

El lenguaje piadoso en el valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento: Una expresión de la religiosidad barroca

Marco Antonio Peralta Peralta¹

Resumen: El presente artículo tiene dos objetivos. Por un lado, explica parte de la religiosidad novohispana del siglo XVII; en este sentido, se toman como referente histórico, las sesiones tridentinas del siglo XVI y los Concilios Provinciales Mexicanos primero, segundo y tercero celebrados durante la misma centuria, y como referente cultural, la época barroca de la Nueva España. Por el otro lado, argumenta la relevancia de los testamentos como fuentes históricas para el análisis del imaginario religioso y del lenguaje barroco de época. El objeto de estudio es la sociedad del valle de Toluca, vista a través de las cartas testamentarias redactadas durante el siglo XVII, las cuales se encuentran, hoy en día, en la Notaría No.1 de la ciudad de Toluca.

Palabras clave: religiosidad popular, cultura barroca, lenguaje piadoso, valle de Toluca, Testamento

Abstract: This article has two objectives. On one hand explain a part from the XVII century novohispanic religiosity; in this sense, take as historical reference the Tridentine sessions of the XVI century and Provincials Mexican Councils first, second and third which celebrated during the same century, and as cultural reference, the baroque period from de New Spain. For the other hand, the article argues the relevance of the testament like a historical source to the analysis of the religious imaginary and the baroque language. The study object is the society of the village of Toluca, view across the wills written during the century which are today in the Notary No. 1 from the Toluca city.

Key words: popular religiosity, baroque culture, pious language, village of Toluca, Testament.

Consideraciones previas

La mirada y el análisis de la época novohispana, constituye un punto de partida para entender, y por tanto explicar, parte del abanico cultural mexicano de hoy en día. Permite además argumentar las transformaciones del imaginario colectivo manifestado en los gestos y las maneras en las que se desenvuelve la sociedad en su vida cotidiana. Retroceder en el tiempo y explicar cómo se configuró aquel imaginario novohispano, representa la vía más conspicua para matizar la vida cotidiana de aquella sociedad multiétnica que llega a nosotros a través de los vestigios históricos.

En atención a lo anterior, el presente escrito centra la mirada en el examen de una parte de aquella sociedad virreinal dinámica y compleja: los habitantes del valle de Toluca. La selección del espacio obedece a la relevancia que adquirió el valle a lo largo del siglo XVII, como consecuencia del intercambio socio-cultural entre éste y la capital del virreinato; es decir, la Ciudad de México (Peralta, 2012: 49).

¹ Licenciado en Historia por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, profesor adjunto del seminario de investigación *Etnohistoria de las estructuras sociales y culturales del centro de la Nueva España* del 2009 al 2012 en la Facultad de Humanidades. Actualmente, alumno del posgrado en Estudios Históricos de la Universidad Autónoma de Querétaro.

De la misma manera, parte del imaginario novohispano se estudia con base en la revisión del pensamiento religioso de época. Éste a su vez se analiza a través de los testamentos de la población de calidad criolla. Esta delimitación se hace en atención, por un lado, a que la mayoría de las cartas resguardadas pertenecen a testantes de esta calidad social, por otro lado, de acuerdo a algunos especialistas, el estudio de la sociedad criolla permite profundizar la explicación en relación a la identidad americana que se gestó en la Nueva España a partir de la consolidación del virreinato en el siglo XVII.

El pensamiento religioso por tanto se explica con base en la discusión de dos categorías. La primera es la *religiosidad popular*, entendida como el conjunto de creencias, ritos y formas inspiradas en la doctrina católica llevadas a cabo por la sociedad en su día a día. Ésta permite dimensionar al imaginario colectivo vinculado con la cultura religiosa, eje rector de la vida cotidiana dentro de la Nueva España.

Esta *religiosidad popular* se hizo presente gracias a la conjunción, por un lado, del discurso oficial promovido por la Iglesia con base en lo emanado de las reformas religiosas del siglo XVI (en Europa a través del Concilio de Trento y en Nueva España por medio de los Concilio Provinciales celebrados durante la misma centuria) y por otro lado, las costumbres y tradiciones populares mestizas consecuencia del intercambio cultural entre Europa y América durante el proceso de conquista.

La conjunción entre lo oficial y lo popular en la sociedad virreinal del siglo XVII, configuró un pensamiento religioso heterodoxo y permisible en distintos aspectos doctrinarios y escatológicos, que en ocasiones ponían en tela de juicio los principios estipulados por Trento y los Concilios; para ejemplo, basta con observar cómo durante el siglo barroco el uso de las imágenes religiosas llevaron a la sociedad novohispana a crear un catálogo de santos que eran empleados a conveniencia de las necesidades populares.

La segunda categoría es el *lenguaje piadoso*, el cual se entiende como una manifestación de la piedad cristiana promovida por la Iglesia novohispana en el siglo XVII. Su relevancia recae en el papel que jugó durante la configuración de la “identidad religiosa” de los habitantes del valle, y en general de virreinato. Al igual que la *religiosidad popular*, este lenguaje fue producto de la heterodoxia religiosa y cultural del virreinato.

La piedad cristiana, para efectos del presente, se conceptualiza como una expresión cultural novohispana que evidenció la caridad cristiana, difundida y promovida por la Iglesia, con base

en la configuración de los espacios del más allá (cielo, infierno y purgatorio) (Wobeser, 2010).

Finalmente, la relación entre la *religiosidad popular* y el *lenguaje piadoso* se establece con base en la cultura barroca; explícita en la cultura material (vinculada con la religiosidad), a través del adorno y decoración ostentosa de cuadros e imágenes religiosas. Su propósito fue evidenciar la calidad social de la comunidad criolla.

Su relación con la piedad cristiana desencadenó el fervor religioso y barroco arropado en los principios de la piedad barroca (Rubial, 1999), por medio de la cual los creyentes se encomendaban a un conjunto de seres divinos (generalmente la virgen María en sus múltiples advocaciones) para evitar que su alma descendiera al purgatorio, o en el peor de los casos al infierno. Esta práctica estuvo acompañada, además, de una serie de acciones caritativas que hacían los testantes antes de morir para asegurar la gracia divina.

Por todo lo anterior, la intención del escrito es explicar ambas categorías con base en análisis de las cartas testamentarias que se redactaron a lo largo de la centuria. El examen a estas fuentes históricas permite recuperar parte de la religiosidad, a través del análisis de algunas cláusulas testamentarias. Un estudio minucioso al contenido de los testamentos, permite articular una explicación en relación al *lenguaje piadoso* de los habitantes del valle, que, como se verá a continuación, estuvo influenciado por la cultura barroca.

La premisa que articula el escrito sostiene que los testamentos del siglo XVII, como fuente histórica, permiten explicar la religiosidad novohispana que se difundió durante el periodo barroco de la Nueva España, configurada a partir del mestizaje cultural, la tradición católica establecida y la teatralidad de la sociedad por hacerse de una identidad americana.

