

Presentación

DOI: 10.22380/20274688.2953



Beatriz Carolina Peña

Queens College (The City University of New York)

beatriz.pena@qc.cuny.edu • <https://orcid.org/0000-0002-6150-8209>

[...] en toda España no se celebran con más solemnidad las fiestas como en este convento, en particular la fiesta del Tránsito de Nuestra Señora, con tanto adorno y curiosidad de iglesia, que hace grandísimas ventajas a las fiestas de España.

FRAY DIEGO DE OCAÑA¹

Las relaciones y otros textos integrados o que dan cuenta de los fastos públicos, tanto civiles como religiosos, conforman un corpus fértil para los estudiosos de la historia de las ideologías y las mentalidades. En 1975 —hace casi media centuria—, Antonio Maravall arguyó que la fiesta, como producto de la cultura barroca, constituyó en España “un instrumento, un arma incluso, de carácter político”². En 1979, Antonio Bonet Correa, en su artículo significativamente titulado “La fiesta barroca como práctica del poder”, destacó las dimensiones políticas e ideológicas de estas celebraciones en Europa. Asimismo, insistió en su rol como “válvula de escape” de la sociedad sometida a constantes crisis³. En 1985, José María Díez Borque argumentó que, al proyectarse hacia la calle, incorporar “al pueblo como espectador” y captar sus “sentimientos y afectos mediante la concesión festiva”, estos sucesos atraían a la gente “ilusoriamente a la esfera del poder”. Las funciones principales

- 1 Diego de Ocaña, *Memoria viva* de una “tierra de olvido”: *Relación del viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607*, ed. por Beatriz Carolina Peña (Barcelona: Cecal; Paso de Barca, 2013), 282.
- 2 Antonio Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica* (Barcelona: Ariel, 2002), 494.
- 3 Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español* (Madrid: Akal, 1990), 5. Véase también Víctor Mínguez, “Un imperio simbólico. Cuatro décadas de estudios sobre la escenificación de ‘La práctica del poder’”, en *Visiones de un imperio en fiesta*, dir. por Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez Cornelles (Valencia: Fundación Carlos Amberes, 2016).

de tales eventos, según adujo, eran la “ostentación, propaganda, exhibición, encaminadas a promocionar fidelidades”⁴.

Ahora bien, con mirada transatlántica puesta en Chile, una colonia española periférica, Jaime Valenzuela Márquez reconoció en los fastos “un sistema de estrategias persuasivas de control social y de legitimación política”⁵. Víctor Mínguez y otros adujeron que por vía de

la fiesta los súbditos criollos, mestizos e indios conocieron y asimilaron los lenguajes artísticos europeos, sus códigos simbólicos, las ceremonias y rituales del viejo continente, sus creencias y su cosmovisión y, en definitiva, contemplaron la práctica del poder. La fiesta en América se convirtió en un grandioso espejo en el que la nueva sociedad miró hacia Europa y se miró a sí misma.⁶

Uno de los objetivos centrales de las fiestas en Indias consistía en acrecentar y exaltar el prestigio, la magnificencia y la fidelidad de las ciudades coloniales ante el ausente y distante monarca español.

Las nociones anteriores sugieren que, a través del estudio de textos e imágenes creados a propósito de la fiesta colonial, el investigador debe abocarse a desenrañar los dispositivos empleados para detentar poder y generar control mediante esta práctica cultural. En este sentido, interesan tanto los fastos celebrados en México y Lima, principales capitales virreinales, como los organizados en centros urbanos relevantes como Cusco, Potosí y Puebla; en ciudades coloniales periféricas como Quito o Antigua, y en pueblos y caseríos, en los siglos XVI, XVII y XVIII. Ninguno de los lugares menores deseaba quedarse atrás y algunos hasta aspiraban a medirse con las capitales en las exhibiciones suntuosas y la expresión de lealtad.

La competencia, manifestada en todos los ámbitos, revela la repercusión político-social del fenómeno festivo. En Potosí, por ejemplo, el derroche en los fastos buscaba superar a Lima, sede del poder virreinal, y a Cusco, antigua capital del imperio inca, y echarles en cara la opulencia de la ciudad minera con su Cerro Rico.

4 José María Díez Borque, “Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español”, en *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica: Seminario de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Sevilla, octubre de 1985)*, dir. por José María Díez Borque (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1986), 11-12.

