

# “Etnomusicología histórica”: reconstruyendo la historia de la liturgia Falasha [1980]<sup>1</sup>

**Kay Kaufman Shelemay**

Harvard University

Traducción: Ana María Díaz

En las últimas décadas, nuestra disciplina ha pasado de analizar la música como un fenómeno sonoro a entender el sonido como parte integral de un determinado sistema cultural; así hemos tomado conciencia de que “el conocimiento musical es conocimiento cultural” (Hoffman 1978, 69). No obstante, la comprensión que hemos adquirido a través del estudio de las culturas musicales vivas, no se ha empleado con suficiente frecuencia para comprender mejor su pasado, práctica que podría designarse como “etnomusicología histórica”.<sup>2</sup> Si bien este concepto puede abarcar una multiplicidad de tópicos, la discusión aquí propuesta se enfocará en el potencial que tiene un estudio sincrónico de una cultura musical dada para esclarecer el continuo histórico del cual esta surgió. Una breve discusión acerca de la contribución pasada y potencial de la etnomusicología a la reconstrucción histórica servirán de antesala para el caso de estudio a tratar.

El escaso énfasis en los estudios históricos que ha caracterizado a la etnomusicología puede ser atribuido, en gran medida, al impacto sostenido y duradero de su ruptura con la musicología histórica. A pesar de la actividad que los primeros etnomusicólogos llevaron a cabo en el ámbito de la historia, el carácter esencialmente histórico continuó atribuyéndose a la musicología, mientras que su contraparte se abocaba al estudio de las tradiciones vivas. Frente a este escenario, y pese a las esporádicas sugerencias sobre el uso de materiales orales en los estudios históricos, la mayoría de las discusiones sobre la relación entre ambas aristas disciplinares continuó reforzando la dicotomía diacrónico/sincrónico.

La musicología histórica y la etnomusicología se complementan entre ellas [...] en el tiempo más que en el espacio. ¿No podrían, estas dos disciplinas aliadas y complementarias, dividir el universo de la música entre ellas, de manera que una adopte el pasado como su dominio, y la otra el presente? (Chase 1958, 7).

Sin embargo, durante los años posteriores a esta declaración, especialistas de ambos campos han desestimado la división de la musicología, por considerarla arbitraria e inapropiada.<sup>3</sup> Así lo propone Brook:

---

1. Traducción del artículo “Historical Ethnomusicology”: Reconstructing Falasha Liturgical History”, publicado en *Ethnomusicology* 24, no. 2 (1980): 233-258. *Resonancias* agradece a la autora y a la Society for Ethnomusicology por haberle otorgado su autorización para realizar la presente publicación.

2. Este artículo es una versión ampliada de una ponencia que presenté en el panel titulado “Music as the Context of Social Actions”, en el congreso de 1978 de la Society for Ethnomusicology, celebrado en St. Louis, Missouri.

3. La posición de Chase también cambió y más adelante propuso desarrollar el “método etnohistórico” al interior de la etnomusicología (1969, 211).

La dicotomía que prevalece entre la investigación histórica y etnomusicológica es artificial y perjudicial para el crecimiento de nuestra disciplina [...] el propósito central de la musicología como concepto unificado es el ser humano [...] (1972, xi).

Por otro lado, la creciente adopción de materiales y métodos de las ciencias sociales por parte de la etnomusicología ha ampliado nuestra concepción de los métodos con los que se lleva a cabo el estudio de una cultura musical. Ahora buscamos entender las diferentes culturas musicales en el contexto más amplio posible, así como en su pasado y su presente. La mayoría de los estudios etnomusicológicos contemporáneos tienen en cuenta la historia al momento de analizar el presente etnográfico. Así mismo, se destacan, en la literatura especializada de las últimas dos décadas, historias de tradiciones musicales específicas, como son las del Cercano Oriente y Asia, que han producido recursos teóricos e históricos escritos. No obstante, los trabajos del último tiempo acerca de la historia de tradiciones orales siguen siendo, principalmente, estudios organológicos (Epstein 1975) o revisiones de fuentes documentales (Maultsby 1975).

Ante esto, quisiera proponer aquí que los etnomusicólogos pueden contribuir más a la comprensión de la historia de lo que sugeriría la revisión anterior. El rol potencial de los estudios de la música en la reconstrucción histórica ha sido sugerido por Merriam hace ya unos años:

El estudio de la música, pues, contribuye de diversas maneras a la reconstrucción de la historia de la cultura africana. En ciertos usos es corroborativo; esto es, su propia historia contribuye al conocimiento de la historia general, y tanto el sonido musical como los instrumentos musicales pueden ser y son tratados mediante técnicas propias de la documentación histórica e investigación arqueológica... (1967, 114).

Estas sugerencias fueron planteadas en el volumen *Essays on Music and History in Africa* [*Ensayos sobre Música e Historia en África*] (Wachsmann 1971). Sin embargo, algunos historiadores no parecen demasiado entusiasmados frente a las posibles contribuciones etnomusicológicas a su campo, tanto así que las limitaciones de la función corroborativa de la disciplina en el estudio de la historia se discuten en una respuesta publicada por un historiador a algunos de los ensayos compilados por Wachsmann:

Estos cuadros son perfectamente inteligibles en términos históricos amplios. De hecho, no me dicen mucho acerca de la historia general de estas dos áreas [musicología histórica y etnomusicología] que no conociera de antemano [...] o que no pueda, con toda probabilidad, descubrir por mí mismo a partir de relatos históricos más o menos aceptados [...] (Fage 1971, 259).

El presente trabajo busca demostrar que una investigación etnomusicológica puede ir más allá de la confirmación de una teoría histórica previa y proveer la base para explicaciones nuevas y diferentes. De igual manera, busca poner en evidencia que el potencial de la contribución etnomusicológica a la reconstrucción histórica radica, principalmente, en la riqueza de nuestros materiales de trabajo. Estos, que incluyen tanto la música como los complejos

rituales de los que puede formar parte, son documentos culturales primarios dentro de los cuales se halla codificada evidencia crucial. Conservamos estos documentos orales en cintas accesibles a una variedad de métodos analíticos; recopilamos, desde nuestra posición de observadores participantes, datos sobre los comportamientos explícitos e implícitos de nuestros informantes a medida que mantienen y transmiten estas tradiciones; y podemos incluso yuxtaponer nuestras percepciones de la “realidad” observada con las interpretaciones de otras investigaciones fuera del ámbito musical. De ahí que un estudio etnomusicológico de una cultura musical viva sea capaz de proporcionar una base de datos única y multidimensional que, en su conjunto, puede iluminar aspectos importantes de la historia de una cultura.

La siguiente discusión propone un nuevo enfoque sobre la historia de los Falasha de Etiopía. Durante mi trabajo de campo sospeché que las nociones aceptadas acerca de la historia de los Falasha no daban cuenta adecuadamente de las tradiciones litúrgicas-musicales que estaba observando. Las preguntas centrales sobre cuándo y en qué condiciones la liturgia Falasha fue formulada no eran respondidas satisfactoriamente por las teorías existentes. Sin embargo, los datos que reuní, desde la tradición oral Falasha, proporcionan evidencia para una nueva perspectiva.

En una primera instancia, sintetizaré la teoría histórica aceptada acerca de este pueblo y la aparente incompatibilidad de este marco histórico con la evidencia derivada de la tradición litúrgica-musical existente hoy en día, para luego presentar los principales documentos encontrados gracias a la tradición oral; estos dos tipos de testimonios orales serán clasificados, a su vez, como fórmulas rituales y comentarios.<sup>4</sup> Se citará, además, información complementaria, obtenida de fuentes no musicales, para la corroboración de estos datos. Finalmente, la hipótesis emergente será contrastada con las anomalías existentes y, posteriormente, se sugerirán procedimientos de prueba.

