

La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos

The Novohispanic Religiosity in the Village of Toluca during the Seventeenth Century, viewed through Wills

GERARDO GONZÁLEZ-REYES*

MARCO ANTONIO PERALTA-PERALTA**

Resumen: El artículo es una aproximación a la religiosidad de los habitantes de la villa de Toluca durante el siglo XVII; para ello, se retoma un *corpus* documental relacionado con la práctica testamentaria. El objetivo es explicar una parte de la cultura religiosa manifiesta entre los criollos de la villa de Toluca mediante dos elementos; por un lado, las cláusulas dispositivas intercesoras presentes en los testamentos, que a su vez articulan la parte inmaterial del pensamiento piadoso; por el otro lado, el examen del ajuar religioso, entendido como la expresión material de este pensamiento.

Palabras clave: Religiosidad, Cultura material, Trento y Doctrina católica, Cláusulas intercesoras, Piedad barroca

Abstract: Based on the documentary corpus of testamentary practices, this article is an approach to the religiosity of the inhabitants of the village of Toluca during the seventeenth century. The aim is to explain some aspects of the religious culture manifested among the creole population in Toluca taking into account two elements; on one hand, the intercession of resolving clauses in Wills, which express the immaterial part of the pious thought and, on the other hand, the examination of religious trousseau, understood as the material expression of this thought.

Keyword: Religiosity, Material Culture, Trento and Catholic Doctrine, Resolving Clauses, Baroque Piety

*Universidad Autónoma del Estado de México, México, ggonzare@hotmail.com

**Universidad Autónoma del Estado de México, México, marco_p1017@hotmail.com

Consideraciones previas

Una mirada a los imaginarios colectivos y a las identidades sociales y culturales constituye el punto de partida para el análisis y la explicación de los fenómenos de carácter histórico social. El pensamiento novohispano y sus expresiones llegan a nosotros no solo a través de documentos y escritos de época, sino también mediante imágenes, construcciones arquitectónicas, artículos y objetos cotidianos, expresiones lingüísticas y ciertas creencias arraigadas entre los diferentes sectores de la sociedad virreinal.

En atención a lo anterior, el presente escrito tiene como objetivo explicar una parte de la religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de un conjunto de testamentos de criollos y peninsulares que refieren un arquetipo de los imaginarios colectivos religiosos de sus habitantes que, en su mayoría, estaban al borde de la muerte. También es nuestra intención esbozar un argumento para explicar la relación que hubo entre la religiosidad y la cultura del México barroco durante el siglo citado.

Partimos de dos interrogantes que articulan nuestra hipótesis. La primera de ellas se relaciona con las expresiones intangibles del testamento; es decir, ¿qué relación guarda la religiosidad con la cláusula dispositiva en la que se designan intercesores? La segunda pregunta es: ¿cuáles son las manifestaciones tangibles que hacen posible afirmar la existencia del sentimiento piadoso de la cultura barroca entre los habitantes de la Toluca novohispana, con base en la revisión de las cartas testamentarias?

Para intentar responder a estas interrogantes, proponemos como argumento central del escrito el siguiente: la religiosidad —entendida como el conjunto de creencias, ritos y formas inspiradas en la doctrina católica— de los habitantes de la villa de Toluca, llega a nosotros a través del testamento, gracias a que en él podemos recuperar dos elementos de la cultura religiosa de la época, uno intangible o inmaterial y otro material o tangible, esto es, las cláusulas testamentarias donde se enuncian seres divinos y objetos religiosos, respectivamente.

En relación con el primero, la cláusula testamentaria donde se pide la protección o la intercesión de Dios, la Virgen y los diferentes santos y santas permite observar y entender las creencias religiosas de época. En cuanto al segundo elemento, el ajuar¹ religioso y las

¹ Para el siglo XVII el ajuar se entiende como el conjunto de atavíos y adornos personales, así como los servicios de casa que integraban la dote de las casaderas. Aquí distinguimos entre ajuar propio de las mujeres, y las reliquias declaradas como posesiones de los varones testantes. Para la definición de ajuar véase Covarrubias (1995: 36).

reliquias enunciadas en el testamento, son fundamentales para recrear la vida cotidiana de la cultura religiosa de los habitantes de la villa de Toluca. Finalmente ambos aspectos sirven también para aproximar una explicación de la cultura barroca del lugar.

El expediente de la religiosidad novohispana es muy complejo; sin embargo, para efectos de la presente comunicación, consideramos como antecedente directo de su configuración el conjunto de discusiones tridentinas celebradas a lo largo del segundo tercio del siglo XVI, las cuales sirvieron de base para conformar un catolicismo renovado; el ejemplo más conspicuo de ello es el edicto sobre el purgatorio y la funcionalidad de los santos, reliquias e imágenes sagradas. A las reformas tridentinas les sucedieron otros decretos sobre la doctrina católica, en especial los dogmas sobre la muerte y resurrección de Cristo, los cuales dieron pie a las manifestaciones más visibles de la sensibilidad barroca del siglo XVII.

A propósito de lo anterior, la época barroca se entiende aquí como el periodo en que el mundo occidental se transformó a sí mismo en materia religiosa, a partir de la reestructura de la Iglesia con base en lo emanado de Trento, que más allá de ir en contra de los movimientos protestantes, buscó una adaptación de la sociedad cristiana a partir de las necesidades de la época.

En la Nueva España estas transformaciones fueron visibles en varias esferas de la vida cotidiana. El barroquismo se configuró a partir del mestizaje cultural entre Europa y América; en este proceso recíproco la sociedad novohispana inició la configuración de la identidad americana, expresada en el arte, la política, la religión y, de manera sensible, en la vida cotidiana. La era barroca por tanto transitaba entre el juego de apariencias, a través de una teatralidad dentro de una sociedad en formación, y en una búsqueda de identidad que oscilaba entre una tradición católica acendrada y un pensamiento humanista ansioso por explicar su mundo.

Según lo anotado en las líneas anteriores, nuestra intención es verificar el grado de recepción de los discursos teóricos antes citados y, sobre todo, ver a través de la práctica testamentaria y el examen de su contenido cómo se construyó aquella religiosidad novohispana y cómo, por sus características localistas de fervor excesivo, puede considerársele como un ejemplo de piedad barroca. Para ello se emplean los ejes ya citados; ambos elementos, inmateriales y materiales, se configuran como vehículos mediante los cuales podemos percibir el grado de recepción e interpretación del dogma católico emanado de Trento.