5 Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2001), 23.

6 Víctor Mínguez et al., *La fiesta barroca: los virreinos americanos (1560-1808)*, vol. 2, *Triunfos barrocos* (Castelló de la Plana; Las Palmas: Publicacions de la Universitat Jaume I; Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2012), 23.

En una fiesta en 1572, los caballeros rivalizaban con otros “mostrando las riquezas” en las “galas, joyas y cadenas de oro con que adornaron sus personas”⁷. Los bandos ciudadanos también reñían entre sí, y la fiesta, mientras surtía su efecto de legitimación de poderes, surgía a la vez para certificar la valía de un grupo ante otro. En 1608, sintiéndose denostados, los jóvenes criollos potosinos organizaron “solemnísimas fiestas” de Corpus Christi para probarles a los españoles y, en particular, a los vascongados que dominaban el caballo y “sabían de invenciones curiosas”⁸. Paradójicamente, buscaron ensalzar la identidad criolla, demostrando su destreza y asimilación de elementos prestigiados de la cultura europea.

Las celebraciones coloniales les dieron la bienvenida apoteósica a virreyes, arzobispos y a otras figuras políticas y religiosas; honraron nacimientos, bodas y exequias de la familia real española; celebraron Corpus Christi, canonizaciones y abrazaron nuevos cultos a distintas advocaciones de la Virgen. En estos eventos se erigieron túmulos y arcos triunfales y, según el motivo, incorporaron rituales, desfiles, toros, procesiones, juegos caballerescos, figuras mitológicas, iluminación nocturna, fuegos artificiales, estruendos de artillería, algunas danzas y canciones indígenas, individuos disfrazados a pie, a caballo y en carros, “banquetes y comedias soberbias y demasiado costosas”⁹, entre otros componentes que, efectivamente, irradiaban mensajes ideológicos y proyectaban la legitimidad y autojustificación de los promotores, al tiempo que mostraban sus pretensiones políticas, sociales y económicas. Los vistosos espectáculos engendraban y sostenían un magnetismo avasallador que conmovía, convencía y compelia a la alianza.

Por otro lado, ciertos segmentos inopinados de la fiesta, como el *Entremés* de Cristóbal de Llerena en Santo Domingo en 1588, vituperaron a los entes en el poder y hasta enfrentaron a las autoridades civiles con las eclesiásticas¹⁰. También, la fiesta constituía a veces el escenario en el que mitos y rituales nativos

7 Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, vol. 1, ed. por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (Providence: Brown University, 1965), 147.

8 Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial*, 1: 267-277.

9 Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial*, 1: 147.

10 Raquel Chang-Rodríguez, “Espectáculo, liturgia e ideología en un entremés dominicano del siglo XVI”, en *La formación de la cultura virreinal*, vol. 1, *La etapa inicial*, ed. por Karl Kohut y Sonia V. Rose (Frankfurt: Vervuert Iberoamericana, 2000), 251; Beatriz Carolina Peña, “Un monstruo en Santo Domingo: el ‘mal engendro’ draqueniano en el *Entremés* (1588), de Cristóbal de Llerena”, en *Et nunc et semper festa*, ed. por Carmen Pinillos y José Javier Azanza (Pamplona: Eunsa, 2019), 242-244.

“encontraron el espacio” negado en la vida cotidiana¹¹, o en el que los indígenas, subvirtiendo el uso de los recursos festivos, los emplearon para expresar afinidad hacia ciertas figuras que, ante el celo de los oficiales peninsulares, devinieron en sospechosas y amenazantes. En 1666, en la Audiencia de Quito, por ejemplo, los festejos y juramentos de lealtad al corregidor de Ibarra, don Alonso de Arenas y Florencia Inca, reactivaron la identidad neoinca entre los naturales. La apropiación de los instrumentos políticos coloniales y los efectos calificados de sediciosos desataron contra este mestizo cuzqueño apresamiento, destitución del cargo y un proceso judicial por rebeldía a las autoridades imperiales¹².

