izquierdo, al día siguiente fue extirpado [...]. Y no me cabe duda de que la experiencia decisiva de la noche del 4 de octubre de 1960 está en relación profunda con el principio del cáncer. Desde entonces veo mejor. La larga ascensión del psicoanálisis me ha llevado a una vida espiritual que no habría podido alcanzar en treinta años de vida monástica.<sup>31</sup>

Así pues, no solo frenó la entrega al bello rostro porque lo sentía inmrecido dado sus pecados, sino porque lo asaltó una duda menos espiritual: el miedo a estar volviéndose loco. Conviene introducir aquí una mediación que tiene que ver con la diferencia entre alucinación y aparición, que marca un cambio en la manera de concebir la subjetividad y las maneras de concebir el cuerpo; de nueva cuenta Marcel Gauchet ayuda a entender mejor las cosas:

<sup>30</sup> Por cierto, cuando murió Gregorio Lemercier, el doctor Ramírez fue entrevistado y opinó que su exanalizante De la Garza era un homosexual como la mayoría de los monjes y que el psicoanálisis era incompatible con la fe, es decir, que en principio no había nada que hacer con un religioso. Se comprenderá que, vistas las cosas desde esta perspectiva, si se hubiera aplicado tal cual, no hubiera sido posible lo que siguió.

<sup>31</sup> Lemercier, *Diálogos con Cristo*, 22; Mauricio González de la Garza, *El padre prior: novela* (México: Diógenes, 1971).

<sup>32</sup> Gauchet, *La condition*, 194-195.

<sup>33</sup> “Lo propio del movimiento de la modernidad, en tanto que movimiento de salida de la organización religiosa del mundo, es dejar abierta la cuestión religiosa en un sentido muy preciso. Su proceso fundamental es un proceso de desligamiento de dos órdenes de realidad tradicionalmente ligados, cielo y tierra, visible e invisible. Desligamiento a favor de lo cual se opera la constitución práctica de un orden de autonomía humana. Pero la constitución de un orden autónomo deja enteramente abierta la cuestión de los fines y del sentido último del mundo humano. Autonomía quiere decir no una sociedad de una vez por todas en posesión de su sentido, sino sociedad articulada alrededor de la deliberación sobre ella misma”. Marcel Gauchet. *Un monde desenchanté?* (París: Atelier, 2004), 154.

<sup>34</sup> Esta expresión la tomé de un comentario de Roger-Pol Droit, “‘Halluciner’, de Mathieu Frèrejouan: la chronique ‘philosophie’ de Roger-Pol Droit”, *Le Monde*, 8 de marzo de 2025, [https://www.lemonde.fr/livres/article/2025/03/08/halluciner-de-mathieu-frerejouan-la-chronique-que-philosophie-de-roger-pol-droit\\_6577359\\_3260.html](https://www.lemonde.fr/livres/article/2025/03/08/halluciner-de-mathieu-frerejouan-la-chronique-que-philosophie-de-roger-pol-droit_6577359_3260.html) (consultado el 29 de diciembre de 2025).

<sup>35</sup> Gregorio Lemercier, Conferencia en Estados Unidos (Archivo de Graciela Rumayor, 1969).

La alucinación no puede ser reconocida en un mundo en 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 un milagro de tal manera excepcional que la alucinación llega a ser pensable.

Su nacimiento [como concepto] data de 1814-15. Pero la mayor parte de los psiquiatras serán incapaces de pensarla durante mucho tiempo porque 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] exterior/interior [...]. Eso que se ofrecía bajo el signo de la objetividad de lo invisible es reenviado hacia subjetividad.<sup>32</sup>

Esta reconfiguración entre lo visible e invisible marca un hito que implica un jalón sustancial en la vía de la secularización<sup>33</sup> del pensamiento y de la apertura a los aportes psicológicos. ¿Qué preparó a Lemercier para no caer rendido ante el bello rostro o ante esta “percepción sin objeto”?<sup>34</sup> por lo pronto, que –a diferencia de muchos otros monjes y clérigos– había cuestionado la fácil dicotomía de los ateos de libro entre razón y fe, es decir, que no partía del supuesto de que los religiosos como él eran pura fe y que, por tanto, podían asumir la racionalidad sin más, incluida la científica en muchas cosas. Así lo demostró cuando hizo la crítica del modelo implementado por los psicoanalistas sin meter para nada sus creencias, crítica que, por cierto, los supuestos racionales totales no hicieron a fondo.

Lemercier había aceptado que su Iglesia no debía cubrir todo el campo del sentido con sus creencias anunciadas desde toda la eternidad y fue capaz de no temblar ante una herramienta secular que enfrenta el complejo universo de la sexualidad, de los diversos tipos de goce y de una manera de afrontar lo irrepresentable, entre otras cosas. El monje afirma que había leído el libro sobre psicoanálisis del filósofo Roland Dalbiez, maestro de Paul Ricoeur, titulado *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (1936), del cual señala que solo le suscitó “una simple curiosidad”.<sup>35</sup> Además, había tenido también influencia del padre Lucien Laberthonnière, ya que un encuentro fortuito lo puso en contacto con los escritos de este sacerdote.