### **El marco histórico: percepciones y malentendidos**

La falta de evidencia documental acerca de la historia temprana de los Falasha y la posterior especulación en torno a sus orígenes ha dado lugar a una variedad de tradiciones e interpretaciones sobre la historia de los “judíos negros” de Etiopía. Gracias a que su práctica religiosa incorpora la observancia del Sabbath, algunos mandamientos bíblicos y una teología monoteísta, muchos investigadores han asumido que los Falasha mantuvieron intactas tradiciones judías adquiridas de manera directa desde una fuente originaria. Hoy en día los Falasha mantienen varias tradiciones orales acerca de su historia, pero ninguna de ellas se sustenta por medio de evidencia documental.<sup>5</sup> Ahora bien, la evidencia desde la antropología

---

4. La clasificación de los diferentes tipos de fuentes orales se basa en las categorías sugeridas por Jan Vansina (1965).

5. Algunos Falasha, junto a otros etíopes, ubican su origen en Menelik, hijo de la conocida unión entre el Rey Salomón y la Reina de Saba. Esta leyenda y epopeya nacional etíope fue registrada en el siglo XIV y se popularizó en gran medida para reforzar la aspiración al trono de la dinastía de turno. Otros Falasha afirman ser descendientes de un grupo de exiliados que viajaron al sur y se establecieron en Etiopía cuando el pueblo de Israel salió de Egipto en el tiempo del Éxodo. Los Falasha también relatan varias versiones de una tradición según la que afirman ser descendientes de un grupo de judíos que huyó de Jerusalén y se asentó en Etiopía. Algunas personas fechan estas migraciones en el momento de la destrucción del Primer Templo de Jerusalén en el año 586 a. C. y otros, en cambio, en el período de la destrucción del Segundo Templo en el primer siglo de la era cristiana.

física<sup>6</sup> y lingüística<sup>7</sup> indica que estos son descendientes de un pueblo indígena Agau, quienes habitaron las áreas del norte de Etiopía durante milenios. Consecuentemente, la especulación académica se ha centrado en las posibles fuentes de esta tradición judaica: Egipto y el sur de Arabia.<sup>8</sup> El compendio de la historia Falasha encontrado en *The Ethiopians [Los etiopes]* de Edward Ullendorff (1973) es un típico ejemplo de la perspectiva académica contemporánea acerca de este pueblo, por su énfasis en los elementos judíos presentes en la práctica religiosa Falasha y la atribución de muchos componentes dentro de la historia general de la cultura etíope a una fuente semita.

Quien suscribe está convencido de que toda la evidencia disponible apunta a la conclusión de que los Falasha son descendientes de esos elementos que resistieron la conversión al cristianismo en el Reino de Aksum. En este caso, el llamado judaísmo es mero reflejo de esas prácticas y creencias hebreas y judaicas que fueron implantadas en partes del suroeste de Arabia en los primeros siglos post cristianos y, posteriormente, traídas a Etiopía. Si esta opinión es correcta, entonces la práctica religiosa de los Falasha [...] bien puede reflejar, en gran medida, el sincretismo religioso en el Reino axumita precristiano. Es en su testimonio vivo de la civilización extrañamente judaizada de los inmigrantes del sur de Arabia y su ascendencia cultural casi completa sobre los cusitas y otros estratos de la población africana originaria de Etiopía, que debemos buscar el valor y gran interés de los Falasha hoy en día [...] (107).

La cita anterior indica que el elemento judío en la cultura Falasha ha sido el principal factor en la configuración de las teorías sobre el origen histórico de dicho pueblo. Sin embargo, aparte de dar cuenta de la presencia de un elemento judío en la cultura en cuestión, hay otros problemas que deben ser resueltos. Se debe proporcionar una explicación para la presencia de los elementos judaicos que impregnan el cristianismo etíope actual y, de manera inversa, aclarar la presencia de tradiciones de procedencia no judía que son compartidas por los Falasha y otros etíopes. La siguiente discusión sobre la historia documentada de los Falasha tiene en cuenta todos estos factores.

El primer registro fiable de la historia Falasha se encuentra en *Ethiopian Royal Chronicles [Crónicas reales etiopes]* que data de principios del siglo XIV (Hess 1969b, 101-106). En este periodo los Falasha eran un poderoso Estado semi-independiente, ubicado en las montañas

---

6. El único estudio biológico existente intentó determinar el grado de influencia de las poblaciones del sur de Arabia (judías) sobre las de Etiopía, incluidos los Falasha (Hospital estatal Tel Hashomer 1962). El estudio no logró establecer dicha conexión y concluyó, gracias a los análisis de sangre efectuados, la existencia de una conexión más estrecha con los grupos cusitas del área.

7. Los Falasha hablaban anteriormente un dialecto Agau (Halevy 1873) y no hay evidencia de que supieran hebreo hasta la reciente introducción del idioma por parte de los judíos occidentales (Leslau 1947).

8. Varios escritores populares han suscrito a la idea de que los Falasha eran inmigrantes que llegaron a Etiopía y se emparentaron con la población local. Esta teoría fue desarrollada por Jacques Faitlovitch, quien, evidentemente, acuñó la expresión 'judíos negros de Etiopía'. Faitlovitch visitó al pueblo Falasha por primera vez en 1905 y posteriormente, durante toda su vida, intentó que llamara la atención del mundo judío. Sus escritos contribuyeron a configurar actitudes hacia el grupo. En 1915 escribió: "Como vivieron durante siglos separados del resto de los judíos, separados por completo del mundo exterior, inevitablemente tuvieron relaciones con los nativos de su nuevo país [...] Estos judíos, que en un comienzo no eran más que errantes y aventureros, se vieron forzados a casarse con las hijas del lugar, a causa de la escasez de mujeres judías, y las convirtieron al judaísmo [...] Como todos los judíos, los Falasha han sufrido siglos de desgracia y persecución".

de Simen, y se rebelaban con éxito contra una serie de intentos de ser absorbidos por el expansivo Imperio etíope. A principios del siglo XVII, los Falasha habían sido derrotados definitivamente; para finales de la centuria, fueron forzosamente dispersados hacia las regiones del sur, cercanas al lago Tana. Allí se asentaron en sus propias aldeas o en barrios separados de las ciudades más grandes, y se dedicaron a la metalurgia y la alfarería. Hoy en día, los Falasha no alcanzan los 25.000 habitantes y viven principalmente en el área de Gondar, Provincia de Begemder-Simen.

A mediados del siglo XIX, las tradiciones judaicas de los Falasha atrajeron la atención de misioneros occidentales. Poco después, arribaron los primeros visitantes judíos de Occidente, financiados por varias comunidades judías extranjeras, para documentar la existencia de estos supuestos correligionarios. A comienzos del siglo XX, la curiosidad inicial se había transformado en un movimiento destinado a incorporar a los Falasha a la corriente judía occidental. Con posterioridad, en la década de 1930, se establecieron escuelas en Etiopía para instruir a los Falasha en el idioma y la liturgia hebrea.<sup>9</sup> En 1973, fueron reconocidos como judíos en un decreto oficial del Gran Rabino de Israel y se les garantizó el derecho a “regresar” allí como inmigrantes.<sup>10</sup> Solo el advenimiento de la revolución etíope de 1974 y el posterior cierre de las fronteras obstaculizó este proceso.

El impacto de los judíos occidentales sobre los pobladores Falasha durante el siglo pasado y, consecuentemente, la identificación de estos con la tradición judía occidental –de quienes no sabían nada hasta bien entrado el siglo XIX– ha predisposto a escritores de ámbitos populares y académicos a concentrar toda su discusión sobre los Falasha dentro del contexto de su supuesta herencia judía. Las principales perspectivas actuales acerca de este pueblo se configuraron, en primer lugar, por una preocupación limitada a los elementos judaicos de su tradición religiosa, con la exclusión de numerosos elementos indígenas y cristianos igualmente predominantes; y, en segundo lugar, por un intento de vincular toda la práctica religiosa Falasha directamente a una fuente (o fuentes) de la cual surgió la influencia judía. El resultado es, finalmente, un relato histórico cerrado que aísla el pasado Falasha de otras explicaciones históricas que pueden ser más adecuadas para comprender la presencia de elementos judíos tanto en su liturgia como en otras tradiciones litúrgicas etíopes.