Breve repaso de las bases teóricas de la religiosidad novohispana: Trento y la doctrina católica

A partir del siglo XVI surgieron en Europa, en el ámbito religioso, varias manifestaciones ideológicas que cuestionaron los comportamientos de la jerarquía eclesiástica respecto a temas muy precisos de carácter escatológico. Estos pensamientos, abanderados por los ideales luteranos y calvinistas, quebrantaron la hegemonía del catolicismo en asuntos como aquel pensamiento sesgado, de amplia difusión para la época, que sostenía la idea de salvación después de la muerte a través de un mecanismo mercantilista. En efecto, en las 95 tesis de Lutero, se advierte una fuerte crítica a los predicadores por difundir la creencia de que la absolución y salvación se conseguía mediante la adquisición arbitraria de indulgencias papales (*Las 95 tesis*, en especial tesis 21, 24, 33, 52 y *passim*). La respuesta del pontífice no se hizo esperar, y con el apoyo de los señoríos, principados, reinos e imperios aglutinados en el Sacro Imperio Romano Germánico, presididos por el imperio español, abanderó un movimiento denominado Contrarreforma, con el que intentó renovar la visión sobre los aspectos más controvertidos y criticados por Lutero y sus seguidores. Para ello, se recurrió al arte barroco para transmitir y comunicar, en imágenes, la fe, la piedad, el cielo, el infierno y los pasajes bíblicos que intentaban hacer de la religión católica la vía única de salvación.

En el ámbito teológico y doctrinario, la sesión tridentina de principios de diciembre de 1563 se consagró a la discusión sobre el papel del purgatorio, las reliquias y las imágenes (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 272-274). Sobre el primer tema se estableció que las almas “detenidas en él” recibían alivio tanto de los sufragios provenientes de los fieles, como del sacrificio celebrado durante la misa, donde se recordaba la pasión y resurrección de Cristo. En consecuencia, se determinó que en lo sucesivo, obispos y ministros del culto católico debían darse a la tarea de cuidar, enseñar y predicar la doctrina sobre el purgatorio, con la intención de mantenerla presente entre los fieles.

Asociadas con la doctrina sobre el purgatorio, el decreto tridentino definió el significado de los sufragios, entendidos como el conjunto de misas, oraciones, limosnas y “obras de piedad”; estas últimas, por ejemplo, eran actos que todo católico debía observar y dejar en claro, sobre todo en vísperas de la finitud de su vida terrenal.

Una manera de hacer inteligibles los acuerdos tridentinos entre la gente común consistió en recurrir a la veneración de los santos. De estos se decía que eran intercesores entre Dios y los hombres, de tal suerte que se les invocó, se les hizo oración y se solicitó su mediación para alcanzar del Creador los beneficios de Jesucristo, su hijo (*El Sacrosanto*

y *Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 474,475). Trento también decretó la representación jerárquica de las devociones: Cristo en primer lugar, seguido de la virgen María y en tercer término los diferentes santos que, en su conjunto, eran meritorios de honores mediante la adoración exclusiva del primero y la veneración para el resto.

Es muy probable que para la época en que Trento culminaba sus trabajos sobre la reforma de la Iglesia católica, la piedad popular hubiese ganado terreno sobre la ortodoxia doctrinal no solo en Europa sino en las posesiones ultramarinas de los imperios como el español. La prueba más fehaciente de ello fue la monopolización de la presencia y funcionalidad de los santos.

Resultaba claro que, lo que en un momento determinado había servido como instrumento de fe y promoción de vida ejemplar, pronto se convirtió en objeto de libre interpretación por parte de los creyentes, pues el mismo Concilio daba cuenta de cómo en torno de la veneración de los santos se había desatado toda clase de manifestaciones supersticiosas, ostensibles en los “adornos de las imágenes con hermosura escandalosa”, y expresiones poco ortodoxas evidentes en el abuso y pretexto de la celebración de las fiestas de los santos y las visitas recurrentes a los sitios de resguardo de reliquias que servían como mera justificación de “combitonas, embriagueces y lascivia” (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 478).

Por lo que corresponde al catecismo, sabemos que éste, entre sus capítulos V y VI, trató el tema de la Pasión de Cristo. Se decretó que a través de ella, la humanidad había sido liberada de la tiranía del demonio, por lo que a la muerte del redentor las puertas del cielo fueron abiertas para recibir a todos aquellos que gozaban de los sacramentos y de las virtudes teologales (*Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos*, 1791: 33).

El catecismo advertía también que los párrocos tenían la obligación de tratar el tema de la resurrección del alma con mucho cuidado, pero sobre todo y con frecuencia, con la clara intención de fijarlo en las mentalidades y sensibilidades de la gente. Desde luego, para hacer tolerable la idea del infierno hemos visto cómo desde el siglo XIII se le opuso la noción del purgatorio. Entonces, a través del catecismo quedaba claro que la resurrección de Cristo servía como aliciente para mantener la esperanza en una vida espiritual después de la muerte material. La aseveración era elocuente: “La resurrección de Cristo nos produjo la resurrección de nuestros cuerpos” (*Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos*, 1791: 41).

En este punto resulta comprensible entonces por qué los moribundos, al redactar sus últimas voluntades tanto espirituales como materiales, hacían una ostentación detallada de su profesión de fe, designado intercesores a diestra y siniestra y comprometiendo su

patrimonio material para la celebración de sufragios por su alma y la ejecución de obras piadosas con la intención de lograr la tan anhelada resurrección.

El testamento y la declaración de las últimas voluntades

La amenaza de muerte por enfermedad y vejez daba ocasión a quienes se hallaban en esta circunstancia de preparar el descargo de su conciencia con la intención de lograr una “buena muerte”. Esta consistía en poner a su ánima en “carrera de salvación”. Para ello, recorrían su memoria, traían a colación las transgresiones más recónditas, referidas en el decálogo, y luego de confesarlas obtenían la correspondiente absolución que los colocaba en estado de gracia, listos para el desenlace. Pero antes de este momento, era menester la confección del testamento. Este acto se ejecutaba frente a escribano y varios testigos a satisfacción del testante. A partir de la revisión de dos partes del dispositivo testamentario y su comentario es como reconstruiremos algunos elementos de la religiosidad novohispana.

En la legislación hispana del siglo XVII, la figura del testamento no solo era asunto de carácter cotidiano, sino que además era muestra del pensamiento cristiano que dominaba al imperio español. Hacia finales de la edad media, Alfonso X, en sus *Siete Partidas*, enunciaba que el testamento era un acto donde los hombres debían tener una cordura al hacerlo porque era una muestra de la postrimera voluntad. En este sentido la *Testatio et mens*, o testimonio de voluntad del hombre, servía para poner en orden la voluntad de quien dictaba el testamento. La misma legislación señalaba que su naturaleza era secreta y por tanto el testante debía redactarlo de puño y letra en caso de poder hacerlo, o bien “llamar otro cual quisiere en quien se fie” (*Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el sabio*, vol. III; 1807: 361).