Él me introdujo en el mundo moderno quien había sacudido a la Iglesia a principio del siglo y había sido brutalmente reprimido por el papa Pío x. Esta representación sin inteligencia había dejado sin respuesta a todos los problemas planteados con urgencia sobre la fe en su subjetividad, sobre la experiencia de la fe [...] era para mí un nuevo desafío: encontrar [...] una manera de rebasar a esa antinomia, natural/sobrenatural.<sup>36</sup>

36 Lemercier, Conferencia en Estados Unidos.

Hasta lo que se puede apreciar, los psicoanalistas que intervinieron en el convento –Frida Zmud y Gustavo Quevedo– no habían considerado este cuestionamiento de la dicotomía aludida, no para que creyeran en ella, sino para tratar de entender a los monjes que analizaban.

### Los psicoanalistas del convento

Ambos psicoanalistas entraron a operar al convento con la seguridad de haber pasado por un psicoanálisis y no manifestaron titubeo alguno en su manera de intervenir. En buena medida tenían un prediagnóstico de por qué los futuros intervenidos habían decidido tomar los hábitos; tampoco les fue complicado establecer una distancia con sus analizantes, ya que tanto Zmud como Quevedo, veían la experiencia religiosa desde una posición secularizada. En otras palabras, los dos campos que se encontraron en un primer plano estaban “cartesianamente” separados.

No obstante, al hacer un análisis a profundidad, hay una serie de intersecciones que eclosionaron años después y que ni los monjes ni los psicoanalistas tuvieron el cuidado de prever; es decir, no tomaron en cuenta los límites del dispositivo puesto en juego por ambas partes, sobre todo en el caso de los psicoanalistas, debido a que no estaba adecuado para abarcar las variables que se dieron en ese pequeño convento “institución total”.<sup>37</sup> Su saber daba fundamentalmente para operar en grupos de consultorio u homogéneos de personas que no vivían en una institución total y sus referencias psicoanalíticas hacían más énfasis en lo experimentado en la psique de los monjes, obviando el complejo contexto transversalizado en el

37 “La característica principal de las instituciones totales puede describirse como una ruptura de las barreras que separan lo ordinario de la vida cotidiana [...]; primero todos los aspectos de la vida cotidiana se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad única. Segundo cada etapa de la actividad diaria del miembro se lleva a cabo en la compañía inmediata de un gran número de otros a los que se da el mismo trato [...]. Tercero, todas las etapas de las actividades diarias están estrictamente programadas. [...] El hecho clave [...] consiste [...] en la organización burocrática de conglomerados humanos indivisibles”. Ervin Goffman, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, 2<sup>a</sup> ed. (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1972), 19, 20. Sin embargo, a ese tipo ideal hay que historizarlo en cada caso.

<sup>38</sup> Desconozco si ya habían leído los incipientes e interesantes aportes del psicoanalista Fernando Ulloa acerca de la psicología institucional.

<sup>39</sup> Frida Zmud, “Sublimación y creatividad en una comunidad religiosa”, *III Simposio Internacional de Psicoterapia de Grupo (Stelzerrut/Kumreut, Alemania, 1971)*, 10.

que confluían diferentes lógicas y no solo lo ocurrido en la interioridad de cada uno. A su vez, su concepción religiosa institucional del convento les daba para verlo en parte como refugio para quienes no querían afrontar el llamado mundo como “útero convento”, y a los monjes, como una especie de fetos con hábito. Esta mirada no era totalizante, pero sí la dominante, aunque hay que aclarar que no era la de los monjes. Para ese tipo de instituciones, Zmud y Quevedo solo tenían el modelo de Elliott Jaques, que mira a las instituciones como “pantalla de los objetos internos”,<sup>38</sup> concepción que en todo caso simplificaba e invisibilizaba el contexto.

Veamos dos ejemplos. La doctora Frida Zmud veía al convento de Santa María como un lugar casi paradisiaco, en donde

un grupo de monjes [...] realizan sus rutinarias tareas [...] y pisan al andar pétalos por todas partes, con sus pies apenas cubiertos por sandalias de piel. Con sus cabezas rapadas, cubiertas enteramente con capuchas, envueltos en túnicas [hábitos] que evocan la membrana fetal, los monjes realizan una y otra vez las mismas tareas, en completo silencio, envueltos en la brisa cálida, precisamente como un feto que es protegido y gratificado por el placentero clima de la matriz.<sup>39</sup>

Parece una mirada dulce y bucólica, pero la doctora Zmud tenía preparada en su agenda las cinco fases por las que aquellos que pisaban flores y parecían cubiertos por una cuasi membrana fetal debían transitar en el psicoanálisis grupal kleiniano.

