

## ESTUDIANDO EL KEBRA NAGAST\*

**LARRIQUE PORLEY, DIEGO**

Escuela de Sociología

Universidad Central de Venezuela, Caracas

**Correo electrónico:** diegolarrique@gmail.com

### RESUMEN

El Kebra Nagast es un texto apócrifo recuperado por la Iglesia Ortodoxa Etíope. A su vez, es una de las referencias centrales en la interpretación Bíblica de los Rastafaris en Jamaica. En el marco de un interés más general por las tradiciones religiosas afroamericanas, particularmente en el caso de los Rastas, nos acercamos al Kebra Nagast para comprender de primera mano las posibilidades y alcance de este texto. En un primer momento tratamos de rastrear las señales del Etiopianismo en Jamaica desde finales del siglo XVIII, para luego discutir los temas del Kebra como continuación de una cierta tradición africanista de la interpretación Bíblica.

**PALABRAS CLAVE:** África, Etiopía, Rastafari, Cristianismo(s), Religiosidad.

## STUDYING THE KEBRA NAGAST

### ABSTRACT

The Kebra Nagast is an apocryphal text recovered by the Ethiopian Orthodox Church. At the same time, it is central to the understanding of the biblical hermeneutics of the Rastafarians in Jamaica. Within a greater frame of interest in the Afro-Americans religious traditions, particularly in the case of Rastas, we approach the Kebra Nagast in order to understand the possibilities and scope of the text. We initially trace the footprints of Ethiopianism in Jamaica since the end of the XVIII century, and then discuss the Kebra as a continuation of an Africanist tradition of biblical interpretation.

**KEY WORDS:** Africa, Ethiopia, Rastafari, Christianity, Religiosity

---

\*Fecha de Recepción: 14-10-2017. Fecha de Aceptación: 9-01-2018.

## 1. INTRODUCCIÓN

El Kebra Nagast constituye una de las piedras angulares de la interpretación Bíblica de la Iglesia Ortodoxa etíope. Aparecido por primera vez hacia el Siglo VI de nuestra era, “La Gloria de Los Reyes”, significado del Kebra desde el Geez antiguo, se ha convertido en uno de los pilares sagrados de la historia Bíblica etíope, aunque un texto apócrifo para la tradición central del Cristianismo Occidental. El presente trabajo sobre el Kebra lo emprendemos en medio de un interés general sobre Rastafari, especialmente en sus particulares interpretaciones Bíblicas.

La coronación de Ras Tafari Makonnen en Etiopía bajo el nombre de Haile Selassie, en noviembre de 1930, tuvo un impacto tremendo en Jamaica. Allí, el arraigo de una conciencia negra y de orgullo africano brillaba bajo el influjo del pensamiento de Marcus Garvey, quien habría afirmado a sus seguidores que había que mirar a África, donde un Rey Negro sería coronado. No hay investigador sobre Rastafari que haya podido citar esta afirmación en los discursos de Garvey, pero sería en el influjo de estas ideas que la coronación de Selassie fue vista como la profecía cumplida, y el culto a Selassie como heredero de la dinastía Salomónica en Etiopía, daba inicio en Jamaica. Esto habría sido posible en un terreno religioso muy cercano a las visiones etiopianistas de la Biblia, que ya era una característica de las Iglesias Reformistas que se instalaron en Jamaica desde finales del Siglo XVIII.

En este caso, el regreso a los elementos africanos que se desarrollan en la cosmovisión de Rastafari invita a mirar tradiciones distintas de aquellas que han conformado a las principales religiones afroamericanas (Santería, Vudú y Candomblé). Los Rastafaris aseguran la divinidad de Selassie recurriendo a lo que algunos autores han llamado una “hermenéutica negra de los textos Bíblicos en Rastafari” (Murrell y Williams, 1998: 326-348).

Entre los elementos identificados con esa clave de interpretación Bíblica, el Kebra juega un papel fundamental. Pero ¿qué de lo que nos cuenta el Kebra podría cambiar en algo la interpretación canónica de los textos bíblicos? ¿De dónde proviene su importancia? El centro de la historia que nos relata el Kebra gira en torno al encuentro de la Reina de Saba y del Rey Salomón, que a diferencia de lo que nos cuenta el Libro de Reyes (10:1-13) habría sido un encuentro del que Saba regresa a Etiopía embarazada de Salomón, teniendo a su único hijo, Bayna Lehkem (también llamado Menelik I o Menyelek). Menelik se convertiría en Rey de Etiopía, y cargaría, aunque sin saberlo, el Arca de la Alianza a su regreso de visitar a Salomón, en una historia de duplicación o sustitución del reino de Israel por el de Etiopía. Como se puede suponer, las implicaciones de esta historia merecen alguna explicación más detenida.

El presente artículo lo dividimos en dos secciones. La primera de ellas trata de recuperar los elementos que explican el Etiofricanismo en Jamaica. Para ello, indicamos los antecedentes sobre la prédica de los Evangelios en la isla, así como el influjo de algunas personalidades en la consolidación de una identidad africana en la Jamaica de inicios del Siglo XX. La segunda sección del trabajo contiene nuestra lectura sobre el Kebra Nagast. Identificamos temas centrales dentro del texto y tratamos de intercalar a medida que lo vamos comentando, las posturas o discusiones que se han desarrollado en el marco de los estudios sobre Rastafari. Sobre estas discusiones -debemos advertir- tenemos muchas veces más dudas que certezas.

## **2. ETIOPIANISMO EN JAMAICA: EL KEBRA DENTRO DE UNA TRADICIÓN DE LECTURA NEGRA DE LA BIBLIA.**

Tal como ha sido descrita por la bibliografía especializada,

la dureza de la plantación en el caso de las colonias inglesas, hizo que la resistencia de los negros esclavos hacia la cultura colonial fuera particularmente tenaz, desesperada. Estas ideas están presentes tanto en investigadores venezolanos: Ascencio (2000, 2012), García, (2013), Valero (2015), Boadas y Gavidia (2016), como en investigadores antillanos: Chevannes (1994), Campbell (2001), Barrett (1997), Besson (1995) o Benítez Rojo (1998). En el caso jamaicano, desde muy temprano la resistencia cimarrona al sistema colonial se organizó en 4 grandes pueblos cimarrones, los cuales, después de arduas luchas y constantes arremetidas contra la estabilidad de la isla, lograron firmar el tratado de 1739, que al tiempo que reconocía la libertad y seguridad de los cimarrones, los obligaba a devolver a las plantaciones a los esclavos escapados, así como proveer de asistencia militar a las autoridades coloniales cuando le fuera requerido (Chevannes, 1994: 11).

Barry Chevannes observa tres elementos fundamentales en la tradición de resistencia a la cultura colonial en Jamaica. Las revueltas cimarronas que indicamos arriba son uno de esos elementos y la migración en tanto que regreso a la tierra de origen es el segundo. No obstante, la mayor atención ha sido dedicada a un tercer elemento, que Chevannes llama reconstrucción cultural, para referirse a lo que desde hace algunas décadas apenas es una verdad reconocida en los estudios del Caribe: la cultura de la región ha sido influenciada y reconfigurada por la resistencia negra a la esclavitud y a la plantación (Chevannes, 1994:17).

Esta reconstrucción cultural en Chevannes es eminentemente religiosa. La presencia de las iglesias protestantes -principalmente Bautistas- en Jamaica, data del último tercio del Siglo XVIII, con la llegada de granjeros norteamericanos leales a la Corona británica luego de la guerra de independencia en Estados Unidos, lo que desembocó en el nombramiento de George Lisle como el fundador de la primera Iglesia Bautista en Jamaica. Esta

Iglesia creció rápidamente, bajo el sistema del “Líder de la Clase”. Este sistema suponía que los más talentosos estudiantes del Evangelio eran nombrados líderes de los próximos estudiantes, quienes -a su vez- apenas al ser bautizados y ya dominando ciertas enseñanzas del Evangelio, las pasaban a otros (Chevannes, 1994:18). La Iglesia Bautista Nativa, afirma Chevannes, fue penetrada rápidamente por las creencias africanas de la población jamaicana, originándose el Myal, expresión religiosa afrocaribeña que estaría en la génesis de lo que a partir de 1860 se llamaría Revivalismo<sup>2</sup>. Entre las creencias más importantes del Myal en la Jamaica de finales del XVIII, destaca la del rechazo al trabajo con espíritus malignos, así como la ausencia de figuras equivalentes al Diablo en la tradición cristiana. Todos los espíritus pueden ser buenos y severos, de allí la importancia de tratarlos con respeto. Así mismo, desarrollada en los márgenes de las misiones Bautistas, el Myal se apuntalaba constantemente en el carisma de la palabra, y en “el espíritu con que se hagan las cosas” (Barret, 1997:27), todo lo cual se enmarca en una visión más libre de la lectura Bíblica, así como en la incorporación de elementos de distintas tradiciones afrocaribeñas.