Lo inmaterial: la confesión del credo

Era frecuente que la mayoría de los testamentos se iniciaran con la invocación latina *in nomine dominus*, expresada en castellano con la fórmula “En el nombre de Dios”. Su empleo le daba al documento un grado de solemnidad y certidumbre a su contenido. Por su carácter hierático, al momento de pronunciarse por parte del redactor, el testante replicaba mediante el gesto *per signum crucis* trazando una cruz imaginaria en torno de su frente, hombros y pecho. Se trataba de una manifestación exterior y pública de la fe católica coronada con la frase “así sea” o *amén*. Acto seguido, el testante manifestaba su

nombre, el de sus ascendientes, su condición de residencia y situación física, generalmente en estado grave por enfermedad o edad avanzada. A estos datos seguía la manifestación pública de la creencia en el misterio del credo, la doctrina católica y la confianza en su contenido como eje rector de la vida y la muerte.

En el caso de los declarantes que manifestaron públicamente su fe, encontramos al menos cinco variantes que van de lo más complejo a lo simple. En el primer caso, por ejemplo, está la enunciación detallada del peninsular Francisco Gómez Plata. A finales de febrero de 1635 redactaba su testamento desde el hospital del Espíritu Santo, en la capital del virreinato. En la cláusula referente a la profesión de fe indicaba: "... y creyendo como firme y verdaderamente creo el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero y todo aquello que cree, tiene y confiesa la Santa Madre Iglesia Católica Romana regida y alumbrada por el Espíritu Santo en cuya fe y creencia protesto vivir y morir" (Archivo General de Notarías del Estado de México, Fondo Histórico, Notaría de la ciudad de Toluca Número [en adelante AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I], Testamento de Francisco Gómez Plata, 22 de febrero de 1635, Caja número II, Legajo número 4, foja 74 vuelta [en adelante: C., L., Fo.]).

En el caso opuesto el presbítero Alonso Gómez, el último día del año de 1630, indicaba con llaneza en su testamento que "creía y confesaba todo aquello que la Santa Madre Iglesia de Roma tiene, cree y confiesa" (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de del Licenciado Alonso Gómez presbítero, 31 de diciembre de 1630, C. II, L. I, Fo. I03).

Independientemente de la extensión o limitación en la manifestación del credo, la intención era declarar abiertamente la fe en el afecto filial hacia Dios padre; en otras palabras, dejar constancia que por el don de la piedad, el sentimiento de ternura afloraba para solicitar la gracia divina en esos momentos de tránsito entre la vida y la muerte. En última instancia la doctrina de Trento y sus correspondientes traslados en los Concilios Provinciales Mexicanos confirmaban esta certidumbre al indicar que la fe era "la puerta de nuestra salud [...] y el primer fundamento en que estriba la fábrica de todo el edificio cristiano" (Martínez, 2004b: 6).

Otro ejemplo de lo inmaterial: la designación de intercesores

En el Directorio del tercer Concilio Provincial se cita a los santos considerados como abogados para bien morir. De entre la pléyade, destaca la presencia de la virgen María.

Su invocación durante el tránsito hacia la muerte tenía especial significado debido a su principal atributo: era la madre del redentor, por tanto se le oraba para que intercediera ante su hijo por la salvación del ánima del moribundo (Martínez, 2004b: 235).

Las imágenes sagradas de la virgen María en sus diversas advocaciones, como el caso de la de la virgen de Guadalupe, figuran entre las comunes en el ámbito de la vida cotidiana. Las reliquias de los santos fueron cuidadas y veneradas con esmero; además, ambas muestran la piedad cristiana y son el paso intermedio para las oraciones que todo buen cristiano debía dirigir hacia Dios y sus santos con el fin de obtener un determinado favor (Trabulsee, 1974: 109).

Los primeros testamentos del siglo XVII hacen referencia a la virgen María tomándola como agente: "... para que interceda con su divino hijo, perdone mis culpas y pecados y me quiera colocar en su santa gloria" (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Agustín Ramírez, II de julio de 1601, C. 5, L. I, Fo. 31). Los títulos honoríficos y atribuciones que recibía eran diversos: gloriosa virgen y santa; siempre virgen; gloriosísima; madre de Dios y los ángeles; nuestra señora y santísima madre; madre de pecadores, entre otros.

En el lecho de muerte se invoca a la Virgen a través de dos adjetivos, como abogada o intercesora. El distingo era claro para los testantes; la primera forma aplicaba en el caso de la actuación errónea que derivó en la comisión de faltas consideradas no tan graves, de manera que su función consistía en defender, cobijar y amparar. Así lo entendía por lo menos el peninsular Andrés Martín, quien en abril de 1610 dictó en su testamento que tomaba por defensora a la gloriosísima virgen y madre de Dios "a quien tengo por mí abogada en todos mis fechos" (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Andrés Martín, II de abril de 1610, C. 5, L. 3, Fo. 41). Por el contrario, cuando se le apelaba como intercesora era porque los testantes fueron conscientes de que sus actos transgredieron algunos mandamientos del decálogo hasta alcanzar el grado de pecados capitales, por ello la Virgen tenía la misión de suplicar e implorar el perdón. Miguel López, vecino y labrador del valle de Toluca lo expresa de manera clara en su testamento: "nuestra señora [para] [...] que ella como madre de pecadores interceda por mí, ante su precioso hijo nuestro señor Jesucristo" (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Miguel López, 27 de octubre de 1612, C. 8, L. I, Fo. 51).

Hay casos también en los que el distingo entre abogada e intercesora de la Virgen se borra, y en su lugar se prefiere implorar su presencia conjuntando ambos adjetivos, como si los testantes reconocieran su comisión tanto de transgresiones como de pecados,

por lo que más valía colocarse en gracia del Creador mediante el auxilio de persona tan ampliamente facultada.

A medida que avanza el siglo barroco, se asiste a la presencia de otros santos abogados e intercesores de los testantes, tales son los casos de san Francisco, san Nicolás Tolentino y san Diego.² El tratamiento que se les da es el de bienaventurados; es decir, los que gozan de la presencia de Dios en el cielo. Esta condición bien pudo parecer suficiente a los suplicantes para la obtención del perdón de sus culpas y pecados. Por otra parte, debemos considerar que la tradición anterior a Trento, dotó a muchos de ellos de atributos específicos. Así, por ejemplo, san Francisco, con la humildad patentizada en el *memento mori*, representada con el cráneo que siempre lo acompaña en su iconografía; san Nicolás, por su parte, fue distinguido como patrono de las ánimas del purgatorio; mientras san Diego de Alcalá se erigía como uno de los santos recién reconocidos por el papado en el último cuarto del siglo XVI, su culto se asocia a la historia de la expansión española en las Indias; la mayor parte de su labor la desarrolló en Canarias, y probablemente el mérito de su canonización se debió a la curación milagrosa que ejecutó en la persona del príncipe Carlos, según la tradición popular.

