

ARTICLE

## Cultura afrobarroca mexicana: Soberanía negra en las calles de la Ciudad de México, 1610

Miguel A. Valerio 

Washington University in St. Louis, St. Louis, MO, US  
Email: [m.a.valerio@wustl.edu](mailto:m.a.valerio@wustl.edu)

(Received 05 February 2022; revised 19 September 2022; accepted 21 November 2022; first published online 20 March 2023)

### Resumen

Este artículo estudia la cultura afrobarroca y la soberanía negra de los afromexicanos a través del análisis de la descripción de dos *performances* de “reyes negros” que se encuentran en la “Relación de las fiestas insignes que en la Ciudad de México se hicieron en la dedicación de la Iglesia de la Casa Profesa y beatificación de nuestro Santo Padre Ignacio” de 1610. La finalidad de este análisis es triple. Primero se busca distinguir estos reyes negros festivos de los presuntos reyes negros rebeldes. En segundo lugar, y más central al artículo, se busca exponer la cultura afrobarroca que los afrodescendientes desarrollaron en el México colonial, resaltando su agencia cultural, social y política en la formación de esa cultura. Por último, a luz de esa triple agencia, se teoriza sobre su soberanía, o autonomía y libertad en darle el carácter que quisieron a su cultura criolla.

**Palabras clave:** Ciudad de México colonial; soberanía; afrodescendientes; reyes negros; cofradías; fiesta barroca

### Abstract

This article studies Afro-Mexicans’ Afro-baroque culture and sovereignty in the sixteenth and seventeenth centuries through an analysis of the description of two performances with Black kings found in the 1610 “Account of the Great Festival Held in Mexico City for the Dedication of La Profesa Church and the Beatification of Our Holy Father Ignatius.” The purpose of the analysis is threefold. First, to distinguish festive Black kings from the alleged Black rebel kings of colonial Mexico. Second, to expose the Afro-baroque culture that Afrodescendants developed in colonial Mexico, highlighting their cultural, social, and political agency in the formation of that culture. Finally, in light of that triple agency, a theory of Black sovereignty is put forth, where that triple agency reflects the autonomy and freedom Afro-Mexicans enjoyed in shaping their creole culture.

**Keywords:** Colonial Mexico City; sovereignty; Afrodescendants; Black kings; confraternities; baroque festival

Entre el 30 de julio y el 7 de agosto de 1610, la Ciudad de México festejó, con grandes espectáculos, la beatificación de Ignacio de Loyola, celebrada en Roma el 27 de julio del año anterior (Pérez de Rivas [1576–1655] 1896, 1:242–261).<sup>1</sup> El 31 de julio, el día principal

<sup>1</sup> La noticia de la beatificación en Roma llegó a la Ciudad de México la noche del 28 de junio de 1610 (Pérez de Rivas 1896 [1576–1655], 1:242). El 28 de agosto el Colegio de San Idelfonso hizo otra fiesta (259–61).



**Figura 1.** Anónimo, *La Profesa*, ca. 1910. Cortesía de la Fototeca Nacional, Pachuca de Soto, México. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

de las festividades, se trasladó el Santísimo Sacramento de la Catedral a la nueva iglesia jesuita, La Profesa (Figura 1), que se consagraría ese día. Para este traslado se marcó una ruta (Figura 2) suntuosamente decorada. Por ejemplo, veinticuatro arcos hechos de ramos, ofrecidos por veinticuatro grupos indígenas, perfilaban el trayecto. Estos arcos estaban colmados de animales vivos: “conejos, liebres, palomas, tórtolas, patos, y garzas” (249).<sup>2</sup> Según la relación que ha quedado de las fiestas, el evento fue tan concurrido que “no se podía romper por las calles, sino que como olas andaban unas veces atrás y otras adelante” (249). Como toda fiesta barroca, las festividades estarían repletas de “invenciones . . . ingeniosas”, como los arcos. En este caso, tan “ingeniosas” que, según la relación, “se duda haberse visto cosa semejante en este Reino” y “no se acuerda

<sup>2</sup> La construcción de los arcos y su decoración con animales vivos correspondería al uso que hacían las culturas nahuas de la naturaleza en sus fiestas religiosas (ver Lopes Don 1997).

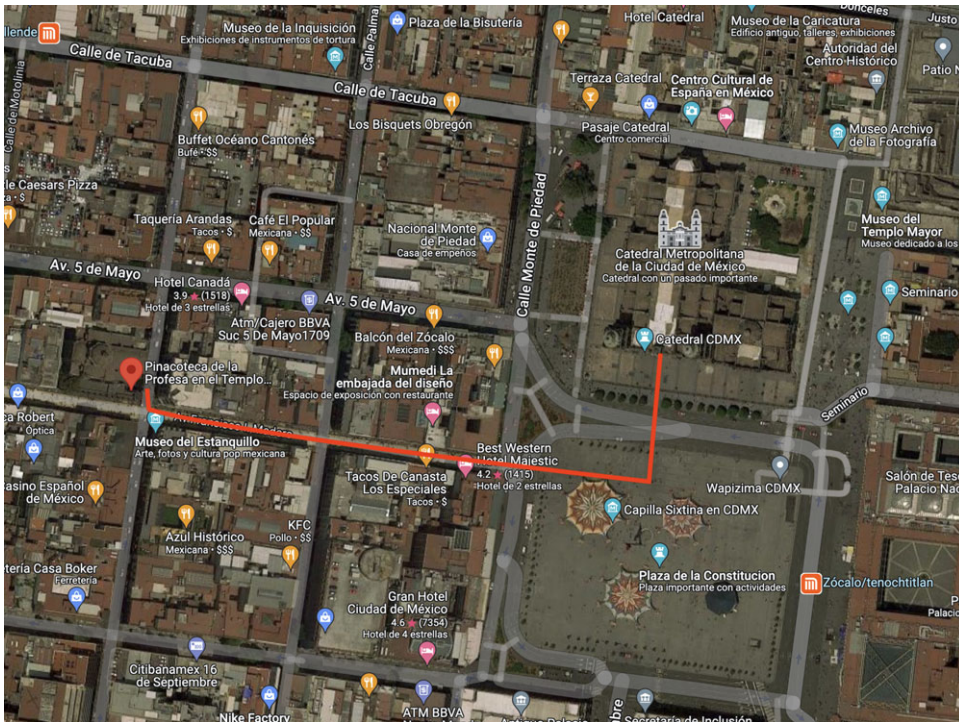


Figura 2. Mapa. Probable ruta de la procesión (línea roja). Google Maps.

México haber visto cosa semejante” (245, 249). Entre las “invenciones” más ingeniosas, a sazón del autor de la relación, estuvieron las numerosas *performances* que elaboraron múltiples grupos de “morenos criollos” y un grupo de africanos supuestamente “nuevamente traídos á este Reino de diversas provincias de Etiopía”: dos con “reyes negros”, ocho “danzas”, y, en el último día de las fiestas, una sortija.<sup>3</sup>

El texto de la relación de esta celebración aparece en el libro V, capítulo 4, de la primera crónica de los jesuitas en México, *Corónica y historia religiosa de la Compañía de Jesús de México en Nueva España* (probablemente terminada hacia 1650), del jesuita Andrés Pérez de Rivas (1576–1655). Mientras que varios informes de la época dan una valoración negativa de la práctica de reyes negros entre los afromexicanos, este texto y otro, *Festín* (de 1640), nos permiten ver las prácticas culturales y sociales que desarrollaron los afromexicanos durante la época de la unión ibérica (1580–1640).<sup>4</sup>

Antes de proceder hay que señalar que la escasez de fuentes primarias sobre la población negra de la Ciudad de México durante esta época dificulta el análisis de esta cultura. Aparte de estas dos fuentes positivas (la relación de las fiestas jesuitas de 1610 y *Festín*), la mayoría de las fuentes que sobreviven vienen de quejas de virreyes, alcaldes, regidores y procuradores, tanto civiles como eclesiásticos, contra las prácticas culturales y sociales de los afromexicanos (ver, por ejemplo, Valerio 2021a, 2021b, 2022, 80–125). Es a través de estas fuentes acusatorias, como el famoso informe de un desconocido alcalde de la Audiencia sobre la supuesta conspiración negra de 1612 —que

<sup>3</sup> He escogido llamar *performances* a las invenciones que se refieren a *performances* ya que el término *invención* se usaba también para elementos no performativos. En el sentido que se usa en estos textos, *invención* significa cosa nueva y singular (ver Covarrubias y Orozco 2020 [1611], “inventar”).