La versión aceptada de la historia Falasha no provee un contexto adecuado dentro del cual analizar los nuevos datos reunidos recientemente, además de desplazar a dicho pueblo a un rincón de la historia, algo que resulta particularmente inquietante. La mayoría de los observadores, aun cuando operan dentro de los límites de la historia aceptada en torno a esta cultura, han señalado la estrecha similitud entre el ritual cristiano ortodoxo falasha y el etíope; ambas tradiciones comparten un lenguaje litúrgico (*Geez*), objetos rituales y una estructura clerical, incluyendo a las órdenes monásticas. Igualmente, los Falasha comparten tradiciones judías con otros etíopes, incluyendo sus vecinos, los Qemant. Estos últimos, llamados “hebreos paganos” por el único antropólogo que investigó su vida religiosa, rezan a un panteón que incluye al dios del cielo *'adāra*, nombre que es posible encontrar dentro de las secciones de la

---

9. Jacques Faitlovitch construyó una escuela para los niños Falasha en Assi Ababa, la cual permaneció cerrada durante la ocupación italiana en Etiopía. En la década de 1950 la Agencia Judía proporcionó apoyo para escuelas y profesores dentro de los poblados Falasha, ubicados al norte del país.

10. En una carta escrita en noviembre de 1973, el rabino principal Ovadia Yossef reconoció a los Falasha como judíos: “... nuestros hermanos, los Falasheem, tal como se ha escrito en los libros de los Dadores de la Ley, son judíos de la tribu de Dan —salid fuera de Etiopía y hacer *aliyah* hacia Israel y uníos con las otras tribus israelíes”.

liturgia Falasha en lengua cusita, hablada en el pasado por dicho pueblo (Gamst 1969). Por lo tanto, la realidad litúrgica en Etiopía es extremadamente compleja, con múltiples niveles de influencia entre –y dentro de– las diversas tradiciones litúrgicas existentes. Resulta irónico pues, dado el notorio sincretismo presente en la tradición Falasha, que una teoría histórica unitaria haya alcanzado tanta popularidad.

### Los documentos: comentarios

Durante mi trabajo de campo con los Falasha en el área de Gondar de la Provincia de Begemder, en el otoño de 1973, recopilé historias de la tradición litúrgica gracias a mis informantes, todos ellos sacerdotes (*gesoch*) del clero Falasha.<sup>11</sup> Estos me relataron historias litúrgicas similares, centradas en uno de los aspectos no judaicos relevantes de su práctica religiosa. Estos sacerdotes atribuían a un monje Falasha llamado Abba Sabra, que vivió durante el siglo XV, la organización de sus leyes religiosas, la conformación del ciclo litúrgico y la composición de las oraciones.

Uno de los aspectos más llamativos y, por cierto, menos reconocidos sobre la historia litúrgica Falasha es la institución monástica, adoptada por influencia de los monjes cristianos etíopes durante los siglos XIV y XV (Hess 1969b, 114; Leslau 1951, xxv; Quirin 1977, 62). Las *Crónicas Reales* y otras fuentes históricas indígenas registran los nombres de una serie de monjes exiliados en el período de disputa doctrinal dentro de la Iglesia etíope, que buscaron refugio entre los pueblos Agau, que gozaban de un gran poder político y militar, tal como los Falasha de ese entonces.

Los Falasha cuentan con otras tradiciones orales, registradas tanto incidentalmente en fuentes tempranas, como por mí y otros investigadores, que atribuyen a la institución monástica un vasto rango de reformas litúrgicas y religiosas. Además de la narrativa central sobre el papel de Abba Sabra en la formulación del ciclo litúrgico y en la composición de las oraciones, se atribuye a los monjes el haber instituido las leyes de aislamiento, los días de ayuno del ciclo litúrgico y el rito de la confesión (Leslau s.f.). Asimismo, la estructura tradicional de los templos, también llamados casas de oración Falasha (*şelot bet*) –los cuales tienen una puerta especial para los monjes– es atribuida a la influencia monástica (Halevy 1877b, 203). Una fuente del siglo XIX informa que el principal centro espiritual Falasha de ese entonces era una caverna monástica (Hess 1969b, 113).

Mis propias observaciones confirman que la primacía de la institución monástica, tal como es descrita en la oralidad, continuó hasta el pasado reciente. Todos los sacerdotes Falasha del área en la que trabajé enfatizaron que, hasta hace poco tiempo, los monjes habían desempeñado un rol importante en la formación de los sacerdotes y en la transmisión de la tradición oral. De hecho, la autoridad relativa y el prestigio de cada uno de estos sacerdotes con los que trabajé se basa, en gran medida, en el tiempo de duración de su adoctrinamiento con los monjes en sus respectivas áreas.

---

11. Mis informantes fueron un grupo de sacerdotes de tres aldeas Falasha en el área de Gondar de la Provincia de Begemder-Semien. La liturgia fue grabada en la casa de oración del actual centro de reunión Falasha, Ambober. En muchas ocasiones, sacerdotes de las áreas periféricas participaron también en los rituales de dicha casa de oración.

Los comentarios de los Falasha sobre la influencia de la institución monástica desde su instauración resultan intrigantes, pero, por sí solos, no proporcionan evidencia suficiente para una reconstrucción histórica. Propongo, no obstante, que de la interacción entre las fórmulas litúrgicas y otra categoría de comentario se desprende un documento primario que hace posible un realineamiento de las teorías históricas sobre los Falasha.

### Los documentos: comentarios y fórmulas rituales

Uno de mis informantes fue identificado por sus correligionarios como el experto en liturgia de la zona. Durante una entrevista, en respuesta a mi pregunta sobre la clasificación de las oraciones de la liturgia Falasha, se dedicó a reflexionar sobre aquellas oraciones realizadas por los monjes. Me comentó que estos “marcaban el tiempo” realizando siete servicios de oración al día. Si bien este anciano sacerdote no era monje, durante sus años de aprendizaje había estudiado y permanecido en contacto cercano con muchos de ellos, hasta la muerte del último del área hacía ya una década. Durante la conversación posterior, describió la estructura de las siete Horas de oración monástica (*sa'atat*) y me mostró la sección introductoria de cada una (*sa'at*). Un segundo informante Falasha, que estuvo presente en esta entrevista, confirmó lo expresado.

En síntesis, los monjes Falasha celebraban un oficio monástico consistente en siete Horas por cada ciclo de veinticuatro horas, la misma cantidad que exhibe la práctica monástica actual entre los etíopes cristianos. Este sacerdote designaba las Horas monásticas Falasha por sus incipits textuales e indicó el tiempo aproximado de representación de cada una. En la Tabla 1 se presenta un listado de las Horas mencionadas. Mi informante fue capaz de cantar únicamente la primera sección de cada Hora monástica,<sup>12</sup> por lo que la información recabada no permite la reconstrucción del orden del servicio para cada Hora de manera íntegra. Sin embargo, la capacidad de este sacerdote para describir y ejecutar la sección inicial de cada una indica que las Horas fueron una parte vital de la práctica monástica Falasha hasta su desaparición.<sup>13</sup>

En este punto, debe agregarse otro aspecto de la tradición oral Falasha: un segundo cuerpo de fórmulas rituales. Estos materiales son el corazón de la liturgia Falasha, que los sacerdotes ejecutan dentro de la casa de oración del pueblo, como parte de una tradición de carácter oral. En 1973 grabé varios de estos rituales y poseo registros completos del servicio Falasha diario, Sabbath y ritos festivos. La información recabada, por tanto, incluye secciones de dos conjuntos de fórmulas rituales: las Horas monásticas Falasha reconstruidas y los rituales completos de la liturgia diaria, los días festivos y los Sabbath realizados por sacerdotes Falasha durante dicho año.