A partir de la segunda década del siglo XVII san Joseph se incorporó también a esta barra de abogados e intercesores (AGENM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Bernardo Diego Gutiérrez Bocanegra, 8 de noviembre de 1630, C. II, L. I, Fo. 61). Este santo recibió el título de patriarca junto con otros como san Juan Bautista, san Pedro, san Pablo, san Antonio de Padua y santa Clara del Monte Falcón. Una novedad es la presencia del “Ángel de la Guarda”, sobre todo en los testamentos redactados en la tercera década de aquel siglo. También de vez en cuando se asoman las devociones asociadas con los santos patronos del lugar de residencia, sobre todo entre los testantes residentes en los pueblos del valle de Toluca. En estos casos es posible que la identificación con el patrón del lugar definiera la posibilidad de fungir también como intercesores.³

Otro rasgo notable es que, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVII, los testantes son menos precisos al referir los nombres y tratamientos de sus abogados e intercesores, en su lugar preferían referirse a ellos de manera genérica, simplemente como “todos los Santos y Santas del cielo”. Pero de toda aquella pléyade, sin duda alguna la que mayor presencia tuvo en el pensamiento de los enfermos y moribundos fue la virgen

² Un ejemplo claro de esta condición se pudo observar en AGENM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de María de la Borda, 19 de agosto de 1619, C. 8, L. 3, Fo. 58v.

³ Este rasgo devocional entre el testante y el santo local ha sido identificado también en estudios específicos sobre algunas parroquias del valle de Toluca. Véase Béliand, 2004.

María, a quien en el resto del siglo XVII se le terminó identificando con el distintivo de “Siempre Virgen, concebida sin mancha del pecado original”.

La presencia de la virgen María, los santos, las santas y los ángeles de la corte celestial revela una forma peculiar de piedad barroca en la práctica testamentaria de la villa de Toluca. A través del ropaje de la devoción, criollos y peninsulares demostraban su mortificación por asegurar la salvación de su ánima; para ello cualquier recurso era bueno, más aún si consideramos que desde finales del siglo anterior la Contrarreforma tridentina, a través del decreto sobre el purgatorio y la veneración de santos y reliquias, ofreció a los creyentes la posibilidad de reducir su estancia en el tercer lugar mediante el auxilio de los bienaventurados.

La manifestación material de lo religioso: reliquias, santos, cuadros e imágenes

Hasta aquí se ha expuesto una idea general acerca de las características del pensamiento religioso de los habitantes de la villa, donde la presencia de Dios, la Virgen y los santos y santas fue común en la idiosincrasia local, lo que expresa una relación entre las doctrinas escritas y las acciones practicadas. Corresponde ahora referirnos a los cuadros con temática religiosa, lienzos y figuras de bulto que se enuncian en los testamentos, porque son los que permiten formar un bosquejo general de la cultura material religiosa de los habitantes de la villa, y confirman de alguna manera la relación entre lo material y la religiosidad.

El *corpus* documental muestra varios ejemplos de las representaciones tangibles del pensamiento novohispano. Objetos como los *Agnus Dei* y demás reliquias, así como los rosarios, son evidencias materiales que permiten afirmar ampliamente una religiosidad entre los habitantes de la villa.⁴ De la misma manera, hacer una radiografía al ajuar religioso de los habitantes de la villa de Toluca permite matizar las expresiones visibles de la fe y la devoción que tuvieron.

La intención de distinguir reliquia de ajuar tiene que ver con el simbolismo y el sexo; es decir, qué significaba y quiénes los poseían. En relación con el simbolismo, las reliquias conservan un valor especial, este las dotaba como fuente de vida y promesa de veneración que materializaba la virtud de un santo, por ello se les veía como un objeto

⁴ Para ampliar esta información véase el trabajo elaborado por María Elena Bribiesca Sumano (2010), *La religiosidad popular en el valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*, tesis de maestría de la Universidad Pontificia de México.

de protección (Vauchez, 1991: 347). Por su parte, el ajuar religioso conservaba un simbolismo temporal que tenía relación con los cultos locales y, por tanto, dependía de la veneración popular.

En cuanto al sexo, a decir de los testamentos, estuvo relacionado con la posesión de ajuares, de manera frecuente, entre las mujeres, y las reliquias eran por tanto una posesión que testaban con mayor frecuencia los varones; desde luego que esta condición se mantiene en proporciones relativas; es decir, no puede pensarse que ningún hombre poseyera un ajuar religioso o que una dama no tuviese entre sus pertenencias una reliquia.

Imágenes, reliquias y atmósfera musical en la doctrina católica del siglo XVI

En la sesión xxv del Concilio de Trento, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, mencionada anteriormente, se abrió una discusión para referir la adoración de reliquias y santos. En este sentido, la sección *De la invocación, veneración, y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes*, definió los nuevos principios de veneración y adoración católicos en esta materia (Sánchez, 2011: 89).

En primer lugar, el decreto llamó a las autoridades religiosas a “que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica” (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 474). De la misma manera, la veneración hacia los santos debía limitarse a ver en ellos el significado de lo divino, y, por ende, su invocación debía culminar en la adoración de Dios. En este tenor, se intentó eliminar de ellos cualidades supersticiosas.⁵ En síntesis, la figura del santo sirvió para que los fieles vieran en él el ideal de virtud y amor a Dios y en consecuencia su piedad debía ser practicada e imitada⁶ (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 476, 477).

En este contexto debe considerarse también cómo los acuerdos tridentinos marcaron la pauta para la generación de nuevas formas de expresión artística, entre ellas la pintura y la música. La producción ingente de obras con temática religiosa, destinadas a la promoción de sentimientos piadosos entre los feligreses, la instrucción en la fe católica

⁵ La superstición consistía en el culto indebido a una imagen (Real Academia Española, Diccionario de Autoridades, 1969: 821).

⁶ En este punto, André Vauchez (1991) aclara que a partir de la Baja Edad Media, el santo adoptó una santidad piadosa abanderada por las órdenes mendicantes. En este sentido, su invocación y veneración hacía de ellos, una figura ejemplar y virtuosa, digna de ser parte de lo divino.

y la orientación de su devoción hacia santos específicos, fue consumada con la generación de piezas musicales ejecutadas en ocasión de ceremonias y rituales sacros. La atmósfera creada para estos actos contribuyó en el ánimo de forjar “buenos” cristianos, defensores de los valores más caros al proyecto de la Contrarreforma.

Por su parte, el primer Concilio Provincial Mexicano (1565) convino en el capítulo XXXIV las restricciones que debían seguirse para mandar pintar y hacer imágenes religiosas, al respecto, la norma dictaba que estas debían estar aprobadas por los ministros religiosos y por las normas de la Iglesia católica (*Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de México*, 1769: 91). Finalmente, hacia 1585, en el tercer Concilio Provincial Mexicano, el título XVIII del libro segundo centró la atención en reglamentar la veneración de las reliquias y santos (Galván, 1859: 320-328). Este último edicto era una adecuación específica para la Nueva España de la sesión tridentina de 1563, de tal suerte que la abundancia de las esculturas y pinturas de carácter religioso durante el siglo XVII no sólo se entiende como producto del acatamiento de Trento y los concilios, también es punto de partida para introducirse al análisis de la piedad barroca.