Leonard Barret (1997) en su clásico *The Rastafarians*, dedica dos capítulos completos (pp-68-145) a describir la influencia del Etiopianismo en Jamaica, así como las creencias y rituales asociados a estos primeros grupos religiosos en la isla. Recuerda que Etiopía era el nombre asignado en las versiones antiguas de la Biblia a todo el continente africano, y se presentaba así, a partir de la influencia de los líderes carismáticos Bautistas / Myal del Siglo XVIII y XIX, como la tierra en la que descansaba la visión de un “...pasado dorado que revitalizaba la esperanza de un pueblo oprimido. Etiopía para los negros en América era como Sion o Jerusalén para los Judíos” (Barrett, 1997: 75).

Esta centralidad de Etiopía y la constitución de un pasado dorado fue desarrollada fundamentalmente en los períodos de

evangelización cristiana y pan-africanista<sup>3</sup>. El amplio uso de la Biblia en esta clave es fundamental para comprender el desarrollo posterior de Rastafari, y en general de las visiones religiosas afroamericanas. Esta particular lectura de los textos Bíblicos estaba presente en toda la isla, desarrollándose “a las afueras de las misiones cristianas” (Barret, 1997:77). La conciencia del destierro<sup>4</sup> y de las continuas manipulaciones de los textos Bíblicos fue creando entre los campesinos de Jamaica una compleja y dinámica identidad racial y religiosa que se amalgamó en torno a las versiones de un pasado idílico, africano. Entre las principales figuras de esta tradición se destaca George W. Gordon, un Reverendo jamaicano que en 1875 daba discursos asegurando haber “oído voces que le hablaban a los hijos de África sobre la gran liberación que estaba cerca.” (Barret, 1997:88). Así mismo, recordaba la posición prominente que África había disfrutado en tiempos remotos, por lo cual combatía la vergüenza que veía en algunos jamaicanos sobre el sentirse africanos. Gordon fue, sin embargo, uno entre varios predicadores que instalaron el Etiopianismo en Jamaica. Robert Love, Isaac Uriah Brown, Prince Shervington y personajes como el “Guerrero Higgins” -quien formó un grupo revivalista llamado “Millenium Band”- todos ellos, de distinta forma, completaron la visión jamaicana sobre África. Unos años más tarde, las nociones bíblicas de Sion y Babilonia serían utilizadas ampliamente para marcar esa diferencia entre la experiencia en la diáspora, en el exilio forzado, y la promesa inminente del regreso a la tierra prometida. Tal como afirma Chevannes: “África es un símbolo de identidad, y representa el hogar” (Chevannes, 1994: 37-38).

La influencia de los líderes religiosos en las Iglesias Bautistas desplegadas por toda Jamaica hizo que, mucho antes del conocimiento del Kebra Nagast en la isla, las visiones idílicas de Etiopía estuviesen ya presentes en la particular interpretación Bíblica de las comunidades populares en la Jamaica colonial. Ba-

Barrett asegura que:

En el tiempo del surgimiento de las iglesias negras, África (como entidad geográfica) había sido borrada de sus mentes. Su única visión de tierra propia era Etiopía. Era una visión de un pasado dorado – y la promesa de que Etiopía una vez más alargaría sus manos hacia Dios- lo que revitalizó la esperanza de los oprimidos. Etiopía para los negros en América era como Sion o Jerusalén para los judíos. (Barrett, 1997: 75).

La mención de Barrett a las “iglesias negras” y su desarrollo da cuenta, además, de cómo el Etiopianismo, lejos de ser una interpretación que se inaugura con Rastafari, es parte de una larga tradición negra de interpretación de textos sagrados en la que se ha buscado re-componer interpretaciones Bíblicas previas, desde experiencias y contextos muy particulares. Los pasajes que hacen referencia al pueblo negro en la Biblia son numerosos<sup>5</sup>. El caso de Jeremías (8:21) es célebre. En la versión de la Biblia del Rey Juan VI se lee en Jeremías (8:21): “For the hurt of the Daughter of my people I am hurt; I am black; ashtonishment hath taken hold of me”. En la Nueva Versión Internacional, edición que tenemos a la mano, leemos así a Jeremías (8:21): “Por la herida de mi pueblo estoy herido; estoy de luto, el terror se apoderó de mi”.

En la línea de la hermenéutica de la sospecha que recogen algunos estudiosos de Rastafari, estas diferencias de las traducciones bíblicas no son azarosas<sup>6</sup>. La declaración en Jeremías “yo soy negro” desaparece de las traducciones posteriores, así como el nombre de Etiopía, denominación con la que se identificaba todo el territorio africano de hoy. El estigma de la negritud está presente en varios pasajes Bíblicos, siendo Génesis (9:18-27) de los más célebres, al recordar la maldición de Canaán, quien se

burló de su padre Noé al verlo borracho y desnudo. Al ser Canaán negro, se utilizó el pasaje de Génesis (9:27) "...y que Canaán sea su esclavo" como justificación de la condición de esclavitud a la que por sus pecados debía someterse el pueblo negro. Justamente contra esta línea de interpretación de los textos Bíblicos se hace fuerte el Etiopianismo en las iglesias reformistas. Finalmente, en la cita de Barrett se utiliza el texto del Salmo 68 de forma intencional, afirmando que se espera que Etiopía alargue sus manos hacia Dios. Esta es otra de las citas claves de la cosmovisión Rasta, también atada como veremos a los contenidos del Kebra. Los Rastas refieren traducciones de la Biblia que afirman que: "Princess shall come out of Egypt; Ethiopia shall stretch out her hands unto god". La versión castellana omite el término Etiopía, y refiriéndose a Cus (que significa negro, nombre antiguo de la Etiopía de hoy) menciona a embajadores Egipcios, no princesas: "Egipto enviará embajadores y Cus se someterá a Dios".

Sobre esta tradición de lectura negra de la Biblia se engancha el imaginario panafricanista de Marcus Garvey, figura de máxima importancia en el afianzamiento de una identidad negra anclada en un glorioso pasado africano. Con el objetivo de liberar a los pueblos negros de la esclavitud y demás discriminaciones propias de las primeras décadas del siglo XX, el pensamiento de Marcus Garvey debe ubicarse como uno especialmente influyente en la consolidación de una identidad negra y orgullo africano. El siguiente pasaje recupera de forma ejemplar el alcance de esta reinterpretación del destino de las poblaciones esclavizadas en todas las colonias. Aunque el principal programa político de Garvey tenía que ver con la consolidación de un estado libre africano gobernado para y por los propios africanos, el alcance de las maravillas que se anunciaban en la tierra prometida incluía toda una nueva interpretación de cómo ver las cosas, y Dios por supuesto era tema de discusión:

Nosotros, como negros, hemos fundado un nuevo trato. Aunque nuestro Dios no tiene color, es humano ver todo de acuerdo a nuestro prisma, y mientras los blancos han visto a su Dios a través de su prisma blanco, sólo ahora hemos empezado (tarde, hay que decirlo) a ver a nuestro Dios de acuerdo a nuestro prisma (...) Nosotros los negros creemos en el Dios de Etiopía, el dios siempre viviente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno y eterno. Ese es Dios en quien nosotros creemos, pero lo adoraremos a través de los espectáculos de Etiopía (Garvey, 2014: 44).