Antecedentes y configuración de la religiosidad barroca de Nueva España

En los albores del siglo XVI el mundo occidental, vinculado a la tradición Católica Romana Apostólica, reformaba su concepción del mundo como consecuencia del advenimiento de nuevas ideologías religiosas arropadas, principalmente, bajo los pensamientos calvinista y luterano (Kamen, 1999: 88,89). Esta reforma promovida por el pontífice de roma y apoyada por los imperios de corte católico, intentó frenar el avance de estas doctrinas toda vez que buscaba consolidar la hegemonía que hasta entonces tenía el catolicismo.

Al interior del mundo católico, ya en el siglo XVII, imperios como el español abanderaron una campaña de difusión y expansión del catolicismo por medio del arte y la cultura barroca, la cual sirvió como medio pedagógico para enseñar la doctrina cristiana y además, a través de su ostentación y luminosidad intentaba poner en evidencia que el catolicismo era la vía única para salvar el alma (Fernández, 2010). Por ello se llevaron a cabo empresas de difusión no sólo al interior del viejo continente sino también, en las posesiones ultramarinas de los estados católicos. (Thomas, 2004: 509-511).

El movimiento reformador y las campañas de difusión y expansión de la doctrina católica, en España se vieron reflejados en los principios religiosos, políticos y económicos del movimiento barroco (Maravall, 1998, *passim*). Junto al creciente fervor religioso, es necesario advertir que el barroco español estuvo presente en el arte, la arquitectura y el lenguaje, pese a que durante el siglo XVII, España atravesó el declive imperial, posterior a la era de Felipe II, ocasionado por la política de los Habsburgo. Lo anterior permite argumentar con certeza que el barroco significó un periodo de contrastes para la monarquía hispánica en donde los excesos y la heterodoxia religiosa no sólo se manifestaron en Europa sino en sus posesiones ultramarinas (Rubial, 2010: 210,211).

Para Roma la cultura barroca, expresada principalmente en su arte religioso, sirvió para difundir la ideología católica; es decir, se utilizó el arte y el lenguaje como medio pedagógico cuyo fin era llevar a la práctica lo emanado en el Concilio tridentino. Ya en el siglo XVII, la influencia barroca en el imaginario religioso era evidente no sólo en Europa sino también en la América colonial, en este sentido, el pensamiento religioso barroco favoreció a eliminar por completo del imaginario social, la concepción “oscurantista” medieval de la Iglesia y frente a ello, se promovía la imagen de una Iglesia vanguardista llena de luz y ostentación que, como se dijo antes, suponía a la religión católica como la única vía para alcanzar la gracia divina.

Por otra parte, la cultura barroca en la Nueva España del siglo XVII consolidó la imagen del virreinato en un sentido histórico y cultural; es decir, para el virreinato, el barroquismo favoreció la conformación de la identidad criolla de la Nueva España toda vez que permitió expresar de manera definitiva la piedad barroca.

Ahora bien, la *religiosidad popular* del siglo XVII novohispano retomó las características generales de la piedad barroca y a su vez las combinó con las reformas tridentinas del siglo

anterior. En este tenor, la figura del purgatorio y el uso de las imágenes religiosas contribuyeron a forjar en el imaginario novohispano una visión heterodoxa del catolicismo.

Si bien es cierto que durante las sesiones tridentinas de diciembre de 1563, la Iglesia dictaba las reformas hechas a la concepción del purgatorio y a su vez formulaba el nuevo uso al que debían limitarse las imágenes sagradas (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785), también es cierto que en la Nueva España la tradición y la costumbre ganaba terreno sobre la ortodoxia religiosa; es decir, durante los casi 20 años que duraron las sesiones de Trento, más el tiempo en que se celebraron los Concilios Provinciales Mexicanos, la sociedad creó “sus propias reglas” para practicar la piedad cristiana, por ello, no fue casual que para el siglo XVII la tradición y costumbre aventajara a la doctrina religiosa.

Entre las reformas más relevantes que produjeron las sesiones tridentinas y los Concilios Mexicanos destacan, como ya se dijo, el papel del purgatorio y el uso de la imagen. El papel del primero consistió en promover la piedad cristiana para que a través de ésta, el creyente alcanzara la gracia divina (Wobeser, 2010: 43), en tanto que el uso de la imagen jugó un papel pedagógico para la enseñanza de la doctrina católica (Bribiesca, 2010: 355). En este sentido se entiende la tesis que sostiene que en siglo XVII, la sociedad novohispana se configuró con base en la imagen y el discurso religioso (Rubial, 2010:14).

Una de las consecuencias visibles de estas reformas religiosas y su respectiva asimilación en el imaginario social fue el aumento de bienes dentro de los ajuares religiosos al interior de los espacios domésticos (Gonzalbo, 2009: 329,330), esto puso en evidencia una religiosidad cristiana que transitaba entre la ortodoxia y la heterodoxia católica forjada a partir de la veneración de un amplio catálogo de santos y desde luego la práctica de la piedad y la caridad cristiana (Sánchez, 2007: 107). Todo lo anterior expresado en una “religiosidad barroca”.

En el valle de Toluca, este fenómeno religioso se expresó en el aumento de los bienes “ostentosos” al interior de los espacios domésticos e inclusive en la propia configuración de los hogares del valle (Peralta, 2012:64). En este sentido, los habitantes de la Toluca novohispana, a través de sus propios medios, introdujeron en su vida cotidiana los principios religiosos de la cultura barroca.

El lenguaje piadoso como manifestación de la piedad barroca

El incremento de ajuares religiosos trajo consigo la práctica de una piedad cristiana influenciada por la cultura barroca, misma que configuró un lenguaje religioso que marcó la vida cotidiana de los habitantes del valle de Toluca. Éste fue el producto de la unión simbólica entre el lenguaje barroco y la heterodoxia religiosa cuya principal característica, para el periodo que nos ocupa, fue la exaltación de la piedad barroca.

El lenguaje religioso que se recupera a partir del análisis testamentario se expresa a partir de un *lenguaje piadoso*. Su connotación implica una conjunción entre el lenguaje barroco y la piedad cristiana. En este sentido es necesario advertir que lo que se denomina *lenguaje piadoso* no es sinónimo de lenguaje barroco.

El barroco, en materia de lenguaje, fue el medio de comunicación a través del cual la Iglesia difundió y expandió su mensaje religioso a fin de evangelizar y adoctrinar al mundo americano ya que su estrategia narrativa de seducción y persuasión sirvió para tal tarea (Ruiz, 1999: 103); sin embargo, por si sólo el barroco no fue un lenguaje religioso, ni mucho menos un lenguaje católico.²

Enunciado lo anterior, conviene entonces, argumentar la distinción entre un lenguaje y otro. En primer lugar, el lenguaje barroco tuvo como características generales la subjetividad y lo afectivo, su retórica intentó persuadir al receptor y su estructura se componía de tensiones semánticas y semióticas de los planos de expresión y contenido del mismo lenguaje (Ruiz, 1999: 106). De manera específica, el uso de metáforas, la utilización de superlativos y el recurrente uso de epítetos, por ejemplo, fueron características del barroco novohispano.

