

REYES NEGROS E IDENTIDAD COLONIAL AFRICANA EN *HISTORIA DE VENEZUELA DE FRAY PEDRO DE AGUADO* Y *NOTICIAS HISTORIALES DE LAS CONQUISTAS DE TIERRA FIRME DE FRAY PEDRO SIMÓN*

POR

ALAIN LAWO SUKAM  
*University of Illinois at UC*

La presencia de los negros en el Nuevo Mundo ha sido documentada por un sinnúmero de cronistas, historiadores, religiosos y literatos. Llevados a América por los españoles en el siglo XVI, la mayoría de los negros estaban destinados a los ingenios y la extracción en minas. Los negros eran víctimas conscientes o inconscientes de las ansias de la esclavitud (oficialmente abolida en el siglo XIX), pero su recorrido en el Nuevo Mundo no debe considerarse sólo como una secuencia pasiva de avasallamientos y de explotación en las relaciones de dominación. Aún desde los principios de la trata negrera, el tipo africano se destacó más por el anhelo de libertad y de rebeldía que por su resignación a padecer bajo el yugo de la esclavitud. La historia de los negros en América es en cierta medida una lectura de resistencias más que una mera sumisión frente a las autoridades coloniales. Aquellas resistencias se expresaron de manera externa o interna, abierta o cerrada, activa o pasiva. El padre Bartolomé de las Casas en su defensa contra la esclavitud de los negros ya había avisado a los españoles del peligro que enfrentarían al seguir maltratando a los negros (Las Casas III 129). En 1522, hubo el primer levantamiento de los esclavos en la Hispaniola (Fernández de Oviedo IV iv 98). Esta sublevación inaugura la serie de levantamientos que salpicarían el continente en los años y siglos venideros, dando así una nueva visión de la identidad del sujeto colonial africano en el Nuevo Mundo.

La narración de la sublevación de los esclavos en las colonias no pasa inadvertida en los anales de la historia. Sin embargo, raros son los estudios e investigaciones que se dedican a los aportes de los “autoproclamados” reyes negros así como la relevancia de sus levantamientos a principios de la esclavitud. El resurgimiento de los reyes africanos en la esfera colonial esclavista da muestra de la capacidad de los negros para crear una forma de institución capaz de congregarse a la multitud negra y asegurar una autonomía interna (Gutiérrez Azopardo 54). Demuestra, además, la capacidad del negro para rivalizar y entablar un diálogo intersubjetivo<sup>1</sup> con los colonizadores y reafirmar sus orígenes africanos.

Este estudio se dedica a la (re) lectura de las actuaciones de los reyes africanos en el virreinato de la Nueva Granada en el siglo XVI y principios del XVII. Para llevar a cabo

---

<sup>1</sup> La intersubjetividad en este contexto remite a un diálogo horizontal e igualitario entre los negros y los blancos, quebrantando así los rígidos conceptos de inferioridad (negro/esclavo) y superioridad (blanco) establecidos por el discurso colonialista europeo.

nuestro análisis nos valemos de una lectura desde abajo, es decir desde el prisma de la subalternidad y no del elitismo documental de los cronistas. En nuestro contexto, el concepto de la subalternidad (muy comentado por la crítica Gayatri Chakravorty Spivak) se aplica al negro como sujeto colonial marginado. Tratamos de darle voz, penetrando su *modus vivendi* por medio de una lectura que considere y valore sus actuaciones. Esta técnica permite llevar la etnia africana al centro de los debates culturales. Enfocamos las figuras poco comunes de los reyes Miguel (Venezuela), Domingo Bioho (Colombia) y Bayano (Panamá) que surgen en la *Historia de Venezuela (1581)* de Fray Pedro de Aguado y en la *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme (1627)* de Fray Pedro Simón. Examinamos el fenómeno poco aludido de la intersubjetividad que tratan de establecer aquellos reyes con los españoles en una época en la que se silencia la agencia negra en los textos (oficiales) coloniales. La apropiación y el uso del espacio, de la vestimenta así como el apego a la tradición africana como marco de referencia son algunas de las tácticas vigentes de subjetividad, de transgresión y de subversión del orden colonial. A través de ambos textos, se percibe también en filigrana la estrategia discursiva de que se valen aquellos autores (españoles) para articular la identidad del sujeto colonial africano así como su equivocación en cuanto a la lectura de ciertos fenómenos vigentes en la comunidad negra.

