

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X VOL. 43, No 1, Año 2023

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

LA BIBLIA COMO LUGAR DE LUCHA EL CASO DE LA CLASE OBRERA EN SUDÁFRICA

GERALD WEST*

* PhD en Estudios Bíblicos por la Universidad Sheffield (Inglaterra). Catedrático emérito de la Facultad de Religión, Filosofía y Estudios Clásicos de la Universidad de KwaZulu-Natal (Sudáfrica).

Contacto: west@ukzn.ac.za

Recibido: 22 de marzo del 2023/ Aprobado: 24 de abril del 2023



La Biblia como lugar de lucha

El caso de la clase obrera en Sudáfrica*

GERALD WEST**

Resumen: En 1987, el biblista sudafricano Itumeleng Mosala fue el primer teólogo negro de Estados Unidos o Sudáfrica en defender que la Biblia era intrínsecamente un lugar de lucha de clases. El argumento de Mosala reconocía el valor de la crítica de la redacción, que él amplió para incluir un reconocimiento ideológico de los sectores de clase implicados en la pugna ideológica, lo que le proporcionó un punto de entrada al texto bíblico. Asimismo, las categorías sociológicas marxistas, en particular las nociones en torno al modo de producción, proporcionaron a Mosala recursos con los que asignar una identidad de clase particular a una “voz” concreta. Este ensayo reflexiona sobre la contribución de Mosala y su significado treinta años más tarde, en particular en el contexto sudafricano, y considera el uso que Mosala hace de conceptos marxistas como “modo de producción”, su comprensión de la relación entre texto bíblico y contexto interpretativo, y sus advertencias “proféticas” sobre trabajar con una Biblia ideológicamente incontestable.

Palabras claves: teología negra, identidad de clase, ideología, marxismo, Sudáfrica.

* Este artículo fue publicado originalmente en *Rethinking Marxism*, vol 32, no. 1 (2020): 41-65.

** PhD en Estudios Bíblicos por la Universidad Sheffield (Inglaterra). Catedrático emérito de la Facultad de Religión, Filosofía y Estudios Clásicos de la Universidad de KwaZulu-Natal (Sudáfrica). Contacto: west@ukzn.ac.za

Abstract: In 1987 the South African biblical scholar Itumeleng Mosala was the first black theologian from either the United States or South Africa to argue that the Bible was intrinsically a site of class struggle. Mosala's argument recognized the value of redaction criticism, which Mosala extended to include an ideological recognition of the class sectors engaged in ideological contestation, providing him an entry point into the ideological contestation inherent within the biblical text. Likewise, Marxist sociological categories, particularly notions around mode of production, gave Mosala resources with which to assign a particular class identity to a particular redacted "voice." This essay reflects on Mosala's contribution and its significance thirty years later, particularly in the South African context, and considers Mosala's use of Marxist concepts such as "mode of production," his understanding of the relationship between biblical text and interpretive context, and his "prophetic" warnings about working with an ideologically uncontested Bible.

Keywords: black theology, class identity, ideology, Marxism, South Africa.

La teología negra sudafricana de la década de 1970 asumió o defendió una Biblia ideológicamente alineada con la lucha de raza y clase/raza como clase en Sudáfrica (West 2016, 326-328). Compartiendo la perspectiva de la teología de la liberación latinoamericana, esta primera fase de la teología negra sudafricana trabajó con la convicción de que la trayectoria ideológica o "eje semántico" de la Biblia estaba del lado del "proyecto de Dios" de liberación (véase Croatto 1987; Mesters s.f.). Sin embargo, en la década de 1980, una fase superpuesta pero hermenéuticamente segunda de la teología negra sudafricana defendió una Biblia que era en sí misma, inherente e intrínsecamente, un lugar de confrontación ideológica, un "lugar de lucha" (West 2016, 328-339). El análisis marxista, aunque

evidente incluso en la primera fase (Tutu 1979a), fue un componente distintivo de la segunda fase en la elaboración del argumento de la Biblia como un lugar de lucha.

De hecho, en la segunda fase de la teología negra sudafricana se argumentaba que la Biblia debía ser sustituida por el marxismo. Takatso Mofokeng (1988), en un ensayo fundamental presentado a la Asociación Ecuménica de Teólogos Africanos (EATWOT) en El Cairo, en agosto de 1987 y publicado en el *Journal of Black Theology* en 1988, esbozó por qué la teología negra sudafricana sigue trabajando a regañadientes con la Biblia. La complicidad de la Biblia con el colonialismo misionero y el *apartheid* deja claro, argumentaba Mofokeng, incluso para los sudafricanos negros cristianos, “que la Biblia en sí misma es de hecho un grave problema para la gente que quiere ser libre” (Mofokeng 1988, 37). A continuación, Mofokeng analizó los intentos de los cristianos negros “de localizar y resolver este problema de la Biblia” (1988, 37), y al hacerlo estableció una dialéctica entre la Biblia y el marxismo.

