

La psicología novohispana: defensores de indios, filósofos escolásticos, religiosos hipólitos e intelectuales ilustrados

*David Pavón-Cuéllar**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Michoacán, México

Resumen

Se ofrece una visión panorámica de las etapas sucesivas y de las grandes tendencias de la psicología en la Nueva España. Lo que aquí se llama «psicología» se descubre en especulaciones generales en torno al alma, pero también en consideraciones particulares sobre el psiquismo amerindio, así como en la forma en que los trastornos mentales son entendidos y descritos, diagnosticados y tratados. Se muestra cómo todo esto es realizado principalmente, de manera sucesiva, por defensores de indios, filósofos escolásticos, religiosos hipólitos e intelectuales ilustrados. En los tres siglos de historia de la psicología novohispana (1521-1821), se presta especial atención a figuras sobresalientes como Vasco de Quiroga, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Bernardino Álvarez, Juan de Palafox, Juan Benito Díaz de Gamarra y José Ignacio Bartolache.

Palabras clave: psicología mexicana, psicología novohispana, escolástica, ilustración.

Abstract

This paper provides an overview of the successive stages and major trends of psychology in New Spain. What we call 'psychology' is found in all sorts of general speculation about the soul, but also in considerations concerning the Amerindian psyche and the way mental disorders are understood and described, diagnosed and treated. It is shown how all this is mainly accomplished by the Indian defenders, the scholastic philosophers, the hippolytes and the enlightened intellectuals. In the three centuries of history of Novohispanic psychology (1521-1821), special attention is given to outstanding figures such as Vasco de Quiroga, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Bernardino Álvarez, Juan de Palafox, Sor Juana Inés de la Cruz, Juan Benito Díaz de Gamarra and José Ignacio Bartolache.

Keywords: Mexican psychology, Novohispanic psychology, Scholastics, Enlightenment.

* Correspondencia: Francisco Villa No. 450. Colonia Doctor Miguel Silva. C.P. 58110. Morelia, Michoacán, México. Teléfono: 52 (443) 312-99-09. Fax: 52 (443) 312-99-12. Email: <pavoncuelardavid@yahoo.fr>.

INTRODUCCIÓN

En el proceso de conquista, evangelización y colonización de los pueblos y territorios mesoamericanos, los españoles promueven y frecuentemente imponen un saber científico, filosófico y religioso, en el que alcanzan a discernirse concepciones particulares del alma, de sus facultades y de sus perturbaciones. Estas concepciones, que pueden ser descritas como *psicológicas* en el sentido más amplio de la palabra, darán lugar a lo que aquí se concibe y circunscribe históricamente como la *psicología novohispana*, la cual, en sus tres siglos de existencia, tendrá un desarrollo propio en el que se distinguen etapas sucesivas y diversas ramificaciones que no siempre corresponden exactamente a la evolución de la psicología española en la metrópoli durante la misma época.

Entre los rasgos distintivos de la primera psicología de inspiración europea en México, están la centralidad de la cuestión del psiquismo indígena, especialmente en los siglos XVI y XVII, y la originalidad y radicalidad de una perspectiva psicológica ilustrada que surge en el siglo XVIII y que se nutre directamente de las filosofías alemana, inglesa y francesa. Éstas y otras particularidades regionales de la psicología novohispana serán puestas de relieve en el presente artículo, pero sin pormenorizar ni profundizar ni problematizar lo suficiente, ya que únicamente se intenta ofrecer una visión panorámica de todo aquello que se descubre en el contexto cultural, sociopolítico e ideológico de la Nueva España, y que parece emparentado o estrechamente relacionado con lo que hoy en día se llama *psicología*.

Se vislumbra la psicología novohispana en especulaciones o argumentaciones filosóficas, teológicas y literarias en torno a lo anímico, así como en conceptos, diagnósticos y tratamientos de los trastornos del alma. Quienes incursionan en este campo psicológico son los religiosos, los filósofos, los médicos y algunos escritores. De manera más precisa, la psicología teórica, tanto individual como social, tiende a estar en manos de teólogos y filósofos, algunos de ellos catedráticos en seminarios o universidades, mientras que la esfera de lo que hoy se llamaría psicología clínica, incluyendo el psicodiagnóstico y la psicoterapia, es asunto de los médicos y los religiosos, particularmente los monjes hipólitos.

Alcanzan a distinguirse algunas grandes tendencias históricas en los tres siglos de psicología novohispana: la presencia cada vez mayor de los criollos y mestizos a costa de los peninsulares, el constante debilitamiento de la perspectiva religiosa y del método filosófico-especulativo, la creciente importancia del método científico-observacional y la paulatina transición de las concepciones escolásticas a las modernas e ilustradas. Estas grandes tendencias, por las que aparecen y desaparecen las ideas y posturas en las que se debate la psicología de la Nueva España, parecen atravesar las sucesivas etapas históricas de la conquista, la evangelización y la colonización, el renacimiento novohispano del siglo XVI, el Siglo de Oro y el Siglo de las Luces. En

cada una de estas etapas, hay ciertas figuras individuales que sobresalen, que tienen una gran influencia en su momento y en la posteridad, y que pueden servir como puntos de referencia. Tal es el caso de los defensores de indios Vasco de Quiroga, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y Juan de Palafox, el filósofo escolástico Alonso de la Veracruz, el fundador de asilos Bernardino Álvarez, la poetisa Sor Juana Inés de la Cruz y los ilustrados Juan Benito Díaz de Gamarra y José Ignacio Bartolache, el primero médico y el segundo filósofo.

LA PSICOLOGÍA CRÍTICA DE LOS DEFENSORES DE INDIOS: VASCO DE QUIROGA, JULIÁN GARCÉS Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

En los albores del período colonial, se ve triunfar a veces, en ciertos contextos y en ciertas circunstancias, una representación ideológico-psicológica en la que se busca denigrar al otro indígena para justificar así, de modo estratégico, su conquista y sojuzgamiento. Como ilustración, basta recordar, por un lado, a Fernández de Oviedo (1535/1851), quien reduce el psiquismo de los indios americanos a un «entendimiento bestial y mal inclinado» (p. 125), y, por otro lado, a Ginés de Sepúlveda (1550/1996), quien promueve una representación psicológica de los indios americanos como seres «tardíos y perezosos de entendimiento» que serían «por naturaleza siervos» (pp. 81-87). Aquí es preciso entender que «la reducción de los indios americanos a la *servidumbre por naturaleza* es el objetivo por el que Sepúlveda promueve su representación como *seres tardíos y perezosos de entendimiento*» (Pavón Cuéllar, Cantoral Pozo y Juárez Salazar, 2011, p. 12). De igual manera, cuando Ginés de Sepúlveda (1550/1996) considera que los indígenas son «gentes incultas» y «bárbaras» que fueron «justamente conquistadas» por «una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes» (p. 113), no es difícil percatarse de que «esta nación conquistadora debía presentarse como *humanísima y excelente en todo género de virtudes*, y presentar a los conquistados como *gentes incultas y bárbaras*, con objeto de presentarlos también como *justamente conquistados*, justificando así la conquista, mostrándola como justa y de este modo favoreciéndola» (Pavón Cuéllar et al., 2011, p. 12).