Por su parte, el *lenguaje piadoso* se limitó exclusivamente a ser un lenguaje religioso a través del cual se exaltó la piedad cristiana (la cual se configuró en el siglo XVII como una piedad barroca). Retoma de lo barroco el sentido de lo afectivo y lo subjetivo, también emplea el uso de superlativos y de algunas metáforas religiosas vinculadas con el arte religioso.

Ahora bien, la existencia del *lenguaje piadoso* en el ámbito novohispano tiene cabida en tanto que Trabulse asegura que el pensamiento religioso del siglo XVII configuró, en gran medida, la obras literarias, tanto científicas como teológicas del periodo. Este cambio representó una transformación en la mentalidad novohispana (Trabulse, 1974: 115). Por lo tanto, el *lenguaje*

² Para profundizar esta explicación, véase el artículo de Luisa Ruiz Moreno “El universo tensivo del barroco” mismo que se encuentra en las referencias del artículo.

piadoso expresa una “conducción de vida”³ regida por el discurso religioso e influenciada por el lenguaje barroco.

La relevancia que tuvo el *lenguaje piadoso* en los habitantes del valle de Toluca fue que a través de éste, el creyente intentó seguir una conducción de vida católica; es decir, a través del lenguaje escrito, enaltecer sus acciones “caritativas” que aseguraban la salvación de su alma. Lo anterior significó el vínculo más evidente que tuvo la religiosidad popular y la piedad cristiana (Bribiesca, 2010: 355).

Finalmente, el *lenguaje piadoso*, como manifestación de la piedad barroca se ajusta precisamente a la influencia del barroco en el habla y de la práctica de la caridad cristiana. Al respecto Wobeser (2010) explica que ésta última fue lo más significativo de la religiosidad del siglo XVII novohispano ya que la popularización de los espacios del más allá (cielo, infierno y purgatorio) obligaban al cristiano a hacer pública su religiosidad por medio de acciones cristianas.

Según lo anterior, el testamento se convierte por tanto en una fuente primordial para explicar el *lenguaje piadoso*, pues una de las acciones más comunes en las que se hacía pública la religiosidad era la elaboración de las últimas voluntades cuya denotación religiosa provenía desde lo estipulado por Alfonso X en sus siete partidas.

En otro orden de ideas ¿cómo identificar un *lenguaje piadoso* en los testamentos del valle de Toluca? Una respuesta tentativa se halla en analizar las cláusulas testamentarias en donde se hace presente un discurso religioso; es decir, en las cláusulas intercesoras, principalmente, pero también en algunas cláusulas dispositivas.

La práctica de la piedad cristiana y por tanto del *lenguaje piadoso* en los testamentos del valle, se puede reconstruir a partir de la recuperación de la caridad cristiana. Esta se puso de manifiesto en aquellas frases en donde el testante hacía pública una acción de caridad cristiana, por ejemplo, el otorgamiento de la libertad a esclavos, el heredar dineros para el cuidado de sus esclavos y sirvientes o bien, las conocidas “mandas forzosas” (estas últimas reflejan la ortodoxia de la religiosidad novohispana, en tanto que las acciones de caridad “voluntaria” permiten explicar la heterodoxia).

³ Esta conducción de la vida, es lo que Weber (2011) conceptualiza como el comportamiento de una sociedad en la esfera pública con base en sus principios religiosos y en la propia forma de llevar a cabo la práctica religiosa. Para ampliar la información véase: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, F.C.E., 2011.

El testamento y sus generalidades diplomáticas

Desde la época de Alfonso X, el testamento, como anteriormente se dijo, guardó una relación directa con la tradición católica y por tanto, su elaboración obedecía a un “mandamiento” cristiano (*Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el sabio*, Vol. III; 1807: 361). Más adelante, El Concilio de Trento y los Concilios Provinciales Mexicanos reafirmaron la idea primigenia del testamento.

La legalidad y certidumbre de estos documentos estaban acreditadas por los formularios, avalados por las autoridades reales y virreinales, que se establecieron para su elaboración (Bribiesca, 2010). La tradición paleográfica y diplomática ha recuperado casi por completo los formularios que determinaron las normas que debían seguirse para elaborar los testamentos al interior del virreinato.

Para el particular del valle de Toluca, Maribel Reyna ha identificado cuatro elementos diplomáticos constitutivos de los testamentos: preámbulo, cláusulas expositivas, cláusulas dispositivas y escatocolo (Reyna, 2010: 12,13). Dentro del primero se encuentran enunciadas las frases con un fuerte contenido religioso y por tal son las que se prestan mejor para explicar el *lenguaje piadoso*.

Conviene sin embargo hacer una aclaración en relación a la propuesta de Reyna. Para efectos del presente, se hace una subdivisión en el preámbulo. En este sentido, se enuncia al interior de éste, una “cláusula intercesora”, cuya finalidad fue exclusivamente pedir la intercesión de seres divinos para la salvación del alma.

De la misma manera, la enunciación del “credo” que no es propiamente una cláusula sino más bien una oración formulativa, sirve, al igual que la cláusula intercesora, para argumentar algunas consideraciones del *lenguaje piadoso*.

Manifestaciones de la religiosidad barroca en los habitantes del valle de Toluca

Hasta aquí se ha argumentado el fenómeno del pensamiento religioso novohispano del valle de Toluca a partir de los referentes de la *religiosidad popular* y el *lenguaje piadoso*; toca por tanto en este apartado, evidenciar a través de los testamentos este pensamiento y religiosidad de los habitantes del valle.

En un primer momento, el análisis de los formularios supone una homogeneidad en la redacción de las cláusulas. Si bien con esta aparente uniformidad la explicación del fenómeno religioso se ve limitada, al hacer un análisis del formulario mismo, se observa una variación en la redacción, lo que permite suponer consideraciones más amplias.

Según lo anterior, en la revisión del credo se observaron variaciones, a veces significativas, en la redacción del mismo; por ejemplo, en 1612, cerca del pueblo de Metepec el alcalde Alonso de Velasco Salazar dictaba su última voluntad por estar grave de salud y en su declaratoria de fe decía “creyendo como cree en el misterio de la Santísima Trinidad y todo aquello que cree y tiene la Santa Iglesia de Roma (Archivo General de Notarías Número 1 del Estado de México, Fondo Histórico; Caja 5, Legajo 5, foja 104; en adelante AGNEM, Fondo Histórico, C., L., Fo.)”.