La fuga de los negros durante los tiempos de la esclavitud era previsible habida cuenta de las condiciones de vida agonizantes a las que estaban sometidos. Pero hablar de la presencia de los reyes africanos en las colonias es un discurso poco oído y comentado en las narrativas y críticas coloniales. Ser “Rey” en aquel entonces (como lo fueron los reyes españoles) implica todo un privilegio que disfruta el que goza de este título. Ser “Rey” sobrentiende poseer al menos un reino o mejor dicho súbditos que mandar; una administración para regular los asuntos corrientes y sobre todo poseer una libertad de acción sin ningún impedimento ajeno. De hecho, hablar de la posible existencia de los reyes africanos en los comienzos de la esclavitud parece imposible en una sociedad extremadamente esclavista en que los negros eran considerados mercancías y “piezas” a vender y comprar. Sin embargo, la historia de los reyes Miguel, Bioho y Bayano viene a propósito para reanimar los debates sobre la identidad del negro en las colonias y demistificar el rol que desempeñaban durante la esclavitud.

Es sorprendente notar que en la mayoría de los textos relativos a la historia colonial del Nuevo Mundo, los esclavos negros ocupan siempre una parte ínfima de la narración cuando representaban en aquel entonces no sólo una porción considerable de la población colonial (Sandoval 197) sino también un valor importante para la supervivencia económica de la misma. Desde los cronistas oficiales de la corona hasta los meros historiadores y escritores testigos de la conquista y colonización, casi todos dedicaron al negro un espacio menor y poco relevante en sus narrativas mientras que se proponían relatar abiertamente la “verdadera” realidad o historia de las Américas. Eso se puede comprobar por ejemplo en la *Historia de las Indias* de Fray Bartolomé de Las Casas, en la *Historia de Venezuela* de Fray Pedro de Aguado, en *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme* de Fray Pedro Simón, en *Historia General de las conquistas del nuevo Reino de Granada* de Piedrahita y otros tantos historiadores. Deseos de presentar al mundo en general y al público español en particular la realidad histórica de las Américas sin rodeos y mañas,

aquellos autores pusieron en tono menor la presencia y los aportes de los esclavos negros en las colonias (cayendo así en la trampa de sus propias afirmaciones). En las miles de páginas de sus famosos libros aparece la figura africana en unas cuantas solamente, como si los negros no participaran en la construcción socio-económica, cultural y política del Nuevo Mundo. Este fenómeno de erradicación discursiva de los negros demuestra de manera indirecta la mentalidad poco noble de la sociedad colonial en general hacia la figura del esclavo negro y la de los historiadores españoles en particular, aunque abogaban abiertamente por o contra la esclavitud del sujeto africano. De hecho, el ínfimo espacio narrativo dedicado al negro ya es de por sí una metáfora su marginación.

A *grosso modo*, la imagen que se da de los negros en *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme* es una retórica de *déjà vu* en que predomina su carácter negativo y salvaje. Son esclavos pero rebeldes, bárbaros, irracionales y sobre todo cimarrones. El cimarronaje y el palenqueismo como fenómenos en la colonia presentan a la vez tanto una preocupación para los colonizadores como una reconsideración de la identidad negra. Entre las muchas fugas y rebeldías a que se determinaron los negros, hay dos acontecimientos que saltan a la vista. El primer incidente ocurre en 1552, cuando se alzan los negros que andan en las minas de Barquisimeto en Venezuela. Una sinopsis del evento revela que para protegerse contra los castigos de sus amos, un negro esclavo de Pedro de los Barrios llamado Miguel sacó una espada y se defendió contra sus opresores. Luego huyó a los montes y comenzó a persuadir a los demás negros e indios de que se juntasen con él. Se autonombró “Rey” y tuvo a una amiga llamada Guiomar como reina y asimismo tuvo un hijuelo que fue llamado Príncipe. Mandó construir casas, edificó un pueblo y nombró por obispo a uno de sus mejores seguidores. Asustados y escandalizados por los robos, saqueos y las actuaciones de aquel rey negro y de su séquito, salió el Capitán Lozada en demanda del pueblo y en una batalla encarnizada, mató al rey Miguel y encarcelaron a su séquito (I xxii 234).

A primera vista, la lectura de la muerte del rey Miguel parece bien triste y marca una derrota y pérdida de toda esperanza para los negros. Pero visto desde otra perspectiva, la muerte del Rey Miguel no encarna *per se* el fallo del proyecto emancipador de los negros, como lo piensa Fray Pedro Simón, sino más bien anticipa simbólicamente una resurrección futura de la mentalidad libertadora negra. La semilla que muere brota en esperanza en los corazones de los esclavos. La muerte para los negros esclavos y cimarrones capturados no era tan horrorosa y negativa como se suele creer. Era vigente la idea o creencia africana según la cual la muerte redimía al negro y le permitía volver a su África natal, juntarse con sus ancestros y pares y volver a las Américas de nuevo con poder para defender y libertar a los suyos. De hecho, el historiador Fray Iñigo Abbad de la Sierra en el capítulo X de su obra *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan* menciona cómo los negros cimarrones capturados niegan la fe cristiana y prefieren morir sin ella. Muriendo así, podrían regresar a África para luego volver con ayuda para derribar a los blancos (107-8). Esta visión de la muerte como partícipe de lo “real maravilloso” estaba incrustada en la mentalidad de los esclavos negros de entonces y les daba ánimo y fuerza para resistir el poder colonial.