<sup>4</sup> No me ocuparé de *Festín*, ya que existen varios estudios: Curcio-Nagy 2004, 58–66; Hernández Reyes 2009; Valerio 2016; 2022, 168–213).

arguye que los afromexicanos eligieron reyes y reinas para la monarquía africana que inaugurarían tras matar a todos los hombres españoles, violar las españolas jóvenes y esclavizar la población indígena (Chimalpahin [1589–1615] 2001, 289–290)—,<sup>5</sup> que se conocen las prácticas culturales y sociales, particularmente la de reyes negros, de los afromexicanos (ver Castañeda García 2021, 65–76; Germeten 2006, 71–103; Masferrer León 2011; Ngou-Mve 2019, 137–146, 165–173; Tardieu 2017, 229–274). La relación de las fiestas jesuitas de 1610 —que no se ha estudiado antes—, por ende, nos ofrece una oportunidad singular de aproximarnos a las prácticas culturales y sociales de los afromexicanos de esta época.

Los ejemplos de los que me ocupo aquí muestran cómo los afromexicanos interactuaron con la cultura barroca, mezclando o reinterpretando elementos que posteriormente se asociarían con la cultura afrocolonial de América.<sup>6</sup> Dada la escasez de fuentes, mi análisis es muchas veces especulativo, ya que no hay otra forma de saber ciertas cosas. En el caso mexicano hay más preguntas que respuestas. Pero no por ello deberíamos dejar de hacerlas. También es comparativo, al tratarse de una tradición que se hizo sentir en todo el Atlántico, desde Nueva Inglaterra hasta Buenos Aires (Piersen 1988, 117–128; Borucki 2015, 99–105; Fogelman y Goldberg 2009). Se trata, en fin, de interpretación textual, y no de indagación histórica. Espero con ello gozar de cierta libertad especulativa, dada la falta de fuentes que nos permita reconstruir los preparativos de las *performances*. Se trata, además, del análisis de prácticas culturales y de cultura material a través del texto. Espero ensayar una metodología imitable, particularmente para los estudios literarios y culturales coloniales latinoamericanos, que han prestado muy poca atención a la cultura negra colonial (Díaz 2005).

La presencia negra en el México colonial se ha estudiado bastante. Sin embargo, no se le ha prestado atención a la cultura festiva de los afromexicanos. Ni aquellos que han estudiado el informe de 1612 (Martínez 2004; Nemser 2017), ni aquellos que han estudiado las cofradías afromexicanas (Castañeda García 2012, 2014, 2015a, 2015b; Germeten 2006; Masferrer León 2011), se han detenido en sus prácticas festivas. Esto ha implicado que este aspecto de la experiencia colonial afromexicana no haya recibido ninguna atención hasta el momento, desatendiendo, en ello, una forma importante de agencia social, política, cultural y económica, de resistencia y de leer otras fuentes que hablan de reyes negros. Las prácticas festivas afromexicanas muestran, por ejemplo, que los afromexicanos supieron crear un espacio de vitalidad política, social y cultural que le dio sentido a su vida más allá del trabajo, de la esclavitud y del castigo. Tampoco se le ha prestado atención a los estudios de la fiesta barroca (Bravo 2014; Castañeda 2005; Gonzalbo Aizpuru 1993, 2018).

Mientras que es bien conocido el trabajo de los jesuitas con la población negra de Sudamérica (Olsen 2004), es poco estudiado su trabajo con la población negra de México. Como la relación de las fiestas de la que nos ocupamos aquí, las primeras misivas jesuitas mexicanas nos dicen que estos trabajaban con la población negra de la ciudad (Sociedad de Jesús [1570–1602] 1956, 1:296, 437, 529). Este trabajo misionario parece haberse limitado a la catequesis, sin embargo, a diferencia de las otras órdenes religiosas masculinas de la ciudad, los jesuitas no albergaron ninguna cofradía negra. No obstante, con el estímulo de los dominicos en un caso, la población negra de la ciudad se esmeró y sobresalió en estas fiestas, según nos cuenta la relación. Asimismo, tampoco se ha estudiado la presencia negra en las fiestas jesuitas, mientras que se han estudiado otros aspectos de ellas (Arellano 2008, 2013). Las fiestas jesuitas de las que nos ocupamos aquí nos permiten una primera aproximación a este tema.

<sup>5</sup> “Relacion del alçamiento que negros y mulatos libres y cautivos de la Ciudad de Mexico de la Nueva España pretendieron hazer contras los españoles por Quaresma del año de 1612, y del castigo que se hizo de los caveças y culpados”, Ciudad de México, 1612, en *Papeles varios de Perú y México*, Biblioteca Nacional de España, MSS 2010, fols. 158–164.

<sup>6</sup> Este trabajo se basa en un análisis más amplio que hago de las prácticas festivas y confraternales afromexicanas coloniales en *Sovereign Joy* (2022).

## Población afroamericana, 1580–1640

Los primeros afrodescendientes llegaron a México con Hernán Cortés. Es bien conocido el caso de Juan Garrido y otros (Restall 2000). Estos primeros “conquistadores negros” y “negros ladinos” — que traían conocimiento y cultura tanto ibérica como africana desde la península, África y El Caribe— desempeñaron las primeras actividades culturales y sociales negras de la región, como la agricultura y la rancharía (Sluyter 2012, 19–60; Valerio 2021a). Los primeros africanos en llegar esclavizados procedían del África occidental. Estos también se incorporaron y desarrollaron prácticas sociales y culturales, como cofradías (Aguirre Beltrán [1946] 1989, 15–32, 99–129; Germeten 2006).

El periodo de la unión ibérica marca un momento importante de la formación cultural y social negra de la Nueva España. Pues es durante este periodo que se esclaviza la cantidad más grande de africanos (doscientos mil) hacia México (ver Aguirre Beltrán [1946] 1989, 33–48; Palmer 1976, 6–35). Durante este periodo predominaron los africanos de Angola (ver Aguirre Beltrán [1946] 1989, 130–152; Ngou-Mve 1994). Esto tiene implicaciones para las prácticas culturales y sociales que desarrollan. Pues si bien las cofradías negras y mulatas comienzan a aparecer en el archivo novohispano en 1568 (Valerio 2021b), aumentarán a partir de la llegada de esta población. En 1572, por ejemplo, parecen solo existir dos cofradías, la dos mencionadas en un informe del virrey Martín Enríquez de Almanza (1568–1580), San Nicolás del Monte Calvario y Nuestra Señora de la Concepción.<sup>7</sup> Para 1610, habrá nueve, y el informe de la supuesta conspiración negra de 1612, sugiere que las nuevas en su mayoría están integradas por angolanos (“Relación del alçamiento” 1612). Que esta población funde cofradías poco después de su llegada a México, como anotan los estudiosos, concuerda con el hecho de que ya conocía el catolicismo y las cofradías en África (ver al respecto Dewulf 2022, 35–88; 2017, 27–46; Fromont 2014, 2022; Heywood y Thornton 2007; Mello e Souza 2002, 43–96; Reginaldo 2011, 27–96; Thornton 1992, 1998).

A pesar de su tono acusatorio, el informe de la supuesta conspiración negra de 1612 —y otro de 1609 que veremos más adelante— nos da una buena idea de la vida social que llevaban los afroamericanos a principios del siglo XVII: “El numero grande de negros y mulatos, captivos y libres que hay en este Reyno . . . y particularmente en la Çiudad de Mexico que se multiplica asi con los que naçen en la tierra como los que se traen de guinea . . . y la libertad y licencia conque esta gente a proçedido, por el rregalo y buen tratamiento que tienen, vestidos y trajes costosos, bayles, casamientos, cofradias, y entierros, y las libres casas en que viben de por si atrevida y viciosamente y que ni libre ni captiuos se ocupan en oficios” (fol. 158).

De aquí no hemos de concluir que la vida negra era toda júbilo y goce, sino que la población negra de la ciudad hizo vida social, y no dejó que la esclavitud, el trabajo, el racismo y el terror de estado le impidiera llevar una vida con ocasiones alegres y algunos que otros pequeños lujos (Earle 2019; Terrazas Williams 2021).<sup>8</sup> Como la institución que les permitía a los afroamericanos reunirse, formar comunidad, cuidar de los vivos y los muertos y, entre otras cosas, recaudar fondos, la cofradía era el centro de esa vida.

<sup>7</sup> “Carta del virrey Martín Enríquez,” Ciudad de México, 28 de abril de 1572, Archivo General de Indias (en adelante, AGI), México 19, N. 82, fols. 1v–2r. Ver Valerio 2021a.