Aunque simple la declaración, la frase pronunciada por don Alonso arroja luz en relación a la religiosidad novohispana. Una segunda variante de la misma fórmula testamentaria se encuentra en la carta de un vecino del valle de nombre Alonso Maya redactado seis años después que el de el señor Velasco; en este caso, el enunciado enumera las partes constitutivas de la Trinidad y además, da un tratamiento especial a la Iglesia que se observa de la siguiente manera “creyendo como firmemente creo en el misterio de la Santísima Trinidad, padre e hijo y espíritu santo, tres personas y un solo Dios verdadero y en todo aquello que tiene, cree y confiesa la Santa Madre Iglesia Católica Romana (AGNEM, Fondo Histórico, C. 4, L. 29, Fo. 57v)”. Aquí se observa como al interior del formulario, comienzan a hacerse presentes, seres divinos que, como se dijo, determinaron la conducción de vida de los habitantes de Toluca.

A mediados de la década de 1620, Francisco Sánchez, vecino de la villa de Toluca, al encontrarse enfermo de salud, dictó su última voluntad e hizo pública su fe en este tenor:

[...] en mi libre juicio, memoria y entendimiento natural cual Dios Nuestro Señor fue servido de me dar creyendo, como firmemente creo, en el misterio, de la Santísima Trinidad Padre y hijo y espíritu santo tres personas y un solo Dios verdadero y en todo lo que tiene creo y confieso [sic] la santa madre Iglesia Romana en cuya católica fe protesto vivir y morir, y si lo que Dios no permita, en el artículo de la muerte por la gravedad de la enfermedad o por otra cualesquier causa, confines lo dijere o mostrare declaro[...] (AGNEM, Fondo Histórico, C. 9. L.4, Fo. 7).

En este caso, la manera en que se redacta el credo parece tener la intención de asegurar que el señor Sánchez vivió según la moral cristiana y por tanto, se observa una escritura persuasiva.

Por otra parte, en este ejemplo la presencia de Dios sugiere la idea de que el señor Sánchez lo citó a fin de asegurar la salvación del alma.

Más compleja es aún la declaración que hace un sacerdote criollo del pueblo de Xalatlaco en el otoño de 1630 que respondía al nombre de Bernardo Diego Gutiérrez de Bocanegra, él manifestó una fuerte devoción a la fe católica (quizá por su calidad de autoridad eclesiástica) que permite afirmar la existencia del barroquismo gracias a que en su testamento, se lee su credo en esta forma:

creo bien y fielmente creyendo lo que si cree y confisieria [sic] la Santísima Madre Iglesia Católica Romana cuya fe y creencia confieso ahora y en la hora de mi muerte [...], ante mi buen Dios y Señor pidiéndole me de muerte conociéndole y confesando la fe que en si yo he ligado como católico cristiano y sea servido que el demonio ni sus acechanzas no sean parte a mudarme in punto de mi firme propósito y católico pensamiento que de morir y vivir en la fe de mi señor Jesucristo en quien bien y verdaderamente confío, me ha de llevar a gozar de su santa gloria no mirando mis maldades y ofensas con que le he ofendido desde el punto en que empecé a ofenderle hasta el punto en que estoy de que me arrepiento y humildemente le pido perdón y haya misericordia desta [sic] mi ánima manchada con infinitas ofensas hechas contra su Divina Majestad que como magnifico perdonador espero en su misericordia me ha de perdonar y apiadase de mi (AGNEM, Fondo Histórico, C. 11, L. 1, Fo. 61).

En este ejemplo es evidente la variación del formulario testamentario y a su vez, el lenguaje rebuscado empleado por el sacerdote da razón de la influencia del barroco en el imaginario colectivo de los habitantes del valle de Toluca.

Ya en la segunda mitad del siglo XVII, las variaciones en el credo no son tan notorias como en la primera; sin embargo, si hay diferencias en el tratamiento que se le dio a la Institución católica y con ella a sus dogmas. Por ejemplo en 1655 el capitán Diego Ayala de Haro, natural de la ciudad de México y vecino de Metepec dictó en su testamento “creyendo como firme y verdaderamente creo [...] en todo aquello que cree tiene y confiesa nuestra santa madre iglesia católica romana (AGNEM, Fondo Histórico, C. 19, L. 2, Fo. 172v)” .Su declaración en esta parte del credo es simple. De la misma forma un escribano real de la ciudad de Toluca, en el invierno de 1658 elaboraba su testamento y en relación al credo dijo “creyendo como firme y verdaderamente creo [...] en todo aquello que cree, tiene y enseña nuestra Santa Madre Iglesia Católica Romana (AGNEM, Fondo Histórico, C. 19, L. 3, Fo. 107)”. Aunque minúscula la variación, en este segundo ejemplo aparece la palabra “enseña”, lo que bien

puede significar la existencia de la educación religiosa como conducción de vida en la sociedad del valle.

Un último ejemplo de lo anterior se observó en el testamento de Catalina de Tabera, natural de la villa de Toluca, quien a consecuencia de su estado de salud, ordenó redactar su última voluntad en octubre de 1662, en donde hizo pública su fe por medio de esta declaración “creyendo como bien y verdaderamente creo [...] en todo lo demás que tiene y confiesa la Santa Madre Iglesia Romana (AGNEM, Fondo Histórico, C. 23, L. 17, Fo. 106).” En este caso, Catalina utiliza un lenguaje sencillo pero sin duda, al igual que en los casos anteriores, su intención era convencer que vivió según la moral cristiana.

Como se puede observar, el formulario que existió para la redacción del testamento, si bien mantuvo una estructura general homogénea, el análisis minucioso de su contenido permite argumentar como en ocasiones el testante hizo uso de la palabra escrita y expresó en el credo su fe y su religiosidad.

Las variaciones de redacción que se muestran en el credo se presentan de manera más clara en la cláusula intercesora que mandan redactar los testantes. En ésta hay más elementos que permiten argumentar con mayor certeza la existencia de una religiosidad barroca pues se parte del supuesto que, en esta parte del testamento, el escribano cede la palabra al propio moribundo para que éste haga pública su fe y devoción cristiana.

La elección de los intercesores no fue producto de la espontaneidad de los habitantes del valle de Toluca sino que, la presencia de santos y santas obedeció a la propia *religiosidad popular*. En este sentido, si bien a partir del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) se enunció el catálogo de santos considerados como abogados para el buen morir (*Concilios provinciales mexicanos: época colonial* [disco compacto], 2004:235), los habitantes de la Nueva España hicieron sus propios inventarios de imágenes religiosas, que en ocasiones no se parecían al catálogo “oficial”.

Lo que si se siguió de manera general fue el tratamiento que se le dio a la Virgen María como aboga e intercesora; en este sentido, la doctrina la colocaba como principal abogada para el buen morir. 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 (*Concilios provinciales mexicanos: época colonial* [disco compacto], 2004:235).

Así pues, un acercamiento a esta religiosidad se encuentra a principios del siglo XVII en la carta de Agustín Ramírez, vecino del valle; él pedía en su testamento que intercediera por su alma “la virgen María Nuestra Señora para que interceda con su divino hijo perdone mis culpas y pecados y me quiera colocar en su santa gloria (AGNEM, Fondo Histórico, C. 5, L. 1, Fo. 31)”. En este caso, la escritura aunque sencilla, también da razón de la *religiosidad popular*.