La actuación del rey Miguel abre una nueva puerta hacia la interpretación de la realidad e identidad negra de aquel entonces. El negro deja de ser sólo una entidad pasiva

de explotación y de abuso para convertirse más bien en un agente de libertad. Es capaz de rebelarse contra las autoridades coloniales, desafiar las leyes vigentes y establecer las suyas propias. Surge, pues, la figura del africano rebelde y, sobre todo, libertador desde el inicio de la esclavitud negra en las Américas. El liderazgo del rey Miguel da a conocer la forma en que los esclavos se emancipaban. Era imprescindible la presencia de un líder para organizar la rebelión. Los líderes negros eran por la mayoría ladinos, como fue el caso del rey Miguel: un negro “muy ladino en lengua castellana” (Simón I xx 235). El énfasis adverbial “muy” que pone el autor sobre el saber de Miguel no es aleatorio, ya que traduce la capacidad intelectual que tiene el rey de comprender y conocer el mundo español, lo que de rebote le proporciona herramientas para tratar con el poder colonial, y retarlo después. El lenguaje como vehículo cultural funciona en favor del rey negro. Como lo sugiere Frantz Fanon, para el colonizado, la posesión del lenguaje es capaz de desprender un “poder extraordinario” porque implica tener acceso a un mundo (14). El conocimiento que tiene el rey Miguel de las leyes religiosas e humanísticas de entonces le permite aclarar y convencer a sus hermanos negros de la necesidad de libertarse:

Sacó su gente Miguel y en un llano fuera de la de la empalizada con que lo dejaban cercado, les hizo una plática, diciendo que la razón que les había movido a retirarse de los españoles había sido por conseguir su libertad, que justamente la podían procurar; pues habiéndolos Dios creado libres como las demás gentes del mundo[...] y los españoles los tenían sujetos y puestos tiránicamente en perpetua y miserable servidumbre, usando esto sólo la nación española, sin que en otra parte del mundo hubiese tal costumbre, pues Francia, Italia e Inglaterra y en todas otras partes eran libres. (I xxi 236)

Como agente de “liaison” entre los españoles y los demás negros, el rey Miguel tiene entre sus manos las riendas de toda una raza. Su fracaso era el fracaso de los esclavos negros y su éxito el de sus pares también. Al rey Miguel, le incumbía, como soberano, persuadir a los demás negros escépticos al cimarronaje, de la necesidad de fugarse y llevar a cabo la empresa libertadora. Una vez libre de la autoridad colonizadora, se apropió de una gran extensión de tierra capaz de contener a los negros “fugitivos”. Luego se hizo “señor de toda la tierra” (I xx 235). Puso de pie un reino al estilo africano; levantó casas y edificios y nombró a unos líderes religiosos (malinterpretados como obispos por los españoles) para que le ayudasen en su ejercicio del poder. La apropiación del espacio geográfico constituye un elemento importante en la búsqueda de la autoridad y de la soberanía individual y colectiva. La tierra *per se* y su explotación tiene un significado más allá de su valor material y social. Simboliza para los negros todo un sueño y toda un voluntad colectiva de afirmar su subjetividad. Esta visión positiva del rey Miguel y de los negros que se recupera en este análisis, contrasta con aquella presentada por Fray Pedro Simón.

En efecto, para Fray Pedro Simón, el rey Miguel es un ser “resabido en toda suerte de maldad” (Simón I xx 234) que mata a la población con “crudelísimas muertes” (I xx 234). El rey Miguel es representado como un vulgar asesino y bandido sumamente peligroso y sediento de venganza. El uso del superlativo absoluto muestra el desdén que tenía Fray Pedro acerca de los esclavos negros. No son crueles sino crudelísimos. Al

describir el palenque del rey Miguel con sus habitantes, casas y edificios así como su entronización y actuaciones como Rey, Fray Pedro Simón parece burlarse de la supuesta imitación que hace Miguel de la monarquía europea. El tono de la narración igual que el énfasis en la manera en que Miguel fundó su familia representa según Margaret Olsen, “Fray Pedro Simon’s mocking accusations [...] of Miguel’s free union with his wife, his lack of proper lineage and the illegitimacy of his son, this apparent obliviousness of religious decorum” (58-59). De hecho, el cimarronaje así como el palenqueismo constituyen para Fray Pedro Simón un acto reprehensible. La formación de una sociedad negra independiente con una estratificación aparentemente casi idéntica a la española representa para los españoles una farsa y tonta imitación de la corona, similar a los trucos que hacen los monos para imitar a sus dueños. Por supuesto, la mimesis en este contexto constituye para los cronistas una mofa de las actuaciones de los esclavos. El negro queda mal parado en la narrativa de Fray Pedro. Los estereotipos “bárbaros”, “salvajes” funcionan como estrategia de denigración y de control en última instancia. Como bien lo pone Homi Bhabha: “The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction” (154).