El calado de este discurso en la conciencia negra de la población jamaicana, norteamericana y del Caribe entero le ganó a Garvey reconocimiento de Héroe Nacional en Jamaica, así como varios años de cárcel en Estados Unidos con excusas de evasión de impuestos. Aunque la influencia de Garvey haya sido la más importante en la consolidación del pensamiento Rastafari moderno –hay que recordar especialmente su profecía célebre sobre la necesidad de mirar a África donde un rey negro sería coronado– es la única que reconocen los investigadores sobre el Etiopianismo presente en la tradición del imaginario Rasta. Además del influjo de Garvey, la Orden Real de los Hebreos Etíopes -grupo cristiano creado en Jamaica en 1920- tuvo su peso en el desarrollo de la visión etiopianista de la Biblia en Jamaica. Esta orden, conocida como de los Hebreos Negros, tiene a los Falashas como figuras emblemáticas. Los Falashas contribuyeron de forma especial a afianzar las observancias del Antiguo Testamento en el comportamiento cotidiano de los Rastafaris<sup>7</sup>.

Las prohibiciones que están presentes en el libro de Números (6-12), entre tantas otras, si han calado hondo en los sectores más ortodoxos de la liturgia Rastafari, lo han hecho desde la influencia de esta Orden Real de Hebreos Etíopes. La otra in-

fluencia a indicar en el pensamiento de los “primeros Rastas” de Jamaica, los Leonard Howell y demás predicadores tempranos de la divinidad de Selassie, fue la idea de una superioridad negra sobre la raza blanca, una noción de lucha racial que resume bien el tono del discurso de Rastafari en los años iniciales del movimiento, en las décadas de 1930 y 1940s.

Lo interesante de esta tradición en la que se inscribe el pensamiento de Rastafari, es que recupera versiones antiguas del cristianismo, particularmente las tradiciones sirias, egipcias y etíopes, desde donde provienen tanto el Kebra como los fuertes cultos a Isis, a Ra, y a las formas de politeísmo previas a la tradición Judeo Cristiana. Barrett afirma que de esa tradición pre talmúdica proviene el linaje de los Reyes que quiere recuperarse en la historia del Kebra, pasando de ser llamados Mukaribs a Malkanas, luego Negashi, hasta llegar finalmente al nombre definitivo de Negus Nagast, título equivalente al Bíblico Rey de Reyes (Barrett, 1997: 202).

Hasta aquí hemos querido rastrear algunas particularidades de la lectura etiopianista de los textos Bíblicos en Jamaica. Con ello intentamos señalar -a su vez- que las diferencias con las interpretaciones canónicas de la Biblia forman parte de una larga tradición, entre otros asuntos, explicada por la extendida presencia de múltiples grupos religiosos reformistas en la isla desde finales del Siglo XVIII. La centralidad de África en la narrativa religiosa del Caribe colonial, especialmente de Etiopía en el caso Jaimaiquino, estaba ya asentada en la isla al momento de la introducción del Kebra en Jamaica.

### **3.EL KEBRA NAGAST: LA GLORIA DE LOS REYES**

El Kebra Nagast, de esta forma, cuenta una historia que continúa con la tradición etiopianista arriba descrita, y viene a ser una piedra angular en la argumentación de los Rastas con res-

pecto a la centralidad de África, y especialmente la noción de Etiopía como la nueva Tierra Santa. En alguno de sus pasajes, se afirma que el texto fue conseguido originalmente por un Obispo de Bizancio entre los años 511 y 517, se habla del Kebra como “...un manuscrito [que dice] que el reino del mundo entero [perteneció] un tiempo al emperador de Bizancio y al emperador de Etiopía” (Kebra Nagast, 19: 40)<sup>9</sup>. Desde su aparición en el Siglo VI ha tenido sucesivas traducciones del Geez al Árabe y de ahí al Amhárico, lengua utilizada desde la Edad Media en Etiopía. La primera traducción completa al inglés se debe al egiptólogo E. A. Wallis, en 1922. El subtítulo de la traducción de Wallis, “La Reina de Saba y su único hijo Menyelek”, ya asomaba el asunto central del texto. Para acercarnos a “La Gloria de los Reyes”, aquí contamos con dos versiones en castellano: la traducción parcial y comentada del Kebra hecha en Argentina por Adrián Kapacevich (2007) en una edición independiente y la impecable versión de Lorenzo Mazzoni (2010), quien la tradujo primero al italiano y ahora al Castellano en sus 117 párrafos.

Como texto Bíblico corresponde a los recopilados por la Iglesia Ortodoxa Etíope, con una influencia importante de la Iglesia Copta (egipcia). Hay que recordar que desde Alejandría se nombró a los Abuna (Patriarcas) de la Iglesia Ortodoxa hasta mediados de los años 50 del Siglo pasado, cuando bajo el mandato de Haile Selassie esta situación cambia y la Iglesia Ortodoxa pasa a ser dirigida por un Abuna etíope. Durante siglos la influencia de la Iglesia Copta sobre la etíope fue crucial, de ahí que muchas veces las interpretaciones del Kebra se mezclan con las historias centrales, relatos y asuntos propios de los cultos egipcios. La disputa con el Islam ha sido la cuestión central para comprender los períodos de gloria y de olvido de este texto<sup>10</sup>.

Fundada en el siglo III por dos mercantes cristianos Sirios (Adesius y Frumentus) la Iglesia Ortodoxa se desarrolla por la influencia de estos hombres en la corte Etíope, que los acepta y

toma para sí el credo cristiano, llegando a nombrar a Frumentus como el primer Abuna de la Iglesia Ortodoxa Etíope. Desde ese momento y hasta la separación final en el Cuarto Concilio General del cristianismo en Calcedonia (451 de nuestra era), la Iglesia etíope tuvo siempre un peso moderado en la parte norte de África, siempre bajo la influencia de los Coptos (Rivas y Gruber, 2014: 75).

A mediados del siglo pasado la Iglesia Ortodoxa Etíope publicó su propia Biblia, que contiene los 30 libros del Antiguo Testamento, los 29 del Nuevo testamento, y casi un número similar de textos no canónicos, sólo publicados por esta Iglesia. Entre ellos está el libro de Enoc, Jubileos y también el Kebra Nagast, que recupera, del encuentro entre la Reina de Saba y Salomón, el inicio de una saga de Reyes, saga que con la coronación de Selassie en Etiopía, en 1930, tendría su más reciente capítulo.

En términos formales, el Kebra está compuesto por 117 párrafos y un colofón. En nuestra lectura identificamos grandes temas dentro del Kebra: en primer lugar, un conjunto de historias bíblicas sobre la estirpe de David, así como el papel de Noé y sus tres hijos (Cam, Sem y Jafet) entre quienes se repartían los primeros reinos del mundo (Capítulos 1 al 20). Luego, el centro del Kebra se concentra en la “Reina del Sur” y su encuentro con Salomón, el destino del Arca de la Alianza luego de la visita de Bayna Lehkem a su padre y finalmente la muerte de Salomón (Capítulos 21 al 69). En tercer lugar, se construye propiamente la Gloria de los Reyes desde Rehoboam (hijo de Salomón) hasta Isaac, quien también habría sido rey de Etiopía (Capítulos 70 al 83). Finalmente, el regreso de Bayna Lehkem a Etiopía modela todas las prohibiciones a las que el pueblo etíope se somete para agradecer la gloria de Dios a través del desplazamiento del Arca desde Israel (Capítulos 83 a 95). Las profecías sobre Cristo, así como su destino entre los judíos de Israel, ocupan los capítulos finales del texto (Capítulo 96 en adelante).

Los primeros capítulos del Kebra recuperan toda la historia Bíblica de los hijos de Noé y la estirpe de Canaán, en un relato que muestra desde el inicio la centralidad de las palabras de Dios a Noé, cuando le asegura:

Por mí mismo y por Zión, el Tabernáculo de Mi Alianza, que he creado como trono misericordioso y para la salvación de los hombres, te prometo que en los últimos días lo haré descender hasta tu estirpe; que con placer aceptaré las ofrendas de tus hijos en la Tierra, y que el Tabernáculo de Mi Alianza estará con ellos para siempre. Y cuando una nube aparezca en el cielo, para que ellos no teman que un Diluvio se aproxime, Yo haré descender de mi morada en Zión, un Arco, símbolo de mi Alianza, que es el arco iris, que coronará con sus colores el Tabernáculo de Mi Ley (Kebra Nagast, 10:32-33).