La psicología etnocéntrica, racista y colonialista con la que se justifica y se favorece la conquista del Nuevo Mundo será duramente cuestionada y condenada por la psicología igualitaria y pacifista que desarrollan sucesivamente los obispos Vasco de Quiroga en Michoacán, Julián Garcés en Tlaxcala y Bartolomé de Las Casas en Chiapas. Entre 1530 y 1560, estos humanistas cultos y asombrosamente modernos dedicarán su vida y su inteligencia, no sólo a la evangelización y aculturación de los habitantes autóctonos mesoamericanos, sino también a su revalorización y protección contra el desprecio y los abusos de los conquistadores europeos. Es en este último papel, como *defensores de indios*, que los tres obispos habrán de tejer una compleja trama argumentativa en

la que se encuentra algo que ya puede ser aceptado como la primera psicología crítica en la historia de México.

Vasco de Quiroga (1470-1565) no sólo es el pionero de la primera corriente claramente crítica en la psicología mexicana, sino que ya ofrece un argumento que será quizá el más importante en la argumentación crítico-psicológica de los defensores de indios, que sigue siendo vigente y fecundo hasta ahora, y que parece precursor de las perspectivas más actuales en el análisis de la ideología. Este argumento, que acaba de utilizarse al hacer referencia a Sepúlveda y a Oviedo, cuestiona los postulados psicológicos en función de la intencionalidad que los determina y que subyace a ellos. Habría un propósito particular por el que los conquistadores europeos les atribuirían cierto psiquismo a los autóctonos. Cabe decir que la verdad de la representación de este psiquismo no estaría en su correspondencia con cierta realidad, sino en el interés que tendrían los conquistadores al representarse la realidad de cierto modo. Los españoles «pretenden su interés en la causa» y así forjan «las abominaciones de que quieren infamar» a los indígenas (De Quiroga, 1535/2003, p. 121). Por ejemplo, si los conquistadores ven como bestias a los indígenas, es para «servirse de ellos, no como de hombres, sino como de bestias» (p. 122). A los españoles, en efecto, «no les conviene» que los indios «sean tenidos por hombres sino por bestias», para «servirse de ellos como de tales a rienda suelta y más a su placer, sin impedimento alguno» (p. 87). Es por esto que no se reconocen las facultades intelectuales y las virtudes sensibles o emocionales de los indios, su «humildad, obediencia, pobreza y menosprecio del mundo y desnudez» (p. 63), su «docilidad y buena simplicidad» (p. 118), su condición de «gente libre, mansa y doméstica, poco infesta, ni molesta ni dañosa» (p. 93), para la que «es fácil lo que en nosotros sería imposible» (pp. 101-102). Todo esto no es reconocido porque no corresponde a «lo que quieren y buscan los españoles», quienes sólo se guían por «su particular interés» (pp. 119-120).

Julián Garcés (1452-1542) vuelve a denunciar el papel que juega el interés de los españoles en su representación del psiquismo de los indios americanos. La acusación es dirigida esta vez contra los religiosos, «consejeros» de conquistadores, que no se han esforzado en «conocer los ingenios» de los indios y que han fracasado por tanto en su misión evangelizadora, tras lo cual, «porque no los puedan culpar de que han sido inútiles, atribuyen la culpa de su descuido a la imbecilidad y flaqueza de los indios, y defienden su verdadera pereza con la falsa incapacidad que les imponen» (Garcés, 1537/1994, pp. 8-9). En otras palabras, la representación psicológica denigrante de los indios no es más que una simple artimaña para ocultar un fracaso en la relación con los mismos indios, un fracaso que se explica por el desconocimiento del psiquismo indígena. Este desconocimiento se compensa con una imagen falsa de lo desconocido, una imagen que los psicólogos de la época ponen al servicio de «algunos españoles que van a destruir» a los indios «con sus guerras, confiados en el parecer de tales consejeros», los expertos psicólogos de la con-

quista, quienes convencen a los conquistadores de que «no es pecado despreciar» a los indios, «ni destruirlos, ni matarlos» (p. 9). Es así como los peores abusos de la conquista pueden ser disculpados y respaldados por la psicología dominante.

De los defensores de indios en México, Bartolomé de las Casas (1474-1566) es el que desarrolla la psicología crítica más elaborada, sistemática y rica en argumentos contra la representación psicológica denigrante de los indígenas con la que se justifica la conquista violenta y destructiva (Pavón-Cuéllar et al., 2011). El enfrentamiento entre ambas posiciones tiene su punto culminante en la famosa Controversia de Valladolid (1550-1551), en la que Sepúlveda y Las Casas intervienen como protagonistas de un denso intercambio de razones de índole teológica, política, jurídica, filosófica y psicológica. Tanto en este debate como en sus demás intervenciones a favor de los indígenas americanos, Las Casas habrá de atribuir a los indígenas americanos toda clase de virtudes psíquicas o anímicas, entre ellas «buenos sentidos exteriores e interiores» (1559/1875, pp. 114-116), «vivos entendimientos» (1542/2004, p. 15), «agudeza de ingenio» (1551/1908, pp. 112-115), «razón innata» (pp. 161-166) e «inmortal memoria» (1559/1875, pp. 114-116). Simultáneamente, al encarar a Sepúlveda y Fernández de Oviedo, Las Casas habrá de refutar su representación de los indígenas como seres «melancólicos», «de poco trabajo» y «de ninguna constancia» (1559/1875, pp. 111-116), con «rudeza de ingenio y brutal inclinación» (1551/1908, pp. 46-48). Para Las Casas, lo mismo que para Quiroga y Garcés, tal representación de los indios no se explica sino por su intencionalidad. Esta intencionalidad, en Las Casas, adquiere una tonalidad predominantemente política y económica. Son las ambiciones de los opresores y explotadores, en efecto, las que motivan la psicología que Las Casas intenta refutar. Esta psicología sólo pretende «dar crédito a los mundanos y tiranos hombres» y «justificar los latrocinios y robos y muertes que han hecho y los estados usurpados a que han subido» (1551/1908, p. 114).

Por más criticables que sean Las Casas y los demás defensores de indios en su propósito evangelizador e ideologizador (Páramo, 2001/2006), hay que admitir, con Todorov (1982/2003), que no debían ni podían «actuar de manera diferente», y que su «actitud humana con respecto a los indios» era «lo único posible, y verdaderamente útil» (p. 186). Hay que reconocer también, en la psicología crítica que nos ofrecen, una evidente capacidad para captar, aceptar y respetar al otro en su particularidad. Es casi un método psicológico de mirada viviente como el de los indígenas mexicanos.

LA PSICOLOGÍA ESCOLÁSTICA EN EL RENACIMIENTO NOVOHISPANO: ALONSO DE LA VERACRUZ

Paralelamente a la *práctica teórica* de la psicología por los defensores de indios, se tiene la implantación, apropiación y primera elaboración formal del modelo psicológico

teórico europeo en el suelo americano. Todo esto es lo que se realiza exitosamente a través del libro *Sobre el Alma* en la *Physica Speculatio* (1557) de Alonso de la Veracruz (1507-1584), el filósofo mexicano más importante del siglo XVI, fundador de la primera biblioteca de América y profesor de filosofía en las universidades más antiguas del continente, la de Michoacán y la de México. La psicología filosófica de este humanista del renacimiento, que se ubica en una tradición escolástica renovada y depurada, será punto de partida y de referencia para los siguientes dos siglos de enseñanza e investigación filosófica de la psicología en la Nueva España.