Por otra parte, está la mirada del doctor José Luis González Chagoyán, quien intervino cuando el convento estaba a punto de disolverse. En ella refleja una manera kleiniana de operar por el tipo de intervenciones especialmente directivas y deja entrever su concepción de la religión. En una entrevista que le hice expresó lo siguiente:

José Luis González Chagoyán (JLGC): Mi familia era exageradamente católica. Por esta razón tuve un rechazo total a la religión y la verdad nunca me ha importado si existió un dios o el infierno. Mi abuelo me decía el Rojillo porque no iba a misa ni comulgaba; era una excepción.

Fernando M. González (FMG): ¿Desde qué marco interpretaban la creencia?

JLGC: Desde el psicoanálisis. No había ninguna piedad por los religiosos. No los teníamos ninguno.

FMG: El convento en donde operaron 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 una diócesis, la de Cuernavaca. ¿Tenían idea de la complejidad del territorio que intervenían?

JLGC: Sí, pero nos importaba un pito. Importaba la gente y su análisis, y no nos importaban sus casillas ni su religión, ni si eran curas o postulantes. Solo 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 este: ¿cómo te masturbas?, ¿qué haces cuando rompes la ley del silencio?, ¿qué haces cuando te emborrachas con los trabajadores? Háblame de la homosexualidad. ¿Cuánto de esto está distorsionando la labor de la institución?<sup>40</sup>

Se comprenderá que su visión del factor religioso no era especialmente sofisticada y estaba marcada por una especie de orgullo por ser ateo “a mucha honra”, como en los tiempos de Plutarco Elías Calles y de los cristeros; así pues, parece ver a sus analizantes monjes con cierta commiseración y francamente alienados por sus creencias insostenibles y risibles, y a su religión, desde “el rechazo total”.

Me atrevo a decir que acercarse de esa manera a los religiosos que estuvieron dispuestos a analizar sus conflictos y contradicciones en ese universo conventual le impediría a este psicoanalista vislumbrar la complejidad de esa experiencia inédita y en buena medida irrepetible, además de contrainstitucional, puesto que optaron por disolver el supuesto “útero” cuando Roma los puso en la disyuntiva de tener que escoger entre abandonar el psicoanálisis con la amenaza de excomunión o seguir siendo monjes. Ante dicha amonestación, los supuestos alienados eligieron seguir con el psicoanálisis por las razones que daré más adelante.

<sup>40</sup> Entrevista a José Luis González Chagoyán realizada por Fernando M. González en 2003.

Sin embargo, no fue el caso de González Chagoyán, que se miraba como un hombre “libre” de prejuicios; cuando su institución de referencia amenazó a los psicoanalistas tratantes con expulsarlos si no eliminaban de su naciente institución la palabra psicoanálisis junto a la palabra grupo y fueron cominados a dejar de presentarse como Asociación Mexicana de Psicoanálisis de Grupo (AMPG), para quedar solo en Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo (AMPAG) –título que pervive hasta ahora–, no tuvo reparos en aceptarlo. El motivo era que para los supuestos ortodoxos de la APM el tipo de análisis que hacían no era considerado propiamente como psicoanálisis.<sup>41</sup> En este caso no había excomunión, palabra que les gusta utilizar tanto a los miembros de la Iglesia católica como a algunos lacanianos cuando aluden a la expulsión de J. Lacan de la Internacional Psicoanalítica; solo había expulsión. Y entonces los fundadores de la AMPAG terminaron siendo una especie de rebeldes interruptus.

<sup>41</sup> Hay más razones. Por ejemplo, en 1962, en lo que se puede considerar como la protoescena primaria de la AMPAG, algunos psicoanalistas de la APM –interesados en la formación en grupo– rechazaron participar con grupos mixtos para su entrenamiento. Esta decisión marcó una distancia con quienes serían los cofundadores de la futura AMPAG. Por su parte, los ortodoxos consideraban que hacerlo en grupo “abarataba” el psicoanálisis.

Al parecer el doctor González Chagoyán no consideró esta situación digna de ser analizada, además de que muestra sin tapujos y con honestidad cuál era su manera de intervenir. Por lo pronto, busca impedir que la religión les sirva de escudo a quienes intenta analizar “sin piedad”: “¿Cómo te masturbas?”. Esa aportación hace recordar a los confesores del siglo XVI con sus manuales escrutadores cuando se instauró el nuevo dispositivo de poder sobre la dirección de conciencias y la confesión. Las otras preguntas, “¿Qué haces cuando te emborrachas con los trabajadores?” o “Háblame de tu homosexualidad”, iban en ese sentido. Me pregunto cuál era la finalidad y si se trataba de desnudarlos utilizando una supuesta crítica del psicoanálisis a la religión, sintiéndose superiores o solo de escucharlos, sin meter el “sin piedad” en juego.

El doctor González Chagoyán remata la entrevista afirmando:

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.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Entrevista a José Luis González Chagoyán realizada por Fernando M. González el 8 de agosto de 2003.