Estas primeras palabras son centrales para comprender el resto de la historia que nos presenta el Kebra. Dios hará descender el Arco de Su Alianza como señal de su gloria, y como señal de protección. También llamado “El Divino Zión”, el Tabernáculo tiene varias lecturas, y a lo largo del Kebra nos indican cómo debemos leer estos términos. “El pacto con Abraham” consistía justamente en la promesa de hacer descender el Tabernáculo de la Alianza para la gloria del pueblo. Y de esta promesa se desprende la orden a Moisés:

Construirás un arca de madera que no pueda ser comida por los gusanos y la revestirás de oro puro. En su interior pondrás la Palabra de la Ley, que es la Alianza que he escrito con Mis mismos dedos: harás que puedas custodiar mi Ley, y las dos Tablas de la

### Alianza (Kebra Nagast, 17:38).

De esta primera sección del texto, rescatamos para la discusión anterior la centralidad de las palabras de Dios para con Moisés en dos sentidos: por un lado, el Tabernáculo sería el receptor de la Ley de los Mandamientos, y por otro, el poseedor del Arca lo será también de la gracia Divina, que descansa justamente en el pueblo elegido. Por eso el primer lugar de traslado del Arca construida por Moisés, fue Jerusalén. El capítulo 20 ya nos deja con una idea de cómo había sido dividido el mundo en los tiempos primeros, y cómo esa división, teniendo como centro a Jerusalén, se partía hacia el norte y sureste en el imperio de Bizancio y hacia el sur en el imperio de Etiopía, ambos ocupados por la estirpe de Sem, hijo de Noé, y por lo tanto de la misma estirpe de Abraham. Ambos reinos estuvieron bajo el mando de hijos de Salomón, y de este hecho se desprende toda la historia del Kebra: del pueblo sobre el que descansa la Gloria divina, es decir el Tabernáculo de la Alianza, y de la forma en que esa Arca se desplazó al no poder Salomón contener la gloria que se le ofreció al pueblo de Israel.

Es bien conocida la gran sabiduría de Salomón, quien incluso es leído en el Kebra con señales que nos hablan de una figura cuasi salvífica, con un poder, sabidurías y riquezas descomunales, pero también con una atracción desmedida por las mujeres y por la adoración de dioses paganos, lo cual terminaría llevándolo a perder la gracia divina. El Kebra se refiere a “La Reina del Sur” y a su deseo de conocer al también rico, poderoso y además sabio Salomón. Por medio de Tamrin -comerciante al servicio de la Reina de Saba- ella fue encantándose con las historias de la sabiduría de Salomón, y decidió que iría hasta su reino a conocer tal sabiduría. Aquel encuentro está reflejado en el primer libro de Reyes, aunque resumido en 12 versículos, del cual transcribimos aquí el final del relato:

El Rey Salomón, por su parte, le dio a la reina de Saba todo lo que a ella se le antojó pedirle, además de lo que él, en su magnanimidad, ya le había regalado. Después de eso, la reina regresó a su país con todos los que la atendían. (1 Reyes 10: 13).

Aquí ya nos topamos con uno de los temas fuertes del Kebra, al tiempo que una de las claves de interpretación propia de esa hermenéutica de la sospecha que anotábamos arriba. ¿Así termina el encuentro entre Saba y Salomón? ¿Podemos decir que el Kebra es un libro que completa la historia del libro de Reyes? En el capítulo 30 del Kebra, “El Rey Salomón jura a la Reina” que no será tomada por él a la fuerza, y que sólo estarán juntos si ella toma algo del palacio sin su consentimiento. Luego de una cena rica en sales y especias, el Rey ordena dejar agua del lado de la Reina, quien sedienta despierta a mitad de la noche a beber. Descubierta por Salomón, Saba cumple su promesa y relata el texto que de aquel encuentro queda embarazada de Bayna Lehkem (que significa “el hijo del sabio”) para luego -no se especifican lapsos de tiempo- retornar rumbo a su reino del sur.

Este es uno de los temas clásicos de las discusiones sobre la Biblia. Para buena parte de los estudiosos de este asunto, la historia del Kebra es una de las “versiones etíopes del mito Bíblico”. En el interesante “The Black hermeneutics of Rastafari”, que hemos venido citando extensamente en nuestro trabajo, se propone la hermenéutica de los Rastas como una “escandalosa”, con argumentaciones que no resistirían, afirman Murrel y Williams, “ejercicios académicos de crítica” (Murrel y Williams, 1998: 332).

Estos investigadores encuentran en las interpretaciones del Kebra una ausencia de parámetros estables de exégesis Bíblica, y se concentran en los problemas que esta historia implica para el intento de una crítica hermenéutica rigurosa. Aseguran

que dos son los temas centrales sin resolver en esta trama entre Saba y Salomón. El primero estaría relacionado con la nacionalidad de Saba, así como con el reino desde el cual provenía<sup>11</sup>. No tenemos aquí espacio para sospechar (aún más) de la autenticidad de este o aquél relato, sólo indicamos el camino seguido por los investigadores especializados, quienes afirman que Saba podría ser etíope, aunque tal como muestra el propio Kebra, aquel era un reino muy imbuido por las creencias Egipcias.

En una visión –también- propia de la hermenéutica de la sospecha, Murrel y Williams se refieren en estos términos al encuentro entre Saba y Salomón:

Sin duda, este texto respalda la historia del rey y la reina, así como el hecho de la sabiduría de Salomón. También ha servido como una severa reprobación a la subvaluación de la importancia de Jesús entre los hombres, propia del primer siglo. Lo que el texto no hace, sin embargo, es contar que Salomón y Saba tuvieron un hijo producto de un encuentro sexual. Aun pensando que Jesús autentifica la existencia histórica de Salomón y Saba, la evidencia del encuentro sexual entre Salomón y la Reina de Saba sea probablemente tan quijotesco como la conexión mesiánica que ve Rastafari entre Salomón-la Reina de Saba-y Selassie. (Murrel y Williams, 1998: 340).

No tenemos espacio aquí -ni ha sido nuestro interés- para evaluar las distintas posiciones en el asunto de si las palabras de la Biblia se refieren a un encuentro sexual o sólo a un intercambio lleno de agradecimiento por parte de Saba, dada la sabiduría célebre de Salomón. Lo que sí, el adjetivo de “quijotesco” nos recuerda al trabajo de Schutz (1974, 133-152) sobre “El Quijote y el problema de la Realidad”. Allí Schutz se refería a las provin-

cias finitas de significado, como categoría primera de comprensión de la realidad. Mientras Sancho no daba por bueno el mundo de su amo nada entendía, pero en cuanto lo acepta, encontraba a su señor con una lógica perfecta en relación a qué hacer con los gigantes, con dulcinea y las demás fantásticas historias del texto. Los Rastas viven las historias Bíblicas como expresión de los tiempos actuales, esta concepción cíclica de la historia, los hace verse no sólo como parte de aquel linaje etíope, sino que varias de sus demandas como grupo están relacionadas con la certeza de considerarse los representantes actuales de aquellos pueblos bendecidos por la gracia del Señor.

Del encuentro entre Salomón y Saba, el Kebra destaca el sueño que tuvo Salomón apenas estar con la Reina. Un sueño que, por otra parte, nos permite pensar que su destino fue pre-visto por la propia sabiduría de Salomón, aunque nada pudiera hacer por cambiarlo. Cuenta el Kebra:

Después de haber dormido, una visión deslumbrante apareció al rey Salomón [en sueños]: vio el sol ardiente bajar del paraíso e iluminar con un increíble resplandor la tierra de Israel. El sol se quedaba en aquella posición por cierto tiempo, pero de repente se apartaba y volaba hasta el reino de Etiopía, donde se ponía a resplandecer para siempre con inmensa luz, ya que había querido quedarse allí. [Dijo el Rey]: Esperé [a ver] si el mismo resplandor volvía hacia Israel, pero no volvió. (Kebra Nagast, 30:58).

Esta señal perturbó a Salomón, quien aún no la comprendía en su totalidad. La historia del Kebra continúa con el nacimiento de Bayna Lehkem, -hijo del encuentro con Saba- así como con su regreso varios años después al reino de Jerusalén, para conocer a Salomón. En términos míticos, podríamos acercarnos con este

pasaje del Kebra al traspaso de una sabiduría ancestral, que así como el sol en el sueño de Salomón, se había posado sobre Israel, y ahora brillaba sobre el reino de Etiopía, lugar donde su estirpe también estaría destinada a gobernar.