La teoría psicológica escolástica de Alonso de la Veracruz nos presenta diversas facetas argumentativas que podrían haber preparado el terreno para las grandes corrientes en las que se habrá de escindir la psicología mexicana en los siglos posteriores. En primer lugar, en un antecedente lejano del psicoanálisis, está la concepción aristotélica de un psiquismo que no se reduce a «la voluntad y el entendimiento» y que se encuentra «unido al cuerpo», aunque no sólo en el cerebro, sino «en la totalidad y en cualquiera de las partes del cuerpo» (De la Veracruz, 1557/2004, pp. 20-23). En segundo lugar, precediendo la psicología idealista-racionalista de Plotino Rhodakanaty, se acepta un «alma racional» propiamente humana que «no es forma vinculada intrínsecamente a la materia», que «es incorruptible e inmortal» (p. 22), y que «siendo un acto del cuerpo, no puede ser ella un cuerpo» (1557/1992, p. 86). Por último, dejando claro que el realismo aristotélico no es necesariamente incompatible con el empirismo de la futura tradición psicológica positivista, la psicología de Alonso de la Veracruz no sólo desprende la psicología de la «metafísica» y sostiene categóricamente que es «al físico» al que «le incumbe tratar del alma» (1557/1992, pp. 81-83), sino que «admite el concurso orgánico como el medio instrumental de que nos servimos para desplegar nuestras actividades cognoscitivas» (p. 89) y presupone el famoso adagio del peripatético Estratón de Lampsaco, «nada hay en el intelecto, que no haya estado primero en el sentido», lo que vehicula una representación del «intelecto humano» como «tablilla en blanco en la que nada está escrito, en posibilidad de recibir [las formas cognoscibles] por virtud del agente», de tal modo que «es de necesidad para el ser inteligente especular, teorizar [en base a] imágenes» que «emanan de las cosas sensibles» (1554/1988a, p. 219; 1557/1992, p. 89).

La compatibilidad entre el empirismo y el realismo de Alonso de la Veracruz puede apreciarse, por ejemplo, en la teoría psicológica del lenguaje que el escolástico nos ofrece, y en la cual, en consonancia con Locke y en contraposición a Leibniz, se admite la «convención arbitraria» y se postula que «todas las voces significativas son arbitrarias, y en esto, precisamente, debemos ver la causa constante de las voces nuevas que se inventan» (Veracruz, 1557/1988b, pp. 249-250). Sin embargo, al mismo tiempo, el escolástico no deja de formular ideas que estarían en clara contradicción con el empirismo positivista en psicología. Tal es el caso de su aserción de que «el

entendimiento es más perfecto que el sentido» y «es más difícil de ser engañado» (1557/1988c, p. 267). Otro caso interesante, prefiguración de una de las críticas más poderosas que recibirá la futura psicología positivista y empirista, es el de la idea según la cual, de acuerdo al mismo Alonso de la Veracruz, en los sentidos, a diferencia del entendimiento, «no está la falsedad como conocida, ni tampoco la verdad, ya que siendo incapaz de volver sobre su propio acto la potencia sensitiva, carece de la propiedad de conocer la relación existente entre el objeto y la representación» (p. 272). En otras palabras, el dato empírico sensible no puede realizarse ni verificarse por sí mismo, sino que requiere de una elaboración inteligible reflexiva. Este elemento de razón o de lenguaje no podrá ser descartado en ninguna investigación psicológica pretendidamente empírica y positiva.

LOS HEREJES, LOS ENFERMOS MENTALES, EL PSICODIAGNÓSTICO Y LA PSICOTERAPIA EN LA NUEVA ESPAÑA: BERNARDINO ÁLVAREZ

La consideración del elemento de razón o de lenguaje será precisamente aquello por lo que se distinga el tratamiento psicoterapéutico y específicamente logoterapéutico, centrado en el diálogo, en la persuasión y en la búsqueda racional de sentido, que se practica a partir del siglo XVI en el Hospital y Asilo de Convalecientes de San Hipólito en la Ciudad de México (Viqueira, 1970). Este sanatorio asombrosamente adelantado para su época, primero del mundo en su género y primer asilo para enfermos mentales en el continente americano, fue concebido e inaugurado en 1566 por Fray Bernardino Álvarez Herrera (1514-1584), precursor de la psiquiatría moderna, quien también funda hospitales en Oaxtepec, Acapulco, Puebla, Perote, Xalapa y Veracruz, además de formar la Orden de los Hipólitos o de los Hermanos de la Caridad, una cofradía laica y religiosa dedicada a la asistencia hospitalaria. Serán los miembros de esta cofradía los que den el tratamiento logoterapéutico a los internos, quienes también serán examinados por médicos egresados de la Universidad de México, en la que se enseña la medicina desde 1578 (Micheli-Serra, 2001).

La situación descrita parece repetirse a grandes rasgos en otras instituciones semejantes fundadas en los años siguientes. Una de las más conocidas es el asilo para mujeres dementes que se instala hacia 1687 en una casa donada por el carpintero José Sáyago. Este asilo fue primeramente administrado y financiado por los jesuitas, pero luego, a partir de 1700, pasó al control de las religiosas del Divino Salvador y fue bautizado como Asilo del Divino Salvador, aunque se le solía conocer como Hospital de la Canoa por estar situado en la calle del mismo nombre. En éste y en otros manicomios de México, los enfermos suelen recibir un trato relativamente indulgente y poco violento, y esto es así hasta el siglo XIX, sin que haya cambios sustanciales como los analizados por Foucault (1961/1986) en Europa en la misma época.

Además de los internados en manicomios, había también enfermos mentales que atraían la atención del Santo Oficio y que eran juzgados como herejes. Tal vez el caso más conocido y polémico sea el del irlandés Guillén de Lampart, quien se hizo pasar por hijo natural de Felipe III con el propósito de derrocar al virrey, declarar la independencia de México y liberar a indígenas, negros y mestizos. Durante el proceso, Guillén parece haber mostrado signos evidentes de enfermedad mental, aunque también puede ser que los haya fingido para «ponerle las cosas difíciles a sus carceleros» (Konove, 2004, p. 53). En cualquier caso, a pesar de que se considerara la posibilidad de su locura, el Santo Oficio no recurrió a la opinión de los médicos y lo halló culpable de practicar hechicería y de tener pacto con el demonio, lo que hizo que fuera quemado vivo en la hoguera durante el gran auto de fe de 1659 en la Ciudad de México.