Las poblaciones africanas y afrodescendientes participaban en los fastos voluntaria e involuntariamente, pero no siempre agacharon la cabeza ante el poder. En 1623, por ejemplo, “los morenos horros” de La Habana elevaron sus protestas hasta el rey Felipe IV. Se quejaban de que, “en las fiestas públicas que se hacen” en la ciudad, “mandan a las morenas casadas que salgan por fuerza a las danzas y bailes, siendo como son mujeres honradas y no habituadas a cosas semejantes, y que cuando se excusan de hacerlo, las llevan penas pecuniarias”, sin haber incurrido en delito y “habiendo gente soltera que lo pueda hacer”. Ante esto, el rey le ordenó al gobernador de Cuba: “que las casadas y doncellas recogidas que no quieren hallarse en semejantes fiestas, no les obliguen a ello, ni las penen en cosa alguna, supuesto que de hallarse en ellas, sólo sirve de los inconvenientes y daños que se dejan considerar”¹³.

En cuanto a lo que aporta este número de la revista sobre la materia festiva, la sección especial reúne once artículos revisados y aprobados por estudiosos del festejo y de sus diversos componentes, cuya anónima labor rigurosa, dirigida por el serio equipo editorial de *Fronteras de la Historia*, aprovecho para encarecer y agradecer. Si bien varios de los trabajos se sitúan en el siglo XVIII, el dossier atiende el fasto en otras épocas, y no solo en la América colonial, sino que expande sus apreciaciones a otros ámbitos hispánicos. Los autores disertan sobre los imperativos políticos, sociales, religiosos y económicos codificados en este fenómeno

11 Leonardo García Pabón, “Indios, criollos y fiesta barroca en la *Historia de Potosí* de Bartolomé Arzáns”, *Revista Iberoamericana* 61, n.º 172-173 (1995): 426.

12 Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, *El Inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680* (Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2015).

13 “The king considers whether Havana’s black women should be forced to dance, 1623”, Real Biblioteca, Madrid, *Cedulario Índico*, t. XLIII, f. 52, n.º 62, *Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520-1820*, consultado el 28 de marzo de 2024, <https://vistas.ace.fordham.edu/lib/>

polivalente y multifacético del Antiguo Régimen. Profundizan tanto en los mundos imaginarios que estas ceremonias configuraron como en sus ángulos preceptivos, financieros y logísticos.

En el primer ensayo, José Javier Azanza López nos ubica en el tema clave del virrey como representación o *alter ego* del monarca remoto, a través del caso del marqués de Castelfuerte, llegado a Lima en 1724 a gobernar el Perú. Como el virreinato se hallaba en un momento crítico, hubo el imperativo de reforzar la soberanía del virrey, quien arribó con instrucciones regias y resolución firme de organizar el territorio. Al apuntalamiento de su autoridad, contribuyeron los ingenios de la palabra y la imagen. En diversas celebraciones, siguiendo un premeditado programa iconográfico y textual, símbolos tradicionalmente alusivos a los monarcas infundieron una y otra vez en el virrey los atributos más destellantes y vigorosos de la persona real.

También ubicada en el siglo XVIII, aunque con un recorrido transversal que abarca Madrid y Valencia y culmina en la ciudad de México, Inmaculada Rodríguez Moya examina las estrategias de los miembros de los cabildos municipales para acentuar, frente a participantes de mayor cuantía, su relevancia en las proclamaciones y entradas borbónicas. La estudiosa aparta los actos variados en los que pudieran intervenir los cabildantes, para centrarse en tres aspectos que les concernían y les permitían saciar su afán de resaltar: los banquetes, su propia indumentaria y la ornamentación del ayuntamiento. Este enfoque ofrece semejanzas y diferencias de ejecución de esos elementos, y revela tanto los gastos exorbitantes como los beneficios que, tras el derroche, recaían en los miembros del cabildo.

Y. Alexander Narváez nos aleja de la ostentación y de las ciudades de Europa y América para conducirnos a otro destino transoceánico: las Filipinas a inicios del siglo XVIII. Se concentra en las fiestas y los recursos efímeros generados por la jura del príncipe heredero Luis Fernando en 1712. Narváez señala la desemejanza entre las celebraciones en la capital, Manila, y los poblados rurales. Pese a que las festividades en los pueblos del archipiélago carecían de la opulencia capitalina, el motivo, los actos y los elementos a mano se articulaban para incitar la fidelidad hacia la monarquía española. En el panorama ofrecido, salta a la vista una profusión, diurna y nocturna, de ritos, palabras, música, imágenes, luces, desfiles, teatro, juegos, entre otros, que propagaban, en la población mayoritariamente indígena, la intensidad emocional y la adhesión al rey y al príncipe.