---

12. El sacerdote dijo que cada Hora era larga y contenía su propio servicio; afirmó que no podía ejecutar todas las Horas en su totalidad por las limitaciones de tiempo de la entrevista.

13. La disolución de la poderosa tradición monástica Falasha en el siglo XX puede atribuirse, aparentemente, a las presiones introducidas por los visitantes judíos occidentales. Varios miembros de la comunidad recuerdan que Jacques Faitlovitch (véase las notas 8 y 9) se opuso rotundamente a la institución monástica y trató activamente de persuadir a los sacerdotes Falasha de que una comunidad que afirmaba tener orígenes judíos no debía mantener prácticas monásticas.

	<b>Hora (sa‘at) y traducción</b>	<b>Tiempo de ejecución</b>
1	’ēgzi’o šārahku Señor, te llamé	antes del amanecer
2	hallelujah, gēnayu lä’ēgzi’abher Aleluya, adorar al Señor	antes del amanecer
3	mēsraqā šāhāy Salida del sol	al amanecer
4	’ahadu semu, mähārännä ’adonai Su nombre es uno, sé piadoso con nosotros, Adonai	durante el día (sin hora específica)
5	qēddus, qēddus santo, santo	durante el día (sin hora específica)
6	mähari, mähari Gracioso, gracioso	durante el día (sin hora específica)
7	yētbarēk ’ēgzi’abher ’amlakä ’ēsra’el Bendito sea el Señor, Dios de Israel	atardecer

**Tabla 1** / Oficio monástico Falasha.

Una comparación entre el contenido textual y musical de la liturgia presente, y la reconstrucción de la liturgia monástica Falasha proporciona evidencia sorprendente: la liturgia llevada a cabo en la casa de oración contiene partes de todas las oraciones especificadas por el informante, quien además afirma que estas pertenecían al Oficio monástico Falasha. Más aún, estas oraciones, que se dice son parte de la tradición monástica ya mencionada, se encuentran dentro de la liturgia de la casa de oración en momentos de la representación que concuerdan con el lugar que ocupan dentro de la Hora monástica respectiva. Por ejemplo, *yētbarēk ’ēgzi’abher* (bendito sea el Señor, Dios [de Israel]), es interpretado por el sacerdote Falasha como oración introductoria a la Hora monástica de la tarde. Del mismo modo, esta oración se incluye al comienzo de todos los servicios nocturnos que se ejecutan en el templo al atardecer. Igualmente, secciones de la primera y tercera Hora monástica de la mañana se efectúan en la liturgia de la casa de oración alrededor del amanecer.

En el Apéndice 1 se encuentran las transcripciones de las secciones iniciales de la primera (Ejemplo 1) y la tercera (Ejemplo 2) Hora monástica. De igual manera, los textos de estos dos ejemplos son indicados en el Apéndice 2.

Los textos de los Ejemplos 1 y 2, identificados como extractos de la liturgia monástica, contienen centonizaciones de textos de salmos, es decir, versículos de salmos fuera de su contexto original, así como frases adicionales cuyo origen no ha sido posible determinar. El Ejemplo 1 (Hora 1) es una oración de petición basada en dos fragmentos de la plegaria de Habbukuk. El Ejemplo 2 (Hora 3), en cambio, es una oración de alabanza que incorpora secciones del salmo 113, versículo 3 y el salmo 19, versículo 5. La declamación del texto de ambos extractos monásticos es principalmente silábica y los marcados melismas ocurren cerca del medio de las frases uno, dos, tres y seis del Ejemplo 1 y antes del tono de recitación final de cada frase del Ejemplo 2. En este último el texto es repetido.



La estructura melódica del Ejemplo 1 es de simple recitación. Cada línea ocupa un ámbito de quinta, comenzando en el tercer grado de cada escala, para luego ascender a la quinta y posteriormente descender al grado final, que funciona como tono de recitación. El movimiento melódico del Ejemplo 2, por el contrario, posee un ámbito más amplio, cercano a una octava y media, con un movimiento, en general, por saltos. Su estilo melódico es más elaborado, gracias al uso de una segunda escala en los pasajes descendentes.

El Ejemplo 3 del Apéndice 1 contiene un extracto de una liturgia de la casa de oración realizada durante la mañana de *bərhan sārāqā*, festividad Falasha que se efectúa anualmente hoy en día, en forma paralela al Año Nuevo judío. El extracto del servicio aquí citado tiene lugar dentro del contexto del ritual de tres horas, aproximadamente al amanecer –de hecho, en la grabación de este ejemplo es posible escuchar el canto de un gallo en un segundo plano–. Esta sección de casa de oración contiene de manera conjunta música y textos vinculados a los dos extractos monásticos citados anteriormente.<sup>14</sup>

El arreglo musical del Ejemplo 3 comienza con un estilo de interpretación responsorial acompañado, bastante común en la liturgia de la casa de oración. Sin embargo, después de la declamación completa de una frase del texto por parte del solista y el coro, el tambor (*nāqārit*) y el gong (*qāčel*) se retiran y el solista, sin pausa alguna, comienza una sección sin la instrumentación acompañante. Cabe señalar que el texto empleado no cambia en este punto, sino que se repite al comienzo de cada sección. Esto último es un ejemplo de una manera de abordar el texto que se encuentra en toda la liturgia Falasha, a la cual he denominado “presagio textual”. Tal como he señalado en otro lugar (Shelemay 1977), este es un nivel estructural del texto que los informantes no señalan, lo que sugiere que la correspondencia de cambios textuales y melódicos es un mecanismo esencial de composición que permite la transmisión oral y la realización de rituales de muchas horas de duración. De igual manera, el “presagio textual” fusiona distintas secciones de la liturgia y, de esta forma, previene de manera efectiva las interpolaciones.

El Ejemplo 3 comienza con una parte del texto presente en el Ejemplo 1, prosigue con un texto “apropiado” para la festividad *bərhan sārāqā* y concluye con una sección del texto del Ejemplo 2. A pesar de que el estilo de interpretación es diferente en este caso, pues los Ejemplos 1 y 2 presentan una declamación solista, en contraste con el estilo responsorial inicial del Ejemplo 3, debe notarse que el contorno melódico presente en el Ejemplo 1 es idéntico al de la sección acompañada del Ejemplo 3. De esta forma, la primera diferencia entre estos dos yace en el patrón rítmico del Ejemplo 3, dado por el *ostinato* instrumental, así como en su ámbito ligeramente mayor al del Ejemplo 1. Así mismo, el análisis de la melodía de la línea inicial del Ejemplo 2 exhibe una correspondencia sorprendente con el contorno de la primera línea de cada verso de la sección no acompañada del Ejemplo 3.

La correspondencia entre partes de las Horas monásticas y la liturgia efectuada en la casa de oración, discutida anteriormente, es solo una pequeña muestra de materiales compartidos y en posiciones similares dentro de ambas órdenes litúrgicas. De estos datos emergen interrogantes sugerentes. En primer lugar, se hace necesario preguntar por qué existen materiales litúrgicos similares, tanto en las liturgias monásticas Falasha, como en las que se practican en la casa

---

14. La segunda Hora monástica, *gēnayu lä'ēqzi'abher*, se encuentra dentro de otros servicios matutinos. Se trata de la oración inicial dentro de un servicio diario matutino que grabé en la casa de oración de Ambober.

de oración. Una no esperaría que exista una correspondencia entre estos servicios si las Horas monásticas fueran de origen cristiano y la liturgia de la casa de oración de origen judío. Incluso en la práctica cristiana, la liturgia del Oficio monástico y la misa pública son distintas en contenido y forma (Apel 1958, 14-15, 20).