Bayna Lehkem -también llamado Menelik y David II en el propio texto- conoce a Salomón, pero rechaza la invitación de quedarse junto a él, y en cambio le pide le deje regresar con su madre, la Reina del Sur, para gobernar con parte de su sabiduría aquellas tierras. Salomón le pide a sus consejeros y ancianos que apoyen a David II: "...unámonos, para que llegue a ser Rey del país de Etiopía" (Kebra Nagast, 38:72) y pide así mismo que un grupo de hombres, todos israelíes, lo acompañen en su regreso a Etiopía, y lo ayuden a construir el Reino que le corresponde. A partir de este momento, los primeros capítulos del Kebra cobran toda su importancia. Salomón encarga que se haga una réplica del Tabernáculo de la Alianza que descansaba en Israel para que se extendiera su reino hacia el de su hijo, David II. En este punto hay que recordarlo: donde descansa el Tabernáculo (o Arca) de la Alianza, descansa el pacto de Dios con los hombres<sup>11</sup>.

Azarías, uno de los enviados por Salomón a acompañar a su hijo, es el encargado de protagonizar el próximo episodio relatado en el Kebra: el traslado del Arca desde Israel hasta el reino de Etiopía. El sueño de Salomón, aún no contado a su sacerdote principal, Zádok, se vería cumplido cual profecía, dando a la interpretación de los Rastas el sentido salvífico que hemos visto de Etiopía en la primera parte de este trabajo; un sentido que, por otra parte, es el punto arquimédico de toda su hermenéutica Bíblica, bien desde sus posiciones más radicales (de superioridad de la raza negra, imaginario temprano de Rastafari), bien en las visiones más centradas en la reivindicación de una historia Bíblica con un centro distinto (Etiopía en vez de Israel).

Azarías – hijo de Zádok- cuenta a los demás elegidos para

acompañar a David II que tiene un plan para sacar el Arca de la Alianza del dominio de Salomón. Tal como relata el Kebra, uno de los ángeles que custodian el Arca se le aparece a Azarías en sueño y le indica lo que tiene que hacer para engañar a Salomón y al propio Zádok, y así poder sacar el Arca de Israel. Tal como cuenta la historia del Kebra, el arca estaba custodiada por ángeles, quienes no permitían que ella fuera robada o sacada de su lugar. De forma que las instrucciones de los ángeles eran, al tiempo, instrucciones de Dios. Además, en el texto se precisan algunas ideas sobre la duplicación o desplazamiento del reino de Israel. Le dijo el ángel a Azarías:

Desplazarás el Tabernáculo de la Ley de Dios después de que hayas ofrecido el sacrificio, y Yo te enseñaré de nuevo lo que tendrás que hacer con ello para llevarlo fuera; porque este gesto llega de Dios. Ya que Israel ha provocado la cólera de Dios, y por esta razón Él hará de manera que el Tabernáculo de la ley de Dios se aleje de allí”. (Kebra Nagast, 46:87).

Y apenas despertó del sueño, les contó a los demás hermanos destinados a dejar Israel:

...como el Tabernáculo de la Ley de Dios había sido dado a ellos, como Dios había cerrado su ojo sobre el Reino de Israel, como su gloria había sido dada a otros, como ellos mismos habrían tenido que llevarse el Tabernáculo de la Ley de Dios, y como el reino de Salomón habría sido tomado por ellos (...) y como no habría tenido que ser confiado a su hijo Rehoboam, y por fin, como el reino de Israel habría sido dividido. (Kebra Nagast, 46:88).

Estos pasajes ayudan a comprender la fuerza de la visión

Etiopiano de la Biblia, de donde Rastafari se nutre para pensarse como representantes de aquel pueblo en el que reside la Gracia de El Señor, expresada en las Tablas con su Ley, la máxima adoración divina hacia los hombres. El Arca, de acuerdo con la historia del Kebra, no podía ser robada, ni llevada a la fuerza, pues los ángeles que la custodiaban hacían constantemente cumplir las órdenes de Dios. Así que el traslado del Arca, aún a espaldas de David II, quien es informado del traslado sólo al llegar a Etiopía, es comprendido como el traslado, a su vez, de la gloria del reino de Israel hacia la gloria del reino de Etiopía<sup>13</sup>.

La interpretación del Arca de la Alianza, de Nuestra Señora de Zión, o del Tabernáculo de la Alianza -todos nombres con que parece designarse una expresión terrenal de la divinidad, del pacto de Dios con los hombres- descansa sobre este relato del Kebra, que se ha mantenido fundamentalmente a través de la historia oral, y que sólo a inicios del siglo pasado se comenzó a divulgar de forma más amplia. La verdad es que aquí el asunto de la comprobación empírica de las 225 generaciones que habrían -de forma ininterrumpida- desde Salomón hasta Selassie, -tal como proclaman los Rastafaris- así como otras incertidumbres cruciales en la relación entre Saba y Salomón, o las dudas sobre el relato apócrifo del Kebra y los detalles del reino de Saba, no han sido suficientes obstáculos para detener la efervescencia mítica del discurso de los Rastas, que ha venido secuestrando -como afirmaba Nettleford- la teología canónica del Cristianismo para recuperar un sentido diferente de los relatos Bíblicos (Nettleford, 1998: 321).

Luego de llamar “quijotesca” a la hermenéutica de los Rastas, Murrel y Williams (1998) reconocen que esta hermenéutica, aún no unificada y con un paso libre desde interpretaciones literales a otras simbólicas de los textos Bíblicos, sobrevive como una “hacedora de mitos” más allá de las “pruebas” de validez del relato:

Después de todo, la religión es un asunto de fe (...) La hermenéutica bíblica negra de Rastafari que se trabaja aquí es una de fe más que racionalista, o una disciplina académica. Es una hermenéutica designada para ayudar a los “oprimidos” en sus propios conceptos y en la procura de la liberación en Babilonia. Las doctrinas de la verdad teológica que esta hermenéutica mantiene entran en la categoría de la confesión de fe o del hacer-mitos religiosos que carga con su propia validez interna, es cierta y válida para los devotos. (Murrel y Williams, 1998:340).

Después de enterarse de la salida del Arca de Jerusalén, Salomón fue en búsqueda de quienes la habían sustraído de su reino, pero aquéllos, ayudados por los ángeles custodios del Arca, habían hecho el camino de 30 días sólo en 1. Las noticias de la caravana voladora llegaron a oídos de Salomón, quien fue comprendiendo el sentido cabal de los sueños que había tenido justo después de estar con Saba. Salomón se lamenta de la pérdida de la gracia de Dios, y le son informadas algunas de las razones por las que Dios decidió abandonar a su pueblo. Refiere el Kebra que Dios no estuvo a gusto con la adoración de imágenes paganas, ni con la consulta de brujas, adivinos, moscas, la comida de animales lacerados, así como con la fornicación, el fraude, la ebriedad y los falsos juramentos. Luego los Rastas, casi 3 mil años después, conservan la observancia de la mayoría de estas prohibiciones, seguramente en el seguimiento de las tradiciones ancestrales de las Iglesias coptas y ortodoxas etíopes, la herencia de los Falashas, y en el reconocimiento de ser los herederos de quien “extendió sus manos hacia Dios”, en referencia al Salmo 68, cita constante de esta hermenéutica Bíblica.

### Los lamentos de Salomón fueron contestados:

El Espíritu de la Profecía le contestó: “¿Por qué estás tan disgustado? Eso ha ocurrido por voluntad de Dios. [Zión] no ha sido dada a un desconocido, sino a tu primogénito que tendrá que sentarse sobre el trono de David tu Padre. Ya que Dios de veras ha prometido a David, ni se ha arrepentido, que él habría hecho sentarse sobre su trono para siempre el fruto de su cuerpo, en el Tabernáculo de Su Alianza, la Santa Zión. Lo pondré sobre todos los Reyes de la Tierra, y su trono será como los días en paraíso y como la rotación de la Luna, para siempre. (Kebra Nagast, 60:110).