Ahora bien, ¿cómo permite el testamento hacer una contrastación entre los edictos y la práctica religiosa cotidiana? Sabemos que durante el siglo XVII la Nueva España se configuró, en materia religiosa, a partir de los principios de la Contrarreforma católica. En este sentido, el arte y la cultura barroca producto de este movimiento “reformador” dio pie a las expresiones religiosas locales caracterizadas por el aumento progresivo de ajuares religiosos y por la veneración excesiva a las reliquias, estas últimas acompañadas del pensamiento piadoso de la tradición cristiana.

En relación con lo anterior, Antonio Rubial (2010) explica que la cultura novohispana del siglo XVII fue una cultura marcada y regida por lo visual y lo religioso, por ello, el uso de la imagen como medio de difusión de la doctrina cristiana, y a su vez como promotora de los comportamientos y las normas morales de la sociedad, fue indispensable en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

En el particular de la villa de Toluca, sabemos que las esculturas y pinturas religiosas se popularizaron para hacer cumplir lo enunciado en Trento y en los concilios, ya que a lo largo de la centuria, los testamentos arrojan gran cantidad de ejemplares que sirvieron para la adoración de Cristo (Bribiesca, 2010).

Ajuares y espacios religiosos: manifestaciones de la religiosidad

Un primer vistazo al ajuar religioso de los habitantes se mira hacia principios de febrero de 1605, en el testamento de doña Francisca Núñez de León, española de origen andaluz, vecina de la villa; además de pedir por la salvación de su alma por medio de misas rezadas y cantadas, e independientemente de encomendarse a la Virgen y a los santos, da razón, como parte de sus bienes, de un crucifijo de bulto, una imagen de bulto de Nuestra Señora con un niño Jesús en los brazos vestida y cubierta con un manto de tafetán blanco guarnecido (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. 1, Testamento de Francisca Núñez de León, 8 de febrero de 1605, C. 6, L. 1, Fo. 29). En relación con el crucifijo, doña Francisca pide que este se coloque en el convento de la villa, en el altar del Señor San Miguel para que ahí permaneciera, y además pide que se le ponga una palia bordada de seda negra.

Si a principios de siglo ya eran comunes estas imágenes y objetos, no es raro que su popularidad durante la centuria fuera en aumento al pasar de los años, ya que, para mediados de siglo, un vecino de la villa, de nombre Melchor de Silva, testaba entre los bienes de este tipo:

... un rosario de hueso blanco, [...] un lienzo de San Francisco de vara y cuarto con su marco, otro lienzo de santa Gertrudis del mismo tamaño. Cuatro lienzos pequeños, una Verónica, otro de Santa Lucía, otros dos de nuestra Señora [...] una peana y en ella una hechura de un niño Jesús de media vara de alto y la peana dorada. Otra peana dorada y en ella una hechura de San Juan de Dios, de bulto con su hábito de pilote y una cruz en la mano, será de tres cuartas (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. 1, Testamento de Melchor de Silva, 9 de julio de 1650 C. 22, L. 15, Fs. 5, 5v.).

Los objetos que se enuncian en los testamentos de doña Francisca y Melchor Silva son los que permiten suponer el crecimiento paulatino de la adoración y devoción al catolicismo acendrado en los habitantes de la villa.

Respecto al crucifijo que testa Francisca Núñez, suponemos que su intención de enviarlo al convento estaba motivada en la propia ley que establecía que "...deben tener y conservar principalmente en los templos las imágenes de Cristo..." (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 476). Así pues, doña Francisca pensaba que obrar como "buena cristiana" le permitiría alcanzar la gloria deseada.

Otro factor que explica la religiosidad popular en la villa consiste en los espacios donde los habitantes se entregaban a la fe católica. Fuera de los templos, la vida religiosa de la mayoría de los pobladores del virreinato continuaba dentro de los espacios domésticos, en lugares de índole privada e íntima.

En las casas habitadas por la nobleza virreinal así como las de algunos comerciantes, mineros, hacendados y clérigos acaudalados, existió en su interior un espacio ex profeso para llevar a cabo los rituales religiosos: las capillas y oratorios familiares (Curiel, 2011: 93). Sin embargo, Pilar Gonzalbo afirma que tanto en las casas pobres al igual que en las más opulentas, era común la presencia de imágenes religiosas (Gonzalbo, 2010: 73).

No puede darse por hecho que las construcciones en la villa de Toluca fueran menesterosas pues los espacios domésticos del lugar se configuraron a partir del paisaje cultural y económico;⁷ por tal motivo, la recámara, el cuarto de especias, las mercaderías y tiendas anexas a la casa y el cuarto principal (que puede entenderse como una especie de sala en tanto que era el espacio que mediaba entre lo público y lo privado) son los espacios más frecuentes citados en las cartas testamentarias.

Según lo anterior, los objetos religiosos que se mencionan en los testamentos se encontraban en algunos de estos espacios, o bien, en oratorios pequeños que no se asemejaban a los de las grandes casas de la capital virreinal.⁸ Por ejemplo, en el verano de 1649, el bachiller Andrés de Ressa Brachos, presbítero benefactor de la villa de Ixtlahuaca, natural de Toluca, dejó constancia del apego a la fe cristiana a través de misas, limosnas y declaraciones piadosas. En cuanto a lo material, manifestó tener en la cabecera de sus aposentos (la recámara) un crucifijo de marfil. En un pequeño altar que se encontraba en este mismo espacio, dijo tener dos láminas rotuladas y con vidrieras guarnecidas de ébano del niño Jesús y de Nuestra Señora (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento del Bachiller Andrés de Ressa Brachos, 20 de abril de 1649, C. 19, L. I, Fs. 132v. 133).

Además testa un *Agnus Dei* de oro al que encomienda su alma para que la lleve ante Dios. Esta expresión es una manifestación explícita de la relación que existió entre los

⁷ Esta idea se retoma del texto de Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, donde argumenta la configuración de los paisajes sociales y culturales con base en el estudio de las estructuras ideológicas, económicas y políticas.

⁸ Lo anterior no significa de ninguna manera que en la villa de Toluca fueran menos religiosos o que en la Ciudad de México fueran más religiosos pues al tratarse del análisis del pensamiento y la cultura popular, no puede cuantificarse el grado de religiosidad. Más bien, como se dijo, las condiciones geográficas, sociales y culturales de la villa y la ciudad hacía que el pensamiento religioso se manifestara de diferentes maneras.

objetos y el pensamiento. Don Andrés poseía también una imagen de bulto de la Virgen hecha de marfil, vestida y con baldaquino de conchuela de plata. Conjuntamente declaró por suyo, un bulto del niño Jesús al que pidió entregar a la Iglesia de Ixtlahuaca. Sumado a este ajuar, declaró otras dos imágenes de *Agnus Dei* hechas con ébano y marfil colocados en la cabecera de su cama; y por si fuera poco, también dijo tener “un cuadro de san Jerónimo, uno de Nuestra Señora, uno de san Nicolás, uno de santa Teresa, uno de santa Catherina [*sic*] y uno de santa Úrsula” (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento del Bachiller Andrés de Ressa Brachos, 20 de abril de 1649, C. 19, L. I, Fs. 132v. 133).