Hay que aclarar que los psicoanalistas no lo cerraron ni que el diablo jugó de una manera contundente como en la cancha de Loudun. En lo expresado por González Chagoyán se traslucen una inextricable mezcla de una misión redentora: salvar a los supuestos fetos del alienado mundo de la religión, es decir, asumiendo el papel de partero psíquico, un tipo súper yoico de interpretación psicoanalítica y un moralismo imbuido de superioridad y, probablemente, sin tocar los efectos de su “rechazo total” al factor religioso católico al que parece mirar de manera homogénea.<sup>43</sup>

En honor del citado, en 1988 hizo un esbozo de autocrítica acerca de su manera de intervenir al señalar que si bien sigue siendo comecuras, ahora tomaría más en cuenta:

Los elementos sublimatorios y reparatorios del vínculo religioso [...] me pondría más al servicio del mejoramiento de la calidad de vida dentro del convento. Trabajaría en la elaboración de mi contra transferencia [...]. Entonces no trabajamos con toda la comunidad (grupo ampliado). Ahora lo haría.<sup>44</sup>

En cuanto al doctor Quevedo, en una entrevista que le hizo el psicoanalista Alberto Litmanovich al doctor Agustín Palacios, analizando de Quevedo, ya siendo una celebridad por su intervención en el convento, pensó en replicar la experiencia en varios lugares, y dice que lo invitó a formar parte de su proyecto en la última sesión de su análisis. Este no aceptó, y el Dr. Quevedo reaccionó diciéndole lo siguiente: “Tienes razón, como padre, un analista tiene que respetar las decisiones del analizado, y fue egoísta de mi parte pensar así”.<sup>45</sup> Litmanovich añade que Palacios remató diciendo que la experiencia de Emaús “lo desquició [y] que hubo un distanciamiento entre él y José Luis [González] y Frida [Zmud], lo cual lo afectó mucho”.<sup>46</sup>

¿Un psicoanalista como padre? A propósito del supuesto desquiciamiento de Gustavo Quevedo, González Chagoyán añadió en su descarnado estilo que éste terminó “recibiendo a sus analizantes no monjes, en pelotas y sombrero, porque ya no tenía inhibiciones. Con su muerte se frustró también su deseo de hacer el primer consultorio psicoanalítico de América”.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> De dicho psicoanalista tengo dos testimonios que me dieron dos analistas mujeres, ya fallecidas, que aluden a su estilo interpretativo no en el marco del convento, sino en un caso en el inicio de un análisis y, en el otro, durante una comida con alguien que no era su analizante. En el primero, en la sesión inicial, antes de que pudiera emitir palabra le soltó parte de la teoría kleiniana que supuestamente le concernía para que midiera por dónde irían las cosas. En el segundo, después de escucharla departir con los asistentes, le aconsejó ir a su consultorio porque supuestamente le detectó un tipo de conflicto sexual.

<sup>44</sup> Es probable que más de alguno les hubiera agradecido que no se les hubiera ocurrido.

<sup>45</sup> Forma parte de la tradición psicoanalítica que se tienda en algunos casos a confundir lo institucional con lo familiar y al analista con una especie de padre de sus analizantes aspirantes al psicoanálisis. Uno de los primeros textos es el de Sándor Ferenczi. “Sobre la historia del movimiento psicoanalítico (1910)”, en *Obras completas*, tomo. 1 (1908-1912) (Madrid: Espasa Calpe, 1981).

<sup>46</sup> Juan Alberto Litmanovich Kivatiñetz. “Las operaciones psicoanalíticas gestadas al interior del monasterio benedictino de Ahuacatitlán, Cuernavaca, Morelos, México (1961-1964)”, México, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 2008 (tesis doctoral), 245.

## La disolución del convento

<sup>47</sup> Entrevista a José Luis González Chagoyán realizada por Fernando M. González el 8 de agosto de 2003. Por desgracia, el citado murió prematuramente y su hijo no me permitió entrevistar a su mujer, también psicoanalista, por lo que me quedé sin poder corroborar el sorprendente dato que afirma el doctor.

<sup>48</sup> Lemercier, *Diálogos con Cristo*, III.

El Decreto de la Sagrada Rota del 18 de mayo de 1967 llevó directamente a considerar la disolución del convento:

Se amonesta al P. Lemercier, a que no sostenga ni en público ni en privado, la teoría o práctica psicoanalítica que él mismo reconoce como psicoanálisis propiamente dicho, en sentido estricto, bajo pena de suspensión *a divinis*, por el mismo hecho reservada a la Santa Sede.<sup>48</sup>

También se le prohibía aunque sea solo como invitación o sugerencia, que pida una previa formación psicoanalítica en el Centro Psicoanalítico Emaús u otro lugar. Como dato, Lemercier nunca obligó a los monjes a pasar por el psicoanálisis ni les pidió propiamente una formación psicoanalítica; de hecho, al menos tres se resistieron a la experiencia del psicoanálisis de grupo. Aunque no hay que descartar que la presión de su autoridad sí influyó en que la mayoría aceptara la experiencia del psicoanálisis de grupo.