<sup>8</sup> Como se puede deducir no concuerdo con los estudiosos que contienen que no se debe usar este término para el contexto anterior al siglo XIX (ver, por ejemplo, Gonzalbo Aizpuru 2009, 66–67; Gonzalbo Aizpuru y Solange Alberro 2013; Hill 2005, 197–238), pues, como venimos demostrando un grupo de académicos, el pensamiento colonial sobre el Otro cabe dentro de lo que hemos venido a entender por racismo (ver, por ejemplo, O’Toole 2012; Cañizares 1999; Brewer García 2020). Como asevera Rachel Sarah O’Toole (2012, 161), las categorías humanas coloniales “tenían el mismo efecto que la raza” tendría en los siglos posteriores (mi traducción).

## Cofradías afromexicanas

Las cofradías negras surgen en la península ibérica en el siglo XV. A finales del siglo XIV, el arzobispo de Sevilla, Gonzalo Mena Roelas (1393–1401) funda una cofradía para el cuidado de negros ancianos (Moreno 1997; Fracchia 2019, 48–55; Rowe 2019, 46–86). En 1455, un grupo de negros libres fundó una cofradía en Barcelona y en 1472 se fundó otra en Valencia (Armenteros Martínez; Blumenthal). En Lisboa, los dominicos admitieron afroibéricos en las cofradías del rosario que habían fundado a partir de la segunda mitad del siglo XV (Lahon 2012; Fonseca 2016). En el siglo XVI, estos afrolisboetas fundaron sus propias cofradías del rosario. En el mismo siglo, aparecieron otras dos cofradías negras en Sevilla.

No sabemos cuándo se fundó la primera cofradía afromexicana, pero estas comienzan a aparecer en el archivo novohispano en 1572, cuando Martín Enríquez les negó a dos cofradías —una negra, otra mulata— las licencias que pedían para fundar hospitales (Valerio 2021a). A finales del siglo XVI, las autoridades coloniales trataron de suprimir las cofradías afromexicanas que se habían fundado en los conventos de la ciudad (Valerio 2021b). Martín Enríquez, por ejemplo, consideraba que las cofradías de negros “traya[n] inconveniente[s]”.<sup>9</sup> Además, en 1598, el regidor y procurador mayor de la Ciudad de México, Guillén Brondat, se quejó de dos tipos de abusos que a su ver cometían los negros de la ciudad. Uno era llevar cuchillos de carniceros —lo que acordaría con la profesión de ganadero común entre los afromexicanos de la época, como los mulatos que pidieron licencia para el hospital en 1568— y el otro “aver hecho juntas y conciliabulos so color de una cofradía en el convento de Santo Domingo San Agustín Ospital de Nuestra Señora y desamparados y para esto tienen su caxa que llaman del tesoro con tres llaves y su tesorero mayordomo escribano prioste y allí juntan suma y cantidad de pesos de oro rrobando a sus amos y a los vezinos desta dicha ciudad” (*Actas del cabildo* [1524–1809] 1889–1911, 14:115). Y en 1601, el cabildo de la ciudad mandó hacer cumplir una supuesta cédula real de 1570 que ordenaba “que no haya cofradías de negros” (14:277). Esta cédula, de 1575, y no de 1570, solicitada por Martín Enríquez, sin embargo, solo prohibía las procesiones de las cofradías negras disciplinantes de la ciudad.<sup>10</sup>

En la ausencia de otras fuentes, y a pesar de su tono acusatorio, la queja de Brondat de 1598 nos permite ver las cofradías afromexicanas que estaban activas en la Ciudad de México a finales del siglo XVI, y que aparecerán en documentos posteriores, como la relación de las fiestas jesuitas de 1610 de la que nos ocupamos aquí (Tabla 1). Por ejemplo, la cofradía en el “Ospital de Nuestra Señora” se refiere a la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, la mejor documentada, que se encargaba de los afromexicanos enfermos en el hospital del mismo nombre, fundado por Hernán Cortés (ver Germeten 2009; Masferrer León 2011). La cofradía en el convento agustino —contra la cual Martín Enríquez había conseguido la cédula de 1575— fue acusada numerosas veces por salir en procesión de penitentes sin licencia del arzobispo o del virrey.<sup>11</sup> El hospital de los desamparados fue un hospital fundado por el médico de cabecera de los dominicos, Pedro López, para “tres generos de gentes que ningun hospital las querran curar que son mestizos mulatos y

<sup>9</sup> “Carta del virrey Martín Enríquez”, fol. 1v.

<sup>10</sup> “Real cédula a Martín Enríquez, virrey de la Nueva España, para que prohíba la procesión e disciplina de la cofradía de los negros de la ciudad de México, por los inconvenientes que genera”, El Escorial, 15 de mayo de 1575, AGI, México 1090.

<sup>11</sup> “Contra algunos mulatos que han fundado cofradía y salido en procesion sin licencia”, Ciudad de México, 1600, Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Bienes Nacionales, vol. 810, exp. 28; “El señor fiscal del Santo Oficio contra Ysidro de Peralta, mulato, por fundar a su modo una religion de san Agustín”, Ciudad de México, 1699, Huntington Library, Mexican Inquisition Papers, Series II, Box 6, HM35168; “Autos contra diferentes personas que formavan nueba religion de san Agustín”, Ciudad de México, 1702, Huntington Library, Mexican Inquisition Papers, Series II, Box 6, HM 35169.

**Tabla 1.** Cofradías negras en la Ciudad de México en 1610

Cofradía	Ubicación
1. Exaltación de la Vera Cruz y Lágrimas de San Pedro	Parroquia de la Santa Veracruz
2. Santo Cristo de la Expiración y Santo Sepulcro	Convento dominico
3. Nuestra Señora de los Dolores	Parroquia de San Junino
4. Nuestra Señora de la Concepción	Hospital del Marqués del Valle
5. Preciosa Sangre de Cristo	Parroquia de Santa Catalina Mártir
6. S. Benito y Coronación de Cristo	Convento franciscano
7. Sta. Ifigenia	Convento mercedario
8. S. José	Convento mercedario
9. S. Nicolás del Monte Calvario	Convento agustino

*Nota:* Tomado de Germeten, *Black Blood Brothers*, 83.

negros libres o esclavos”.<sup>12</sup> Por último, la cofradía del Santo Cristo de la Expiración y Santo Sepulcro, en el convento dominico de la ciudad y que se dedicaba a los entierros (Ojea [1550–1576] 1889–1911, 10), aparecerá en las fiestas jesuitas de 1610.

A pesar de las tentativas oficiales de suprimir las cofradías afromexicanas, estas sobrevivieron. Esto sin lugar a duda se debió al respaldo que recibieron de las órdenes religiosas de la ciudad, pues como vemos en la Tabla 1 la mayoría se encontraban en los conventos masculinos de la ciudad. En las fiestas de 1610 que estudiamos, vemos cómo los dominicos —con una historia de apoyo a las cofradías negras que se remonta a la península ibérica tardomedieval— inculcaron a la cofradía en su convento a participar en las celebraciones. Esta lo hizo por agradecimiento a los dominicos y a los jesuitas, que aunque no albergaron cofradía negra, ministraron a los negros de la Ciudad de México (Sociedad de Jesús [1570–1602] 1956, 1:296, 437, 529). De esta forma la cofradía le agradecía a ambas órdenes por su apoyo a la vez que refortalecía su relación con ambas.

### Reyes negros festivos en el atlántico ibérico

Aparte de los roles sociales —como cuidar de los enfermos y enterrar a los difuntos— que las cofradías negras desempeñaron, también sirvieron de espacio cultural para los afro-mexicanos, como muestra el texto del que nos ocupamos. Los reyes negros están asociados a las cofradías negras —que normalmente elegían sus mayordomos y sus esposas rey y reina— desde su primera aparición en el archivo. Pues cuando se fundó la primera cofradía negra de Lisboa, en 1565, esta postuló en sus reglas que se eligieran anualmente “príncipe, reys, duque, condes, marquezes, cardeal & quaes quer outras dignidades”.<sup>13</sup> Según Jeroen Dewulf (2022, 30), esta práctica surge como imitación de una tradición ya practicada por los europeos. Sin embargo, los estudiosos de esta tradición en Brasil —donde aún perdura y donde más se ha estudiado— también insisten en que surge como una imitación de la pompa real del Reino del Congo (del cual formaba parte Angola en la temprana modernidad) (Mello e Souza 2002; Hunold Lara 2007; Fromont 2013). Estas dos

<sup>12</sup> “Testamento del doctor Pedro López”, Ciudad de México, 14 de febrero de 1596, AGN, Tierras, vol. 3556, exp. 4, fol. 38r.