En el mismo auto de fe de 1659, otros enfermos mentales habrían sido ejecutados sin que mediara ningún diagnóstico médico (Jiménez Olivares, 2001). Esto es particularmente relevante porque ya en el siglo XVII, ante los tribunales de la Inquisición, podía carecerse de responsabilidad criminal en casos de locura. Estaría incluso demostrado que numerosos acusados simulaban un trastorno mental para evitar así el suplicio. Por lo tanto, como lo ha observado García-Molina Riquelme (1994), «los Inquisidores mexicanos, al igual que sus compañeros de otros tribunales», debían ser «gentes de experiencia a la hora de deslindar los fingimientos de la verdadera locura», lo que no impedía que «acudieran a los profesionales de la Medicina cuando un problema relacionado con la conducta del procesado los superaba» (p. 183). Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de uno de los condenados en el auto de fe de 1659, Francisco López de Aponte, quien será examinado por tres médicos y por un grupo de religiosos hipólitos. Mientras que los médicos estiman que «por las acciones y respuestas que ha dado no se puede tomar verdadera indicación de ser loco», los hipólitos consideran «las acciones y respuestas de este hombre, y aquel furor y menear los ojos, son de hombre loco» (García-Molina Riquelme, 1994, p. 191). Finalmente, ofreciéndonos un testimonio invaluable de los conocimientos psicológicos y psicopatológicos de la época, los médicos presentan sus tres informes definitivos, los cuales, entre citas latinas de Galeno y una distinción entre la «insania» y la «manía» en función del «grado de calor en el cerebro», niegan la enfermedad mental del procesado en base a una definición de la locura como «error de la razón», una caracterización del procesado como «no muy cabal ni constante en el uso de la razón» y un juicio terminante de que se trata de un «afectado loco», ya que «es afectada su locura y fingidas algunas palabras y respuestas que da» (pp. 191-195). Tras algunas otras comparencias y discusiones, el reo es atormentado y quemado vivo en la Plaza de San Hipólito de la Ciudad de México.

EL SIGLO XVII: LOS ARISTOTÉLICOS, JUAN DE PALAFOX Y SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Mientras la Inquisición Española persigue a locos y herejes, y mientras el francés René Descartes y el inglés John Locke revolucionan el estudio filosófico del alma humana, la psicología mexicana tiende a desarrollarse por las mismas vías de reflexión a las que se había lanzado en el siglo anterior. En la tradición aristotélico-escolástica de Alonso de la Veracruz, habrá nuevos comentadores del tratado *De Anima* del Estagirita, entre quienes destacan Antonio Rubio (1611), con una propuesta «bastante original» que se atreve a poner a Tomás de Aquino «en la balanza de la discusión» (Falcón de Gyvés, 1945, p. 100), y Alfonso Guerrero (1623), con una extensa y minuciosa discusión de cuestiones tales como la distinción entre la memoria, la voluntad y la intelección, esta última definida, no como un simple mecanismo receptivo, sino como «acción real y verdadera del entendimiento con un término igualmente real y verdadero» (Gallegos Rocafull, 1974, p. 292). Estas investigaciones teórico-especulativas de los comentadores de Aristóteles avanzan paralelamente a las argumentaciones y observaciones de índole psicológica de los nuevos defensores de indios. Entre ellos se tiene a Juan de Palafox y Mendoza, el cual, en su memorial *De la naturaleza del indio*, habrá de atribuirle a los indígenas «prontitud» y «agudeza» (De Palafox y Mendoza, 1640/1994), así como «comprensión y facilidad para entender cualquier cosa» (p. 113), lo que se explicaría por un entendimiento «muy despierto» en «lo práctico» y en «lo especulativo, moral y teológico» (p. 108).

En la segunda mitad del siglo XVI, la fulgurante aparición de la religiosa y escritora Sor Juana Inés de la Cruz no sólo iluminará el paisaje literario mexicano, sino también el campo de la reflexión filosófica y específicamente psicológica, en especial a través del poema *Primero sueño* (De la Cruz, 1692/2010b). Este poema revaloriza una actividad onírica en la que el alma, lejos de hundirse en la inconsciencia y perder su movimiento y sus habilidades, consigue desprenderse de su «material empleo» diurno (p. 187) y ascender hasta casi liberarse de la «corporal cadena» que «impide» su «vuelo intelectual» (p. 189). El psiquismo, lo mismo que en la teoría freudiana, se ve desembarazado, favorecido y estimulado por el sueño. Aunque «el cerebro» soñador no deje de recibir «los vapores de los atemperados cuatro humores», éstos no «empañan» una imaginación que logra incluso «concebir» lo «invisible» o lo «intelectual» (p. 188). Las ideas pueden llegar a plasmarse en alegorías visibles. El sueño le devuelve así al alma la «vista perspicaz» de «sus intelectuales bellos ojos» y de este modo le permite verlo todo «sin que distancia tema ni de obstáculo opaco se recele» (p. 191).

Desgraciadamente, ante la totalidad que se despliega, el alma «derrama» su «atención», y «por mirarlo todo, nada ve», ni tampoco logra discernir «las partes» (De la Cruz, 1692/2010b, pp. 192-193). Esto hace que el psiquismo renuncie a su impulso

«intuitivo» y reconcentre su atención en un ejercicio racional en el que procederá «grado a grado» y hará «escala de un concepto en otro» mediante la «reducción metafísica» a las diez categorías aristotélicas y al ordenamiento en géneros y especies (p. 194). Pero esta opción racional resulta ser tan ineficaz como la intuitiva. El alma no entiende ni siquiera «la más fácil parte», y ante «un objeto solo», aun antes de pensar en géneros y especies, ya «huye el conocimiento y cobarde el discurso se desvía» (p. 197). Sor Juana reconoce así la insondable e inabarcable complejidad inherente a cualquier objeto, incluso el más elemental, individual o singular. Aun lo más simple resulta refractario a la razón, así como también escapa de la intuición. Esta doble desconfianza ante las facultades racionales e intuitivas no sólo está en ruptura con la psicología escolástica aun predominante en México, sino que también implica una crítica radical de las dos tendencias, racionalista y empirista, en las que se debate la psicología europea del siglo XVII.

Sor Juana Inés de la Cruz no emprende ninguna elaboración explícita de las implicaciones filosófico-psicológicas de su poema *Primero sueño*. Si uno se atiene a su famosa carta a Sor Filotea (De la Cruz, 1691/2010a), puede conjeturarse que Sor Juana evitó esas implicaciones porque «el sexo, la edad y sobre todo las costumbres» hacían brotar en ella un «temor» que le quitaba «la pluma de la mano» y «hacía retroceder los asuntos hacia el mismo entendimiento de quien querían brotar», lo que no ocurría con la poesía, «pues una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio, sino los discretos con risa y los críticos con censura» (p. 829). Aquí hay que tomar en serio el temor a la inquisición, confesado por la propia Sor Juana cuando escribe que «no quiere ruido con el Santo Oficio» y pretende que es «ignorante» y que «tiembla de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia de algún lugar», lo que pudo ser crucial para que intentara «apagar la luz de su entendimiento» (pp. 829-830). Cabe decir que no era todavía el momento de las luces. El Santo Oficio no dejaba de proteger ferozmente las tinieblas de la ideología dominante.