Que la propaganda regia y estamental se concretara y desplegara, expone Julián Andrei Velasco, requería intrincados, trabajosos y costosos preparativos no exentos de desavenencias. De vuelta a América en el siglo XVIII, su recorrido

documental, relativo a distintos lugares del Nuevo Reino de Granada, le permite extraer datos logísticos y materiales de las gestiones onerosas que posibilitaron la majestuosidad con que ciudades y pueblos despidieron, con duelo, o recibieron, con alegría, a sus reyes en la esfera simbólica.

Además de planificarla, la institución festiva había que disciplinarla y regularla. Antonio Enríquez Sánchez se desplaza hasta fines del siglo XVIII para mostrar la influencia de las ideas ilustradas en el calendario festivo novohispano. La sobrea-bundancia de fiestas fijas y movibles (religiosas y seculares), más las repentinas (como las rogativas públicas o las celebraciones de eventos de la familia real) y las locales (a santos patronos y a advocaciones marianas arraigadas), entre otras, evidenció tanto el dispendio como la realidad de que los organismos oficiales, específicamente la Audiencia de Nueva España, apenas si laboraban, dado que sus integrantes desatendían sus funciones para figurar en las celebraciones. Las decisiones e indecisiones regias sobre si se derogaban unos u otros festejos, o si se excusaba la inasistencia de oficiales a estos o a aquellos, en especial ante la reforma festiva de 1789, patentizan qué fastos la monarquía consideraba más o menos relevantes e induce a reflexiones sobre los propósitos de los eventos borbónicos en una época de ebullición de ideas libertarias.

Esa represión del exceso en los fastos de fines del siglo XVIII era selectiva, además, ante el espectáculo público del duelo. En su estudio sobre las exequias y otros ritos fúnebres, Luz del Rocío Bermúdez Hernández muestra cómo se constreñían los velorios indígenas en Chiapas y otros sitios, mientras que no se ejercían coartaciones similares en las ceremonias luctuosas dedicadas a los reyes, virreyes, algunos mitrados y lugareños notables, pese a las restricciones oficiales emitidas. En un recorrido desde el siglo XVI hasta inicios del XX, Bermúdez Hernández expone las diferencias entre los funerales de privilegio y los ordinarios, no solo por la pobreza de los participantes en los últimos, sino porque se vigilaba la índole de las manifestaciones religiosas y se prohibían ciertas prácticas culturales y las congregaciones numerosas de los naturales. El ensayo delibera también sobre los cambios en los funerales y la celebración del Día de los Fieles Difuntos en el contexto republicano, frente al afán secularizador y los imperativos de salud pública y de unidad nacional en México.

De nuevo en el marco novohispano y a propósito de unidad, emanar una imagen unánime en los recibimientos obispaes fue un empeño de los cabildos seculares y eclesiásticos en la importante ciudad episcopal de Puebla de los Ángeles. Sergio Rosas Salas describe la estructura y los cambios del ritual de entrada episcopal poblano en los siglos XVII y XVIII. Las transformaciones se generaban, casi

siempre, por desacuerdos entre las autoridades civiles y eclesiásticas, por ejemplo, las desavenencias —surgidas también en otros contextos— sobre la facultad de recibir y llevar bajo palio al pontífice en procesión. No obstante los conflictos entre telones, los líderes de ambas corporaciones se esmeraban en irradiar cohesión en las honras públicas ante la ciudad que les servía de escenario. El ensalzamiento del obispo manifestaba, por un lado, el reconocimiento unánime de su elevada autoridad como cabeza visible de la *civitas christiana* y, por otro, exaltaba y autopromocionaba la urbe de Puebla como modelo de ciudad episcopal. Otro filón del ensayo demuestra, con el caso de la entrada del mitrado Victoriano López Gonzalo, que el cumplimiento de la austeridad y del recato fomentados en la época del reformismo borbónico dependía poco de las preceptivas regias y mucho de la personalidad de los homenajeados.