Lo interesante es que tanto Lemercier –guiado por su exanalista Quevedo– como las autoridades vaticanas estimaron que lo que se practicó en el convento sí era psicoanálisis y no solo psicoterapia. Por su parte, los psicoanalistas de la APM y AMPAG prefirieron considerarla solo como psicoterapia psicoanalítica. En todo caso, el nombre de psicoanálisis de grupo los puso ante disyuntivas tajantes que no pudieron eludir por diferentes razones.

Obviamente, la situación llevó a que se celebrara una reunión del prior con sus monjes para ver qué pensaban al respecto, pero una vez aceptada la disolución el 12 de junio de 1967 por la mayoría, quienes asumieron esa decisión decidieron trasladarse al Centro Psicoanalítico Emaús, ubicado a un costado del convento. Este doble cambio desconfiguró a ambas cúpulas que entraron en crisis y contradicciones entre ellas, por lo que se dieron varios desencuentros y francos conflictos entre Lemercier, Quevedo, Zmud y González Chagoyán. Por lo pronto, antes de entrar los citados en pugna, decidieron continuar la experiencia psicoanalítica de grupos en dicho centro, que fue fundado el 25 de abril de 1966.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Con la finalidad de recibir a nuevos postulantes, además de atender a jóvenes con problemas de adicción, etcétera.

Los doctores Frida y José Luis le pidieron a Quevedo que dejara la presidencia de la AMPAG, entre otras cosas, porque no estaban de acuerdo en que este acelerara la formación de jóvenes candidatos a la citada asociación. A ello se aunó el hecho de que supuestamente Quevedo quería utilizar el clausurado convento para establecer una clínica psiquiátrica para gente con recursos, lo cual no dejaba de presentar problemas para la otra parte que trabajaba con él en el Centro Psicoanalítico Emaús con la gente de menos recursos. José Luis González describe así el conflicto:

Quevedo, poco antes de su fallecimiento, había hecho una especie de ruptura no violenta, pero muy curiosa. Él dijo: 'Yo me quedo con Emaús y ustedes sigan con su asociación de grupo, y vamos a respetar nuestros diferentes feudos'. Él se quedó entonces con el feudo de Santa María de la Resurrección y nosotros con lo que estaba pasando en nuestra AMPAG.<sup>50</sup>

Como se comprenderá, las cosas fueron más complejas. En esta versión los doctores Zmud y González aparecen solo como sujetos pasivos de las decisiones de Quevedo, mientras que en otras interpretaciones ellos fueron quienes le pidieron a Quevedo que dejara la dirección de la AMPAG. Por ejemplo, en una acta del AMPAG publicada el 18 de abril de 1968, en la página 2, se asienta que los grupos en terapia estaban ya cuestionados en el nuevo proyecto de Emaús en razón de que ya no se propone ahí "un psicoanálisis terapéutico, sino un movimiento místico, social, y cooperativista, muy lejos de toda meta y propósito implícito en una psicoterapia [...]. [Por lo tanto,] es urgente deslindar toda conducta que se aparte de las metas del AMPAG".<sup>51</sup>

En dicha acta se escribe que los cuatro miembros de la incipiente AMPAG habían obligado a renunciar a Gustavo Quevedo como presidente por "su conducta patológica y destructiva hacia la Asociación, tanto desde el punto de vista administrativo, como de la enseñanza, así como desde el punto de vista ético y científico".<sup>52</sup> Desgraciadamente no ofrecen explicaciones pormenorizadas de esta cuádruple descalificación. Se comprenderá que después de leer sus palabras más de alguno se podría preguntar si el psicoanálisis les pasa de largo a algunos psicoanalistas. Creo que la respuesta no se haría esperar.

<sup>50</sup> Marco Antonio Dupont, "Los fundadores" (Asociación Psicoanalítica Mexicana, s. f.), 150-151.

<sup>51</sup> "Actas", Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo (1968).

<sup>52</sup> "Actas", Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo (1968).

<sup>53</sup> Franca Basaglia, “Mönche auf der Couch”, *Jurnal des Luxus und der Moden*, 3 de marzo de 1981.

<sup>54</sup> Aparentemente ocurrido poco más de un mes después de la citada acta de la AMPAG.

<sup>55</sup> Humberto Antonio Tachiquin. “A través de mis ojos. Los monjes de Lemercier, su psicoanálisis y la lucha en el Vaticano II” (manuscrito, 2004), 350-353.

Luego estalló un nuevo conflicto entre Lemercier y Quevedo, así como entre Lemercier y la doctora Zmud. La ruptura de los encuadres psicoanalíticos se dio sin contemplaciones. Leamos el testimonio de Lemercier: “Cuando cerramos el convento y comenzamos a trabajar en el Centro Psi, los analistas comenzaron a inmiscuirse en todo, por lo que yo exigí una separación de ámbitos. Y esa fue la causa de mi separación con Frida”.<sup>53</sup> La versión del doctor González es diferente y señala la actitud de Quevedo como queriendo ser el principal actor en Emaús.