<sup>13</sup> *Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos homens pretos*, Lisboa, 1565, fols. 9v–10r, Biblioteca Nacional de Portugal, MS 150.

hipótesis no tienen que ser mutuamente excluyentes. Los afroibéricos y los afrolatinoamericanos coloniales pudieron combinar y reinterpretar ambas prácticas, transformándolas en una nueva tradición que se identificaría con la diáspora africana (ver, por ejemplo, Borucki 2015, 99–105; Dewulf 2017; Fogelman y Goldberg 2009; Fromont 2013; Howard 1998; Kiddy 2007; Lund Drolet 1987; Mello e Souza 2002; Piersen 1988, 117–128; Valerio 2022; Walker 2015).

Como en otras latitudes, los reyes negros serán problemáticos en México. En 1612, por ejemplo, varias cofradías de la ciudad fueron acusadas de elegir reyes y reinas como parte de una conspiración negra contra el gobierno español (“Relación del alçamiento” 1612; Germeten 2006, 71–103; Masferrer León 2011). Los eventos de 1612, comenzaron en 1611 cuando una esclava murió tras recibir una paliza de su amo (Martínez 2004; Nemser 2017). En protesta, las cofradías de la ciudad salieron con el cuerpo de la difunta reclamando justicia a la puerta de las autoridades más importantes del virreinato —la Audiencia y el arzobispo, ya que en ese momento no había virrey. La Audiencia respondió ordenando vender o exiliando a los líderes de las cofradías que habían organizado la manifestación, entre ellos el mayordomo/rey, Diego, de una de las dos cofradías negras —el informe no dice cuál— en el convento mercedario. Esto implicó que la cofradía tuviera que reemplazar a Diego. En la cuaresma de 1612, el nuevo mayordomo/rey de la cofradía, Pablo, se enfermó y murió. Por consiguiente, la cofradía tuvo que elegir mayordomo/rey nuevamente.

El informe oficial de estos eventos presenta todo esto como parte de una conspiración contra el gobierno español. Según el informe “Fue por principal y cabeça en esta sedición un negro Angola, mayoral de la mesma cofradia, esclavo de Juan Carvajal Clerigo llamado Pablo brioso y demas determinaron que otros, casado con una negra de Chritval Henriquez Mercader que estas habia de ser Rey y Reyna” (fol. 161r), y “Ayudo mucho y esforço con estos negros en el alçamiento Isabel mulata esclava de Luis Maldonado de Corral Regidor de Mexico que se persuadio avia de ser Reyna, y un mulato libre moço del Alcalde de corte Don Francisco de leoz Rey” (fol. 161v).

En esta ocasión se ejecutaron treinta y cinco afromexicanos (siete mujeres y veintiocho hombres). No sabemos entonces si el informe se escribió de la forma que se escribió para justificar las ejecuciones, o si refleja, de forma distorsionada, eventos reales.<sup>14</sup>

Como las instituciones que se encargaron del cuidado de los negros y de sus entierros, las cofradías negras surgen como un estado dentro de un estado. Su forma de gobierno —una mesa ejecutiva— le daba una calidad corporativa. A pesar de ser sospechosas por las autoridades coloniales y vigiladas por los frailes que las hospedaban, gozaban de autonomía para determinar sus prioridades devocionales, así como políticas, sociales y culturales. Eran el espacio más soberano que tenían los afromexicanos, fuera del cimarronaje. Y como ha señalado Pablo Miguel Sierra Silva (2019), la población urbana —con numerosos lazos afectivos y relaciones sociales y económicas en la ciudad— prefería las cofradías al cimarronaje (159–164). Los reyes negros confraternales expresan esta soberanía simbólica y políticamente. Era por ello que resultaban peligrosas la mayoría de las veces, exceptuando solamente el espacio festivo oficialmente sancionado.

Más relevante al texto que nos ocupa, a principios de 1609, el alcalde del crimen de la Audiencia Luís López de Azoca —que se sospecha autor también del informe de 1612 (Querol y Roso 1935)— despachó un informe al Consejo de Indias donde se quejaba de

<sup>14</sup> La mayoría de los estudiosos (Castañeda García 2021, 65–76; Germeten 2006, 71–103; Masferrer León 2011; Ngou-Mve 2019, 137–146, 165–173; Tardieu 2017, 229–74) han tomado el informe *prima facie*, pero María Elena Martínez (2004) y Daniel Nemser (2017) han puesto su historicidad en entredicho, algo que ya hizo en su día Domingo Chimalpahin ([1589–1615] 2011, 281–293). Chimalpahin registra el reclamo de inocencia de los ejecutados: “No sabemos *por qué* se nos acusa ni *por qué* nos castigan” (293, énfasis mío).



una fiesta que celebró un grupo de afromexicanos la Nochebuena de 1608.<sup>15</sup> Según el alcalde,

la dicha noche vispera de navidad en casa desta dicha negra libre [Melchiora de Monterrey] ubo muy gran junta de negros y mulatos negras y mulatas, y que allí al dicho negro Martin, sentado en una silla puesta sobre una tarima, y al honbro debajo de un dorzel, y un sitial de canto, y los pies puestos en un cojín de terciopelo el dicho Francisco de Loya, repostero del virrey, le puso una corona harmada [sic] sobre un arco guarnecida de oropel, e hincado de rodillas y descubierto, y abiéndosela puesto dixo el dicho mulato, “Biba el rey”, en alta voz, y los demás negros y mulatos que allí estavan rrespondieron todos “Biba y rey”. (fols. 1v–2r)

Quizás como la queja de Brondat anteriormente citada nos da a conocer las cofradías negras de la ciudad, las palabras de López Azoca a su vez ilustran cómo se daba la coronación de los reyes negros entre los afromexicanos. Sin embargo, a diferencia de otras instancias conocidas, este ejemplo parece tener un elemento rabeliano, burlesco, más secular (Bakhtin), donde los afromexicanos se burlan de —o imitan a— sus amos. Esto queda claro en una supuesta cédula real que López de Azoca reproduce: “La Reyna manda que sea presa dona Ysabel de Castilla por yrrespectable que hizo gestos a un grande delante de su magestad. Fecho en mi corte a veynte y seis de diziembre de mil y seiscientos y ocho años. Yo, escribano, don Diego de Alcazar, secretario del Marques del Puño en Rostro” (fol. 2r).

Pero esto no bastó para que López de Azoca, como el resto de la ciudad, viera los eventos como “borracheras” o “cosas de negros” (Torquemada [1615] 1723, 1:759), arrestando e interrogando (y quizás haciendo torturar) a treinta y seis personas (fols. 5v–6v).<sup>16</sup>

López de Azoca recurrió al Consejo de Indias, tras ser despreciado por sus colegas en la Audiencia, porque consideraba el asunto “negosio gravissimo y en que rrequiere enxemplar y gran castigo en todos”. Aunque López de Azoca quizás no vio la coronación como el acto inicial de una conspiración negra, en su informe pasó de hablar de la fiesta a hablar de los cimarrones, postulando que “sera nessesario si v. mag. dello fuere servido que con gente y applicacion de confianza se procuren reduzir y traher al servicio de sus amos estos negros conforme a la cantidad que cada uno tubiere y si no se quisiere rendar [sic] que los puedan matar libremente porque muy peor sera y de mayor dano si ellos se alzan” (fols. 2v–3r).

De tal forma López de Azoca asoció los eventos de la Ciudad de México con el cimarronaje que en ese momento en México tenía un nombre, Yanga, que había fundado un pueblo libre en 1579 (Pérez de Rivas [1576–1655] 1896, 1:282–294). En 1609, las tropas españolas perderían la guerra contra Yanga. Como ha señalado Daniel Nemser (2017), López de Azoca y el autor del informe de 1612 están proyectando sobre la Ciudad de México y su población el miedo y la ansiedad que Yanga y el cimarronaje producía en ellos (352).