La relación entre estas dos liturgias es particularmente importante por cuanto es posible datar la adopción de la institución monástica por parte de los Falasha durante los siglos XIV y XV. Si, de hecho, tal como afirma la teoría histórica predominante, la liturgia Falasha descendiera de una fuente judía precristiana en Etiopía, ¿cómo podría explicarse la similitud con la liturgia monástica, que fue transmitida por una orden que entró en contacto con los Falasha al menos mil años después? La concordancia litúrgica adquiere una importancia aun mayor cuando se tiene en cuenta que, actualmente, los sacerdotes Falasha atribuyen un amplio número de innovaciones y reformas litúrgicas a una práctica monástica adoptada en una fecha relativamente tardía. Más aún, los Falasha continúan atribuyendo una gran importancia a su tradición monástica, a pesar del énfasis actual en las tradiciones judías que se observa en las aldeas Falasha en las que se recopiló esta información.

Me parece, pues, que nos vemos en la obligación de repensar el posible curso de la historia Falasha, sobre todo porque existe una explicación que puede esclarecer la presencia de elementos judíos y cristianos en su tradición religiosa. Propongo, por tanto, una hipótesis que será reforzada por los datos adicionales que presentaré más adelante; esto es, que la liturgia Falasha existente en la actualidad es, principalmente, un producto que data de los siglos XIV y XV, período en el cual el pueblo Agau tuvo un contacto intenso con los monjes cristianos etíopes y adoptó una tradición monástica.

### Las fuentes corroborativas

Si los documentos primarios dejan preguntas sin responder, hay una abundante información dispersa en la literatura relativa a los Falasha y los estudios sobre Etiopía que resulta pertinente a este trabajo, al tiempo que corrobora y clarifica algunos de los aspectos anteriores.

El testimonio de mi informante acerca del orden y el contenido del Oficio monástico se ve confirmado, de manera parcial, en una fuente más temprana. El lingüista Wolf Leslau, en la introducción de su *Falasha Anthology* [*Antología Falasha*], que antecede a la traducción de algunas oraciones, provee un esquema de los "tipos de oración" que obtuvo de parte de sacerdotes Falasha a finales de 1940 (Leslau 1951, 112-114). Estas oraciones se dividen en seis diurnas y cuatro nocturnas, y cada una se designa según su texto inicial. En términos generales, esta lista coincide con aquella sobre las Horas monásticas Falasha que me proporcionó mi informante, con la omisión, únicamente, de la segunda Hora de mi propio registro (*gēnayu lä'ēgzi'abher*).<sup>15</sup>

La *Falasha Anthology* indica que hace treinta años los sacerdotes en cuestión describían la liturgia en términos del orden monástico (divisiones diurnas y nocturnas). Este sumario

---

15. Sin embargo, el *gēnayu lä'ēgzi'abher* es una de las oraciones traducidas por Leslau. Los cuatro "tipos de oración" restantes en la lista del autor se encuentran en la liturgia de la casa de oración. De hecho, en mis propios análisis anteriores, los había clasificado como parte de un complejo de oración vespertina, introducido por el *yētbär'ek'ēgzi'abher*, la oración u hora vespertina en ambas listas (ver Tablas 2 y 3).

también concuerda con lo que mi informante describió expresamente como el orden del Oficio. Si bien los informantes de Leslau no detallaban las divisiones monásticas básicas, sino lo que ellos llamaban “tipos de oración”, igualmente describían la liturgia de la casa de oración en términos muy similares a la práctica monástica. De igual manera, mi fuente proporcionó información sobre aspectos de la práctica monástica que yo misma desconocía cuando traté de obtener datos sobre las categorías básicas de las oraciones litúrgicas. Dado que todos los sacerdotes Falasha con quienes trabajé eran incapaces de extraer oraciones de un servicio determinado para su discusión o interpretación durante las entrevistas, no parece probable que mi informante simplemente ejecutara secciones de la liturgia de la casa de oración y luego las tergiversara o confundiese con el Oficio monástico. Más aún, el sistema de clasificación según el cual las secciones de la liturgia son designadas de acuerdo al texto inicial de la primera oración de cada sección se encuentra en el conjunto de la tradición litúrgica Falasha. La segmentación del servicio resulta difícil por el elaborado ensamblaje de cambios textuales y musicales.

Tipo de oración		Tiempo de ejecución
<b>Hora diurna</b>		
1	mēsraqā šāšāy La salida del sol	antes del amanecer
2	nē‘u nēsġēd Ven y postrémonos	antes del mediodía
3	māḥārännā Sé delicado con nosotros	mediodía
4	qēddus Santo	tarde
5	māḥari māḥari Gracioso, gracioso	antes del atardecer
6	yētbarāk Sea bendecido	atardecer
<b>Hora nocturna</b>		
1	‘ēgzi’o ‘aquērēr Oh Señor, calma (tu ira)	hora de acostarse
2	wābēzuh Y numerosos	medianoche
3	kalhu Proclamen	antes del amanecer
4	‘ēgzi’o sārāḥku Oh señor, te llamé	amanecer

**Tabla 2** / Tipos de oración Falasha (*Falasha Anthology*).

Solo Sa’atat	Títulos comunes	Solo tipos de oración
gēnayu lä’ēgzi’abḥer	’ēgzi’o šāraḥku mēsraqā šāḥāy mäḥärännä qēddus mäḥari mäḥari yētbarék	nē’u nēsḡēd      ’ēgzi’o ’aquērēr wäbēzuh kalhu

**Tabla 3** / Comparación de Sa’atat y tipos de oración.

En esta misma línea, un gran corpus de evidencia apoya la hipótesis de que estos monjes cristianos de Etiopía fueron la fuente de una reforma litúrgica y no sujetos que se convirtieron a una práctica religiosa Falasha ya existente. Gracias a investigaciones históricas recientes contamos con una creciente documentación para el periodo del siglo XIV, en el que varios grupos monásticos abandonaron la Iglesia etíope, para no renunciar a la observancia del Sabbat y otras tradiciones bíblicas (Taddesse 1972, 206-242). Estos grupos monásticos fueron portadores de lo que se ha designado como tradición judeocristiana (Ephraim 1973) y fueron objeto de gran controversia durante el periodo en el cual la Iglesia etíope buscaba purgarse de elementos no sancionados por la jerarquía eclesiástica de Alejandría. Varias “escuelas” de monjes judeocristianos se exiliaron, principalmente al norte de Etiopía, y buscaron refugio entre los poderosos grupos Agau de ese tiempo. El líder de una de las más prominentes órdenes monásticas era Ewostatewos, quien, durante el exilio, hizo un peregrinaje a Jerusalén, para luego dirigirse a Armenia, donde murió en 1352. Sus seguidores retornaron a Etiopía y se dispersaron para fundar monasterios entre los pueblos Agau. Uno de los discípulos más notables de Ewostatewos fue el monje Gabra Iyesus, mencionado en algunos manuscritos del periodo como un activo proselitista entre los Falasha, que institucionalizó el monacato entre ellos. Otro monje cristiano etíope, de un periodo algo posterior, llamado Qozimos, figura en las *Ethiopian Chronicles* [*Crónicas Etiopes*] como un renegado de la Iglesia, que copió la Biblia Geez (*’orit*) para los Falasha y sirvió como líder político-militar entre ellos. Tanto las fuentes escritas como orales registran la carrera del monje Abba Sabra, de quien se afirma que, en colaboración con otro hombre santo, Tsege Amlak, organizó la liturgia de la casa de oración y el calendario litúrgico Falasha. Sorprendentemente, los nombres de estos dos monjes están presentes en manuscritos de oraciones Falasha (Aešcoly 1951, 201).