El aporte al alimón de Abel Fernando Martínez Martín y Andrés Ricardo Otálora Cascante se queda en los siglos XVII y XVIII, pero pasa a Tunja y a Santafé, en la Nueva Granada. Los autores prestan atención a las fiestas jesuitas contiguas de la Circuncisión y del Nombre de Jesús, en las que participaban los indígenas y los afrodescendientes, gracias a su integración a la Cofradía del Niño Jesús. En el contexto de la Contrarreforma, estos festejos adoctrinaban sobre la vida del Mesías mientras, en nociones teológicas más complejas, vinculaban la primera sangre derramada por el Cristo niño con la recepción de su nombre —que evocaba e impelía el de la orden religiosa—, la crucifixión de Jesucristo y el misterio de la eucaristía. De otro lado, el examen de los mecanismos jesuíticos, tanto eclesiales como populares, festivos y taumatúrgicos, iconográficos y políticos, que sirvieron para inculcar la devoción a san Francisco de Borja, tercer general de la Compañía de Jesús, permite reflexionar sobre cómo esta orden esparcía la ortodoxia, a la vez que propulsaba su propia relevancia.

Del efecto persuasivo de la fiesta también se ocupa Justo Cuño Bonito, situando la mirada en el terreno crítico de las invasiones y conmociones, de las victorias marciales y de frágiles y fluctuantes dominios político-militares en el primer tercio del siglo XIX en contextos transoceánicos: España, durante la invasión napoleónica, y Nueva Granada y Perú, durante las contiendas independentistas. En emulación y apropiación de las tradicionales recepciones regias y episcopales, los vencedores en las contiendas bélicas ingresaban en las poblaciones y activaban la fiesta, de manera espontánea o forzada y, en la órbita de su sonido, maniobraban el tañido de las campanas. Así, convocaban a la gente hacia los tomados espacios de poder y coaccionaban o estimulaban su avenencia con la causa enarbolada por quienes protagonizaban las entradas.

La contribución de Beatriz Aracil nos adentra, por fin, en uno de los más descollantes recursos constitutivos de la fiesta: el teatro. Su estudio analiza *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén*, dos representaciones de “moros y cristianos” puestas en escena en Nueva España en 1539 para celebrar la tregua de Niza de 1538 entre Carlos V y Francisco I de Francia. La aparición del conquistador Hernán Cortés, como actor, en Ciudad de México, y como personaje, en Tlaxcala, junto con otros componentes de cada función, creó un efecto especular en ambas obras de modo que, mientras en sus argumentos y aparataje se manifestaron los eventos aludidos en los títulos y se exaltó la potestad española en el Mediterráneo, en ellos también se reflejaron la apabullante conquista militar y espiritual de Tenochtitlan y los coetáneos conflictos de poder entre Cortés y Antonio de Mendoza, el primer virrey novohispano.

En la esfera teatral, también entra Ana Zúñiga Lacruz, cuyo aporte de cierre se centra en el realce literario de las simientes ideológicas del dominio imperial español en América. Su artículo examina la figura de Isabel la Católica en *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina, obra protagonizada por Francisco Pizarro. En el primer tercio del siglo XVII, el dramaturgo mira en retrospectiva hacia fines del siglo XV en Extremadura, desde donde el ímpetu expansionista de la monarca y su concepción unitaria de la cristiandad se proyectan hacia el Nuevo Mundo. Al destacar la imagen de la reina en sus visitas rituales al Real Monasterio de Santa María de Guadalupe y a Trujillo, de donde salieron Hernán Cortés, conquistador de México, y Francisco Pizarro, conquistador del Perú, se sugiere a estos personajes trujillanos como portadores del carácter aguerrido y de la fe, justicia, política y energía isabelinas. Gracias a este legado, un muy joven Pizarro le presagia y ofrece “un nuevo orbe” a la reina.

* * *

Por su parte, la sección general ofrece en esta ocasión cuatro eruditos artículos organizados de manera cronológica. El primero de ellos corresponde a la investigación de Eric Francisco Salazar Lisboa, en la que el autor evidencia que los episodios de resistencia indígena narrados en las cartas sobre la conquista de Chile redactadas por Pedro de Valdivia entre 1545 y 1552 obedecieron a una estrategia retórica suya para exaltar la labor propia como militar, por medio del recurso de la superación de la adversidad, y dramatizar, en clave de epopeya, el sometimiento bélico de los naturales. Le secunda el estudio de Rodolfo Aguirre, el cual versa sobre el devenir de la Iglesia novohispana en las cuatro décadas siguientes a

la implementación del Tercer Concilio Provincial (1585). Particularmente, muestra los esfuerzos desplegados y las dificultades sorteadas por las autoridades eclesiásticas para implantar las directrices del Concilio de Trento y de la Real Cédula de Patronato de 1574 mediante la normativa provincial, buscando con ello la consolidación del régimen parroquial que anhelaba la Corona.