Otra razón de la ruptura de Lemercier con la doctora Zmud fue relatada por el exmonje Humberto Tachiquin, analizante de esta.<sup>54</sup> Relata que durante una sesión, el exprior irrumpió y confrontó a Frida así:

'Frida, no puedo permitir que sigas destruyendo mi comunidad ni a los muchachos de tu grupo' [...]. No era su estilo ser tan abrupto ni caer en faltas de respeto [...]. Llegó hasta acusarla de que por la embajada Argentina ella [Frida] había desperdigado la noticia de que pronto se casaría con él, a lo que Frida difícilmente contestó diciéndole que no tenía sentido el hacerlo [...]. Afortunadamente y después de muchos minutos [...] Frida se puso en pie y, tomando su bolso, dijo que no tenía ningún sentido continuar con eso [...] con su abrupta irrupción había dejado de ser sesión terapéutica.<sup>55</sup>

Al parecer no quedó ahí la cosa con relación a la ruptura del encuadre analítico de grupo porque Tachiquin añade que, por esas mismas fechas, durante un viaje a México al que acompañó a Lemercier, este le insinuó que se cambiara de analista. Asimismo, agrega que el doctor Quevedo invitó a comer a su casa a los integrantes del grupo de Frida y que a algunos les ofreció apoyarlos en sus nuevos planes.

Finalmente, lo que Roma no logró –esto es, que renunciaran al psicoanálisis– los intervenientes y el prior lo terminaron por conseguir. La boda de Lemercier el 20 de julio de 1968 y, menos de un mes después, la prematura muerte del doctor Quevedo, el 15 de agosto, acabaron de sellar este tumultuoso experimento. Digamos que llegó un momento en el que los psicoanalistas ya no sabían en dónde estaban pisando en esa experiencia inédita.

En resumen, la intervención ocurrida en el convento Santa María de la Resurrección, en pleno Concilio Vaticano II, reunió a la diócesis de Cuernavaca, a la Confederación Benedictina, al Santo Oficio, a los conflictos intra de la naciente AMPAG y de esta con la APM, así como a la prensa nacional e internacional. Por su parte, varios de los que buscaban la “purificación de su fe” decidieron dar un segundo paso y ya no seguir en Emaús, hasta el punto de que la mayoría terminó por dispersarse.

#### Crítica de Lemercier a la experiencia del convento

En una entrevista realizada en 1975 por el doctor Marco Antonio Dupont a Lemercier, este hizo una fuerte crítica a la experiencia de grupos:

Desde sus inicios, la experiencia estaba condenada al fracaso, 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, 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, de neurosis en la organización misma; hacer del monasterio una clínica. Con ese dispositivo desaparecía la intimidad; convivir con quien uno se analizaba.<sup>56</sup>

En efecto, este dispositivo introducido de esa manera en una institución total pero transversalizada era demasiada dosis. Sin embargo, Lemercier no parece asumir ninguna responsabilidad en el asunto. Por otra parte, la propuesta post factum de Lemercier de jugarse como exmonjes para retornar al monaquismo “original” resultó fallida. Esta propuesta rebasó una vez más la propuesta de la ortodoxia romana que no se privó de intervenir, por ejemplo, al impedirle al monje arquitecto Gabriel Chávez de la Mora permanecer como tal ahí.

Tiempo después, Lemercier refuerza esta crítica en una entrevista con la socióloga Franca Basaglia:

<sup>56</sup> José Antonio Carrillo. “Un convento en psicoanálisis y los orígenes del AMPAG. Diálogo psicoanalítico con José Luis González”, *Revista Análisis Grupal* v, 1 y 2 (3 de junio de 1988), 88.

<sup>57</sup> Basaglia, "Mönche auf der Couch".

Creo que el psicoanálisis es un instrumento muy especial y por ello mismo se eligió. Lo sospechoso de la situación se debió a la forma con la cual fue aplicado. Pienso que fue un error metodológico partir de la premisa que se pueden realizar terapias de grupo en un convento de clausura. El hecho de que los miembros de la terapia compartieran un mismo espacio las 24 horas, llevó a permanentes interpretaciones [...]. Fue una verdadera locura. [...] Así como se llevó a cabo no era más que un lavado de cerebro, en el cual los analistas aprovechan su poder para manipular el juicio del monje.<sup>57</sup>

<sup>58</sup> Gregorio Lemercier. "Afirmo ante Dios que nunca he desobedecido al tribunal", México, El Heraldo de México, 20 de junio de 1967, 7.