Pedro Simón no era capaz de apreciar la manera de vivir de los negros. Tampoco sabía como interpretar la concepción de los palenques como una construcción social, cultural y territorial que servía para la reafirmación de una subjetividad e identidad negra.

Dotado de ciertos bagajes socioculturales y religiosos africanos, el rey Miguel se valió de aquellas herramientas para fundar una sociedad que pudiera funcionar como una verdadera institución al lado de la española pero con un toque africano. La mayoría de los palenques era estrictamente jerarquizada con un Rey a la cabeza, un jefe de guerra, un gobernador, un tesorero y un jefe religioso o “zahorí” (Friedemann 86). Precisamente, lo que Pedro Simón llama Obispo no es necesariamente un obispo en el sentido católico del término. Hubiera podido ser un “Zahorí”, un “Cazize” o “Bexerin”, es decir un jefe religioso en las sociedades africanas (Sandoval 120).

La visión poco digna que tiene Fray Pedro Simón del rey Miguel, así como la interpretación negativa de sus hazañas resultan de su postura política a favor de la corona española y de su propia ignorancia de la cultura y mentalidad africana que animaban a los negros. Aunque el sistema de gobierno del palenque podía, en cierta manera, responder a un sistema despótico o a una monarquía parecida a la sociedad dominante, tenía en cierta medida rasgos muy africanos. La reconstrucción de la cosmografía africana por el rey Miguel responde pues a un afán de preservar la tradición y el *modus vivendi* africano rivalizando con el poder opresivo español. El rey Miguel y su séquito vieron en la nueva institución una fuente de poder que les permitiera congregarse a su alrededor a los negros; entablar una conexión espiritual con ellos y con África; libertarse de la opresión y sembrar la tradición africana en el Nuevo Mundo. El esclavo negro por un momento cesa de ser una mercancía, un producto de explotación o “pieza” para convertirse en un ser con agencia, capaz de tener en las manos las riendas de su propio destino. Aunque fue breve la rebelión y el reino del rey Miguel, abrió la posibilidad de una vida en libertad para los negros.

Comenzó un diálogo intersubjetivo entre ambos grupos (blanco y negro), el uno deseoso de sojuzgar al africano y el otro con deseo de emanciparse de su amo blanco.

El rey Miguel se distingue por su capacidad de persuadir a las masas indígenas para su causa. En efecto, consiguió juntar en su séquito a más de ciento ochenta indios (Simón I xxi 236). Les mandó entintarse el cuerpo con jagua para que “pareciese mayor el número de los negros, y con eso más espantables a sus enemigos por las partes donde entrasen” (I xxi 236). Aquí el color negro funciona como elemento de terror y de poder. Los indios no constituyen la gran amenaza para los blancos sino que fueron los negros. Consciente pues de esta situación, el rey Miguel (“muy ladino”), recupera la imagen distorsionada del negro para convertirla en figura de amenaza y de poder para mejor asustar a los blancos. Se sirve precisamente de los estereotipos amenazantes del negro peligroso y terrorífico.

Si según Fray Pedro Simón el hecho de ennegrecer a los indios con jagua era una mera táctica numérica para asustar a los españoles, sin embargo este acto puede tener algunas ramificaciones legales. Se puede también argumentar que el rey Miguel quería evitar que las autoridades coloniales se dieran cuenta de que estaba colindando con los indios. En aquel entonces se le prohibía al indio andar en compañía del negro so pena de castigo severo. Muy al tanto del gran peligro a que se arriesgaban los indios, el rey Miguel les hacía pasar por negros. En efecto, la relación entre los negros y los indígenas había sido prohibida en las Reales Cédulas de los años 1541-1551-1567-1592 (Mellafe 81). Las autoridades coloniales de entonces prohibieron que los indígenas y negros se juntasen para mejor controlarlos<sup>2</sup> y evitar, por una parte, que se sublevaran y, por otra parte, porque como lo subraya Bowser: “[...] official apprehension was based on religious considerations; it was feared that the Indians would be exposed to the false beliefs of the Africans, thereby hampering the work of Catholic missionaries” (145). La corona española redactó muchas reales cédulas para prohibir que los negros vivieran con o usaran a los indios. Por ejemplo la cédula de “Madrid, 17 diciembre 1541. RC que no haya negros en los pueblos indios” (Konetzke I 213); “14 de Noviembre de 1551. Que los negros y negras libres ó esclavos no se sirvan de indios, ni indias” (Ibarra 361). Otras cédulas prohibían que los negros y indígenas se casasen: “Las Reales Cédulas de 1527 y 1551 ordenaban que por todos los medios se tratara que los negros se casen con negras y que se evitara el amancebamiento de esclavos con indias” (Mellafe 90-1). De hecho, el uso de la jagua no era sólo para que pareciera mayor el número de los negros sino también obedecía a razones legales de seguridad y protección de los indígenas contra las rudezas de las leyes coloniales.