EL SANTO OFICIO Y LA ENFERMEDAD MENTAL EN EL SIGLO DE LAS LUCES

En el año de 1700, en el umbral del Siglo de las Luces, tan sólo nueve años después de que Sor Juana confesara su miedo a la Inquisición y su decisión de apagar *la luz de su entendimiento*, el médico Juan Luis de Torres fue acusado ante el Santo Oficio por graves faltas, entre ellas la afirmación de que «la Iglesia era una puta, puerca hedionda» (Jiménez Olivares, 2001, pp. 229-230). Significativamente el proceso no prosperó, y tras nuevas acusaciones, en 1719, el hereje fue perdonado al ser diagnosticado con «epilepsia o mal caduco o enfermedad sagrada» (p. 230). Pocos años después, en 1738, la indígena Ifigenia de los Reyes acudió voluntariamente con el obispo y representante

del Santo Oficio en Durango, el padre Coloma, y se acusó a sí misma de tener relaciones sexuales con el demonio, pero al final, tras escapar y luego volver a acusarse de lo mismo 30 años después en Zacatecas, no fue castigada por su condición de indígena y por ser diagnosticada como loca. Es también un diagnóstico de trastorno mental el que le salva la vida a otro delirante sexual conocido como Tebanillo González, aprehendido en Toluca y presentado ante la Inquisición con sus dibujos, algunos muy obscenos, y con sus escritos, la mayor parte en verso y prosa rimada, y algunos particularmente sospechosos, como el siguiente: «no quiero que vengas, no quiero que me ultrajes más, no quiero que me hagas juegos, por delante y por detrás» (p. 229).

Entre los más famosos diagnósticos de trastornos mentales en el siglo XVIII, está el del doctor Alejandro Texada y Robles, profesor de teología, a quien hoy se le habría atribuido una demencia senil y a quien tres médicos le diagnostican demencia y melancolía en base a autoridades antiguas como Hipócrates y Areteo, pero también a partir de autores modernos como Willis, Von Haller, Zachías, Valles y Etmuller. Otro célebre diagnóstico es el de las monjas que presentaban convulsiones y movimientos espasmódicos en el Convento de las Jerónimas de Puebla, entre 1750 y 1754, y a las que el bachiller Pedro de la Horta habría diagnosticado con «epilepsia» para «evitar la intervención del Santo Oficio» (Jiménez Olivares, 2001, p. 230). Este caso hace pensar también en las últimas «alumbradas», una de las cuales, que finge su muerte y dice hablar con Jesucristo y con la Virgen María, será defendida por el sacerdote calificador, quien le atribuye «pasión histérica», insistiendo en que las mujeres que «padecen este mal tan nocivo y pernicioso deben hacerse acreedoras a la medicina, cuidado, lástima y humana compasión, y no al castigo, corrección o a algún tratamiento áspero, que en vez de remediar y corregir sus excesos, las pone en miserable estado, empeorando su situación» (citado por Jiménez Olivares, 2011, p. 231). Semejante actitud, propia del siglo XVIII, debe contrastarse con la que se tuvo en los dos siglos anteriores, en los que varias alumbradas fueron juzgadas y encarceladas por el Santo Oficio. La severidad religiosa es desplazada por la indulgencia clínica de la ilustración, lo que también puede apreciarse en otro sonado caso del siglo XVIII, el del monje hipólito Fray Claudio, quien sufría alucinaciones y delirio de grandeza, y quien fue denunciado en 1739 por curar a las mujeres de su «lujuria» mediante un «novenario de noches dormidas con él en la misma cama» (p. 230). Ante una situación de tal gravedad, sorprende la reacción bondadosa de las autoridades religiosas, quienes internan al monje en el Hospital de San Hipólito, permitiéndole cumplir con las mismas tareas que realizan los demás hipólitos, especialmente las de cuidar y brindar servicio y atención a los enfermos.

En los casos mencionados y en otros más, los enfermos mentales presentan conductas, delirios y alucinaciones de índole sexual o religiosa que habrían merecido un castigo ejemplar del Santo Oficio en el siglo anterior. Sin embargo, ahora, en el Siglo de las Luces, tienden a ser diagnosticados por médicos e internados en mani-

comios en los que reciben un trato que habría sido envidiado por los enfermos de otras latitudes. La severidad solamente parece mantenerse ante aquellos trastornos mentales que tienen implicaciones políticas y que podrían amenazar el orden colonial de la Nueva España. Así como la pretensión al trono fue decisiva para que Guillén de Lampart fuera quemado vivo, en el siglo xvii, sin tener derecho a un diagnóstico médico, así también la misma circunstancia parece haber sido crucial, en el siglo xviii, para el desenlace del caso de Manuel Germaine de Bahamonde, quien presentaba un evidente delirio de grandeza que le hacía creerse «elegido de Dios para ser rey de la Nueva España, conocimiento que tenía por la propia Virgen María, quien personalmente se lo había comunicado» (Jiménez Olivares, 2001, p. 229). En lugar de ser diagnosticado e internado en un asilo, Manuel Germaine fue declarado reo del Santo Oficio, brutalmente golpeado y encarcelado en la prisión de San Juan de Ulúa, en la que no recibía alimentos y en la que sólo pudo sobrevivir porque su carcelero compartía con él su escasa ración de alimentos.

En el siglo xviii, con el debilitamiento de las justificaciones morales y religiosas, el móvil represivo ideológico-político se vuelve cada vez más descarado en las acciones del Santo Oficio en la Nueva España. Un caso bien conocido es el de un lector de Buffon y de Voltaire, el médico ilustrado Enrique Esteban Morel, quien había introducido la inoculación preventiva de la viruela en México, y quien termina suicidándose en una cárcel secreta de la Inquisición en 1795, tras haber sido condenado por su simpatía con los ideales de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Incluso antes de que se desencadenara el proceso revolucionario, el Santo Oficio ya había empezado a desatar su violencia represiva contra quienes acogían las ideas ilustradas provenientes de Francia, lo que no impidió que estas ideas se abrieran paso, proliferaran entre los mexicanos más cultivados y prepararan el terreno para el surgimiento de las aspiraciones independentistas del país al dar lugar a una crítica sistemática de toda clase de ideas consideradas caducas, entre ellas las de la psicología escolástica.

LA PSICOLOGÍA ILUSTRADA: JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA Y JOSÉ IGNACIO BARTOLACHE

La crítica sistemática de la psicología escolástica en México se impone en el siglo xviii a través de lo que puede llamarse *la psicología ilustrada*, y, en particular, a través del pensamiento ecléctico de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783). Originario de Michoacán, Díaz de Gamarra fue doctor por la Universidad de Pisa, miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia, y finalmente, a su regreso a México, rector y catedrático de filosofía en el Colegio de San Francisco de Sales en San Miguel el Grande (hoy San Miguel Allende), cargos de los que será destituido por la posesión de libros prohibidos y por sus modernas opiniones filosóficas. Estas opiniones, bien

argumentadas y sistematizadas, tienen una importante vertiente psicológica marcada por el racionalismo de Descartes, Leibniz y Wolff.