Flaco favor les hace a los monjes a su cargo al convertirlos en marionetas del interventor en turno, sin pensar tampoco que ese argumento se le podría revertir. No termino este escrito sin antes aludir a una cuestión que quedó en suspenso respecto a la disolución del convento y que tiene que ver con unas palabras dichas por Lemercier unos días después de haber tomado la decisión de disolver el convento. El 19 de junio de 1967 dio una entrevista y afirmó lo siguiente: "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 [que se le seguía en Roma] y que siendo obediente a tal mandato, no he hablado ni hablaré sobre ello".<sup>58</sup>

En otras palabras, hay al menos dos causas explícitas respecto a la disolución del convento y una que se preparó a partir del dispositivo implementado y que tiene que ver con los psicoanalistas. El secreto guardado por Lemercier, hasta donde puedo saber, se mantiene hasta la fecha.

### *¿Qué aportó la experiencia del convento al psicoanálisis y a la Iglesia católica?*

En mi opinión, entre otras cosas, las siguientes:

- Llevó al obispo Sergio Méndez Arceo a sostener en el Concilio Vaticano II la necesidad de contemplar los posibles aportes del psicoanálisis a los "condicionamientos de la fe" en los siguientes términos:

La mutación del mundo bajo todos sus aspectos; revolución científica, técnica y económica. ¿Por qué [el Concilio Vaticano II] no dice nada acerca de la revolu-

ción psicoanalítica, ligada tan de cerca al condicionamiento de la fe? Sin duda el psicoanálisis no ha alcanzado plena madurez y su utilización implica peligros que es necesario tomar en cuenta. Pero es una ciencia digna de ese nombre, el descubrimiento de Sigmund Freud es genial, como lo fueron Copérnico y Darwin. Querámoslo o no, es necesario tomarlo en cuenta, pues el inconsciente existe en cada uno de nosotros y condiciona todas las actividades humanas.<sup>59</sup>

- Sostener sin censuras que el supuesto llamado a la vocación religiosa es producto de una construcción social y no solo del Espíritu Santo.
- A la tecnología monástica de decirlo todo en la confesión y en la dirección espiritual le introdujo otra manera no de decirlo todo, sino lo primero que surgiera gracias a la tecnología psicoanalítica.
- Aceptó a los homosexuales, a quienes se le pedían los mismos requisitos que a los heterosexuales, lo que fue una verdadera provocación frente a una jerarquía eclesiástica con clara tendencia homofóbica, que piensa que la homosexualidad implica una “naturaleza objetivamente desviada”.
- Se abrió a una tecnología secularizada que estaba marcada por la Iglesia como atea y pansexualista, y admitió que dos ateos intervian con la intención de “purificar la fe”.
- Problematisó la dicotomía fe y razón; con ello, cuestionó un ateísmo que se sostenía como si fuera obvio.<sup>60</sup>
- Fue capaz de enfrentar a Roma ante las exigencias del Vaticano de disolver el supuesto útero-convento, a diferencia de los psicoanalistas, que se plegaron a quitar el nombre de psicoanálisis de grupo con tal de que no los expulsaran de su institución base.
- No se movió a partir de las coordenadas de la Iglesia católica mexicana en ese tiempo bunkerizada frente a la supuesta amenaza comunista, el ateísmo y la masonería, ni se turbó frente a lo que quedaba de una laicidad anticlerical en el Estado mexicano. Los muros del convento dejaron de ser una fortaleza inexpugnable y se abrieron al rumor del mundo.

<sup>59</sup> Luis Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano* (México: Grijalbo, 1970), 17.

<sup>60</sup> “Eso que yo denominaré, como el pecado original del psicoanálisis [es decir] el hecho que Freud y después de él, las primeras generaciones de psicoanalistas han aceptado como un dato originario, si no es como un dogma, su propia no creencia sin someterla a un análisis riguroso, como ellos lo hicieron con la creencia y sin sospechar todo lo que esta incredulidad podría contener de religiosos. En nuestros días, los psicoanalistas capaces de analizar el sentimiento religioso de sus pacientes son todavía raros [...]. Incluso los psicoanalistas creyentes permanecen en la superficie cuando se trata del sentimiento religioso”. Gregorio Lemercier, “L’Église a peur de Freud. Pourquoi?”, *Arts Loisirs*, núm. 58 (1966), 6.

<sup>61</sup> Julio Algañaraz, "Papa Francisco íntimo", Clarín, 1 de septiembre de 2017, [https://www.clarin.com/mundo/papa-francisco-intimo-libro-revela-experiencia-psicoanalisis-recuerda-mujeres-vida\\_0\\_B1KBi2LFb.html#google\\_vignette](https://www.clarin.com/mundo/papa-francisco-intimo-libro-revela-experiencia-psicoanalisis-recuerda-mujeres-vida_0_B1KBi2LFb.html#google_vignette)

(consultado el 29 de diciembre de 2025).