En este complicado contexto, los reyes negros de 1610 resultan sorprendentes y suscitan numerosas preguntas. ¿Por qué escogieron esta *performance*, especialmente dado

<sup>15</sup> Luís López de Azoca, “Carta de López de Azoca, alcalde del crimen de la Audiencia de México”, Ciudad de México, 8 de febrero de 1609, Archivo General de Indias, México 73, r. 1, n. 4. López de Azoca fue informado de la cena por un “alcayde de vagabundos” que pasó por delante del lugar (fol. 1r). López de Azoca se sospecha el autor del informe (de 1612) por el siguiente resumen que hace de la cena navideña de 1608: “El año de 1608, gobernando segunda vez la Nueva España el Virrey Don Luis de Velasco, gran cantidad de negros y mulatos libres y captivos, se juntaron diversos dias y noches en casa de unos negros libres por la Pascua, hasiendo entre fiesta y representacion de un reynado, coronando Rey y Reyna debajo de dosel y estrado, poniendole casa de mayordomos, capitan de la guarda, otros oficios, titulando grandes y señores de su corte con diversos nombres y honores, comieron y vanquetearon” (fols. 159v–160r).

<sup>16</sup> Para una lista de los participantes imputados y los supuestos títulos que recibieron, ver el apéndice de Valerio (2022).

el antecedente del año anterior?<sup>17</sup> Una posible respuesta es un deseo de mostrarle a las autoridades coloniales y al público en general que estas *performances* no constituían la gran amenaza que las autoridades decían. En cuyo caso se trataría de una apuesta arriesgada pero audaz, que no sabemos si las autoridades coloniales recibieron con el mismo beneplácito que el autor de la relación. Pues se trató de algo que jugaba con la frontera de lo legal y de lo subversivo; algo que no será posible, sino hasta años o décadas después de 1612.<sup>18</sup> Esta respuesta quizás sirva para el primer grupo, y no para el segundo, que supuestamente estaba compuesto de africanos recién esclavizados. Estos tendrían otras razones, quizás nacidas de la inocencia, o tal vez las mismas.

Lo que sí queda claro y asombra en ambos ejemplos es la interacción con la cultura barroca. Así que quizás no importe atenernos a preguntar por los porqués, y resulte más productivo prestar atención al cómo, al espectáculo que se nos presenta. Es lo poco que la escasez de fuentes nos permite, pero no por ello menos significativo, pues quizás nos descubra —en síntesis— la cultura afrobarroca de México y la soberanía negra que su escenificación puso en escena.

### “Reyes salvajes” y la cultura del Barroco

Pasamos así a la primera *performance* de reyes negros. Según la relación,

En saliendo la procesión de la iglesia [catedral], la hizo reparar cuarenta y cuatro piezas que se dispararon junto á un hermoso castillo de siete varas en alto, y de cantería bien fingida que los morenos criollos de una cofradía que tienen en el convento del gloriosísimo Padre Santo Domingo, movidos por aquellos Padres (que en esta ocasión se esmeraron en hacernos favor), y también de la devoción que los mismos morenos tienen a Nuestro Santo Padre [Ignacio], le ofrecían esta invención. Tiraban este castillo que venía armado sobre cuatro secretas ruedas, veinticuatro salvajes vestidos de cerdas largas de pies á cabeza y máscaras muy al propio: delante de él venía en hombros de otros cuatro salvajes vestidos de cerdas el rey del castillo, en una silla con maza y traje muy al natural; el cual, puesto delante del Santísimo Sacramento, tocando con la maza el castillo disparó grande número de cohetes, y se rasgó un globo ó nube en que remataba pintada de hermosos celajes descubriendo dos niños, el uno en traje de la Virgen Santísima y el otro de Nuestro Padre San Ignacio. [...] Entonces el rey salvaje en media docena de octavas, dijo: cómo estando retirado allá en los bosques, oyó recostado desde su cabaña el eco de las fiestas que al santo se hacían en México. Pero no hallándose, como que era tan pobre, con más rico caudal, ofrecía aquel castillo: abrióse al punto una puerta de él, por donde salieron otros doce salvajes muy bien aderezados que hicieron una danza muy curiosa que fue alegrando la procesión. (250)

Lo primero a resaltar aquí es que esta *performance* la hizo una cofradía, la del Santo Cristo de la Expiración y Santo Sepulcro, en el convento dominico, una entidad tan problemática para las autoridades coloniales como los reyes negros. Esta *performance*, entonces, constituye un doble reto, un juego con dos elementos ambivalentes en el escenario político colonial. El texto es importante porque se trata del único texto celebratorio mexicano que vincula las cofradías a los reyes negros fuera de una querrela. Esto a su vez revela que las cofradías afromexicanas compartían este elemento con las cofradías negras del Atlántico ibérico. Lo segundo a resaltar es que se trata de un grupo de “morenos

<sup>17</sup> Algo parecido ya se había dado a principios del siglo XVI: ver Valerio (2019; 2022, 26–79).

<sup>18</sup> La próxima y última *performance* en que aparecen reyes negros en México es en 1640. Ver Torres (1640); Valerio (2022, 168–221).

criollos”, o sea, nacidos y criados en México. Exceptuando la segunda *performance*, el autor de la relación siempre llama a los afromexicanos en las fiestas “morenos criollos”. Es por ello que este texto es una buena muestra de la cultura barroca afromexicana.

Tratándose entonces de morenos criollos, ¿por qué escogieron hacerlo como salvajes?<sup>19</sup> Aunque como se indicó antes, esta respuesta es especulativa, es esta *performance* como salvajes la que subraya su capacidad para lo barroco. Pues la doble subalternización que ponen en escena —como morenos criollos y como salvajes— subraya su habilidad de hablar el lenguaje barroco de lo exótico. Si bien lo exótico se ha visto como un proceso de alterización del Otro no europeo (Mason), aquí tenemos un ejemplo de lo que Mary Louise Pratt (1991, 35) ha llamado autoetnografía, es decir, cuando un grupo se presenta a sí mismo “de una forma que juega con representaciones que otros han hecho del grupo”.<sup>20</sup> Esta autoetnografía parece necesaria para hacer la *performance* legible para el Otro no negro. En otras palabras, el grupo parece estar haciendo una muestra que refleja el exotismo que el público espera de ellos.

Sin embargo esta no era la única opción disponible, por ejemplo, en 1631 un grupo de mulatos limeños escenificaron el rapto de Elena y la guerra de Troya para las fiestas que hizo esa ciudad con motivo del nacimiento del Príncipe Baltasar Carlos (ver Carvajal y Robles [1632] 1950; Jouve Martín 2007). De hecho, como veremos en breve, este u otro grupo de morenos criollos hizo una *performance* muy europea, una sortija, en el último día de las festividades. La elección de esta *performance* de reyes negros como la primera, entonces, resulta significativa y parece sugerir lo que he propuesto antes, que buscaban mostrarles a las autoridades coloniales y al público en general que las *performances* de reyes negros no constituían la gran amenaza que las autoridades decían. No se trata, sin embargo, de una *performance* totalmente salvaje, pues mezcla lo salvaje —que a su vez es verdaderamente barroco, a la vez que también es afrodiaspórico— con lo visiblemente barroco, el carro sacramental.

Resulta igualmente significativo que esta cofradía negra gozara del privilegio de transportar el Santísimo Sacramento. No hay nada en el texto o en las fuentes existentes que nos permitan discernir por qué fue escogida, solo podemos especular. La lógica dicta varias posibilidades, no necesariamente excluyente las unas de las otras. O fueron los únicos o los primeros en ofrecerse para ello, o los jesuitas sabían que contaban con los recursos para hacerlo mejor, o los dominicos se lo consiguieron. Aquí resulta más importante el castillo que consiguieron para ello. No sabemos si fue prestado, propio o hecho para la ocasión. Si prestado, ¿de quién? ¿De la catedral? De ser prestado podría subrayar las buenas relaciones que sostenía esta cofradía con otros grupos de la ciudad. Si era propio quizás indique que esta cofradía participaba en el Corpus anualmente. Sabemos que el cabildo contrataba grupos negros para estas fiestas anualmente (*Actas de cabildo* [1524–1809] 1889–1911, 17:180, 335, 18:79, 296). Si fue hecho para la ocasión, lo que parece el caso por el detalle de la esfera celeste, aunque pudo añadirse para la ocasión, el castillo subrayaría los recursos de los que disponía esta cofradía para construir o mandar a construir este carro barroco, que comparado con otros que conocemos de España y Perú (ver Bautista de Valda 1663; Dean 1996, 1999), parece singular en su forma. Por último, el uso de fuegos artificiales subraya cómo esta cofradía sabía hablar el lenguaje del barroco y contaba con los recursos para ello. Los fuegos artificiales se convirtieron en un lenguaje central del barroco (Eguiluz Romero 2021). Servían para deslumbrar al público y subrayar el poder adquisitivo del anfitrión. Aquí los morenos criollos supieron hablar este idioma luminoso y sonoro con admirable destreza.