Los monjes a quienes se atribuye la reforma litúrgica entre los Falasha eran también capaces de una reforma doctrinal. Aquellos que fueron exiliados de la Iglesia deben haber sido fuertes defensores de su propio sistema de creencias y su postura debe haber sido lo suficientemente inflexible como para provocar un cisma. Quizás la evidencia más reveladora en favor de la hipótesis propuesta aquí es que la problemática central que impulsó la crisis al interior de la Iglesia etíope, con el exilio de varias órdenes monásticas como resultado, fue la insistencia de los monjes en celebrar el Sabbat. Así mismo, la faceta de la práctica Falasha contemporánea que suele identificarse como “judía” está constituida por la vívida observancia de esta tradición. Varios manuscritos, recientemente examinados, proveen descripciones de estos

grupos disidentes, reconocidos como parte de la historia de la Iglesia etíope hasta las reformas de fines del siglo XIV (Ephraim 1973). Las tradiciones de estos llamados “judíos cristianos” son extremadamente similares a un conjunto de tradiciones Falasha contemporáneas.

### Anomalías resueltas

Si la liturgia de los Falasha proviene en gran parte del impacto que ejercieron sobre ellos los grupos monásticos ortodoxos de Etiopía, también judaizados, esta hipótesis debería resolver numerosos enigmas en torno a su tradición. De hecho, varios aspectos hasta ahora no resueltos de su práctica litúrgica pueden ser explicados.

A pesar de que el uso instrumental que los Falasha dan al tambor (*nägärit*) y al gong (*qäčel*) no se encuentra en la práctica litúrgica judía del período post-templo, puede ser atribuido a la influencia de la tradición musical de los cristianos de Etiopía. El *nägärit* se usa en los monasterios etíopes en combinación con losas de piedra (*merawiyä*) para anunciar las oraciones de la tarde. Es posible que, durante el siglo XVII, cuando los Falasha fueron forzados al trabajo y comercio de la metalurgia, el instrumento de piedra haya sido reemplazado por un gong metálico. Resulta notable que algunos investigadores hayan afirmado ver otros idiófonos, usados en combinación con el *nägärit*, en la casa de oración Falasha. Estos incluyen la campana (*dowel*) y el sistro (*šenašəl*), ambos aún usados en la Iglesia etíope actual (Krempel 1972, 199). El hecho de que la liturgia Falasha comparta el mismo lenguaje litúrgico con la Iglesia etíope, ciertamente indica el fuerte lazo histórico existente entre ambas; de hecho, postular que estas tradiciones comparten un lenguaje litúrgico y textos sin una conexión histórica equivaldría a negar lo evidente. Si bien no hay indicios fehacientes sobre el momento en el que los Falasha adquirieron el *Geez*, investigaciones recientes han tendido a datar este hecho en el período de influencia monástica cristiana del siglo XIV y XV (Hess 1969b, 113; Taddesse 1972, 199; Leslau 1951, xxxvii; Quirin 1977, 62-64).

Dentro de la principal liturgia *Geez* de los Falasha se encuentran textos fragmentarios en un dialecto Agau; este lenguaje cusita fue hablado por los Falasha en un período anterior a la llegada del amárico a la zona. Considerando la hipótesis ya expuesta, parece posible que el *Geez* fuese desconocido por los Falasha antes del siglo XIV y que se introdujera durante el período de reformas monásticas más intensas. De ser así, es probable que los rituales anteriores a aquella época fueran en Agau. Durante la etapa en la que la literatura *Geez* fue copiada y el ritual enseñado a los miembros de comunidades de habla Agau, algunas secciones pudieron haberse mantenido en lengua vernácula, para así ayudar a la congregación y a los nuevos monjes y sacerdotes a que siguieran la estructura del servicio. Los textos en Agau también pudieron asegurar una continuidad con algunos rituales preexistentes. De hecho, referencias al Dios del cielo Agau, *'adära*, se encuentran dentro de secciones de la liturgia en cuestión, y los textos Agau se ubican cerca del final y en puntos estructurales de las oraciones.

Siempre en el marco de esta hipótesis, surge una interpretación alternativa y sugerente para el nombre “Falasha”. Por lo general se dice que el término deriva de la raíz *Geez fälläsä*, que significa “emigrar” y “vagar” (Dillman 1865, 1340). Una investigación reciente sobre el siglo XV ha descubierto un decreto del emperador Yisshaq, quien, al intentar detener la resistencia a su expansión imperial, estableció lo siguiente: “Quien sea bautizado en la religión cristiana puede heredar la tierra de su padre; de otra manera, déjenlo ser un *fälasi*” (Taddesse 1972, 200-

201). En este contexto, la palabra significa inquilino o visitante, probablemente para designar a un grupo sin derechos sobre la tierra. La gente conocida hoy en día como Falasha, en efecto, perdió sus derechos de poseer tierras entre los siglos XV y XVII. Asimismo, en el contexto aquí descrito, es pertinente notar que *fâlasî* también significa "prosélito" y la palabra *fâlasyan*, "monje" (Dillmann 1865, 1342). Aunque se trate de una especulación, una no puede dejar de preguntarse si existe una relación entre los rebeldes político-religiosos frecuentemente comandados por monjes y los infieles amenazados por el decreto del emperador Yisshaq.

## Conclusiones

Los Falasha son portadores de una compleja tradición litúrgica que es resultado de su propia historia dentro de Etiopía. La realidad de esta tradición ha cautivado la imaginación popular, pero no ha dado lugar a teorías viables dentro de las cuales enmarcar la investigación en curso. La hipótesis de que las creencias y la liturgia Falasha son producto del periodo en el que los pueblos Agau fueron influenciados por el monacato judío-etíope ortodoxo es el comienzo de una reconstrucción histórica con múltiples implicancias. Desde luego, es solo un punto de partida y no resuelve todas las problemáticas que implícitamente plantea. La datación y fuente de los elementos judaicos originales que dejaron su huella en la vida cultural y religiosa etíope aún no han podido ser identificadas. Ahora, parece posible que el aislamiento y la independencia de las instituciones monásticas etíopes con respecto a la corriente principal de la Iglesia cristiana haya propiciado un clima en el que los elementos judíos pudiesen ser preservados para, posteriormente, ser profundizados y difundidos a través del país. Es de esperar que estas problemáticas sean resueltas una vez que la complejidad de los procesos históricos de los cuales forman parte se comprenda en profundidad.

La preocupación más inmediata es corroborar la hipótesis más allá de la evidencia que ha sido presentada aquí. Dicha hipótesis deriva, únicamente, de información oral sobre la tradición litúrgica Falasha y la presente situación en Etiopía hace extremadamente improbable que pueda hallarse una solución por medio de un nuevo trabajo de campo, a objeto de reunir datos adicionales y más concluyentes. Sin embargo, las implicancias de esta teoría posicionan al cristianismo etíope en un lugar central, al proponer que la judaización de los Falasha, puede no provenir directamente de una influencia judía precristiana, sino, más bien, de creencias judías que fueron transmitidas a través de la Iglesia etíope y sus instituciones monásticas. Si este es el caso, entonces la tradición litúrgica musical Falasha es, al parecer, un superviviente marginal de una tradición judeocristiana que fue parte de la historia de la Iglesia en Etiopía. De hecho, dadas las características judaicas que aún se encuentran en la liturgia cristiana etíope, es posible que las tradiciones judías puedan haber jugado un rol mucho más importante que el que actualmente se asume al interior del propio cristianismo etíope. Por consiguiente, es posible que la interacción entre los monjes cristianos en el exilio y los pueblos Agau, durante los siglos XIV y XV, provea una explicación viable para todos los aspectos de la tradición Falasha, así como para las prácticas etíopes de estirpe judía, cristiana e indígena.