Siguiendo las huellas del rey Miguel, los esclavos negros empezaron a levantarse en otros territorios y autoproclamarse reyes para desafiar el poder español. De hecho, el

<sup>2</sup> Hablando del afán por la corona de controlar a los demás grupos raciales por medio de la separación étnica, Mellafe subraya que “toda sociedad esclavista debe mantener una fuerte estratificación de sus clases sociales para subsistir. España la crea en Indias y la justifica con motivos religiosos, tutelares, señoriales y de buen gobierno político. El ideal de la política social española fue que los españoles se casasen con españolas, los indios con indias y los negros con negras. De este modo habría resultado un perfil social de tres grandes grupos: una minoría blanca española que sustentaría el poder político y económico, un gran substrato indígena en un segundo plano y un extenso grupo de esclavos que constituirían, y así fue en la práctica, la capa social más baja, despreciable y vil por su origen desconocido, manchada por pecado herético” (87).

segundo momento en que aparecen los negros en la obra ocurre durante la sublevación del rey Domingo Bioho en Cartagena.<sup>3</sup> Este negro ladino resistió los asaltos armados de las tropas españolas durante catorce años para morir finalmente ahorcado en 1619. Sus luchas dieron origen a la creación más tarde del célebre Palenque de San Basilio (Escalante 115). Aquí también sobrevive la misma retórica denigradora: el autor considera al rey Bioho y sus seguidores como asesinos, delincuentes, bandidos poco escrupulosos. Sus actuaciones son bárbaras: “Crecían tan por momentos y con tanto exceso los daños, robos y salteamientos de estos cimarrones, que nadie por aquel paraje estaba seguro, ni sus casas en las estancias, hatos y sementeras” (Simón V xxii 220). A diferencia del rey Miguel, la resistencia y fuerza de Domingo Bohío era tan feroz que decidieron los españoles negociar con ellos; dejándoles caminar libre en su palenque a cambio de la paz. Pero al final, lo mataron los españoles. La satisfacción de Fray Pedro Simón frente a la derrota de los cimarrones y a la muerte del rey Bioho es perceptible en el siguiente comentario del religioso.

[Los cimarrones] salieron de una mala paz, que después se vino a hacer mejor y a darles licencia para que entrasen en la ciudad y saliesen de ella con su capitán Domingullo, como lo hacían a todas horas, y el Bohío andaba con tanta arrogancia[...]hasta que el año de mil y seiscientos y diez y nueve, habiéndolo hallado en no sé qué malos tratos atraidorados, lo hizo ahorcar el gobernador don García Girón. Fueron notables los gastos que a sus principios[...]se hicieron en la pacificación de estos cimarrones[...]. (V xxiii 223)

El rey Bioho, por no llevar con qué defenderse de los colonizadores, se dedicó a asustarlos, saqueando sus bienes. Aunque puede parecer bárbaro a los ojos de los españoles, este acto era unas de las tantas estrategias negras para escaparse de las garras de los opresores. Lo que de rebote anticipó el acuerdo de toque de queda entre ambos grupos; fenómeno raro en aquel entonces. El reconocimiento del palenque y de la comunidad negra por los españoles es un signo de victoria y de esperanza no sólo para el rey Bioho sino también para todos los negros esclavos de entonces. La paz no era la sola panacea de los blancos sino de los negros también. La libertad de los negros era la condición *sine qua non* que garantizaba a los blancos la paz. El rey Bioho supo a su manera transmitir este mensaje a la sociedad cartaginense. Los catorce años de paz y de libertad que gozaban los negros en los palenques dan muestra de la posibilidad de una nueva era en el Nuevo Mundo y de la relación entre colonizadores y colonizados. La relación entre los españoles y los negros no siempre ha sido vertical en los comienzos de la colonización, como se suele pensar, sino que se manifestó también de manera horizontal en ciertas instancias. Aunque sean pocos los momentos en que los negros levantaron la cabeza frente al poder colonizador, la comunidad regida por el rey Bioho muestra la posibilidad de transgredir el *status quo* colonial y crear un ambiente que permita a los negros emanciparse y vivir en “paz” con sus antiguos dueños bajo implícitas tensiones perpetuas. La

<sup>3</sup>Al rey Domingo Bioho, se le llama también “Rey de Arcabuco” o “Rey Benkos” o “Domingo Bioo; Domingo Biho ” (Escalante 228-29; Arboleda 82; Friedemann 67).

hegemonía totalizante de los españoles se debilita frente a la tenacidad y subjetividad negra. Aunque muerto, el rey Bioho ya sembró la semilla de la libertad.