En su aproximación a la psicología y a otros campos del saber, Díaz de Gamarra suele proceder como un hombre de su tiempo y realiza parcialmente el ideal intelectual de las luces en México. Es con espíritu ilustrado que se opone a la vieja filosofía que «abatió el ingenio», que no permitía «pensar por sí, sino por otro», y que «al estudio de la naturaleza, sustituyó el estudio de los hirco-ciervos y de los entes de razón» (Díaz de Gamarra, 1782/1993b, pp. 156-157). En el mismo espíritu ilustrado, Díaz de Gamarra no sólo añora el estudio antiguo que «elevaba los pensamientos, cuyas luces aclaraban el espíritu» y «cuyas vigiliyas y trabajos eran tan provechosos a la humanidad» (p. 156), sino que también aspira fervientemente a implantar en México la nueva filosofía europea, «despojada de la barbarie y de las fruslerías, fecunda en conocimientos útiles» y sin otras «armas» que «los principios sólidos, las ideas claras y distintas», y «la hermosa luz de la experiencia» (pp. 158-159).

En sus *Elementos de Filosofía Moderna*, rechazando el dogmatismo, la intolerancia y los prejuicios de la psicología peripatética, Díaz de Gamarra (1774/1963) descarta la definición escolástica del alma como «acto primero del cuerpo físico y orgánico que tiene en potencia la vida», lo que «explica algo desconocido mediante otra cosa más desconocida», y propone una definición alternativa del alma como «principio por el cual el hombre piensa, o por el cual entiende lo verdadero y quiere lo bueno y además se hace consciente de sus percepciones y voliciones» (p. 125). El filósofo michoacano también se refiere al alma con el nombre de «mente», pues en ella «sobresale la facultad de pensar», y la describe, poniendo en evidencia el fundamento cartesiano de sus reflexiones, como «sustancia carente de materia» y que «excluye extensión, divisibilidad y solidez», lo que la distingue claramente del cuerpo entendido como «sustancia extensa, divisible, sólida» (pp. 125-126). Mostrando nuevamente la influencia de Descartes, Díaz de Gamarra considera que el alma se conoce inmediatamente por sus «operaciones» que «se llaman pensamientos» y de las que «tengo conciencia, es decir, un sentido íntimo y extraordinariamente vivo por el cual las he conocido», y por el cual «sé también que yo, que pienso y de quien dimanan esas operaciones, no puedo ser un pedazo de carne insensible e inerte, sino una sustancia que se mueve a sí misma, dotada de fuerza y de eficacia para obrar, y de una virtud de la que no es capaz la materia» (p. 127).

La psicología de Díaz de Gamarra adopta el dualismo cartesiano y se opone a la idea aristotélica de un psiquismo presente en todas las partes del cuerpo. Si así fuera, «¿por qué, sin embargo, los juicios se producen en el cerebro?» (Díaz de Gamarra, 1774/1963, p. 154). Para el filósofo ecléctico michoacano, quien desde luego conoce a Galeno y no sólo a Descartes y al Estagirita, es únicamente «en el cerebro» en donde el psiquismo «tiene su sede propia» (p. 155). Pero esta misma localización cerebral del alma no será inmune a la duda que mostrará Díaz de Gamarra en una obra más tardía,

los *Errores del Entendimiento Humano* (1781/1993a), en la que se lee que «todos los filósofos, que señalan este o aquel otro sitio como el preciso domicilio del alma, creen saber lo que ignoran», ya que «nadie ha visto hasta ahora la habitación del alma», ni el peripatético que insiste en que «el alma está extendida por todo el cuerpo», ni «el filósofo cartesiano que la destierra a la glándula pineal», ni «otro filósofo francés que ha fijado su residencia en el cuerpo calloso» o «médula del cerebro», y ni siquiera los «más circunspectos, o menos atrevidos, que sin determinar su propio asiento, quieren que resida solamente en el cerebro» (pp. 69-70).

Más que «hacer sufrir a nuestro pobre entendimiento» la «penalidad» de investigar en dónde reside el alma, Díaz de Gamarra (1781/1993a) nos recomienda «vivir tranquilamente sin querer saber lo que hasta ahora no puede saberse» y dedicarnos a investigaciones en las que verdaderamente se pueda «inquirir la verdad» (p. 70). Una de estas investigaciones, crucial para Díaz de Gamarra, parece ser la que se refiere a la «comunicación de la mente con el cuerpo», una comunicación que residiría en un «enlace del alma en cuya virtud el alma es afectada por la mociones del cuerpo, y, viceversa, puede producir movimientos en el cuerpo mediante verdadero y físico influjo» (Díaz de Gamarra, 1774/1963, p. 149). Gracias a esta comunicación, «experimentamos efectivamente que si las cosas exteriores hacen alguna impresión en nuestros sentidos, se excita en el alma la percepción de estos mismos objetos» (1782/1993b, p. 148). Por otro lado, «observamos también que nuestra alma tiene tal dominio sobre nuestro cuerpo, que si queriendo el alma, se mueven algunas partes de él, perseveran en movimiento el tiempo que quiere el alma y dejan de moverse cuando ella lo manda» (p. 149).

La «admirable correspondencia entre ciertas operaciones del alma y ciertos movimientos del cuerpo» será el tema de una de las *Academias Filosóficas* organizadas por Díaz de Gamarra (1782/1993b, p. 148) en el Templo de la Salud de San Miguel el Grande. En estas *Academias* abiertas a todo público y dictadas por alumnos de Díaz de Gamarra, se incursionará en «la psicología o tratado del alma racional» y en las «profundas reflexiones que se hacen sobre esta sustancia, sobre su origen, espiritualidad, inmortalidad y unión con el cuerpo humano» (p. 146). Se ofrecerán también disertaciones sobre diversos temas relevantes para la psicología, como «los engaños que nos ocasionan nuestros sentidos y el modo de remediarlos» (pp. 143-144), o «el alma de los brutos» o de las «bestias», a las que se reconoce capacidad de «conocer, discurrir y sentir» (pp. 181-185).

En el espíritu ilustrado que anima su enseñanza y en sus investigaciones, Díaz de Gamarra (1781/1993b) se impone el principio metodológico de atenerse a «la física evidencia» y sólo admitir «aquello que ni la razón ni la experiencia se atreven a contradecir» (p. 70). Es bajo este principio que puede llegar a concebir que el alma está hipotéticamente situada en el cerebro, lo que se funda en la observación de que «sólo alterado el cerebro, se pierde el uso de todos los sentidos» (1774/1963, p. 155). Esta

forma observacional de concebir el psiquismo, así como la concepción resultante del psiquismo cerebral, se volverán hegemónicas en México en los dos siguientes siglos, y es claro que resultan menos compatibles con la clásica psicología filosófica especulativa que con la llamada *psicología científica*, empírica y experimental, que se ve triunfar en todo el mundo entre los siglos XVIII y XIX. De hecho, para fundar su concepción del psiquismo, Díaz de Gamarra no recurre a ninguna autoridad teológica o filosófica, sino a ciertos experimentos que el médico y cirujano francés François Gigot de Lapeyronie había publicado en 1741.