En 1610, Andrés Martín, con un lenguaje barroco -en donde el tratamiento a las imágenes religiosas se hace a través de superlativos- hace pública su intención de tomar por intercesora a la virgen de la siguiente manera “tomando por mi intercesora a la gloriosísima siempre Virgen y madre de Dios y de los Ángeles a quien tengo por mi abogada en todos mis fechos (AGNEM, Fondo Histórico, C. 5, L. 3, Fo. 41)”.

En esta cláusula interesa explicar el uso de los superlativos como elementos de un *lenguaje piadoso*. Se observa como don Andrés tuvo una clara intención de salvar su alma y por tanto el tratamiento que da a la virgen le suponía la posibilidad de alcanzar la gracia.

Otro ejemplo que permite argumentar la intención de salvar el alma, a través de la virgen se expresa claramente en la última voluntad de Cristóbal Gómez Maya, vecino de Ixtlahuaca y estante en Metepec al momento de dictar su testamento. En la cláusula intercesora de su carta testamentaria enuncia “tomando como tomo por abogada a la siempre Virgen María Nuestra Señora que ella como madre de pecadores por mí interceda ante su precioso hijo Nuestro Señor Jesucristo para que mis culpas y pecados sean perdonados (AGNEM, Fondo Histórico, C. 8, L. 1, Fo. 344)”.

En este caso el testante da por hecho que ha cometido faltas a la moral cristiana y por tanto, es consciente que según la tradición popular (alimentada por el discurso religioso) su alma pendía de un hilo para lograr su salvación, en este tenor, el señor Cristóbal recurrió a la doctrina religiosa y se aseguró que fuera la virgen, y no otro ser divino, la que lo ayudase para poner a salvo su alma. Esta práctica de la piedad cristiana, es lo que configuró el pensamiento religioso de los habitantes del valle.

A medida que avanzaba el siglo barroco, el uso de los santos y santas, como intercesores se hizo común en la vida cotidiana de los habitantes del valle de Toluca, su presencia permite suponer la configuración de una religiosidad basada en estos seres divinos tal es el caso, en 1619, de María de la Borda, mujer que no pertenece a la calidad criolla, (sino que se declara

como natural de Bayona en los reinos de Galicia) pero que por el contenido de su testamento sirve para recuperar algunos de los santos que eran invocados como intercesores y abogados. Concretamente, doña María pidió que intercedieran por su alma “la siempre virgen Santa María madre de Dios que [es] abogada de los pecadores así como los bienaventurados San Francisco, San Nicolás de Tolentino, San Diego sean mis intercesores ante Nuestro Señor Jesucristo (AGNEM, Fondo Histórico, C. 8, L. 3, Fs. 57v, 58.)”.

Así pues, en el testamento de doña María aparecen, además de la Virgen, San Nicolás Tolentino, San Francisco y San Diego, santos que moldearon la conducción de vida religiosa de los habitantes de Toluca y además que forjaron una religiosidad barroca a partir de sus atributos específicos.

Un caso que resulta interesante es el de Juan Cano Moctezuma, natural de la ciudad de México y estante en Xalatlaco en la primavera de 1623, momento en el que dicta su última voluntad. Es relevante señalar en este ejemplo la enunciación que hace don Juan al pedir que interceda por su alma “la santísima Reyna de los Ángeles, madre y Señora Nuestra, que ella como abogada de pecadores interceda con los demás santos y santas de la corte del cielo a su precioso hijo Dios Nuestro Señor (AGNEM, Fondo Histórico, C. 8, L. 4, Fo. 32v)”.

Nuevamente se encuentra el uso de superlativos en el tratamiento de la virgen, lo que supone la influencia del barroco en la escritura de don Juan Cano; sin embargo, resulta igualmente relevante señalar que al tomar por intercesores a varios santos y santas el testante da fe de su religiosidad y además permite asegurar con cierta certeza que Juan Cano conocía un amplio catálogo de santos que evidenciaba la presencia de éstos en el valle de Toluca.

Sin embargo hubo redacciones aún más elaboradas y complejas que la anterior como el caso del testamento del mismo sacerdote antes citado, quien pide como intercesores a:

La pasión de Nuestro Señor Jesucristo, pues por redimir esta alma pecadora derramo su preciosísima sangre la de su santo costado y de quien le soy , la Serenísima Reina de los ángeles, Madre de Dios y Señora Nuestra y a la Bienaventurada Santa Ana, San Joseph, Santiago, mi patrón, San Juan Bautista [sic.] y San Nicolás de Tolentino y a todos los santos de la corte del cielo y al ángel de mi guarda a quienes humildemente pido y ruego sean mis intercesores y abogados ante mi buen Dios y Señor (AGNEM, Fondo histórico, C. 11, L. 1, Fo. 61).

A partir de los ejemplos enunciados, queda claro que a pesar de que la cláusula intercesora formaba parte del formulario diplomático, su redacción y contenido variaba según la

circunstancia de cada testante; es decir, según el propio examen de conciencia que hacía cada uno de ellos al dictar su última voluntad.

Por ejemplo, Francisca Núñez, vecina del pueblo de Metepec en febrero de 1638 pedía a la virgen que intercediera por su alma para “[que] su precioso hijo me perdone mis pecados y deseando salvar mi alma descargo mi conciencia por última voluntad (AGNEM, Fondo Histórico, C. 13, L. 2, Fo. 174)”. Aquí doña Francisca hace un examen de conciencia y por tanto suplica que la virgen le ayude a “enmendar” sus errores.

Otra mujer del pueblo de Metepec, que responde al nombre de Teresa Gómez hizo lo propio en su testamento en la década de 1640 cuando declaró públicamente haber cometido pecados a lo largo de su vida y por tanto pedía “por mi abogada a la siempre virgen María Señora Nuestra concebida sin mancha de pecado original interceda con su precioso hijo me perdone mis pecados AGNEM, Fondo Histórico, C. 14, L. 1, Fo. 321)”. Lo anterior evidencia nuevamente la intención clara de la testante por conseguir salvar su alma del infierno y del purgatorio. Este fenómeno corrobora la existencia de la piedad en el imaginario novohispano. De igual manera el tratamiento que Teresa da a la virgen supone además, la influencia del *lenguaje piadoso* que se ha venido tratando.