Este ejemplo se presta para marcar algunas consideraciones en torno al pensamiento religioso del bachiller Andrés. En primer lugar, la cantidad de objetos religiosos es un indicador que habla del incremento de objetos venerados por los fieles novohispanos, y en consecuencia permite afirmar la expresión de religiosidad popular.

En segundo lugar, las características de ciertas piezas hacen pensar que el señor Ressa, de alguna manera, recreó, según su propio entendimiento, los cánones del arte barroco religioso de la época, lo que a su vez también manifiesta el principio de la piedad barroca. Finalmente, al declarar dónde se encontraba parte de sus artículos de devoción, permite afirmar que en efecto la vida religiosa de varios grupos domésticos se continuaba en la intimidad del hogar, lo que hacía de este espacio (generalmente el único lugar de la casa con esta función fue el dormitorio) una analogía de los confesionarios parroquiales.

El simbolismo del ajuar religioso

El simbolismo con el que se dotó a varios objetos religiosos durante el siglo XVII, de igual forma, es referencia para establecer la manifestación de la religiosidad, pues en ocasiones funcionaron como objetos “milagrosos”, como el hábito de san Francisco que solicita Juan Vargas Becerra en febrero de 1604, para que sirviera de vestimenta a su cuerpo inerte; su intención al usar el hábito era “ganar y conseguir las gracias e indulgencias que los mortales ganan muriendo con el dicho hábito” (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Juan de Vargas Becerra, 6 de febrero de 1606, C. 6, L. 6, Fo. 21v.). En este caso se observa claramente cómo el señor Vargas deposita una creencia personal en una prenda, y por tanto esta expresión es muestra de su tradición religiosa.

Se ha mencionado que la sesión tridentina de 1563 procuró eliminar las supersticiones y “falsas creencias” en las imágenes religiosas; sin embargo, la presencia del santo

patrono en el imaginario colectivo transitaba entre la creencia popular y la ortodoxia católica, por ello fue que los testantes vieron en sus posesiones religiosas relacionadas con estas figuras los signos de piedad y comportamiento cristiano.

Bribiesca (2010) asegura que el simbolismo en el ajuar religioso es producto del imaginario colectivo de los habitantes de la villa de Toluca, porque los novohispanos hicieron su propio catálogo de santos a partir de necesidades específicas; por ejemplo, para las afecciones del cuerpo, se veneraban ciertas imágenes; de igual manera para la fortuna, entre otras. Por ello es que las posesiones adquirieron un valor simbólico a interés del propio del testante, tal es el caso del señor Vargas Becerra.

Otros artículos religiosos también se emplearon para fomentar sentimientos de pertenencia cultural. Quizá el ejemplo más claro sea la veneración a las imágenes y bultos de la virgen de Guadalupe, iniciados en la segunda mitad de la centuria y popularizados durante el siglo XVIII.

Por ello, las ciudades y villas se transformaron en los espacios donde se concentraban, expandían y sacralizaban los cultos; de ahí que las reliquias y demás objetos religiosos, fueran generadores de identidad (Rubial, 2010: 258), como ocurrió con el matrimonio de Francisco Pérez Castillejo y Juana Pérez, ambos habitantes de Toluca. La pareja pidió a sus albaceas dar de sus bienes cierta cantidad de dinero a la cofradía del convento de San Francisco por la “muchacha devoción que tenemos a la dicha cofradía” (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Pérez Castillejo y Juan Pérez, 20 de julio de 1605. C. 6, L. 6, Fs. 143, 143v.). En este ejemplo, nos interesa puntualizar el sentimiento de pertenencia a una comunidad católica; es decir, en este caso la cofradía se traduce como vehículo entre la veneración hacia san Francisco y las obras piadosas del matrimonio.

Confección y apariencia de las reliquias y ajuares en la villa

El adorno de las imágenes religiosas en el siglo XVII fue común en los habitantes de la villa, pues estos objetos representaban en ocasiones el prestigio y el poder social de las personas; en el ámbito religioso su atavío era producto del pensamiento católico vinculado con el arte barroco. De manera que las pinturas en retablos reproducían el sentido simbólico del ritual cristiano. Esto significa que en ellos se recreaba la imagen del mundo en un lenguaje religioso donde el paraíso, el mundo terrestre, el purgatorio y el infierno eran los niveles que marcaban las normas y conductas de la sociedad novohispana (Fernández,

2010: 80). Este ritual se expresaba en la vida cotidiana de los habitantes que poseían pinturas e imágenes diversas en sus casas.

A inicios del otoño de 1622, una vecina de Toluca de nombre María de la O, infanta de Betancourt, se encontraba “enferma de cuerpo pero sana de mente”; su estado físico la llevó a hacer su testamento. En primer lugar se encomienda a Dios, la Virgen y los Santos para la salvación de su alma, además deja una cantidad de dinero para misas y dona otra tanto a cofradías y capellanías. Sin embargo, lo que interesa es el número de imágenes y cuadros que poseía. Declara tener una hechura del niño Jesús de bulto, una imagen de la señora del Carmen, once imágenes laminadas de plata, dos crucifijos de bulto y un *Agnus Dei* guarnecido con perlas (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de María de la O infanta de Betancourt, 20 de septiembre de 1622, C. 9. L.2, Fs. I-54).

Estos objetos materializaron la fe de doña María no solo por su género y calidad sino por el número. Es un ejemplo del ajuar religioso que existía en varias casas de la villa de Toluca; articulan también el sentido de lo barroco y lo piadoso, pues, como se lee, algunos objetos están ataviados con perlas y plata, lo que se traduce en la suntuosidad del bien. Expresan la metáfora cristiana del paraíso celestial; es decir, entre más calidad y suntuosidad manifestara el objeto, mayor sería su cercanía con lo divino y lo celestial.

En ocasiones, algunos objetos que no eran adornados con metales y/o piedras preciosas conservaban un valor simbólico sobre los que sí se adornaban, debido a su calidad de reliquias, como es el caso de Francisco Díaz Navarrete, natural de Castilla, habitante de la Ciudad de México y estante en Toluca al momento de dictar su última voluntad. Él decía en julio de 1644:

Mando a Francisco de Molina mi sobrino, las reliquias que traigo conmigo y tengo en mi poder en una bolsa de gamuza y un relicario guarnecido de plata que está en otra bolsa de gamuza con reliquias de mucha estimación y le ruego y encargo haga de ellas y en especial del santo *Lignum crucis*⁹ que está en un *Agnus dei* y se acuerde de encomendarme a Dios y hacer el bien que pudiere por mi alma (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Díaz Navarrete, 15 de julio de 1644, C. 14, L. 2, Fo. 50v.).