Dado el gran corpus de material musical, litúrgico e histórico disponible en la tradición cristiana de Etiopía, estudios comparados entre esta última y la tradición litúrgica Falasha pueden resultar fructíferos. De hecho, un análisis comparativo preliminar entre la liturgia Falasha contemporánea y la práctica monástica cristiana actual indica la presencia de un

marcado paralelismo, en cuanto al orden litúrgico y los textos de las oraciones.<sup>16</sup> Así, una cuantificación planificada de estos datos podría proveer una prueba más sólida sobre la relación histórica propuesta anteriormente.<sup>17</sup>

La utilidad de este estudio de caso consiste en haber planteado un ejemplo en el cual la abundante evidencia que existía en la tradición oral fue pasada por alto, posiblemente porque fue eclipsada por el modelo histórico predominante. Con esto no pretendo sugerir que se pueda hacer un estudio diacrónico a partir de los materiales de cualquier tradición oral. Etiopía presenta una cultura relativamente cerrada debido, principalmente, a su aislamiento geográfico y su independencia política. Más aún, la tradición oral discutida aquí es de carácter esotérico y ha sido transmitida mediante elaborados controles externos y con mecanismos internos que dificultan la interpolación o alteración de la superficie litúrgica.

Aun así, sospecho que si desde el inicio hubiese estructurado mi investigación para dar cabida a esta problemática o, al menos, para explorar mis materiales con la expectativa de que pudieran darme pistas de índole histórica, habría llegado antes a esta reconstrucción. Propongo, por tanto, que debemos estar alertas ante el enorme potencial de nuestros materiales etnomusicológicos y su posible contribución, más allá de su utilidad para construir interpretaciones históricas de carácter corroborativo. Deberíamos estar conscientes de que, aunque solo sea ocasionalmente, el contenido puede albergar la llave de acceso al contexto.

### Agradecimientos

Quisiera agradecer a Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Theodore Levin, Jean-Jacques Nattiez, Carol E. Robertson y Judith Vander por sus comentarios a los borradores de este artículo.

### Bibliografía

Aešcoly, Aaron Zeev. 1951. "Recueil de textes Falachas". *Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie* (55).

Apel, Willi. 1958. *Gregorian Chant*. Bloomington: Indiana University Press.

Brook, Barry et. al., ed. 1972. *Perspectives in Musicology*. Nueva York: W. W. Norton.

Chase, Gilbert. 1958. "A dialectical Approach to Music History". *Ethnomusicology* 2 (1): 1-7.

\_\_\_\_\_. 1972. "American Musicology and the Social Sciences". En *Perspectives in Musicology*, editado por Barry Brook et al., 202-220. Nueva York: W. W. Norton.

16. Comencé estos estudios comparativos durante el verano de 1978, bajo los auspicios de una beca del Consejo de la Universidad de Columbia para la investigación en humanidades.

17. La siguiente etapa en esta reconstrucción histórica incorporará algunos análisis sujetos a procedimientos estadísticos, tal como sugiere Merriam (1967, 108).

Dillmann, Augustus. 1865. *Lexicon Linguae Aethiopiae*. Osnabruck: Biblio Verlag.

Ephraim, Isaac. 1973. *A New Text–Critical Introduction to Mashafa Berhān*. Laiden: E. J. Brill.

Epstein, Dena. 1975. "The Folk Banjo: A Documentary History". *Ethnomusicology* 19 (3): 347-471.

Fage, John. 1971. "Music and History: A Historian’s View of the African Picture". En *Essays on Music and History in Africa*, editado por Klaus P. Wachsmann, 257-266. Evanston: Northwestern University Press.

Faitlovitch, Jacques. 1915. "The Black Jews of Ethiopia". Reimpreso de *The American Hebrew* (1915).

Gamst, Frederick. 1969. *The Qemant: A Pagan-Hebraic Peasantry of Ethiopia*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Halevy, Joseph. 1873. *Essai sur la langue Agaou. Le dialecte des Falachas*. París: Maisonneuve et Cie, Libraires-Editeurs.

\_\_\_\_\_. 1877a. *Prières des Falachas*. París.

\_\_\_\_\_. 1877b. "Travels in Abyssinia". *Miscellany of Hebrew Literature*. Society of Hebrew Literature (2).

Hess, Robert. 1969a. "An Outline of Falasha History". *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies* (1): 101-106.

\_\_\_\_\_. 1969b. "Toward a History of the Falasha". En *Eastern African History*, editado por Daniel F. McCall y otros. Nueva York: Frederick Praeger.

Hoffman, Stanley. 1978. "Epistemology and Music: A Javanese Example". *Ethnomusicology* 22 (1): 69-88.

Krempel, Veronica. 1972. "Die soziale und wirtschaftliche Stellung der Falascha in der christlich-amharischen Gessellschakf von Nordwest-Athiopien". Tesis de Doctorado, Freien Univeristät, Berlín.

Leslau, Wolf. 1947. "A Falasha Religious Dispute". Excursus 3. "Did the Falasha Speak Hebrew?". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 16: 71-95.

\_\_\_\_\_. 1951. *Falasha Anthology*. Yale Judaica Series, vol. 6. New Haven: Yale University Press.

\_\_\_\_\_. s. f. "Tamrat Emmanuel’s Notes of Falasha Monks and Holy Places". Artículo no publicado.

Maultsby, Portia. 1975. "Music of Northern Independent Black Churches Durgin the Ante-Bellum Period". *Ethnomusicology* 19 (3): 401-420.









- Merriam, Alan. 1967. "Use of Music in Reconstructing Culture History". En *Reconstructing African Culture History*, editado por Creighton Gabel y Norman Bennett, 85-114. Boston: Boston University Press.
- Quirin, James. 1977. "The Beta Israel (Felasha) in Ethiopian History: Caste Formation and Culture Change, 1270-1868". Tesis de Doctorado, Universidad de Minnesota.
- Shelemay, Kay. 1977. "Continuity and Change in the Liturgy of the Falasha". *Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies*, Niza, Francia. Rotterdam: A. A. Balkema.
- Taddesse, Tamrat. 1972. *Church and State in Ethiopia: 1270-1527*. Oxford: Clarendon Press.
- Tel Hashomer Government Hospital. 1962. "A Survey of Some Genetical Characters in Ethiopian Tribes". *American Journal of Physical Anthropology* 20: 167-208b.
- Ullendorff, Edward. 1973. *The Ethiopians: An Introduction to Country and People*. Londres: Oxford University Press.
- Vansina, Jan. 1965. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. Traducido por H. M. Wright. Londres: Routledge, Kegan & Paul.
- Wachsmann, Klaus. 1971. *Essays on Music and History in Africa*. Evanston, III: Northwestern University Press.

## Apéndice 1

### Transcripciones musicales

En las transcripciones se usan los siguientes símbolos:

	llave de percusión sin altura
	golpe de percusión sin altura
•	final de frase
	coro
	solo
	aproximadamente un cuarto de tono más alto del que está escrito
	aproximadamente un cuarto de tono más bajo del que está escrito
	portamento

Ejemplo 1 / Hora monástica Falasha (sa'at) 1.

m.m. ♩ = 60  
 (b-~~a~~)<sup>S</sup>

ǝǝg-zǝ-ǝ šä-rah - - - ku ha-be-kä sǝ-mǝ'a-mmi

ǝ-lät-yä šä-wa'ǝ - ku ha-bä'am-la-ke sǝ-mǝä-mmi

sä-rah-ku ha-be - - kä sǝ mǝ'a-mmi wä'ad-ǝ-ha-nä-mmi

bä-gi-ze šä-wa'ǝ-ku-kä bä-gi-ze šä-lä-yǝ-ku-kä

ǝan-tä ha-wǝ-sä-nä ǝm-sä-may ǝm-ǝ-nä dǝllwǝ ma-ha-

dä-rǝ-kä sǝ-mǝ'a-mmi ga-lǝ-yä

ǝǝg-zǝ-ǝ sǝ-mǝ'a - - - ku dǝm-šǝ-kä wä-fä-ra-hǝ-ku...