Las ocho danzas que hubo y, en particular la sortija, subrayan aún más los recursos que la comunidad negra de la ciudad desplazó en estas fiestas. Según la relación, “Luego

<sup>19</sup> Esta dinámica aparece invertida en la *performance* de principios del siglo XVI. Ver Valerio (2019; 2022, 26–79).

<sup>20</sup> Mi traducción. Ver también Pratt 1992, 7, 9, 102.

[después de la segunda *performance*] entraron ocho danzas de los morenos, cada una tan artificiosa que pedía particular memoria, y se le debía á esta buena gente que con extraña devoción gastó su pobre caudal en sacar vestidos nuevos de damasco y sedas, todos ellos tan bien aderezados, que así por esto, como por los ingenios de las danzas, curiosidad de los vestidos, y són de las flautas y tamboriles, no poco alegraron la procesión” (250–251).

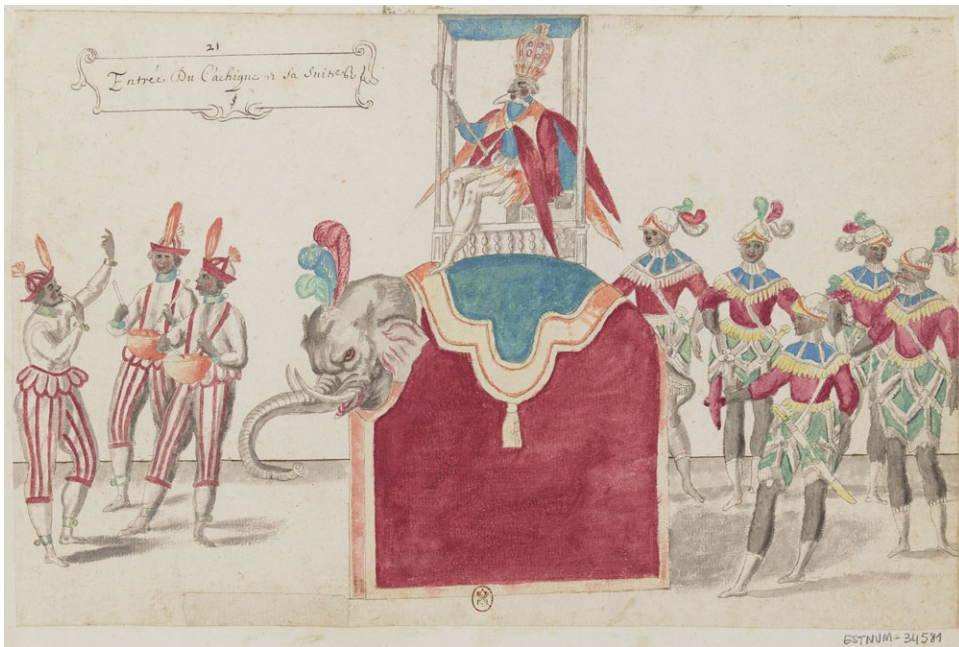
Mientras que podemos decir muy poco sobre estas danzas —excepto quizás que debieron incluir elementos afroatlánticos—, cabe notar que el autor reconoce instrumentos musicales transculturales —flautas y tamboriles. En cuanto a la sortija, nos dice el autor de la relación que

Pareciéndoles á los morenos criollos de esta ciudad y nacidos en ella, que no habían mostrado bastantemente lo mucho que estimaban al buen oficio que con ellos hace la Compañía en doctrinarlos y ayudarlos en orden á la salvación de sus almas, y no contentándose con las invenciones y gastos que hicieron el día principal de esta fiesta, quisieron, remedando á los españoles [que habían hecho otra sortija], correr ellos también otra sortija. Para esto, publicaron su cartel, señalaron y pusieron premios, hicieron leyes y nombraron jueces. Estos días todos era sacar libreas, inventar trazas, imaginar invenciones, con tanto afecto y conato, que algunos de sus amos, aunque los veían ocupados en tantas fiestas, pero sabida la causa, lo llevaban con mucho gusto; llegó el día para que esto señalaron, y junta gran muchedumbre de gente, corrieron su sortija con tan buenos vestidos, letras y invenciones, que los españoles se admiraron de verlos. (259)

Por un lado, el autor quiere resaltar que los jesuitas se ganaron estas ofrendas con su trabajo misionero con la población negra de la ciudad —aunque pocos otros escritos jesuitas den constancia de ello (ver Sociedad de Jesús [1570–1602] 1956)—, felicitándose así por su propio trabajo. Por el otro, podemos ver la autonomía económica y cultural que la comunidad negra de la ciudad magníficamente puso en escena. Pero lo que distingue las *performances* negras de las otras durante las festividades, son los reyes negros, una tradición afroatlántica que trasciende estos eventos.

Pasando a la segunda *performance* de reyes negros, entonces, según la relación, Acabada de ver esta [primera] invención al punto encontró la procesión con otra, asimismo de morenos, nuevamente traídos á este Reino de diversas provincias de Etiopía, traían un elefante de maravillosa grandeza y gracia. Espantó ver su figura y forma tan al natural retratada. Toda esta gran máquina estaba armada sobre unas ruedas que con facilidad se movían. En lo alto de este animal estaba sentado un moreno en forma de rey, con su cetro en la mano y corona en la cabeza, representando muy al vivo al de Etiopía. Era cosa maravillosa, cómo esta gran bestia venía á reconocer y hacer reverencia á la Soberana Majestad de Dios Nuestro Señor, puesta debajo de aquellos accidentes; hizo luego una hermosa retirada hacia fuera para dar lugar á la gente y hacer lo que no causó menos gusto que admiración, porque todo el vientre del elefante que era hueco y muy capaz, á la manera del otro caballo de Troya que estaba lleno de soldados, éste lo estaba lleno de cohetes, morteruelos y bombas, á quienes pegando fuego por un secreta cuerda alquitranada, antes que por de fuera se viese dispararon allá dentro dos bombas, y rompiendo el mismo vientre del elefante salieron con un ímpetu y velocidad grande, así por él como por los ojos y trompa, tantos cohetes, que fue cosa que puso admiración y dio mucho gusto. (250–251)

Si este grupo estaba compuesto de “morenos, nuevamente traídos á este Reino de diversas provincias de Etiopía”, como dice la relación, esto quizás marcaría el espacio atlántico como un espacio cultural compartido, donde algo africano puede resultar de



**Figura 3.** Daniel Rabel, *Entrada del cacique y su séquito*, para *Le Grand Bal de la Douairière de Billebahaut*, Paris, 1626. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Francia.

fácil traducción en otras orillas. Por otro lado, mientras que el informe de la supuesta conspiración negra de 1612 dice que la presunta trama se descubrió por dos portugueses que conocían “la lengua angolana”, de esta forma tratando de señalar a angolanos recién esclavizados o no aculturados como líderes de la conspiración, con la descripción de esta *performance* el autor de la relación da una imagen positiva de los africanos recién esclavizados. Estos, por implicación, son amenos al trabajo misionario de los jesuitas — que también se encontraban en Angola— y dispuestos a celebrar su gran día con ellos.

No obstante, esta *performance* en concreto no tuvo paralelos, sino precedentes, europeos. Por ejemplo, en 1554, cuando Felipe II (r. 1556–1598) estuvo de paso por Benavente, Zamora, en camino a Inglaterra para contraer nupcias con su prima hermana, María I de Inglaterra (1554–1558), fue entretenido con varias *performances* por el duque de esa localidad, entre las cuales figuró una muy parecida a la que acabamos de ver en la Ciudad de México en 1610. Según la relación que hizo un lacayo, Andrés Muñoz, del príncipe Don Carlos, que acompañaba al rey: “Fué la primera [invención] que entró un poderoso elefante, muy al propio y por lindo estilo hecho, que era un cuartago en quien la cabeza d’este lleva armada la del elefante con el cuello y manos, y el otro medio cuerpo en las ancas, tan al natural, que era cosa maravillosa verle. Encima del cual iba un moreno, con una camisa sola vestido, y el brazo derecho arremangado con un venablo en la mano, imitando en la postura y traje á los indios de las partes de África del Occéano” (Muñoz [1554] 1877, 45).<sup>21</sup>

Varios estudiosos han argumentado que esta tradición se desarrolló en imitación de embajadas africanas en Europa (Ndiaye 2020; Lowe 2007). También formaba parte de las *performances* llamadas desfile de las cuatro partes del mundo (ver, por ejemplo,

<sup>21</sup> Muñoz aquí participa en el género de lo exótico —que como explica Mason (1998), se vale de la “intercambialidad etnográfica” y carece de especificidad geográfica (40)— al llamar a los africanos “indios”.