Además de desvalorizar al rey negro por llamarle con el nombre peyorativo “Dominguillo”, Fray Pedro Simón se llena de sarcasmo al describir cómo se viste el rey negro: “andaba con tanta arrogancia que además de andar bien vestido a la española con espada y daga dorada, trataba su persona como un gran caballero” (223). Según el autor, el rey Bioho merece la suerte que le espera al final por atreverse a ser igual a los españoles. El negro en el pensamiento del religioso era demasiado salvaje como para merecer la ropa europea. Sin embargo, el modo de vestir del rey Bioho puede interpretarse de tres maneras: sea como herramientas para conseguir y luego retar el poder colonizador y pregonar la igualdad racial; sea como una forma de hibridez o sea como un apego a su tradición africana.

Primero, el vestido español funciona en este contexto como un modo de apropiación y de resistencia por parte del negro cimarrón. Si nos atenemos al fenómeno del “cross-dressing”, la vestimenta “represents an attempt to master and appropriate for oneself the power of an alien culture” (Tobin 86). Al imitar el *modus vivendi* de los españoles, el rey Bioho se vale de la imitación como una acción subversiva contra la ideología dominante. Como bien lo señala Homi Bhabha: “The menace of mimicry is its double vision which in disclosing the ambivalence of colonial discourse also disrupts its authority” (237). Así pues, como símbolo de poder y prestigio, la ropa llevada por el rey rompe con las reglas vigentes de la sociedad de aquel entonces. Este fenómeno de la apropiación del modo español de vestir era tan importante para las relaciones raciales que más tarde en 1725, el virrey de las provincias del Perú, redactó una real cédula en que trataba “moderar el escandaloso exceso de los trajes que vestían los negros, mulatos, indios y mestizos de ambos sexos” (Konetzke 187).<sup>4</sup>

Por otra parte, el traje español puede también simbolizar la hibridez colonial encarnada por el rey Bioho. Posee en sí mismo los gérmenes de dos culturas: la europea y la africana. Visto de forma algo idealizante, la ropa llevada por el rey proyecta la emergencia de una nueva sociedad híbrida en que lo blanco y lo negro no corresponden a dos grupos totalmente separados sino que se fusionan para formar la futura sociedad americana. Este espacio de fluidez de identidades puede beneficiar al negro. Según las observaciones de y de acuerdo con Taussing y Bhabha, “mimicry and hybridity can be empowering when employed by subalterns [...]” (Tobin 108).

Si es cierto que el modo de vestir del rey Bioho constituye una parodia de la monarquía española, puede también representar en cierta medida una afirmación exteriorizada de una mentalidad africana enraizada en la conciencia del rey negro. Como un rey africano,<sup>5</sup> el rey Bioho quería perpetuar la visión de los reinados africanos en el

<sup>4</sup> Ya en 1636, un cronista bogotano, Rodríguez Freyle, en *El carnero* había comentado el tema de las negras que vestían seda y oro y la necesidad de moderar este despliegue.

<sup>5</sup> Richard Price menciona que el rey Domingo, igual que el rey Bayano y otros reyes como Ganga Zumba y Yanga clamaron haber sido reyes en África antes de su traslado en el Nuevo Mundo. Esta herencia les dio importancia entre los demás negros (20). Asimismo, su capacidad intelectual y su habilidad para comprender el mundo occidental contribuyeron también a asentar su liderazgo (20).



Nuevo Mundo. Era consciente de que los reyes africanos se distinguían de sus súbditos por el vestir cotidiano (aun hasta hoy día). Un vestuario suntuoso y diferente que le ennoblecían y le otorgaban poder. Deseoso de preservar este estatuto étnico dentro de esta tradición africana, el rey Bioho lo hizo a su manera, apropiándose los trajes españoles que tenía a mano. No se vistió con cualquier cosa sino que se vistió de noble para legitimar su autoridad y diferenciarse de sus súbditos negros en grandeza (por ser Rey) e igualar también a las autoridades españolas. En el texto, no hay mención de que otros negros se vistieron de la misma manera. El rey Bioho era el único negro entre sus pares que podía llevar trajes tan suntuosos. El vestido al igual que el lenguaje funciona, pues, como elemento diferenciador y de poder dentro de la comunidad negra. Una vez más, Fray Pedro Simón se encarnizó contra las actuaciones del rey africano debido a su ignorancia de la cultura africana. Esta ceguera (in)voluntaria la comparte también Fray Pedro de Aguado.

No podemos cerrar el ciclo de los reyes de la colonia sin contemplar la figura del rey Bayano, presentada en *Historia de Venezuela* de Fray Pedro de Aguado. Igual que el rey Bioho, el rey Bayano enfrentó el poder colonial con vivacidad y brillantez. Sus luchas fueron feroces y sangrientas, lo que infundió gran temor entre los blancos. Sin saber a qué santo encomendarse, las autoridades españolas, mediante Orsua, hicieron paz con el rey Bayano. A igual que sus predecesores, era venerado por sus súbditos. El sector religioso era asumido por obispos y ministros negros que mantenían una estrecha relación y contacto con los ancestros africanos. Como es de esperar, la gentilidad de los negros es condenada por el autor: “Tienen Obispos y Ministros de su falsa religión para que les exorcicen y catequicen” (124). Después de dos años de dependencia, Orsua prendió al rey Bayano y lo exilió.