Tras un salto temporal que sitúa al lector en las primeras décadas del siglo XIX, continúa Argelia Segovia Liga con un escrito que analiza las publicaciones de tres intelectuales indígenas oriundos de Ciudad de México sobre la Ley del 26 de noviembre de 1824 de los Estados Unidos Mexicanos. Esta, que determinaba el fin de la propiedad colectiva de la tierra indígena, fue objeto de crítica de los tres, quienes, si bien fueron defensores de los principios liberales de la época, juzgaron la medida contraria al afianzamiento de los derechos políticos de la población nativa. Cierra la sección con el artículo a cuatro manos de Francesco Ferrari y Diana Constanza Nossa-Ramos. En este, se describen las relaciones públicas entre el clero de la ciudad de Bogotá y las autoridades estatales, para el lapso 1817-1827, proponiendo una periodización en cuatro momentos que permite ver las oscilaciones entre los apoyos y los desapegos de los sacerdotes para con los detentadores del poder político entre la época de la Reconquista española y los primeros años de la República de Colombia, no sin antes destacar la capacidad adaptativa de la clerecía.

Finaliza el número con cuatro reseñas de libros recientes, de bastante interés para investigadoras e investigadores del periodo colonial.

Bibliografía

- Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé.** *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Vol. 1. Providence: Brown University, 1965.
- Bonet Correa, Antonio.** *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español*. Madrid: Akal, 1990.
- Chang-Rodríguez, Raquel.** “Espectáculo, liturgia e ideología en un entremés dominicano del siglo XVI”. En *La formación de la cultura virreinal*. Vol. 1, *La etapa inicial*, editado por Karl Kohut y Sonia V. Rose, 249-260. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana, 2000.
- Díez Borque, José María.** “Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español”. En *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica. Seminario de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Sevilla, octubre de 1985)*, dirigido por José María Díez Borque, 11-40. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1986.

- Espinosa Fernández de Córdoba, Carlos.** *El Inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680.* Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2015.
- García Pabón, Leonardo.** “Indios, criollos y fiesta barroca en la *Historia de Potosí* de Bartolomé Arzáns”. *Revista Iberoamericana* 61, n.ºs 172-173 (1995): 423-439.
- “The king considers whether Havana’s black women should be forced to dance, 1623”.** Real Biblioteca, Madrid, Cedulaario Índico, t. XLIII, f. 52, n.º 62, Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520-1820. Consultado el 28 de marzo de 2024. <https://vistas.ace.fordham.edu/lib/>
- Maravall, Antonio.** *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica.* Barcelona: Ariel, 2002.
- Mínguez, Víctor.** “Un imperio simbólico. Cuatro décadas de estudios sobre la escenificación de ‘La práctica del poder’”. En *Visiones de un imperio en fiesta*, dirigido por Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez Cornelles, 31-60. Valencia: Fundación Carlos Amberes, 2016.
- Mínguez, Víctor, Inmaculada Rodríguez Moya, Pablo González Tornel y Juan Chiva Beltrán.** *La fiesta barroca: los virreinos americanos (1560-1808).* Vol. 2, *Triunfos barrocos.* Castelló de la Plana; Las Palmas: Publicacions de la Universitat Jaume I; Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2012.
- Ocaña, Diego de.** “*Memoria viva*” de una “*tierra de olvido*”: *relación del viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607.* Editado por Beatriz Carolina Peña. Barcelona: Cecal; Paso de Barca, 2013.
- Peña, Beatriz Carolina.** “Un monstruo en Santo Domingo: el ‘mal engendro’ draqueniano en el *Entremés* (1588), de Cristóbal de Llerena”. En *Et nunc et semper festa*, editado por Carmen Pinillos y José Javier Azanza, 239-251. Pamplona: Eunsa, 2019.
- Valenzuela Márquez, Jaime.** *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709).* Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2001.