Arizzoli y Cline Horowitz 2021; Welch 2017). Así en 1626, por ejemplo, cuando la Ópera Real de París puso en escena una ópera donde los líderes del mundo rendían homenaje al rey de Francia (*Le Grand Bal de la Douairière de Billebahaut*), esta incluyó un embajador africano que se va a parecer al segundo rey negro de México (Figura 3).

No obstante, el ejemplo mexicano anteriormente citado es singular por sus elementos barrocos. Como el primero, se trata de una compleja máquina que anda sobre ruedas y que explota en jubilosos fuegos artificiales. No es un elefante, es un caballo de Troya festivo, repleto de cohetes, morteruelos y bombas. Si sus ejecutores eran africanos recién esclavizados, esto, o mostraría un conocimiento profundo del lenguaje festivo barroco, o la intervención de una mano más diestra en esta cultura. En resumen, podemos aplicar la metáfora del caballo de Troya a las prácticas festivas afromexicanas en cuanto, tanto en el período colonial como hoy, invitan a repensar la barbarie y la impotencia que teóricamente suponía la negritud en la época.

## Conclusión

Los ejemplos mexicanos aquí explorados diferencian los reyes negros afromexicanos de los otros contextos. En Brasil, por ejemplo, los reyes hacían (y aún hacen) un desfile, se sientan a recibir honor, mientras un grupo representa una danza marcial (ver Dewulf 2017; Fromont 2013; Kiddy 2007; Mello e Souza 2002). Sin embargo, no aparecen con los elementos barrocos que hemos visto aquí. Lo que sí tienen en común con el resto del Atlántico los ejemplos mexicanos son las cofradías como las instituciones que albergaban esta tradición afrodiaspórica.<sup>22</sup> Asimismo, tienen en común con el resto del Atlántico la existencia liminal entre lo aceptable y lo subversivo.

Las dos *performances*, pero especialmente la primera, subrayan los recursos y relaciones que los afromexicanos podían poner en acción para deslumbrar a la Ciudad de México. Muestran que las cofradías servían de espacio y razón de estos recursos y relaciones. Muestran, además, que la tradición afrodiaspórica de reyes negros formó parte central de la cultural que los afromexicanos desarrollaron, dándole su propio matiz mexicano. Y, por último, que los afromexicanos no fueron ajenos a la cultura del barroco, sino que supieron interactuar con ella y valerse de ella para escenificar su soberanía.

**Miguel A. Valerio** es profesor auxiliar de estudios hispánicos en la Universidad de Washington en St. Louis, EE.UU. Es autor de *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1640* (Cambridge University Press, 2022) y su investigación ha aparecido en *Slavery & Abolition*, *Colonial Latin American Review*, *The Americas*, *Journal of Festive Studies* y otras revistas académicas. Es co-editor, con Javiera Jaque Hidalgo, de *Indigenous and Black Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious Practices* (University of Amsterdam Press, 2022).

## References

- Actas del cabildo de la ciudad de México*. (1524–1809) 1889–1911. 54 vols. Editado por Ignacio Bejarano. Ciudad de México: Aguilar & Hijos, 1889–1911.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1946) 1989. *La población negra de México: Estudio etnohistórico*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Arellano, Ignacio. 2008. "América en las fiestas jesuitas: Celebraciones de San Ignacio y San Francisco Javier." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 56 (1): 53–86.
- Arellano, Ignacio. 2013. "Elementos teatrales y parateatrales en fiestas hagiográficas barrocas (las fiestas jesuitas)." *Revista Chilena de Literatura* 85: 101–125.

<sup>22</sup> Dewulf (2022) ha argumentado que este podría ser el caso hasta en Norteamérica.

- Arizzoli, Louise, y Maryanne Cline Horowitz, eds. 2021. *Bodiez and Maps: Early Modern Personifications of the Continents*. Leiden: Brill.
- Armenteros Martínez, Iván. 2012. "De hermandades y procesiones: La cofradía de esclavos y libertos negros de Sant Jaume de Barcelona y la asimilación de la negritud en la Europa premoderna (siglos XV–XVI)." *Clio: Revista de Pesquisa Histórica* 29 (2).
- Bakhtin, Mikhail M. 1984. *Rabelais and His World*. Traducido por Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- Bautista de Valda, Iván. 1663. *Solenes fiestas que celebró Valencia a la Imaculada Concepción* Valencia, España: Gerónimo Vilagrassa.
- Blumenthal, Debra. 2005. "La Casa dels Negres: Black African Solidarity in Late Medieval Valencia." En *Black Africans in Renaissance Europe*, editado por Tom Earle and Kate Lowe, 225–246. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borucki, Alex. 2015. *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bravo, María Dolores. 2014. "La fiesta pública: Su tiempo y su espacio." En *Historia de la vida cotidiana en México, vol. 2, La ciudad barroca*, editado por Antonio Rubial García, 435–460. México: FCE/Colegio de México.
- Brewer García, Larissa. 2020. *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cañizares, Esguerra J. 1999. "New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600–1650." *American Historical Review* 104 (1): 33–68.
- Carvajal y Robles, Rodrigo de. (1631) 1950. *Fiestas de Lima por el nacimiento del Príncipe Baltasar Carlos*. Sevilla, España: CSIC.
- Castañeda García, Rafael. 2012. "Devociones y construcción de identidades entre los negros y mulatos de la Nueva España (s. XVIII)." En *Imagen y poder: VI Encuentro Internacional sobre Barroco*, editado por Norma Campos Vera, 241–247. La Paz: Fundación Visión Cultural.
- Castañeda García, Rafael. 2014. "Santos negros, devotos de color: Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España." En *Devoción, paisaje e identidad: Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos XVI–XIX)*, editado por Óscar Álvarez Gila, Alberto Angulo Morales y Jon Ander Ramos Martínez, 145–164. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Castañeda García, Rafael. 2015a. "La devoción a santa Ifigenia entre negros y mulatos de Nueva España, siglos XVII y XVIII." En *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, editado por Aurelia Martín Casares, 151–172. Granada: Universidad de Granada, 2015.
- Castañeda García, Rafael. 2015b. "Fiestas, solidaridades y calamidades: La cofradía de morenos de San Benito de Palermo (San Miguel el Grande, 1698–1833)." En *Compendio de Estudios Históricos de la Región I*, comp. por José Óscar Ávila Juárez y Cecilia del Socorro Landa Fonseca, 10–40. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Castañeda García, Rafael. 2021. *Esclavitud africana en la fundación de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castañeda García, Rafael, y Rosa Alicia Pérez Luca, comps. 2005. *Entre la solemnidad y el regocijo: Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*. Zamora: Colegio de Michoacán y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Chimalpahin, Domingo. (1589–1615) 2001. *Diario*. Editado por Rafael Tena. México: CONACULTA.
- Covarrubias y Orozco, Sebastián de. (1611) 2020. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Editado por Ignacio Arellano y Rafael Zafra. Madrid: Iberoamericana.
- Curcio-Nagy, Linda A. 2004. *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Dean, Carolyn. 1996. "Copied Carts: Spanish Prints and Colonial Peruvian Paintings." *Art Bulletin* 78 (1): 98–110.
- Dean, Carolyn. 1999. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- Dewulf, Jeroen. 2017. *From the Kingdom of Kongo to Congo Square: Kongo Dances and the Origins of the Mardi Gras Indians*. Lafayette: University of Louisiana at Lafayette Press.
- Dewulf, Jeroen. 2022. *Afro-Atlantic Catholics: America's First Black Christians*. South Bend: University of Notre Dame Press.
- Díaz, María Elena. 2005. "Writing Royal Slaves into Colonial Studies." En *Repensando el pasado, recuperando el futuro: Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial*, editado por Verónica Salles-Reese, 253–270. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Earle, Rebecca. 2019. "Clothing, Race, and Identity: Sumptuary Laws in Colonial Spanish America." En *The Right to Dress: Sumptuary Laws in a Global Perspective, c. 1200–1800*, editado por Giorgio Riello y Ulinka Rublack, 325–345. Cambridge: Cambridge University Press.