El rey Bayano igual que sus homólogos Miguel y Bioho, era ladino o, mejor dicho versado en la cultura española. Esta ventaja le permitió manejar el discurso colonial, socavar el poder colonial y declarar su humanismo frente a sus pares. Aunque no se habla mucho del rey Bayano, su lucha da muestra de la capacidad de los esclavos negros de negociar, bajo la rebeldía, su destino e identidad en el Nuevo Mundo. El apego que tiene a la tradición africana, tras la instauración de los sacerdotes religiosos africanos (Cazizes), le permite conectarse con la fuerza matriz del continente africano para una mejor protección, defensa y ánimo en la lucha. Otra vez, el padre Fray Pedro de Aguado se equivocó al tratar de concebir a los sacerdotes africanos como obispo y a sus prácticas religiosas como exorcismo o catequismo al estilo español. Es cierto que sabía nada o poco de las tradiciones religiosas africanas. Los cazizes africanos como los obispos españoles tienen diferentes ritos o rituales religiosos aunque enfocan ambas algunas divinidades celestes o naturales.

Por otra parte, lo importante del rey Bayano reside en el valor simbólico que adquiere su nombre después de su muerte. En efecto, dieron su nombre al “famoso río en que fortificó sus Palenques” (359). La posesión nominal del espacio otorga poder simbólico al negro Bayano, a sus seguidores y a la cultura negra en general. Su nombre permanecerá grabado para siempre en este lugar como lo fueron los nombres dados al continente y otros territorios americanos por los españoles para confirmar su poder. El espacio funciona aquí como una retórica de preservación de la memoria negra en Colombia. El río Bayano será

un recuerdo permanente de la epopeya de los esclavos negros en aquel lugar y no menos una afirmación de la presencia y agencia africana frente al poder colonial opresor. Para las generaciones venideras, el río sirve de elemento catalizador para establecer contacto con el casi olvidado pasado africano. El río quizás ha sido un lugar de peregrinaje para la raza negra ansiosa de eternizar la memoria de aquel que supo resistir al poder colonial español y conseguir seguridad en algunos palenques. Es de interés mencionar que antes de su deportación a Panamá, el rey Bayano logró obtener de las autoridades coloniales “que los que hubiesen nacido en ellos [los palenques] quedasen libres” (359). Ni los reyes Miguel y Domingo Bioho pudieron obtener tal acuerdo con la potencia española. Este acto manifiesta el espíritu temerario de un esclavo que supo lograr su libertad y entablar un diálogo horizontal con los españoles y posicionarse como un ser humano igual que sus opresores. Por esta actitud, logró motivar así a los demás negros y a las generaciones venideras, de no caer en la trampa del complejo de inferioridad frente a los blancos, ya que eran todos criaturas de Dios.

Fray Pedro Simón y Fray Pedro de Aguado hablan de manera despectiva de los negros. Sus luchas y cimarronaje eran criticados mientras que sus fracasos eran victorias para el poder colonizador. Estos cronistas establecieron una diferencia entre el negro y el español, por medio de los pronombres personales “nosotros” vs. “ellos”. Un “nosotros” civilizado y un “ellos” bárbaros, rebeldes y salvajes. El africano es un “otro”, un “él” diferente, opuesto, peligroso e inferior que hay que controlar. Como lo afirma Abdul Jan Mohamed acerca del sujeto colonial europeo:

Faced with an incomprehensible and multifaceted alterity, the European theoretically has the option of responding to the Other in term of identity of difference [...]. If on the other hand, he assumes that the Other is different, then he would have little incentive to adopt the viewpoint of that alterity: he would again tend to turn to the security of his own cultural perspective. (83)

La perspectiva eurocéntrica de Fray Pedro Simón y Fray Pedro de Aguado es bien conocida en todas las historias colonizantes del mundo. Como lo resume Fray Pedro Simón en su prólogo, su principal deber era “servir a la patria haciéndole el sacrificio de la vida si fuera necesario” (Simón I iv). Al satisfacer la corona, los cronistas trataron de construir pues un discurso de diferencia en que el otro, negro, se colocara siempre al margen del blanco. Afirma Adorno lo siguiente:

Los discursos creados sobre-y por- el sujeto colonial no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro: el colonizador de las gentes que habían tratado de someter y [...] el colonizado de los invasores que lo querían sojuzgar. (66-67)