<sup>62</sup> Ciertamente se estaba bastante lejos del monitum emitido por el Santo Oficio, el 15 de julio de 1961, en el que se decía, entre otras cosas: 3) "Se prohíbe a los clérigos y a los religiosos ejercer el oficio del psicoanalista, conforme al canon 139, párrafo 2" [Esta orden apuntaba a no jugar con dos posiciones que en principio parten de lógicas diferentes como son el psicoanálisis y la dirección espiritual. Esto no ocurrió en el caso del Convento de Santa María]. 4) "Hay que rechazar [...] que los candidatos al sacerdocio o a la profesión religiosa deben ser sometidos a un examen y exploración propiamente psicoanalíticas [...] Igualmente, los sacerdotes y los religiosos de ambos sexos no pueden acudir a los psicoanalistas sin permiso de su Ordinario, con motivo grave". Sebastián Masala. "Aviso de la Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio" (Roma: Palacio del Santo Oficio, 15 de julio de 1961). Resta mucha investigación por realizar, lo que rebasa los límites de este artículo.

- Permitió pensar que si se va a un convento a ejercer el psicoanálisis sin tomar en cuenta que se trata de un grupo construido con historia –dimensión institucional no solo imaginaria–, el análisis de grupos de consultorio no se debe proponer porque de entrada el dispositivo está desbordado por las variables internas, las relaciones jerárquicas y una historia. Así pues, al menos deben tomarse en cuenta tres enfoques e, incluso, no es lo recomendable en este caso.
- Hizo importantes aportes a la arquitectura religiosa y a la liturgia.

## Epílogo

Muchos años después, el psicoanálisis se coló hasta la más alta investidura de la Iglesia. Me refiero a que el 1 de septiembre de 2017, en el diario Clarín, el periodista Julio Algañaraz, escribió lo siguiente:

El papa Francisco reveló a un sociólogo francés [Dominique Wolton] que entre finales de 1978 y 79, fue paciente de diván de una psicoanalista judía 'para aclarar algunas cosas'. 'Fui a su consultorio (en Buenos Aires) y ella, que era médica y psiquiatra siempre estuvo en su lugar'.<sup>61</sup>

¿Qué tipo de psicoanálisis hizo en seis meses? No lo podría decir, pero no deja de ser sorprendente que después de lo ocurrido durante tantos años de desencuentros y algunos encuentros entre la Iglesia católica y el psicoanálisis, de pronto un papa acepte sin grandes problemas que él consultó a una psicoanalista judía.<sup>62</sup>

Ahí no quedó todo: en una carta publicada primeramente en el sitio Oedipe.org, Le Portal de la Psychanalyse Francophone, el 3 de diciembre de 2021 y traducida al castellano por Movimientos Deseantes el 5 de diciembre de 2021, aparece una carta escrita por el psicoanalista lacaniano Jean Allouch en estos términos:

Todavía es raro que un psicoanalista haga público el nombre de uno de sus pacientes. Sin embargo, puede hacerlo, especialmente si el propio paciente lo

exige. Así ocurrió ayer cuando el papa Francisco, me lo pidió por teléfono (desde hace varios meses, aprovechando esta oportunidad, se analizaba a sí mismo de esa manera, desde una distancia segura) [...]. Más moderno que ningún otro papa, Francisco ha adoptado la escritura inclusiva.<sup>63</sup>

Si añadimos la entrada de varios miembros de la Compañía de Jesús entre mediados de los años cincuenta y la década de los sesenta a la École Freudienne para seguir las enseñanzas de Jacques Lacan –algunos de estos jesuitas ejercieron después el psicoanálisis–,<sup>64</sup> tendremos un panorama más complejo de las relaciones entre psicoanálisis y catolicismo. La historiadora y teóloga Agnès Desmazières ha analizado con profundidad dichas relaciones para el periodo 1920-1965 en su texto intitulado *L'inconscient au paradis*.<sup>65</sup>

Dejo aquí.

63 Jean Allouch, “Carte”, *Oedipe.org*, 3 de diciembre de 2021.

64 Ciertamente se estaba bastante lejos del monitum emitido por el Santo Oficio, el 15 de julio de 1961, en el que se decía, entre otras cosas: 3) “Se prohíbe a los clérigos y a los religiosos ejercer el oficio del psicoanalista, conforme al canon 139, párrafo 2” [Esta orden apuntaba a no jugar con dos posiciones que en principio parten de lógicas diferentes como son el psicoanálisis y la dirección espiritual. Esto no ocurrió en el caso del Convento de Santa María]. 4) “Hay que rechazar [...] que los candidatos al sacerdocio o a la profesión religiosa deben ser sometidos a un examen y exploración propiamente psicoanalíticas [...] Igualmente, los sacerdotes y los religiosos de ambos sexos no pueden acudir a los psicoanalistas sin permiso de su Ordinario, con motivo grave”. Sebastián Masala. “Aviso de la Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio” (Roma: Palacio del Santo Oficio, 15 de julio de 1961). Resta mucha investigación por realizar, lo que rebasa los límites de este artículo.

65 Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse (1920-1965)* (París: Payot, 2011).