En su sabiduría, Salomón comprendió las palabras del “Espíritu de la Profecía”, y emprendió regreso a Jerusalén, manteniendo en secreto el robo del Arca, para evitar el malestar que generaría entre su reino. No obstante, toma por esposa a una mujer egipcia (Makshara) y con esa relación comenzó también a adorar a dioses paganos, lo que terminó de hacerle perder su gloria, cayendo enfermo y muriendo. Estos pasajes son interesantes por dos cuestiones secundarias en nuestra lectura del Kebra, pero que merecen ser mencionadas para investigaciones futuras. La primera de ellas tiene que ver con las dos menciones que a lo largo del Kebra hay en torno a la negritud de Saba. Cuando Salomón es invitado a adorar imágenes (hay que recordar el peso de los cultos de Ra e Isis en Egipto) la hija del Faraón le recuerda que él ha perdido la gracia del Arca de la Alianza, entre otras cosas por estar con una mujer [Saba] “...que no es tampoco de tu mismo color, y no es consanguínea a tu gente, y que, además, es negra” (Kebra Nagast, 64: 117). Aquí la discusión puede ser interminable: ¿se trata de la separación del pueblo egipcio y etíope por

rasgos de piel? ¿Rompe esta afirmación con la observación hecha por los investigadores del tema, quienes aseguran que entre Egipto y Etiopía hay una estrecha relación, llegando a ser “la misma gente”? ¿Se refuerza –en la interpretación común de la Biblia- la maldición de Canaán?<sup>14</sup>.

El segundo asunto que recuperamos de esta historia tiene relación con el lugar de la figura femenina en la historia del Kebra. En términos de la cultura popular, varias historias Bíblicas otorgan a la mujer un peso específico en las desgracias de los hombres, representando peligros y tentaciones. Así Dalila con Sansón, o Miriam (esposa de Aarón) que fue maldecida por burlarse de Moisés y destinada a padecer lepra, enfermedad que hizo blanca su piel<sup>15</sup>, y ahora Saba, en busca de la Sabiduría de Salomón, lleva consigo de vuelta a su reino a David II, y éste, sin saberlo, el Arca de la Alianza.

No obstante estos comentarios que hacemos desde nuestra propia lectura, hay una relación confusa en todo el Kebra, y ambivalente creemos, entre la condición masculina y femenina del Arca de la Alianza, también llamado Tabernáculo o incluso Nuestra Señora de Zión. En el capítulo 98 del Kebra se nos avisa que “El Tabernáculo hay que interpretarlo como María” y en varios pasajes más hay una duplicidad de identidad con respecto al Arca, que en principio contenía las Tablas de la ley de Dios, y luego se han ido añadiendo objetos, como el bastón de Moisés -partido en tres pedazos-, y la perla espiritual, que también tiene que ser interpretada como María, “...la Madre de la Luz, a través de la que Ákratos, el “no híbrido” asumió un cuerpo” (Kebra Nagast, 98:184-185).

Finalmente, la historia del Kebra va concluyendo con el regreso de David II a Etiopía con el Arca, en el cumplimiento del sueño de Salomón. El pueblo de Etiopía, al enterarse del preciado tesoro que había llegado hasta ellos, reaccionó favorablemente, y fijó desde entonces con severidad la observancia de las reglas

de conducta que obligaba Nuestra Señora de Zión, y que además aseguró que el reino de Dios en la tierra fuera reestablecido, luego de pérdida la gracia de Jerusalén:

Entonces los corazones de la gente brillaron a la vista de Zión, Tabernáculo de la Ley de Dios, y el pueblo de Etiopía renegó de sus propios ídolos, para iniciar a venerar a su Creador, el Dios Que los creó. Los hombres de Etiopía dejaron sus viejos trabajos, e iniciaron a querer la corrección y la justicia que Dios quiso. Dejaron sus fornicaciones del pasado y eligieron la pureza en el campo que estaba delante del celestial Zión. Abandonaron la adivinación y la magia, y eligieron la penitencia y las lágrimas por amor a Dios. Dejaron la interpretación del vuelo de los pájaros y empleo de presagios, y volvieron a escuchar a Dios y a ofrecer sacrificios. Ellos abandonaron el placer de los dioses que eran malvados y eligieron servir y rogar a Dios (...) La gente de Etiopía fue elegida entre los ídolos y las imágenes talladas, mientras que el pueblo de Israel fue rechazado (Kebra Nagast, 87: 156-157).

Tal como ya había sucedido en los capítulos iniciales del Kebra (27 y 28) Saba prometía a Salomón dejar el culto a Ra para adorar al Dios siempre vivo, ubicando el asunto del monoteísmo como fundamental en esta historia. La resistencia a la adoración de dioses paganos sigue siendo un elemento central en la cosmovisión Rastafari, y también central para entender la gracia o su pérdida para los pueblos de Israel y Etiopía respectivamente. La adoración a dioses paganos fue la perdición de Salomón, y el retiro de esa adoración lo que hizo que “Etiopía alargara sus manos hacia Dios”. Aunque aquí no hay sentidos definitivos para

la interpretación del Kebra, sin duda el paso del politeísmo a la adoración única del Tabernáculo, es un elemento central, y aún presente en la Iglesia Ortodoxa etíope<sup>16</sup>.

A pesar de las observancias estrictas con respecto a la adoración de dioses, alimentos, períodos de purificación femenina, etc. aún hoy es tema de discusión el grado de rutinización al que se ha acomodado Rastafari. Para Barrett hay una rutinización ambivalente (Barrett, 1997: 146-166), pues no hay dogma unificado ni sobre los núcleos fuertes de la creencia ni sobre las prácticas de todo Rasta. La condición de religiosidad de dogma abierto en que se sustenta Rastafari, en franca consonancia con los imaginarios africanos, ha hecho que hoy sea discutida una y otra vez la liturgia, así como las prácticas de purificación y demás prohibiciones, que de alguna forma se han rutinizado a lo interno de la iglesia ortodoxa etíope, con la carga de racionalización que ese proceso conlleva<sup>17</sup>.

Ya en los capítulos finales, estando el Arca en tierra etíope, las costumbres de ese pueblo cambiaron para agradecer la presencia de Nuestra Señora de Zión entre ellos, tal como relata la cita anterior. El resultado del sacrificio del pueblo etíope es la clave que ata el pasado Bíblico con las observaciones Rastas contemporáneas, al ver Makeda (como por primera vez se llama a la Reina de Etiopía en el Kebra) la llegada del Arca y el regreso de Menelik del encuentro con su padre, le entrega el reino a su hijo, y éste le asegura:

Si ejecutamos la Voluntad Divina y hacemos cuanto es justo respecto a Zión, nos volveremos el pueblo electo y nadie tendrá el poder de tratarnos mal nunca, en la montaña de Su santidad, mientras que Su morada queda con nosotros. (Kebra Nagast, 87:158).

Tal como hemos comprendido, la relación entre el Kebra

y la lectura negra de los textos Bíblicos que hace Rastafari, llegamos -con el definitivo establecimiento de Nuestra Señora de Zión en Etiopía- al clímax del relato. Descansa la gracia del Señor, establecida en sus leyes, en el pueblo que se llenó de gozo por su presencia. El pueblo etíope. De aquí en más, el relato del Kebra se concentra en otro gran capítulo de la tradición Judeocristiana: la llegada de Cristo. Tal como es relatado en el Kebra el destino de Jesús (Crucifixión, Resurrección) se podría pensar que le tocó estar en un pueblo debilitado por la pérdida del Arca, con lo que se demuestra, además, el final del Reino de Israel. Ya en el capítulo 106, en el relato de las profecías “acerca de la llegada de Cristo”, nos recuerda Miqueas el Profeta: “La palabra de Dios aparecerá en Jerusalén, y la Ley saldrá de Zión” (Kebra Nagast, 106: 207).

Sin la Gracia del Arca, el pueblo de Israel lo que hizo -asegura el relato del Kebra- fue “lissiar la palabra de Dios”. En cambio, al pueblo etíope le fue asegurado que “...continuará en la fe ortodoxa”, lo cual significa “...que los etíopes nunca y jamás se pervertirán ni cambiarán su fe” (Kebra Nagast, 113: 224-225). En todo caso, y más allá de este destino pre-visto en las profecías sobre la llegada de Cristo, el Kebra culmina con una de las ideas centrales del relato, a la vez que una de las más señaladas por los Rastas para argumentar sobre la divinidad de Haile Selassie:

Así, en la visión, Dios reservó mayor gloria al Rey de Etiopía, además de gracia y majestuosidad superior a todos los otros Reyes de la Tierra, a causa de la grandeza de Zión, Tabernáculo de la Ley de Dios, el paradisiaco Zión. (Kebra Nagast, 117:228).