A pesar de las tendencias nacionalistas de los autores, ellos mismos permiten una visión positiva de los reyes cimarrones. Aun la escritura en letra mayúscula del apodo “Rey” para designar a Miguel, Bioho y Bayano ya representa un ejemplo de valoración (lingüística) de estos cimarrones negros, aunque hubiera sido de manera inconsciente por

parte de los cronistas.<sup>6</sup> Estos reyes africanos del Nuevo Mundo representan el espíritu africano en nuestras tierras. Sus luchas, perseverancias y dedicación a la libertad de sus pares negros hacen de aquellos guerreros, los precursores de la emancipación negra. Una emancipación que tuvo su apogeo con la revolución haitiana encabezada por los líderes negros Henri Christophe y Dessalines, y luego la proclamación de la independencia el 1 de enero de 1804.<sup>7</sup> Además de reterritorializar la estructura social africana en el Nuevo Mundo, sus actuaciones permiten reevaluar la identidad negra en los inicios de la colonización esclavista. El negro no es sólo aquel sujeto/objeto explotado, inferior y dominado por los blancos sino que en ciertas instancias entablan un discurso inter-subjetivo con los colonizadores. Por su espíritu de rebeldía, el cimarronaje y los palenques, los reyes africanos cambian la manera de definir al sujeto colonial africano en el Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, dejan ver cómo y hasta qué punto se equivocaron los historiadores y cronistas españoles sobre la tradición y cultura africana en las Américas. La formación de los reinos africanos en las Américas necesita más investigaciones por parte de los historiadores, antropólogos y otros críticos. Con el tiempo, llegaremos a una visión del esclavo negro en la colonia más adecuada a la realidad histórica. Llegaremos a entender cómo fue posible en la cultura esclavista y autoritaria del Nuevo Mundo la agencia negra.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbad de La Sierra, Fray Iñigo. *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1959.
- Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción de la alteridad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28 (1988): 55-68.
- Aguado, Fray Pedro de. *Historia de Venezuela*. Caracas: Imprenta nacional, 1915.
- Arboleda, José Rafael. *The Ethnohistory of the Colombian Negroes*. M.A. Northwestern University, 1950.
- Bhabha, Homi. "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism". *Literature, Politics and Theory*. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, Diana Loxley, eds. New York: Methuen, 1986. 127-148.
- \_\_\_\_\_. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". *Modern Literary Theory: A Reader*. Philip Rice y Patricia Waugh, eds. 2nd ed. London: Edward Arnold, 1992. 234-241.

<sup>6</sup> Ciertos cronistas como el Doctor D. Lucas Fernández Piedrahita raramente se sirven del apodo "Rey" para calificar a los líderes negros. Bayano aparece en *Historia general de la conquista del nuevo mundo* como cualquier esclavo fugitivo y peligroso para la corona. El hecho de llamar a Miguel, Bioho y Bayano con el apelativo "Rey" o "señor Rey" (en cierta instancia) da poder a estos últimos y legitima su autoridad.

<sup>7</sup> Los líderes de la revolución haitiana quizás estaban al tanto de las actuaciones de los reyes cimarrones negros. No obstante, encarnan por su lucha anti-colonialista la mentalidad de aquellos reyes. Los reyes Miguel, Bioho, Bayano representan la emancipación negra como lo fue más tarde la figura tan controversia de Joaquín Murrieta para los Chicanos.

- Bowser, Frederick. *The Slave in Colonial Peru*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- Casas, Fray Bartolome de las. *Historia de las Indias*. México: Editora Nacional, 1951.
- Escalante, Aquiles. "Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia". *Divulgaciones Etnológicas* 3-5 (1954): 207-359.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1982.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Ediciones Atlas, 1959.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del nuevo reino de Granada*. Bogotá: Medardo Rivas, 1881.
- Friedemann, Nina y Richard Cross. *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.
- Jan Mohamed, Abdul R. "The economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature". *Race Writing and Difference*. Henry Louis Gates, ed. Chicago: Chicago University Press, 1986. 78-106.
- Gutiérrez Azopardo, Alfonso. *La población negra en América: biografía, historia y cultura*. Bogotá: Editorial Códice, 2000.
- Ibarra, Joaquín. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II*. Madrid: Impresora de Dicho Real Y Supremo Consejo, 1681.
- Konetzke, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1958.
- Mellafe, Rolando. *La esclavitud en Hispano-América*. Buenos Aires: EUDEBA, 1964.
- Olsen, Margaret. "African Reinscription of Body and Space in New Granada". *Mapping Colonial Spanish America*. Mariselle Meléndez y Santa Arias, eds. Lewisburg: Bucknell University Press, 2002. 51-67.
- Price, Richard. *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*. New York: Anchor Press, 1973.
- Rodríguez Freyle, Juan. *El carnero*. Cali: Industria Cultural, 1989.
- Sandoval, Alonso. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Simón, Fray Pedro. *Noticias históricas de las conquistas de la Tierra Firme*. Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas, 1892.
- Tobin, Beth Fowkes. *Picturing Imperial Power: Colonial Subjects in Eighteenth-Century British Painting*. Durham: Duke University Press, 1999.