⁹ De acuerdo con la tradición católica, el *Lignum crucis*, que literalmente significa “madera de la cruz”, es una reliquia, en este caso una pequeña astilla, del madero supuestamente usado por los romanos para crucificar a Jesucristo.

Como se observa en el ejemplo anterior, el valor simbólico de la reliquia destaca sobre el valor material, pues independientemente de enunciar la característica de las bolsas de gamuza y el relicario de plata, don Francisco pone su atención en su *Lignum crucis* y en el *Agnus Dei* omitiendo por completo su calidad. Desde luego que para su sobrino heredar una reliquia no solo significaba mantener la fe cristiana sino que, en efecto, lo hacía portador de un objeto sagrado y por tanto con una fuerte carga religiosa.

Lo anterior puede comprobarse a través de los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano; ahí se aseguró que “consérvense [...] entre los fieles la costumbre y devoción piadosa de portar las ceras de Agnus [...] que se bendicen por el Romano Pontífice” (Galván, 1859: 324).

Existieron objetos que aparentaban ser tanto artículos de lujo como reliquias; en este caso, el valor relativo de estas figuras, cuadros e imágenes, según Gonzalbo, permitía crear un juego de apariencia entre el ser y el parecer, ya que en varias ocasiones, la apariencia podía ocultar una realidad distinta (Gonzalbo, 1996: 51). Esto explica por qué los testantes hacían hincapié en las características de sus bienes, al detallarlas evitaban generar dudas en relación con su calidad por un lado, y por el otro a su posición social. Como ejemplo basta traer a colación los bienes del bachiller Andrés de Ressa, quien, como se vio anteriormente, es minucioso en explicar los adornos y los materiales con los que estaban hechas sus imágenes. Esto permite afirmar que su *status* económico era superior a la media.

Contrario a ello, en el testamento de Melchor de Silva, natural de la villa de Galicia, resulta curioso que declara, entre otros objetos de índole religiosa, una peana dorada que sostiene a un niño Jesús de media vara de alto y otra peana, también dorada, en la que se asienta un bulto de san Juan de Dios (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Melchor de Silva, 9 de julio de 1650 C. 22, L. 15, Fo. 5v.).

De lo anterior salta a la vista la calidad de las peanas. Decir que eran doradas no significa que fueran de oro; quizá don Melchor declaró el color en un intento por hacerlas pasar por objetos de lujo; sin embargo, al hacer el inventario de sus bienes, su albacea y tenedor (llamado Thome Esteves) remató la peana con el niño Jesús en diez pesos y la peana de San Juan, junto con la imagen, en seis pesos, ambas vendidas al licenciado Miguel de Terrazas (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Melchor de Silva, 9 de julio de 1650 C. 22, L. 15, Fo. 8).

En todos los ejemplos anteriores es común la presencia de los santos y vírgenes de bulto (de manera genérica las hechuras), esto se debe, a nuestro parecer, a que fueron una expresión más de la religiosidad de los habitantes, pues siguiendo el argumento de Bri-

biesca Sumano, posiblemente más allá de ser objetos de veneración, tuvieron un carácter pedagógico para enseñar los misterios y los dogmas de la religión católica (Bribiesca, 2010: 355).

Consideraciones finales

A partir del balance de las cartas testamentarias y de lo escrito anteriormente, llegamos a la convicción de que durante el siglo XVII la presencia de la Iglesia en el pensamiento religioso fue eje rector de la vida cotidiana de los habitantes de la villa de Toluca. Es interesante ver cómo los decretos teológicos y doctrinarios, que en apariencia resultaban ajenos a los habitantes del virreinato, llegaron a ellos a través de expresiones cotidianas y sensibles, en este caso por la práctica testamentaria.

En este sentido, la relación entre el dogma católico y el pensamiento popular es clara. Como se apreció con base en los ejemplos, las fórmulas testamentarias que daban validez y solemnidad a los escritos no se limitaron a su carácter diplomático, sino que los testantes vieron en ellos la presencia directa de la institución religiosa y por ese motivo se apegaron a ella al grado de verla como vía para acercarse y asegurar su estadía en el purgatorio.

De la misma manera, es visible el sentimiento de fe que depositaron los testantes en sus objetos religiosos al convertirlos en “amuletos” para salvaguardar su alma. Esta expresión nos indica cuál fue la tradición católica generada a partir de las costumbres y creencias populares de los habitantes de la villa. Finalmente, es claro cómo a través de los objetos se manifestaron expresiones de completa devoción ligadas al dogma católico, como fue el caso de las reliquias. Sin embargo, cuadros e imágenes de carácter sagrado son objetos que se prestan para generar una explicación a otras expresiones culturales que acompañaron el pensamiento religioso. Un ejemplo es el carácter mercantil que algunas personas vieron en cuadros y pinturas; es decir, el uso comercial y de usura que practicaban los poseedores de este ajuar. En este caso, queda abierta una pregunta: ¿existe una relación entre lo religioso, la religiosidad y la usura en el ajuar religioso?

En la medida de lo posible, hemos propuesto un arquetipo hipotético de cuál fue el imaginario colectivo en el que se movía el pensamiento religioso de los habitantes de la villa. En este tenor, sentimientos como el miedo al infierno o la esperanza de alcanzar la salvación fueron comunes en los habitantes de la Toluca novohispana, pues como se observó, es latente el temor de no alcanzar la gracia de Dios, por lo que para asegurar

su llegada a él, los testantes se encomendaban a los santos y a la Virgen para que ellos facilitaran el camino hacia el Creador y a su vez les evitaran descender al infierno.

Más allá de esta expresión devota y sumisa a la Iglesia, es revelador enunciar que el ajuar religioso de los testantes en ocasiones estuvo cargado con un simbolismo “divino” que garantizaba la entrada al cielo. A veces en ellos se depositó la fe, como el caso del hábito de san Francisco. De igual forma, gracias al análisis detallado de las cláusulas testamentarias, pudimos recrear parte de los espacios domésticos y, aún mejor, reconstruir algunos ajuares religiosos.

Otra reflexión tiene que ver con la noción de la piedad barroca; algunos de los ejemplos, tanto verbales como materiales, son precisos y contundentes, lo que permite afirmar que al igual que en la capital virreinal, los habitantes de la villa recrearon, según sus necesidades y con sus propios medios el paisaje dinámico por el que atravesaba la Nueva España en el siglo XVII, periodo en que se consolidó como ente político, económico y, sobre todo, inició la creación de su propia identidad cultural.

En síntesis, nuestra intención fue explicar un fenómeno que hizo de la Nueva España un espacio donde las tradiciones criollas y mestizas se conjugaron con los principios doctrinarios de la fe católica. Esta simbiosis de elementos originó una expresión única y característica dentro del virreinato, en el plano de lo terrenal y espiritual, de la religiosidad que deja entreverse a partir de lo piadoso y lo barroco. Así pues, esta solo puede ser explicada a partir de sus elementos constitutivos; al conceptualizar una religiosidad novohispana no debe limitarse exclusivamente a un aspecto geográfico; para entenderla y explicarla, hace falta adentrar la mirada a las tradiciones mestizas, las normas religiosas novohispanas y las modas y costumbres criollas.