## 5. CONCLUSIONES

Hasta aquí hemos tratado de rastrear algunas claves o pistas de una posible hermenéutica negra a través de la lectura del

Kebra Nagast. La conformación de una interpretación salvífica alrededor de las historias y enseñanzas de la Biblia se conjuga –nos parece- con las interpretaciones que han hecho los Rastafaris sobre los tiempos que corren y sobre su propio lugar en este tiempo. Muchas de las historias del Kebra cobran vida y sentido en la coronación de Haile Selassie en 1930, amalgamando así una interpretación muy particular de las lecturas Bíblicas, de las cuales el Kebra representa una de sus aristas. La centralidad del reino de Etiopía como tierra prometida, la convicción sobre la continuidad de la estirpe de David y Salomón a través del nacimiento de Menelik (con la efervescencia carismática de la llegada al trono de Selassie), el relato sobre el decaimiento del reino de Israel tras la muerte de Salomón, la necesidad de observar de forma estricta las prohibiciones del Señor, entre tantos, son temas centrales en la conformación del imaginario africanista de Rastafari.

La historia del Kebra es fundamentalmente africana. Leída más allá de pasajes confusos, caracteres duplicados o sentidos ambiguos de personajes y situaciones del texto, el Kebra cuenta una historia sobre cómo la gracia de Dios reside en el reino de Etiopía, en un proceso de traslado o duplicación de la tierra prometida. Las implicaciones de esta historia son tremendas, sobre todo cuando pensamos que modifican buena parte de las convicciones más indiscutidas de los dogmas cristianos. Tal como anunciamos en la introducción de este trabajo, la coronación de Haile Selassie en 1930 fue leída por los seguidores de Garvey como una segunda venida, como el cumplimiento de la profecía Bíblica. Los investigadores se han acercado a estos temas con reservas, y tal como mostramos en este trabajo, muchas veces con claras objeciones frente a estas interpretaciones etiopianistas de los textos Bíblicos<sup>18</sup>.

El antropólogo jamaicano Rex Nettleford -que formó parte del pionero Reporte sobre Rastafari en 1960<sup>19</sup> - ha afirmado, sin embargo, que todo este tipo de asuntos son los que tendrá

que enfrentar la cristiandad contemporánea, y asegura "...que son hechos de la vida que precisan ser comprendidos en un discurso en el cual todas las ideas tengan posibilidad de competir, esto en contra de la tradición escolar que es indulgente con los síndromes binarios expresados en izquierda y derecha, verdaderos creyentes o infieles, Cristianos u otros". (Nettleford, 1998: 320). Una tarea fructífera para atajar el reto a la investigación sobre religiosidad popular que lanza Nettleford, sería regresar al propio relato de los creyentes, quienes en sus mundos cotidianos viven estas creencias y construyen sus propias interpretaciones del mundo de acuerdo a ellas. ¿De qué forma comprenden los Rastas de hoy este relato contenido en el Kebra? ¿Qué de la interpretación que hace Rastafari del mundo moderno proviene de esta historia? Tal como hemos constatado en el marco de nuestras investigaciones con Rastas venezolanos, estas creencias están en movimiento, se complejizan cada vez más, y son constantemente invocadas cuando éstos deben explicar las raíces históricas y filosóficas de su religiosidad. A ese mundo tratamos de acercarnos con nuestro trabajo.

### **Notas**

1. Nacido el 2 de noviembre de 1892, Tafari (nombre de pila que proviene del antiguo lenguaje etíope Geez, que significa "ser temido" o "respetado") era hijo del Ras Makonnen de la ciudad de Harar (Ras es un título Etíope justo por debajo del de Negus (Rey) y significa "Jefe", es usualmente utilizado para referirse a los Gobernadores de las provincias etíopes) y sobrino del Emperador Menelik II, célebre por vencer a los italianos en la Batalla de Adwa, en 1896. En 1910 Tafari es nombrado Ras de Harar, y en 1913, al morir Menelik II, ayuda a destronar al sucesor, su primo Yassu, quien había abdicado del Cristianismo en favor del Islam. En 1916 es nombrado sucesor al trono y en 1930, al fallecer la Emperatriz Zauditu, es nombrado Negus, y luego Emperador, bajo el nombre de Haile Selassie, o Poder de la Trinidad (del Geez Khayle (fuerza o poder) y Shelasé (Trinidad). Quienes vieron en esta coronación de Haile Selassie el cumplimiento de la profecía de Marcus Garvey, se hicieron llamar Rastafaris, o por su abreviatura, Rastas.

2. Revivalismo es el nombre que se ha dado a las transformaciones del Myal a partir de 1860 en Jamaica. Generalmente es comprendido como un resurgimiento religioso cercano al cristianismo, pero con diferencias fundamentales asociadas a los poderes de posesión de espíritus y la curación, entre tantos otros. La presencia de elementos africanos en estos revivalismos caribeños es central. Jesús “Chucho” García indica, además de los grupos Zion y Pukumina -los principales en Jamaica-un panorama completo de las reminiscencias africanas de estas creencias, de las cuales, asegura que Rastafari es una síntesis. (García, 2006:55).
3. Chevannes identifica 4 períodos de idealización de África en Jamaica, el período pre-cristiano (hasta mediados del Siglo XVIII) el período de la evangelización cristiana (que arrancarían en 1776 con la instalación de las primeras Iglesias Bautistas Nativas en Jamaica) el período pan-africanista (que se corona con las profecías de Marcus Garvey y el Período Rastafari (desde 1930). (Chevannes, 1994: 34-43).
4. Nos referimos a la atención constante que ha tenido el pasado africano en las poblaciones esclavas, sobre todo en las colonias británicas. Jesús “Chucho” García se ha aproximado a esta categoría a través de lo que llamó “la diáspora del retorno” (García, 2000), para referirse a las experiencias tempranas de retornos cimarrones a Sierra Leona o Liberia. Por su parte, Michaelle Ascencio ha trabajado esta conciencia del destierro a través de la figura del exilio en la literatura caribeña, no sólo en términos del traslado forzado, “...sino con ese otro exilio, tal vez más hondo y complejo que sienten los personajes cuando, aun viviendo en la isla, tienen la sensación de estar fuera de sitio, descolocados, sin lugar propio” (Ascencio, 2000: 90).
5. Para una revisión detallada del conjunto de citas bíblicas en el Antiguo Testamento que se utilizan constantemente como ejemplo de estas interpretaciones ver “The Black Hermeneutics of Rastafari” de (Murrell y Williams, 1998: 326-348)
6. Esta sospecha sobre los textos Bíblicos no es exclusiva de Rastafari. A propósito de los textos canónicos, la antropóloga británica Mary Douglas ha afirmado que “En el prolongado y poderoso trayecto hacia la modernidad, la lectura de la Biblia sufrió sucesivas transformaciones. (...) Sin duda ha sufrido reinterpretaciones, pero parece erguirse como un faro de claridad y luz a pesar de sus radicales cambios de énfasis” (Douglas, 2006: 34)
7. Dennis Forsythe se refiere así al impacto de los Falashas en Etiopía: “La presencia de un estimado de 25.000 Falashas (o “Judíos Negros”) en Etiopía también atestigua el reclamo de Etiopía de ser la gente de la

Biblia. El título Falashas significa extranjeros o inmigrantes, y es creído que estos Falashas son los remanentes de los prisioneros Judíos tomados por los Reyes etíopes durante 2.000 años. Un gran número fueron transportados a Etiopía. Ellos se consideran como una de las “diez tribus perdidas de Israel”. Ellos alaban al Dios de la vida, rectitud y justicia, y creen en un futuro de paz universal y alegría. Ellos aborrecen la adoración a todos los ídolos. Siguen las tradiciones del Viejo Testamento, particularmente los Cinco Libros de Moisés. Mantuvieron hasta hace poco la posición de que los Judíos Etíopes eran los únicos remanentes de su pueblo en existencia, y esperan al día cuando el Mesías vendrá y los llevará de regreso a “casa”. (Forsythe, 1996: 54.) En 1991 la “Operación Salomón”, llevada a cabo por el moderno Estado de Israel, repatrió a buena parte de los Judíos Negros que aún quedaban en Etiopía.