En México, pocos años después de los experimentos de Lapeyronie y en el mismo espíritu ilustrado de Díaz de Gamarra, se tienen los experimentos psicofisiológicos realizados por el médico, astrónomo y químico José Ignacio Bartolache (1739-1790), oriundo de Guanajuato, profesor de matemáticas en la Real Universidad, lector entusiasta de Feijoo y del mismo Díaz de Gamarra, y heredero de las concepciones médicas de Thomas Sydenham (1624-1689) y de Herman Boerhaave (1668-1738), quienes promueven un giro metodológico por el que se pone el acento en la fisiología, la experimentación rigurosa, la clasificación sistemática y la observación clínica pretendidamente objetiva e independiente de prejuicios teóricos o filosóficos. Cabe decir que Bartolache introduce este giro en la psicología mexicana, la cual, en lo sucesivo, tiende a privilegiar la observación médica sobre la especulación filosófica. Se descubre aquí el origen de una tendencia típicamente moderna que marcará la psicología mexicana dominante de los siglos XIX y XX, que todavía no parece haber sido revertida y que ya se adivina en el periódico científico ilustrado *Mercurio Volante*, editado por el propio Bartolache entre 1772 y 1773. Es en este periódico en el que el médico guanajuatense publicará los resultados de sus experimentos con animales, así como sus interesantes observaciones clínicas en humanos y sus reflexiones en torno a la medicina y la ciencia en general.

Cuando se ocupa de la ciencia y específicamente de la medicina, Bartolache hace gala de su actitud ilustrada y consumadamente moderna, caracterizada por el buen sentido, el relativismo y la sensibilidad social, el utilitarismo y la concepción técnica o tecnológica del trabajo científico. Es con esta actitud que Bartolache (1772/1993) juzga «la perfección de las ciencias y artes» como algo relativo o «respectivo» que «no debe tomarse a bulto así como suena o como viniese a cuento del que disputa» (p. 50). En una perspectiva relativista y utilitaria, «dícese perfecta a una ciencia, cuanto cabe en lo humano, cuando ha llegado a un estado de poder servir expeditamente, empleada por un profesor hábil, a los fines de necesidad o utilidad que incluye su instituto; de modo que quede ya muy poco que desear y esperar de ella en comparación con lo mucho que se ha conseguido» (pp. 50-51). Lo fundamental es aquí *lo que se consigue*, la *habilidad* para conseguirlo y la *utilidad* o la satisfacción de la *necesidad*. Es en la práctica en la que se alcanza la perfección de la ciencia. Esta perfección no estriba entonces en la

teoría y en su universalidad, sino en la aplicación práctica particular de la universalidad de la teoría, lo cual, de cualquier modo, resulta sumamente difícil. Como el mismo científico guanajuatense lo subraya:

la medicina es falible así como las demás ciencias, no porque falten en ella principios ciertos y de la última evidencia (en lo cual no cede la medicina a ninguna de las naturales) sino porque siempre es arduo y expuesto al error y alucinación el aplicar bien los universales al caso particular y la teoría a lo práctico (p.53).

El énfasis de Bartolache en lo práctico y en lo útil puede apreciarse en las observaciones y recomendaciones que se encuentran en algunos artículos de su *Mercurio Volante*. En su estudio sobre la histeria, por ejemplo, Bartolache (1772/1993) se concentra en aquello cuyo conocimiento pueda servir para curar el mal. Es con el remedio en mente que hace notar que esta «plaga» se presenta «especialmente entre personas de alta y mediana categoría nacidas y educadas en el regalo» (p. 58). Atribuye la enfermedad, entre otras causas, a «la inacción o falta de ejercicio» y a «la perversa costumbre de recogerse a dormir y levantarse tarde» (pp. 60-61). Para mantenerse saludable, hay que madrugar y trabajar. Es lo mismo que nos aconseja Díaz de Gamarra (1781/1993a) cuando escribe que «los hombres que más trabajan son, por lo común, los más sanos» (p. 49), y cuando atribuye la enfermedad a «la vida ociosa, sedentaria y lánguida dentro de casa» (p. 62).

Tanto en Díaz de Gamarra como en Bartolache, alcanzan a discernirse el mismo elogio del trabajo y la misma condena del ocio en un mismo discurso moderno inspirado por la ciencia y por la racionalidad ilustrada: un discurso tenuemente coloreado de crítica social, incompatible con el fundamento aristocrático feudal y pre-capitalista de la escolástica, perfectamente acorde con la incipiente ideología reivindicativa criolla burguesa y consonante con algunas de las más profundas inquietudes que habrán de animar el proceso por el que México se independiza de España (1810-1821). Este discurso, así como la manera en que denigra el ocio y ensalza el trabajo, se relacionan estrechamente con el buen sentido y con la sensibilidad social que se detecta en Bartolache, así como también con su concepción utilitaria y técnica o tecnológica de la ciencia. Es así como en México, paralelamente al ascenso de la burguesía criolla y la resultante independencia de la metrópoli, se prepara el terreno para que la psicología se libere de la especulación filosófica, su método se concentre en la observación médica y surja lo que suele denominarse *psicología científica* en el siglo XIX.

CONCLUSIÓN

Lo mismo que la filosofía, la medicina y los demás campos teórico-prácticos del saber en la Nueva España, la psicología está estrechamente entrelazada con la

trama cultural, económica y política de la historia de la sociedad mexicana bajo la dominación colonial española. Esta historia social es también la historia de una psicología novohispana que no se desarrolla independientemente de todo lo demás que ocurre en México entre los siglos XVI y XIX. En tal contexto, como en cualquier otro escenario histórico, no hay ideas puras que logren liberarse totalmente de los hechos mundanos y concretos.

La visión panorámica de la psicología novohispana permite apreciar cómo los hechos determinan ideas que intervienen a su vez de manera decisiva en los hechos. Es así como el proceso de conquista, colonización y evangelización de las regiones y poblaciones mesoamericanas, en el siglo XVI, estuvo en el origen, tanto de los planteamientos psicológicos racistas y etnocéntricos de Ginés de Sepúlveda y Fernández de Oviedo, como de sus refutaciones en Vasco de Quiroga, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y Juan de Palafox. Estas refutaciones, por su parte, incidieron en la relación de los conquistadores con los indígenas mesoamericanos, los cuales, en su condición de seres humanos racionales y sensibles, fueron protegidos por la Corona y merecieron un trato menos brutal que el que habrían sufrido al ser confinados al ámbito animal de la insensibilidad y la falta de racionalidad.

El permanente contacto con la otredad radical de los indígenas pudo haber contribuido paralelamente al trato considerado que recibía otra forma de otredad, la de locos y dementes, en los recintos hospitalarios fundados por Fray Bernardino Álvarez y controlados por los hermanos hipólitos. Al mismo tiempo, en los márgenes lo mismo que en el centro de la civilización europea, los hospitales no dejaban de funcionar como un eficaz mecanismo de reclusión y de neutralización de quienes resistían a un proceso de normalización por el que se afianzaba el orden establecido como *esfera libre de conflictos*. Algunos elementos conflictivos ni siquiera tenían el derecho de la reclusión hospitalaria, pues terminaban en las cárceles y hogueras del Santo Oficio, las cuales, a diferencia de los hospitales, parecían funcionar como dispositivos disciplinarios destinados a la represión de peligrosas manifestaciones racionales alternativas y no sólo a la rectificación de la irracionalidad que se atribuye a locos y dementes.