A finales del siglo, María Marchan, natural de la villa de Toluca, al encontrarse enferma de salud y en su intención de poner su alma en carrera de salvación advierte en su testamento que “poniendo por mi abogada e intercesora a la soberana Reina de los Ángeles María Santísima Señora Nuestra concebida sin mancha de pecado original y al glorioso patriarca San Joseph para que interceda por mi anima con su preciosísimo hijo y la ponga en carrera de salvación (AGNEM, Fondo Histórico, C. 15, L. 1, Fo. 1)”. Nuevamente se observa el uso de superlativos para el tratamiento tanto de la virgen como de Jesucristo; por tanto el lenguaje que se utilizó hace pensar que María Marchan practicaba una piedad barroca, producto de su religiosidad.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, al igual que ocurre con el credo, las variaciones en el formulario de la intercesión se reducen; sin embargo, aunque en la mayoría de los casos se pide a la virgen María, el tratamiento con el que se le enuncia varió en los propios testantes, algunos ejemplos ya se han citado. Esto significa que la subjetividad y afectividad del lenguaje barroco, permitía a los habitantes del valle de Toluca expresarse libremente al momento de dictar su última voluntad.

Finalmente, otras cláusulas testamentarias, ajenas al discurso religioso, dan la posibilidad de establecer la relación del lenguaje barroco y su influencia en la configuración de un discurso piadoso. En este sentido, en ciertas disposiciones que dictaba el testante se ponía de manifiesto la caridad cristiana y por tanto la piedad cristiana. Por ejemplo, en los primeros días de febrero de 1604, Juan Vargas Becerra, vecino de la villa de Toluca y natural de Antequera, hacía un acto de caridad “voluntaria” al estipular en su testamento:

[...] mando que de mis bienes se tome lo que fuere menester para una saya de paño de la tierra y una ropilla de color para una niña llamada Beatriz, hija de Isabel Lazarín, mi sobrina, y se le dé a la susodicha y se pague de mis bienes por el mucho amor y voluntad que le tengo. Ytem mando que se dé a una niña huérfana llamada Juana que yo he criado, un vestido de paño de la tierra y se pague de mis bienes (AGNEM, Fondo Histórico, C. 6, L. 6, Fo. 21v.)

El acto de ofrecer ropa a la hija de su sobrina pudo bien significar la intención del testante por “hacer un reparto justo” de sus bienes; sin embargo, en un lenguaje simbólico, su acto pretendió hacer pública su caridad cristiana por medio de la donación de bienes. De la misma manera es interesante analizar la forma en que redacta esta cláusula el señor Juan Vargas, pues el uso de un lenguaje afectivo, da certeza a considerar su escritura como un ejemplo del *lenguaje piadoso*.

Antes de continuar conviene hacer una aclaración en relación a las obras de piedad y caridad cristiana en las que se movía la sociedad novohispana y en concreto los habitantes del valle de Toluca. Las “mandas forzosas” que se enuncian en los testamentos correspondían a una acción “obligada” que tenían que hacer los testantes al momento de redactar sus testamentos.

Otra acción de la que se valían los habitantes para ganar la gloria fue el mandar decir y cantar misas. Esta práctica religiosa se popularizó, según Wobeser (2010) conforme iba difundándose la imagen del purgatorio. Para efectos del escrito, las misas se recuperan como un acto de piedad pública que, debido a su generalización, se limitan a evidenciar la vida religiosa de los habitantes del valle. Lo anterior significa que para conocer la religiosidad de cada persona y la urgencia por salvar su alma basta con identificar el número de misas que piden a sus albaceas y herederos o bien a las cofradías a las que pertenecían. Por ejemplo, el señor Martín, citado anteriormente, pide en su testamento:

se me diga misa e vigilia y las demás misas que pareciere a mis albaceas con que no excedan de veinte misas y se pague la limosna acostumbrada e las dichas veinte misas se han de decir en la forma siguiente: 3 Tres misas a Nuestra Señora la virgen

María. / 3 Tres al espíritu santo. 3 Tres misas por las ánimas del purgatorio. 1 Una al ángel de mi guarda. 4 Cuatro misas por las personas a quien fuere algún cargo que no me acuerdo para lo restituir. 2 Dos misas por las ánimas de mis padres. 2 Dos misas por el ánima de Andrés Martín, mi hijo, difunto. 2 Dos misas de difunto por mi intercesión. Todas las cuales sean rezadas (AGNEM, Fondo Histórico, C. 5, L. 3, Fo. 41).

En este ejemplo no es posible aseverar con certeza la influencia de un lenguaje barroco en la redacción de la cláusula; sin embargo, si permite observar el catálogo de seres divinos a los que se pedía para la salvación del alma, lo que por antonomasia habla de una religiosidad barroca.

Hubo otros casos en donde el testante se permite solicitar un número significativo de misas que hacen pensar que necesitaba forzosamente asegurar la salvación de su alma, como fue el caso de Gaspar González, vecino de Metepec e hijo de padres portugueses. Él pide a sus herederos y albacea que digan por su alma “dos mil misas rezadas las cuales se digan en las iglesias y monasterios que a mis albaceas pareciere” (AGNEM, Fondo Histórico, C. 7, L.4, Fo. 36v). En comparación con el testamento de Andrés Martín, el señor Gaspar aumenta el número de misas lo que hace evidente su intención de alcanzar la gracia de Dios.

Un último ejemplo que corrobora la intención de salvar el alma a través de las misas se hace presente en el testamento de Francisco Díaz Navarrete⁴ vecino de la ciudad de México y estante en Toluca al dictar su última voluntad. Don Francisco pide a su sobrino en el año 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* que está en un agnus y se acuerde de encomendarme a Dios y hacer el bien que pudiere por mi alma (AGNEM, Fondo Histórico, C. 14, L. 2, Fo. 50v.)

En este caso, el señor Francisco deposita en sus reliquias y en su sobrino la bienaventuranza de su alma. Se puede suponer en este caso, que la reliquia garantizaba la salvación más que las misas, aunque en las primeras fojas del testamento, don Francisco encargó un número de misas para evitar descender al infierno o al purgatorio.

⁴ El señor Francisco Díaz Navarrete se declara español natural de los reinos de Castilla; en este tenor, es evidente que no pertenece a la calidad criolla, sin embargo, su testamento se recupera para ilustrar el ejemplo.

Así pues, en la revisión de las misas se puede recuperar parte del catálogo de imágenes sagradas veneradas por los habitantes del valle de Toluca, toda vez que permite reforzar la idea de la existencia de una religiosidad barroca en la sociedad del siglo XVII novohispano y finalmente da certeza en la idea de la popularidad que ganó la configuración del más allá.

Por su parte, las donaciones a cofradías y el establecimiento de capellanías, así como las limosnas para la beatificación de santos y santas, corresponden a un gesto de piedad, que si bien no se puede asumir como “obligatoria”, si era necesario cumplir con estas obras pías si se tenía un compromiso previo. Las cofradías por ejemplo, no obligaban a los habitantes de la villa a formar parte de ellas sino que las propias personas se acercaban a ellas para pertenecer a una colectividad religiosa reconocida; en este sentido, el cofrade asumía un compromiso para con la cofradía y por ello, al morir daba limosna para las misas que aseguraban la salvación del alma.