Bibliografía

01. Arce Sáinz, María Marcelina et al. (coords.) (2010), *Barroco y cultura novohispana. Ensayos interdisciplinarios sobre filosofía, política, barroco y procesos culturales: cultura novohispana*, México, Ediciones Eón/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 502 pp.
02. Béligand, Nadine (2004), "Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799", en José Jesús Hernández Palomo, *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispano-Americanos, pp. 471-512.
03. Bribiesca Sumano, María Elena (2010), *La religiosidad popular en el valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*, México, tesis de maestría de la Universidad Pontificia de México, 475 pp.
04. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*, Madrid, Librería de la Viuda, e hijos de Don Bernardo Alverá, 1791. Disponible en: http://books.google.com/books/about/Catecismo_del_Santo_Concilio_de_Trento_p.html?id=i2KfWM03WY0C.
05. Galván Rivera, Mariano (comp.) (1859), *Concilio III Provincial Mexicano*, México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores, 151 pp.
06. *Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de México Presidiendo el Ilustrísimo y Reverendísimo señor Dr. Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565*, (1769), México, Imprenta de el Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal.
07. Martínez López-Cano, Pilar (coord.) (2004a), *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*, disco compacto, México, UNAM.
08. Covarrubias, Orozco, Sebastián de (1995), *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, Gredos, 1091 pp.
09. Curiel, Gustavo (2011), "Ajueres domésticos. Los rituales de lo cotidiano", en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II *La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 3ª reimp, pp. 81-108.
10. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (1785), trad. Ignacio López de Ayala, Madrid, Imprenta Real, 2ª ed., 798 pp.
11. Elías, Norbert (2009), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 581 pp.
12. Escalante Gonzalbo, Pablo et al. (2010), *Historia mínima de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, 293 pp.
13. Fernández, Martha (2010), "El retablo barroco: sus tipologías y su mensaje simbólico", en María Marcelina Arce Sáinz et al. (coords.), *Barroco y cultura novohispana. Ensayos interdisciplinarios sobre filosofía, política, barroco y procesos culturales: cultura novohispana*, México, Ediciones Eón/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 73-106.
14. Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1996), "De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII", *Revista de Indias*, LXV (206), España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 49-75.
15. Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2010), "La vida en la Nueva España", en Pablo Escalante Gonzalbo et al., *Historia Mínima de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, pp. 49-118.
16. *Las 95 tesis de Martín Lutero*, 31 de octubre de 1517, Wittenberg. Disponible en http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/7_3_I-tesis_lutero.shtml.
17. Le Goff, Jacques (comp.) (1991), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 388 pp.
18. Martínez López-Cano, Pilar (coord.) (2004b), "Directorio del Tercer Concilio Provincial Mexicano", en *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*, disco compacto, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
19. Real Academia de la Historia (1807), *Las siete partidas del Rey don Alfonso el sabio cotejadas por varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, tomo III, Madrid, Imprenta Real, 812 pp.

20. Real Academia Española (1969), *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos.
21. Rubial García, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos Una lectura de la historia cultural de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 513 pp.
22. Rubial García, Antonio (coord.) (2011), *Historia de la Vida cotidiana en México*, vol. II *La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 3ª reimp, 611 pp.
23. Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta (coords.) (2011), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes/Programa de Mejoramiento del Profesorado/Subsecretaría de Educación Superior, 220 pp.
24. Sánchez Reyes, Gabriela (2011), "La santidad fragmentada: Las reliquias Carmelitas del Convento de San José de Puebla", en Antonio Rubial García y Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes/Programa de Mejoramiento del Profesorado/Subsecretaría de Educación Superior, pp. 87-107.
25. Trabulse, Elías (1974), *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 286 pp.
26. Vauchez, André (1991), "El santo", en Jacques Le Goff (comp.), *El hombre medieval*, España, Alianza, pp. 323-358.

Fuentes de archivo

Archivo General de Notarías del Estado de México: AGNEM

27. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Bernardo Diego Gutiérrez Bocanegra, 8 de noviembre de 1630, C.11, L.1, fs. 61-81v.
28. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Agustín Ramírez, 11 de julio de 1601, C. 5, L. 1, fs. 31-34v.
29. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Andrés Martín, 11 de abril de 1610, C. 5, L. 3, fs. 41-44v.
30. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de del Licenciado Alonso Gómez presbítero, 31 de diciembre de 1630, C.11, L. 1, fs. 103-106v.
31. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisca Núñez de León, 8 de febrero de 1605, C. 6, L. 1, Fs. 28-31v.
32. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Pérez Castillejo y Juan Pérez, 20 de julio de 1605. C. 6, L. 6, Fs. 143-145.
33. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Díaz Navarrete, 15 de julio de 1644, C. 14, L. 2, Fs. 47v.-56
34. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Gómez Plata, 22 de febrero de 1635, C. 11, L. 4, fs., 74v.-79v.
35. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Juan de Vargas Becerra, 6 de febrero de 1606, C. 6, L. 6, Fs. 21-24.
36. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Lope Serrano, 16 de mayo de 1642, C.16, L.4, Fs. 22-29.
37. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de María de la O infanta de Betancourt, 20 de septiembre de 1622, C. 9. L.2, Fs. 1-54
38. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de María de la Borda, 19 de agosto de 1619., C.8, L.3, fs., 57-61v.
39. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Melchor de Silva, 9 de julio de 1650 C. 22, L. 15, Fs. 1-20

40. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. 1, Testamento de Miguel López, 27 de octubre de 1612, C.8, L.1, fs., 51-56v.
41. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. 1, Testamento del Bachiller Andrés de Ressa Brachos, 20 de abril de 1649, C. 19, L. 1, Fs. 129v-138.

Gerardo González-Reyes: Doctor en Historia por El Colegio de México, profesor-investigador de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I) y profesor con perfil deseable ante el Programa para el Mejoramiento del Profesorado. Integrante del cuerpo académico Historia de las Instituciones. Tiene diversas publicaciones y su interés se centra en el estudio de los cambios histórico-culturales en el paso del mundo mesoamericano al virreinal, así como el estudio de las identidades culturales y religiosas en el centro de la Nueva España.

Marco Antonio Peralta-Peralta: Licenciado en Historia por la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Durante el 2011 fue becario de investigación adscrito al cuerpo académico Historia de las Instituciones. Ha participado como auxiliar de investigación en El Colegio Mexiquense. Reconocido con la Presea Ignacio Manuel Altamirano versión 2012 de la Facultad de Humanidades, UAEMéx. Sus líneas de investigación son la configuración de la sociedad novohispana durante los siglos XVII y XVIII, la cultura material de los espacios domésticos en la villa de Toluca, la configuración de identidades culturales en la sociedad novohispana. Actualmente es estudiante del posgrado en Estudios Históricos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.