La preservación de cierta forma hegemónica de racionalidad requería también la formación de sus defensores, los mandarines del sistema, y la correlativa estabilización y consolidación ideológica de la cultura intelectual europea en México, por ejemplo a través de cánones como el de la psicología escolástica de Alonso de la Veracruz, Antonio Rubio y Alfonso Guerrero. Esta psicología y su racionalidad especulativa serán subvertidas primeramente por la exaltación de la irracionalidad intuitiva onírica en Sor Juana Inés de la Cruz, y seguidamente por la reivindicación de la racionalidad empírica y experimental, utilitaria y técnica, en las concepciones psicológicas ilustradas promovidas por Juan Benito Díaz de Gamarra y José Ignacio Bartolache. Ambas subversiones psicológicas, la poético-estética y la filosófico-científica, no son más que

pequeños indicios de un movimiento histórico más amplio que no sólo implica el fortalecimiento de la intelectualidad criolla y de su perspectiva ideológica disidente, sino que prepara el terreno simultáneamente para la Independencia de México y para el desarrollo de la disciplina psicológica científica mexicana en el siglo XIX.

REFERENCIAS

- Bartolache, J. I. (1772/1993). *Mercurio volante*. México DF, México: UNAM.
- De las Casas, B. (1542/2004). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, España: Tecnos.
- De las Casas, B. (1550/1875). *Apologética Historia*. Madrid, España: Ginesta.
- De las Casas, B. (1551/1908). *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*. Madrid, España: Revista de Derecho Internacional y Política Exterior.
- De las Casas, B. (1559/1875). *Historia de las Indias*. Madrid, España: Ginesta.
- De la Cruz, J. I. (1691/2010a). Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz. En *Obras completas* (pp. 827-848). México D.F., México: Porrúa.
- De la Cruz, J. I. (1692/2010b). El Sueño. En *Obras completas* (pp. 183-201). México: Porrúa.
- Díaz de Gamarra, J. B. (1774/1963). *Elementos de filosofía moderna*. México D.F., México: UNAM.
- Díaz de Gamarra, J. B. (1781/1993a). Errores del entendimiento humano. En *Errores del entendimiento humano, Academias filosóficas, Memorial ajustado* (pp. 45-120). Morelia, México: UMSNH.
- Díaz de Gamarra, J. B. (1782/1993b). Academias filosóficas. En *Errores del entendimiento humano, Academias filosóficas, Memorial ajustado* (pp. 131-201). Morelia, México: UMSNH.
- Falcón de Gvés, C. (1945). El P. Antonio Rubio. Sus comentarios a los libros 'De Anima' de Aristóteles. *Ábside*, 9(1), 83-102.
- Fernández de Oviedo, G. (1535/1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid, España: Real Academia de la Historia.
- Foucault, F. (1961/1986). *Historia de la Locura en la Edad Clásica*. México D.F., México: FCE.
- Gallegos Rocafull, J. M. (1974). *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México D.F., México: UNAM.
- Garcés, J. (1537/1994). Epístola de Fray Julián Garcés a S. S. Paulo III. En G. Méndez Plancarte (comp.), *Humanistas mexicanos del siglo XVI* (pp. 3-21). México D.F., México: UNAM.

- García-Molina Riquelme, A. (1994). El Auto de Fe de México de 1659: el saludador loco, López de Aponte. *Revista de la Inquisición*, 3, 183-204.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1550/1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México D.F., México: FCE.
- Guerrero, A. (1623). *Commentarii in Universam Aristotelis Doctrinam de Anima*. Manuscrito inédito conservado en la Biblioteca Nacional de México.
- Jiménez Olivares, E. (2001). La atención de los enfermos mentales. En C. Viesca Treviño, M. A. Rodríguez Pérez y X. Martínez Barbosa (coords.), *Medicina novohispana. Siglo XVIII* (pp. 227-232). México D.F., México: UNAM.
- Konove, A. P. (2004). *The Devil and the Irish King. Don Guillén Lombardo, the Inquisition and the Politics of Dissent in Colonial Mexico City*. Tesis doctoral no publicada, Haverford College, Philadelphia.
- Micheli-Serra, A. (2001). Médicos y medicina en la Nueva España del Siglo XVI. *Gaceta Médica de México*, 137 (3), 257-263.
- De Palafox y Mendoza, J. (1640/1994). De la naturaleza del indio. En J. Rojas Garduñas (comp.), *Juan de Palafox y Mendoza, Ideas políticas* (pp. 57-131). México D.F., México: UNAM.
- Páramo, R. (2001/2006). Anexionismo ideológico –con algunas referencias en relación a la llamada «teología india». En R. Páramo, *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 93-103). Valencia, España: Universidad de Valencia.
- Pavón Cuéllar, D., Cantoral Pozo, A., y Juárez Salazar, E. M. (2011). La psicología crítica de Fray Bartolomé de las Casas: caracterización apologética de los indígenas y elucidación lógica del racismo. *Teoría y crítica de la psicología*, 1, 3-19.
- De Quiroga, V. (1535/2003). Información en derecho. En P. Serrano Gassent (Ed.), *Vasco de Quiroga. La Utopía en América* (pp. 69-236). Madrid, España: Dastin.
- Rubio, A. (1611). *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae philosophorum principis de Anima*. Alcalá, España: Andrean Sanchez de Ezpeleta.
- Somolinos D'Ardois, G. (1975). *Historia de la Psiquiatría en México*. México D.F., México: SEP.
- Todorov, T. (1982/2003). *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F., México: Siglo XXI.
- Torchia Estrada, J. C. (2005). Fray Alonso de la Veracruz: ensayo de síntesis. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, 21/22, 145-189.
- De la Veracruz, A. (1554/1988a). Dialectica Resolutio. En Mauricio Beuchot (comp.), *Antología de Fray Alonso de la Veracruz* (pp. 192-220). Morelia, México: UMSNH.
- De la Veracruz, A. (1557/1988b). Physica Speculatio. Libro II. Primera investigación acerca del alma. En M. Beuchot (Comp.), *Antología de Fray Alonso de la Veracruz* (pp. 224-267). Morelia, México: UMSNH.

- De la Veracruz, A. (1557/1988c). *Physica Speculatio*. Libro II. Octava investigación acerca del alma. En M. Beuchot (comp.), *Antología de Fray Alonso de la Veracruz* (pp. 267-273). Morelia, México: UMSNH.
- De la Veracruz, A. (1557/1992). *Physica Speculatio*. Libro I. Investigaciones 1-5. En M. Beuchot (comp.), *Fray Alonso de la Veracruz: antología y facetas de su obra* (pp. 79-121). Morelia, México: UMSNH.
- De la Veracruz, A. (1557/2004). Cuarta investigación acerca del alma. En A. Ibar-güengoitia (Comp.), *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos* (pp. 9-24). México D.F., México: Porrúa.
- Viqueira, C. (1970). Los hospitales para locos e 'Inocentes' en Hispanoamérica y sus antecedentes españoles. *Revista española de antropología americana*, 5, 341-384.

Artículo recibido: 18-03-13

Artículo aceptado: 05-05-13