## Ejemplo 2 / Hora monástica Falasha (sa'at) 3.

m.m. ♩ = 54

S

ḥēmēs-ra-qē sā-hāy wāḥkā nā'a-ra-bē

ḥēmēs-ra-qē sā ḥāy wā-ḥs-kā mē'e-ra-bē

yē-t'a kut sē-mu wā-wēs-tā sā-hāy

wā-wēs-tā sā-hāy sēm sā-la-lo-tu

wāwē-tu-sē kā-mā-mā-ra-wi zā-yē-wa-ṣēḥē ḥēm-ṣēr-hu

wāwē-tu-sē kā-mā-mā-ra-wi zā-yē-wa-ṣēḥē ḥēm-ṣēr-hu

Ejemplo 3 / Extracto, ritual matutino de la casa de oración Falasha por *bērhan sārāqā*.

m.m. ♩ = 69

S (Soprano) lyrics: *šē-mē - - 'a-mni*

C (Piano) lyrics: *wä-tē -*

gächel / nägärit (Drum) lyrics: *bä-gi - ze šä-wa'ē - - ku-kä*

S (Soprano) lyrics: *wä-tē-rä*

C (Piano) lyrics: *'a - mni*

gächel / nägärit (Drum) lyrics: *bä-gi - ze šä-wa'ē -*

## Ejemplo 3 / (continuación)

$\text{♩} = 60$

sě-mě'a-mi wä-tě-rä

- - ku-kä

**C**

bä-gi-ze sä-wa'ě-ku-kä sě-mě'a-mi wä-tě-rä bä-gi-

ze šä-wa'ě-ku-kä 'an-tä haw-wě-sa-nä 'em-sä-may 'ě-

mě-nä dēll-wě ma-ħa-dä-rě-kä wēs-tä sēr-ħa māg-dä-sä-kä

ēg-zi-ḇ a-wě-sā-mi bā-ša-dä-ga kā tā-sa-ħa-le-mi

Ejemplo 3 / (continuación)

♩ = 56

S

'am-la-kä 'a-ma - - - lëkt ěg-zi-

(S)

'abĥer nä-bä-bä wä-ša-wa'ě lä-mě-drě

C

běr-han sä-rä-

(C)

gä lä-ša-dě-qa - - ně bā-běr-

ha-no-mu lä-gĕd-du-san sä-rä-gä běr-han bā-wēs-tä

sĕl-mät 'a-bi-yä běr-ha-nu ku-nu fĕ-su-han bā-män-gĕs-

S

tä sä-may-at nĕ-gus šad-qa-nĕ ĩēs-kä 'a-lä-mĕ

S

běr-han sä-rä-gä lä-sa-dĕ-qa - - - ně

## Ejemplo 3 / (continuación)

(S)

bä - bër-ha-no-mu lä-qëd-du-san ca-bi-yä bër-han ru-fan

fë-su-han wä-bä-män-gës-tä sä-ma-vat 'emes-ra-që sä-hay

wä'ës-kä nä-'a-rab wä-me-sa'ë-sa-ni sëb-ḥa-ti-hu 'ëg-zi-'ab

ḥer-sä gä-ha-dë yë-mä - - šë'ë....

## Apéndice II

Transcripción y traducción de los textos<sup>18</sup>

Ejemplo 1: Hora (*sa'at*) 1, 'ëgzi' o *šärahku*

'ëgzi'o *šärahku ḥabekä sëmë'anni*  
*sä'ëlatyä šäwa'ëku ḥabä 'amlake sëmë'anni*  
*šärahku ḥabekä sëmë'anni wä'adëḥanänni*

18. Los textos fueron transcritos directamente desde las cintas, con la ayuda de un hablante *Geez* nativo. Quizás, como resultado de siglos de transmisión oral, el uso del lenguaje, por momentos, presenta ligeras discordancias con lo que hoy se considera la práctica estándar *Geez*; en estos casos los textos fueron transcritos como suenan. El sistema fonético, que se ve a continuación, permite distinguir entre los siete tipos de vocales *Geez*:

ᵐ	(b)ä
ᵐ*	u
ᵐ.	i
ᵐ	a
ᵐ.	e
ᵐ.	ë
ᵐ	o

bägize şawa ‘ëkukä bägize şäläyëkukä  
‘antä hawwësanä ‘ëmsämay ‘ëmënä dëllwë maḥadärëkä sëmë‘anni qalëyä  
‘ëgzi’o sëmë‘anni dëmşëkä wäfarahëku...

### Traducción

Señor, te suplico, escúchame.

Cuando te llame, mi Dios, escúchame.

Te suplico, escúchame y sálvame.

Cuando te llame, cuando te rece, visítanos desde el cielo, desde tu casa. Escucha mi voz.

Señor, escuché tu voz y sentí miedo.

Ejemplo 2: Horas (*sa‘at*) 3, *mësraqä şähäy*

‘ëmësraq şähäy wä‘ëskä nä‘arab  
‘ëmësraq şähäy wä‘ëskä më‘erab yët‘akut sëmu  
wäwëstä şähäy wäwëstä şähäy sëm sälalotu  
wäwëtusë kāmāmārāwi zäyewaşë‘ë ‘ëmşërhu

### Traducción

Desde el amanecer hasta el atardecer, desde el amanecer hasta el atardecer, alabado sea su nombre.

Y en el sol pone su sombra.

Y él es como el novio que sale de su casa.

Ejemplo 3: extracto, ritual matutino, *bërhan säräqä*<sup>19</sup>

S: *sëmë‘anni*

C: *wätërä*

S: *bägize şawa ‘ëkukä*  
(repetido)

(*nägärit* y *qäçel* terminan aquí)

S: *sëmë‘anni wätërä*

C: *bägize şawa ‘ëkukä sëmë‘anni wätërä wäbigize saläyëkukä ‘antä hawwësanä ‘ëmsämay ‘ëmënä dëllwë maḥadärëkä wëstä sërhä mäqdäsäkä ‘ëgzi’o ‘awëşa‘anni bāşadāqakä täsahalenni*

S: *‘amlakä‘amalëkt ‘ëgzi‘abher näbäbä wäşäwa‘ë lämëdrë*

C: *bërhan säräqä läşadqan bäbërhanomu läqëddusan säräqä bërhan bäwëstä sëlmät ‘abiyä bërhanu kunu fësuḥan bāmängëstä sämayat nëguş şadqan ‘ëskä lä‘aläm*

S: *bërhan säräqä läşadqan bäbërhanomu läqëddusan ‘abiyä bërhan rufan fësuḥan wäbāmängëstä sämayat ‘ëmësraq şähäy wä‘ëskä nä‘arab wämesa’ë sani sēbḥatihu ‘ëgzi‘abḥersä gāhad yëmäşë‘ë...*

---

19. Las palabras italizadas en el Ejemplo 3 coinciden con las de los Ejemplos 1 y 2.



**Traducción**S: *Escúchame*C: *siempre*S: *Cuando te llame*  
(repetido)S: *Escúchame siempre.*C: *Cuando te llame, escúchame siempre, cuando te rece. Tú nos visitaste desde el cielo, desde tu casa. Señor, sálvame en tu virtud, perdóname.*S: *Dios de Dioses, Señor, hablaste y llamaste a la tierra:*C: *La luz se apareció a los justos en la luz de los santos. La luz se apareció a los justos dentro de la oscuridad. Su luz es maravillosa. Sé feliz en el reino de los cielos, Rey justo, por siempre.*S: *La luz se apareció a los justos en la luz de los santos. Estrella luminosa, feliz en el reino de los cielos. Desde el amanecer hasta el atardecer llega la belleza de su gloria. Dios viene abiertamente...***R**