En este tenor, Mariana de Saavedra Ocampo, vecina de Toluca y viuda de un capitán de la villa, declaró en su testamento registrado en 1632 “soy cofrada de todas las cofradías que hay en esta villa de Toluca así de españoles como de indios para que cuando de mi acaezca finamiento se les dé noticia para que acudan a la obligación que tienen (AGNEM, Fondo Histórico, C. 10, L. 16, Fo. 15v.)”. Aquí se sobre entiende que la intención de dar noticia de su muerte a las cofradías, doña Mariana buscaba que éstas dijeran misas para salvar su alma.

Fuera del mundo de las cofradías, hubo testantes con una fuerte carga religiosa en su conducción de vida, que buscaban, a través de su testamento asegurar la salvación de su alma por medio de estas organizaciones piadosas. Se detectaron algunos ejemplos de personas que dejaron dinero para que se les aceptase como cofrades de ciertas cofradías, lo que se traduce por un lado, en la práctica de la piedad y por el otro, la salvación del alma tal es el caso Ana María de Betanzos, vecina de Toluca. En su testamento, su albacea declaró lo siguiente:

me comunicó se den de limosna a la cofradía del santísimo sacramento fundada en el convento del señor San Francisco de la villa de Toluca quince ducados de Castilla para que su alma goce de las indulgencias que en ella se ganan y si no estuviere asentada por cofrade de ella se asiente y goce de los sufragios que gozan los demás hermanos (AGNEM, Fondo Histórico, C. 16, L. 1, Fo. 106v.).

Por lo anterior, se puede argumentar que la práctica de la piedad a través de las misas y la donación a obras pías no tuvo una connotación de caridad voluntaria sino por el contrario, era deber mandar decir misas y otorgar limosnas para que las almas de los moribundos

ascendieran al plano celestial. En este sentido, la caridad cristiana, practicada de manera “voluntaria” por los habitantes del valle de Toluca se observa en otras cláusulas testamentarias.

En otro orden de ideas, retomando el análisis del lenguaje y en atención al párrafo anterior, los testantes manifestaron su caridad “voluntaria” con base en argumentos más sensibles, subjetivos y afectivos como se mostró en el caso de Juan Vargas Becerra. Así por ejemplo, Juan García vecino del pueblo de Zinacantepec en el verano de 1610 dejaba por escrito un acto de caridad que tuvo hacia una niña al hacer público lo siguiente “mando que de mis bienes se den a Juana, niña que yo crío en mi casa que es de edad de tres años, huérfana que me echaron en la puerta de mi casa, trescientos pesos de oro común para ayuda (AGNEM, Fondo Histórico, C. 7, L. 1, Fo. 110v.)” En este ejemplo, la caridad de don Juan radica en haber dado cobijo “voluntario” a una huérfana, además su acto piadoso va más allá pues al igual que a sus hijos legítimos, hereda a la niña una cantidad de dinero considerable.

Otro caso que resulta interesante se presenta en la última voluntad de Isabel Hernández, vecina de Toluca, ella expresó en su testamento el afecto que le guardaba a una huérfana a la que crio como hija. En este tenor, doña Isabel comunicó a su marido, en calidad de albacea y tenedor de bienes:

[...] yo he criado en mi casa una niña huérfana nombrada Nicolasa que será de edad de tres años y medio poco más o menos que me echaron a la puerta y por el amor y voluntad que le tengo le dejo una mulata nombrada María de la edad de siete años, hija de la dicha Juliana, negra difunta la cual a de estar en compañía de la dicha María en casa del dicho Sebastián Martín mi marido hasta que tome estado la dicha Nicolasa que entonces se le entregue de la cual le hago gracia y donación irrevocable juntamente con cien pesos de ropa de vestir que se le dé para ayuda a su estado (AGNEM, Fondo Histórico, C. 19, L. 1, Fo. 162v.)”

Algo similar ocurre con Nicolasa, quien es “educada” como hija de Isabel y, por tanto, ésta se preocupa en dejar claro en su testamento, que al igual que a sus hijos, hereda parte de sus bienes a ella. Una característica que permite hablar de un *lenguaje piadoso* en el pensamiento de doña Juana, es la presencia de sentimientos afectivos, propios de una madre; es decir la presencia del amor y afecto.

En otros casos, el *lenguaje piadoso* se hace presente en los favores que piden los testantes. A través de éstos, el moribundo intentó evidenciar su caridad “voluntaria” con el uso de un lenguaje afectivo y persuasivo como fue el caso de una criolla nacida en Puebla y vecina de

Lerma de nombre María Guerra Rangel, quien en 1651, como buena cristiana, buscó auxiliar a su hija (a la que presenta como viuda y pobre) y a sus nietas, por medio de la ayuda de su hijo, con quien advirtió haber tenido un “pacto de socorro”.

[...]digo que por cuanto la dicha doña Juana de Quiñones mi hija esta viuda y pobre y con tres hijas por casar y he deseado ayudarlas con alguna cosa para ayuda a tomar estado y considerando que al dicho don García de Quiñones mi hijo no le he dado como va referido cosa alguna por cuenta de su legítima, le he rogado y pedido por amor de Dios que cuando tomen estado las dichas mis nietas y cada una de ellas les ayude con lo que pudiere buenamente y me lo ha prometido así y así dejo a su elección y voluntad que haga lo que pudiere por estas pobres guerfanos [sic.] (AGNEM, Fondo Histórico, C. . 19, L. 1, Fs. 217v., 218)”.

Este ejemplo es ilustrativo tanto para argumentar la piedad y caridad cristiana y el uso de un lenguaje propio para persuadir. En la cláusula de María se observa claramente como buscó socorrer a su descendencia para que no quedase desamparada, este acto se traduce por tanto como un gesto de caridad “voluntaria”. De la misma manera, intentó persuadir a su hijo con el uso de un *lenguaje piadoso* expresado en la frase “por el amor de Dios” para que éste ayudase a su hermana y a sus sobrinas.

Con el uso de un lenguaje afectivo y subjetivo, Alonso Hernández de Acevedo, natural de Malacatepec y vecino del pueblo de Metepec, en 1653 expresa en su testamento que es su voluntad dar a Angelina de Acevedo, moza que ha criado como hija natural sin serlo, un terreno y cierta cantidad de dinero por “el amor y voluntad que le he tenido (AGNEM, Fondo Histórico, C. 19, L. 2, Fo. 41)”. Nuevamente el afloramiento de los afectos y sentimientos en el testamento de don Alonso hacen posible hablar de un *lenguaje piadoso*.

Un último ejemplo de este lenguaje se observa en la última voluntad de Ana Delgado, vecina de la ciudad de México que pide en su testamento, se dé de sus bienes, una esclava y una reliquia de *agnus dei* a su sobrina por “por el mucho amor y voluntad que le tengo (AGNEM, Fondo Histórico, C. 6, L. 5, Fo. 41)”. Aquí nuevamente afloran los sentimientos que tienen la testante para con su sobrina y, en acto de caridad “voluntaria” le hereda parte de sus bienes.