8. La investigadora francesa sobre cultura Rastafari Hélene Lee asegura que ya en la gran Convención liderada por Emmanuel en 1958, Howell no había sido invitado, y los viejos Howellitas del Pináculo -primera experiencia registrada de comunidad Rastafari alguna- se encontraban ahora frente a un movimiento dinámico que tenía frente a sí “una nueva agenda urbana” (Lee, 2003:218).
9. En este trabajo utilizamos primero el capítulo del Kebra al que corresponde la cita, seguidamente de la página de la traducción de Lorenzo Mazzoni (2010).
10. Para una revisión breve pero detallada de la situación etíope, especialmente en lo tocante a las tensiones entre la cristiandad ortodoxa y el Islam, ver Jésmán (1965).
11. Otros problemas formales de exégesis son desarrollados en el trabajo de Chisholm (1998), quien asegura que toda la construcción de los Rastas “...empieza a mostrar el crack que resulta de una fundación histórica – teológica fallida”. (Chisholm (1998: 175).
12. En su trabajo de exégesis sobre El Levítico, Mary Douglas expresa en términos taxativos justo lo que el Kebra relativiza en su historia: “Jerusalén es el centro del mundo, en el centro de Jerusalén está el Tabernáculo y en el centro del Tabernáculo está el arca de la alianza”. (Douglas, 2006: 267).
13. Este sigue siendo un tema de discusión interminable hoy. De acuerdo a la tradición del Kebra, la Iglesia Ortodoxa Etíope asegura que el Arca de la Alianza descansa en la ciudad Santa de Aksum, en una Iglesia llamada Santa María de Sion. (Como se habrá notado en todo el artículo, transcribo Sion o Zión dependiendo de la traducción. El texto de

Mazzoni mantiene el término Zión en todo el relato, mientras que en la traducción de Kapacevich es Zion, sin tilde)

14. La otra referencia explícita en el Kebra al asunto racial está en la imploración de Azarías a la Reina de Etiopía. En el capítulo 90 Azarías reconoce que "...ahora podemos ver que el país de Etiopía es mejor que el país de Judea (...) Sin embargo, hay una cuestión que querríamos mencionar: vosotros sois negros de piel –considero solamente este hecho ya que puedo verlo [que lo sois] pero si Dios ha iluminado [hecho blancos de luz] vuestros corazones, [mientras vuestro color es así] nada os puede ofender" (Kebra Nagast, 90:164).
15. Varios investigadores anotan la influencia de esta historia para referirse a la maldición de ser blanco, idea recurrente en los años de formación del pensamiento Rastafari en Jamaica. De hecho Leonard Howell, quien influyó de forma decisiva en el devenir del movimiento –luego de la muerte de Garvey- afirmaba que Eva era la madre de todos los males, y llegó a establecer algún tipo de relación entre la blancura de Eva y la de los líderes europeos del siglo XX.
16. Leonard Barrett cuenta que aún hoy las grandes iglesias en Etiopía tienen una zona llamada "El Arca del Convento" en referencia al tabernáculo ancestral que contiene la Ley de Dios. La presencia del Tabernáculo, así como de la Levita en la Liturgia de la Iglesia Ortodoxa Etíope habrían sido traídas a Etiopía por David II. (Barrett, 1997: 201-209) Es conocida la celebración de la Epifanía o Timket en Etiopía, que se realiza el 20 de enero y para la cual se sacan los tabots, nombre etíope de las réplicas del Arca que descansan en cada Iglesia, y que son mostradas a los creyentes sólo en esta festividad. (Reverte, 2004: 47).
17. Este es otro vector de análisis que queda por desarrollar aquí. De acuerdo a la teoría weberiana de la rutinización, todo movimiento religioso pasa de un momento carismático a uno de supervivencia más rutinaria, que se ve cristalizado en organizaciones formales que delimitan funcionalmente cada religión. Este proceso, que es uno de la "religión del libro" se cumple sólo parcialmente en Rastafari. Ni hay interpretaciones unificadas ni hay una estructura central que coordine y haga las veces de las estructuras racionalizadoras que Weber observaba como condición propia de todo movimiento de rutinización. Sobre este tema ver Edmonds, Ennis (2003) Rastafari. From Outcast to Culture Bearers. Oxford University Press.
18. Estas objeciones también provienen de otros ámbitos. El "crítico cultural" alemán Diedrich Diedrichsen ha despachado con tremenda seguridad la discusión que aquí apenas asomamos: ha dicho que la creencia en la

divinidad de Selassie es “bizarra” (Diederichsen, 2011:37) y que los esfuerzos de introducir una “historia diaspórica” por parte de Marcus Garvey terminaron siendo “reconociblemente ficticios” (Diederichsen, 2010: 152).

19. Smith, M.G, Augier, R. y Nettleford, R.M. 1960. *The Ras Tafari Movement in Kingston, Jamaica*. Institute of Social and Economic Research, University College of West Indies, Jamaica.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ASCENSIO, Michaelle. 2012. *De que vuelan vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Editorial ALFA, Caracas.
- ASCENSIO, Michaelle. 2000. *El Viaje a la Inversa. (Reflexiones acerca del exilio en la narrativa antillan., Fondo Editorial de Humanidades, UCV, Caracas.*
- BARRETT, Leonard. 1997. *The Rastafarians*. Beacon Press, Boston.
- BENITEZ ROJO, Antonio. 1998. *La isla que se repite*. Casiopea, Barcelona.
- BESSON, Jean. 1995. “Religion and Resistance in Jamaican Peasant Life: The Baptist Church, Revival Worldview and Rastafari Movement” En CHEVANNES, Barry. (Ed.) 1995. *Rastafari and other African – Caribbean Worldviews*. Rutgers University Press, New Jersey.
- BOADAS, Aura y GAVIDIA, Gertrudis. 2016. “Prólogo”. En CÉSaire, Aimé. *Obra Escogid., Biblioteca Ayacucho, Caracas.*
- CHEVANNES, Barry. 1994. *Rastafari. Roots and Ideology*. Syracuse Press, New York.
- CHISHOLM, Clinton. 1998. “The Rasta – Selassie – Ethiopian Connections”. En MURRAY, N. SPENCE, W. y McFARLANS, A. *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Temple University Press, Filadelfia.
- DIEDERICHSEN, Diederich. 2011. *Personas en loop. Ensayos sobre cultura pop*. Interzona, Barcelona.
- DIEDERICHSEN, Diederich. 2010. *Psicodelia y ready-made*. AH Editora, Buenos Aires.

- DOUGLAS, Mary. 2006. El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento. Gedisa, Barcelona.
- EDMONDS, Ennis. 2003. Rastafari. From outcast to Culture Bearers. Oxford University Press, NY.
- FORSYTHE, Dennis. 1996. Rastafari, for the healing of the nation. One Drop Books, Syracuse.
- GARCÍA, Jesús. 2006. Afroespiritualidad y Afroepistemología. Editorial el perro y la rana, Caracas.
- GARVEY, Marcus. 2014. Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Vols. I & II. The Universal Publishing House, New York.
- JÉSMAN, Czeslaw. 1965. La paradoja etíope. Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- KEBRA NAGAST. 2010 La Biblia secreta del Rastafari. Traducción de Lorenzo Mazzoni, Corona Borealis, Málaga.
- KEBRA NAGAST. 2007 Gloria de los Reyes. La Biblia perdida de la fe y la sabiduría Rastafari de Etiopía y Jamaica. Traducción de Adrián Capacevich, Gerald Hausman Editores, Argentina.
- LEE, Hélène. 2003. The First Rasta. Leonard Howell and the rise of Rastafarianism. Flammarion, Francia.
- SMITH, M.G. AUGIER, R. & NETTLEFORD, R. 1960. The Rastafari Movement in Kingston, Jamaica. University of West Indies, JA.
- MURRAY, N.& WILLIAMS, L. 1998. "The Black Biblical Hermeneutics of Rastafari". En MURRAY, N, SPENCER, W. & McFARLANS, A. Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader. Temple University Press, Filadelfia.
- REVERTE, Javier. 2004. Los caminos perdidos de África. Random House Mondadori, Barcelona.
- RIVAS, Fernando & GRUBER, Cruz. 2014. Iglesias y Comunidades Ortodoxas en Venezuela y su tradición Iconográfica. Negro sobre Blanco Editores, Caracas.
- SANTA BIBLIA. Nueva Versión Internacional. 1999. Sociedad Bíblica Internacional, Estados Unidos.
- SCHUTZ, Alfred. 1974. Estudios sobre teoría social. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- SMITH, M.G, AUGIER, R. y NETTLEFORD, R.M. 1960. The Ras