- Eguiluz Romero, Miren Aintzane. 2021. "El dominio sensorial fuegos artificiales en la fiesta barroca vizcaína." En *La fiesta y sus lenguajes*, editado por José Jaime García Bernal, 137–156. Huelva, España: Universidad de Huelva.
- Fogelman, Patricia, y Marta Goldberg. 2009. "'El rey de los congos': The Clandestine Coronation of Pedro Duarte in Buenos Aires, 1787." En *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*, editado por Kathryn Joy McKnight y Leo J. Garofalo, 155–173. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.
- Fonseca, Jorge. 2016. *Religião e liberdade: Os negros nas irmandades e confrarias portuguesas (séculos 15 a 19)*. Lisbon: Humus.
- Fracchia, Carmen. 2019. *"Black but Human": Slavery and the Visual Arts in Hapsburg Spain, 1480-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Fromont, Cécile. 2013. "Dancing for the King of Congo from Early Modern Central Africa to Slavery-Era Brazil." *Colonial Latin American Review* 22 (2): 184–208.
- Fromont, Cécile. 2014. *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Congo*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Fromont, Cécile. 2022. *Images on a Mission in Early Modern Kongo and Angola*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Germeten, Nicole von. 2006. *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. Gainesville: University Press of Florida.
- Germeten, Nicole von. 2009. "Juan Roque's Donation of a House to the Zape Confraternity, Mexico City, 1623." En *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*, editado por Kathryn Joy McKnight y Leo J. Garofalo, 83–103. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1993. "Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo." *Estudios Mexicanos/Mexican Studies* 9 (1): 19–35.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 2009. *Vivir en Nueva España: Orden y desorden en la vida cotidiana*. México: Colegio de México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 2018. "Jolgorio, símbolos y artificio en el virreinato de la Nueva España." En *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana*, compilado por Yvette Jiménez Báez, 145–164. México: Colegio de México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, y Solange Alberro. 2013. *La sociedad novohispana: Estereotipos y realidades*. México: Colegio de México.
- Hernández Reyes, Dalia. 2009. "Festín de las morenas criollas: Danza y emblemática en el recibimiento del Virrey Marqués de Villena." En *Dramaturgia y espectáculo teatral en el época de los Austrias*, editado por Judith Farré Vidal, 339–357. Pamplona, España: Universidad de Navarra.
- Heywood, Linda M., y John Thornton. 2007. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, Ruth. 2005. *Hierarchy, Commerce and Fraud in Bourbon Spanish America: A Postal Inspector's Exposé*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Howard, Philip A. 1998. *Changing History: Afro-Cuban Cabildos and Societies of Color in the Nineteenth Century*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Hunold Lara, Silvia. 2007. *Fragmentos setecentistas: Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. Sao Paulo: Companhias das Letras.
- Jouve Martín, José Ramón. 2007. "Public Ceremonies and Mulatto Identity in Viceregal Lima: A Colonial Reenactment of the Fall of Troy (1631)." *Colonial Latin American Review* 16 (2): 179–201.
- Kiddy, Elizabeth W. 2007. *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Lahon, Didier. 2012. "Da redução da alteridade a consagração da diferença: As irmandades negras em Portugal (séculos 16–18)." *Projeto História* 44: 53–83.
- Lopes Don, Patricia. 1997. "Carnivals, Triumphs, and Rain Gods in the New World: A Civic Festival in the City of México-Tenochtitlán in 1539." *Colonial Latin American Review* 6 (1): 17–40.
- Lowe, Kate. 2007. "'Representing Africa: Ambassadors and Princes from Christian Africa to Renaissance Italy and Portugal, 1402–1608.'" *Transactions of the Royal Historical Society* 17: 101–128.
- Lund Drolet, Patricia. 1987. *El ritual congo del noroeste de Panamá: Una estructura afro-americana expresiva de adaptación cultural*. Panama City: Instituto Nacional de Cultura.
- Martínez, María Elena. 2004. "The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico." *William and Mary Quarterly* 61 (3): 479–520.
- Masferrer León, Cristina V. 2011. "'Por las ánimas de negros bozales': Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII)." *Cuicuilco* 18 (51): 83–104.
- Mello e Souza, Marina de. 2002. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte, Brasil: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Mason, Peter. 1998. *Infelicities: Representations of the Exotic*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.



- Moreno, Isidro. 1997. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Muñoz, Andrés. 1877. *Viaje de Felipe Segundo [1554]*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.
- Ndiaye, Noémie. 2020. "The African Ambassador's Travels: Playing Black in Late Seventeenth-Century France and Spain." En *Transnational Connections in Early Modern Theatre*, edited by M. A., Katritzky and Pavel Drábek, 73–85. Manchester: Manchester University Press.
- Nemser, Daniel. 2017. "Triangulating Blackness: Mexico City, 1612." *Estudios Mexicanos/Mexican Studies* 33 (3): 344–366.
- Ngou-Mve, Nicolás. 1994. *El África Bantú en la colonización de México (1595–1640)*. Madrid: CSIC.
- Ngou-Mve, Nicolás. 2019. *Lucha y victorias de los esclavos Bantú en México (siglos XVI–XVII): La socialización de los esclavos africanos en Nueva España*. Madrid: La Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
- Ojea, Fernando. 1897. *Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo [1550–1576]*. Ciudad de México: Museo Nacional.
- Olsen, Margaret M. 2004. *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena De Indias*. Gainesville: University Press of Florida.
- O'Toole, Rachel S. 2012. *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Palmer, Colin A. (1976. *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570–1650*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pérez de Rivas, Andrés. (1576–1655) 1896. *Corónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España* 2 vols. Ciudad de México: Sagrado Corazón.
- Piersen, William D. 1988. *Black Yankees: The Development of an Afro-American Subculture in Eighteenth-Century New England*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Pratt, Mary Louise. 1991. "Arts of the Contact Zone." *Profession* (1991): 33–40.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Querol y Roso, Luis. 1935. "Negros y mulatos de Nueva España: Historia de su alzamiento en México en 1612." *Anales de la Universidad de Valencia* 12 (90): 3–44.
- Reginaldo, Lucilene. 2011. *Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda.
- Restall, Matthew. 2000. "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America." *Americas* 57 (2): 171–205.
- Rowe, Erin K. 2019. *Black Saints in Early Modern Global Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sierra Silva, Pablo Miguel. 2019. *Urban Slavery in Colonial Mexico: Puebla de los Ángeles, 1531–1706*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sluyter, Andrew. 2012. *Black Ranching Frontiers: African Cattle Herders of the Atlantic World, 1500–1900*. New Haven: Yale University Press.
- Sociedad de Jesús. (1570–1602) 1956. *Monumenta mexicana*. 7 vols. Roma: Sociedad de Jesús.
- Tardieu, Jean-Pierre. 2017. *Resistencia de los negros en el Virreinato de México (siglos XVI–XVII)*. Madrid: Iberoamericana.
- Terrazas Williams, Danielle. 2021. "Finer Things: African-Descended Women, Sumptuary Laws, and Governance in Early Spanish America." *Journal of Women's History* 33 (3): 11–35.
- Thornton, John K. 1992. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1680*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornton, John K. 1998. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement 1684–1706*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torquemada, Juan de. (1615) 1723. *Monarchia indiana con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conuersión, y otras cosas marauillosas de la mesma tierra, etc.* 3 vols. Madrid: Nicolás Rodríguez Franco.
- Torres, Nicolás de. 1640. *Festín hecho por las morenas criollas de la muy noble, y muy leal Ciudad de México al recibimiento, y entrada del Excellentísimo Señor Marqués de Villena, Duque de Escalana, Virrey de esta Nueva España*. México: Francisco Robledo.
- Valerio, Miguel A. 2016. "The Queen of Sheba's Manifold Body: Creole Black Women Performing Sexuality, Cultural Identity, and Power in Seventeenth-Century Mexico City." *Afro-Hispanic Review* 35 (2): 79–98.
- Valerio, Miguel A. 2019. "A Mexican Sangamento?: The First Afro-Christian Performance in the Americas." En *Afro-Catholic Festivals in the Americas: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition*, editado por Cécile Fromont, 59–74. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Valerio, Miguel A. 2021a. "The Spanish Petition System, Hospital/ity, and the Formation of a Mulato Community in Sixteenth-Century Mexico." *Americas* 78 (3): 415–437.
- Valerio, Miguel A. 2021b. "That There Be No Black Brotherhood: The Failed Suppression of Afro-Mexican Confraternities, 1568–1612." *Slavery & Abolition* 42 (2): 293–314.

- Valerio, Miguel A. 2022. *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, Tamara J. 2015. "The Queen of los Congos: Slavery, Gender, and Confraternity Life in Late-Colonial Lima, Peru." *Journal of Family History* 40 (3): 305-322.
- Welch, Ellen R. 2017. *A Theater of Diplomacy: International Relations and the Performing Arts in Modern France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.