Reflexiones finales

A partir del balance anterior, se pueden conjeturar algunas consideraciones. En primer lugar queda demostrada la configuración de una *religiosidad popular* novohispana alimentada por una devoción a la fe católica y expresada en la vida cotidiana de los habitantes del virreinato.

El testamento es por tanto una puerta para conocer y explicar parte del imaginario religioso del valle de Toluca. Su elaboración obedecía a un mandamiento religioso pero no por ello, era ajeno a los habitantes de Toluca sino que al contrario, hicieron uso de este recurso cristiano para poner por escrito sus creencias, miedos y afectos que tenían. Evidenciaban en ellos su conducción de vida religiosa y advertían las faltas que cometían a lo largo de su vida.

El testamento sirvió como medio para salvar el alma, con base en las misas y las limosnas, pero también fue utilizado por la sociedad del valle como instrumento por el cual hacían pública su caridad cristiana y la práctica de su piedad hacia con el prójimo. Por ello se aseguraban de dejar evidencias de sus acciones cristianas con el uso de un lenguaje propio de la época barroca.

Al igual que se observó la manifestación de la *religiosidad popular*, gracias al análisis de algunas cláusulas testamentarias y el examen a ciertas frases de carácter religioso, se pudo evidenciar, en la medida de lo posible, el lenguaje que utilizaron los testantes para expresar sus sentimientos. Como se dijo a lo largo del escrito, el lenguaje idóneo para hacer pública la religiosidad fue uno de carácter piadoso y barroco; es decir un *lenguaje piadoso*, el cual se alimentó del propio lenguaje barroco de la época y de la piedad barroca que existió en el valle.

De manera específica, se trató de evidenciar las variaciones que hubo en las fórmulas diplomáticas del testamento, esto con la intención de invitar a realizar un análisis del formulario para indagar las expresiones sensibles del pensamiento religioso de la Nueva España y dejar a un lado el argumento que asevera de manera tajante la imposibilidad explicar cuestiones de religiosidad a través de la intercesión y el credo porque su carácter diplomático se limita a ser meramente un protocolo. Así pues, como se observó, si bien hay una homogeneidad general en estas fórmulas expositivas y dispositivas, su redacción variaba según la necesidad religiosa de cada testante.

Una última aclaración que conviene señalar, a fin de evitar una mala interpretación del contenido del artículo, tiene que ver con el juego de apariencias en el que se movía la tradición religiosa de los novohispanos. En este sentido, existieron obras piadosas que se movían entre la salvación del alma y la caridad; es decir, si bien aquí se intentó justificar la existencia de un *lenguaje piadoso*, no se puede negar que en ocasiones hubo testantes que buscaban más la salvación de su alma, que la práctica de la caridad. En este tenor, queda una línea por estudiar

que se enfoque precisamente en estudiar una “caridad a conveniencia” la cual se puede entender como un acto voluntaria pero que no tuvo como fin último ofrecer la ayuda al prójimo.

Por todo lo anterior, el presente escrito es una radiografía al contexto cultural y religioso del siglo XVII novohispano, que si bien se reduce a un espacio específico, sirve muy bien para ir subsanando las lagunas que aún faltan por explicar en el largo y complejo proceso histórico que significó el mundo virreinal.

Referencias y bibliografía:

AGNEM: Archivo General de Notarías Número 1 del Estado de México, Fondo Histórico

- ARCE SÁINZ, María Marcelina; Jorge VELÁZQUEZ DELGADO; Gerardo DE LA FUENTE LORA (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. ISBN: 978-607-7519-92-8.
- BRIBIESCA SUMANO, María Elena. (2010). *La religiosidad popular en el valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*. Tesis de maestría. Universidad Pontificia de México. 475 pp.
- *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 del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hoyal.
- DEFOUNEAUX, Marcelin. (1964). *La vida cotidiana en España en el siglo de oro*, Argentina. Hachette. 285pp.
- *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala* (1785). Madrid. Imprenta Real. 798 pp.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (2009). *Vivir en Nueva España, orden y desorden en la vida cotidiana*. México. El Colegio de México A.C. 408pp. ISBN:978-607-462-022-1
- GONZALBO AIZPURU, Pilar; Verónica ZARATE TOSCANO (coords.) (2007). *Gozos y Sufrimientos en la Historia de México*. México. El Colegio de México A.C. 315 pp. ISBN: 968-12-1271-1
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (1996), “De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII”, en *Revista de Indias*, vol. LXV. núm. 206, España, enero-abril, Instituto de Historia, Centro Superior de Investigaciones científicas, pp. 49-75. ISSN: 0034-8341
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto; Enriqueta VILAR VILAR (comps.) (2003). *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América siglos XVI-XVIII*. México. Fondo de Cultura Económica. 641 pp. ISBN: 968-16-6958-4
- KAMEN, Henry (1999). *La inquisición española. Una revisión histórica*. Barcelona. Editorial Crítica. 361pp. ISBN: 84-74423-953-2
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Pilar (coord.) (2004). “Directorio del Tercer Concilio Provincial Mexicano” en *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas [disco compacto].
- PERALTA PERALTA, Marco Antonio (2012). “La cultura barroca del lujo y comodidad en la casa-habitación en el valle de Toluca durante el siglo XVII”. *Contribuciones desde Coatepec*. Año XI. núm. 22. Toluca, enero-julio. Facultad de Humanidades. pp. 43-65. ISSN: 1870-0365

- REYNA RUBIO, Maribel (2010). *La cultura material en los testamentos del archivo de la notaría No. 1 de Toluca (1565-1623)*. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de México. 133pp.
- RIVERA, Mariano Galván (comp.) (1859). *Concilio III Provincial Mexicano*. México. Eugenio Maillefert y Compañía Editores. 151 pp.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México. Fondo de Cultura Económica. 513 pp. ISBN: 978-607-02-1564-3
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (coord.) (2011). *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*. México. El Colegio de México A.C. / Fondo de Cultura Económica. 611pp. ISBN: 978-968-16-6830-3
- RUÍZ MORENO, Luisa (1999). “El universo tensivo del barroco”. *Escritos*. Núm. 19. Enero-diciembre. Centro de Ciencias del Lenguaje. Pp. 97-114. ISSN: 0188-6126
- SÁNCHEZ REYES, Gabriela (2007). “Entre el dolor y la curación. La relación entre los milagros y las imágenes religiosas como remedio de enfermedades”. En Pilar GONZALBO AIZPURU; Verónica ZARATE TOSCANO (coords.). *Gozos y Sufrimientos en la Historia de México*. México. El Colegio de México A.C. pp. 107- 128. ISBN: 968-12-1271-1
- THOMAS, Hugh (2004). *El imperio español. De Colón a Magallanes*. Argentina., Planeta. 840 pp. ISBN: 950-49-1187-0
- TRABULSE, Elías (1974). *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México. El Colegio de México A.C. 286pp.
- WOBESER, Gisela von (2011). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México. Universidad Nacional Autónoma de México / Editorial Jus. 250 pp. ISBN: 978-607-412-102-5.