“El enfoque más comúnmente sostenido”, argumentó Mofokeng (1988, 37), “ha sido acusar a los predicadores opresores de hacer un mal uso de la Biblia para sus propósitos y objetivos opresivos. Este mal uso se basa, se argumenta, en interpretaciones erróneas de los textos bíblicos para apoyar o promover intenciones opresivas”. Al responder a este planteamiento, Mofokeng introdujo la diferencia conceptual clave entre la teología negra sudafricana de la primera fase y la de la segunda fase: “Está claro que esta crítica se basa en el supuesto de que la Biblia es esencialmente un libro de liberación. Esta suposición se mantiene a pesar de la evidente presencia en la Biblia de textos, historias y libros que sólo pueden servir a una causa opresiva” (Mofokeng 1988, 37). Frente a la suposición de la primera fase, de que

la Biblia “es esencialmente un libro de liberación”, Mofokeng expone claramente la posición de la segunda fase: “Sostenemos que hay historias y textos que son básicamente opresivos y cuya interpretación (no mala interpretación) sólo sirve a la causa de la opresión. Por el contrario, es (de hecho) su interpretación y uso para la liberación lo que constituiría una mala interpretación y un mal uso” (Mofokeng 1988, 37). Los teólogos negros, argumentó Mofokeng, deben por tanto “abandonar el concepto ideológicamente motivado de la unidad de la Biblia, así como la suposición de que es un libro de liberación *per se*” y al hacerlo “unirse a aquellos cristianos de base que hicieron las distinciones necesarias hace mucho tiempo e identificaron sus textos y los utilizaron excluyendo a otros” (Mofokeng 1988, 37-38).

Según Mofokeng (1988, 37), los biblistas y teólogos negros con formación académica son parte del problema, ya que “han sido introducidos en el universo ideológico del mundo cristiano dominante y opresivo y lo han aceptado”, por lo que intentan “salvar” o “cooptar” textos bíblicos inherentemente opresivos (Mofokeng 1988, 38). Estas tentaciones de utilizar “textos opresivos para los oprimidos sólo sirven a los intereses de los opresores, que desean tener a los oprimidos bajo el mismo universo cultural, espiritual e ideológico que ellos porque lo controlan” (Mofokeng 1988, 38).

Según Mofokeng (1988, 40), otro enfoque del problema de la Biblia ha sido el de los jóvenes negros que “han ido más allá que Steve Biko, que preguntó retóricamente si el proceso de descolonización no debería ir acompañado de un proceso de descristianización de África, un proceso que, de llevarse a cabo con éxito, eliminaría la Biblia de África”. “Los jóvenes negros”, argumentó Mofokeng, “han identificado categóricamente la Biblia como un documento opresivo por su propia naturaleza y hasta la médula (...). Han hecho campaña

celosamente por su expulsión de la comunidad negra oprimida, pero con escaso éxito”. Este fracaso “en renegar de la fe cristiana y, en consecuencia, en librarse de la odiosa Biblia” llevó a Mofokeng a un análisis de cómo el marxismo podría ofrecer recursos para tratar el problema de la Biblia.

1. RELIGIÓN TRADICIONAL AFRICANA, BIBLIA Y MARXISMO

El análisis de Mofokeng (1988, 40) sobre la situación en la Sudáfrica de los años ochenta fue que el fracaso de este proyecto de la juventud negra de librarse de la Biblia “se debe en gran parte al hecho de que no se ofrece ningún depósito o almacén ideológico de fácil acceso a las clases sociales de nuestro pueblo que necesitan desesperadamente la liberación”. Luego identificó las otras opciones disponibles, incluido el marxismo: “Las religiones tradicionales africanas están demasiado atrasadas con respecto a la mayoría de los negros, mientras que el marxismo, en mi opinión, está muy por delante de muchos negros, especialmente de los adultos” (Mofokeng 1988, 40). A falta de una mejor reserva de sustento ideológico y espiritual, la religión cristiana y la Biblia seguirán siendo durante un tiempo indeterminado el refugio de las masas negras por excelencia¹. Mofokeng situó la Biblia dentro de una dialéctica que implica un movimiento anticipado de las religiones africanas tradicionales que pasan, a través de la Biblia, al marxismo. El marxismo tenía la capacidad, según Mofokeng, de proporcionar a las masas las fuentes que necesitaban para luchar contra el capitalismo

1 David Jobling (2005) ofrece una incisiva reflexión de un biblista no sudafricano sobre el análisis de Mofokeng.

colonial de las víctimas del *apartheid*². Para Mofokeng y muchos otros en la lucha contra el *apartheid*, el análisis marxista de la Sudáfrica de los años setenta y ochenta “ofrecía importantes perspectivas sobre el carácter del Estado del *apartheid*” (Helliker y Vale 2013, 25). Tanto la primera como la segunda fase de la teología negra sudafricana se inspiraron profundamente en este análisis marxista (Govender 1987). De hecho, fue el compromiso intransigente con el marxismo de la teología negra sudafricana y la teología Ujamaa tanzana lo que generó tensiones entre estas dos teologías africanas de la “liberación” y otras teologías “africanas” (Mbiti 1979, 88-90; Tutu 1979a, 1979b; Frostin 1988, 34-45, 181-4).

Pero, como lamentaba Mofokeng (1988, 40), el marxismo como reservorio ideológico independiente de la Biblia no era todavía, en la década de 1980, una realidad: “En esta situación de opciones ideológicas muy limitadas, los teólogos negros comprometidos con la lucha por la liberación y conectados orgánicamente con el pueblo cristiano en lucha, han optado por hacer honestamente todo lo posible para convertir la Biblia en un arma formidable en manos de los oprimidos, en lugar de dejar que confunda, frustre o incluso destruya a nuestro pueblo”. Mofokeng hizo un llamamiento a los biblistas y teólogos negros “formalmente formados” para que se alinearan con el “enfoque hermenéutico de los cristianos laicos”, en el que “hermeneutas negros no formados” llevaban su contexto social “a una interacción dinámica y fructífera con la Biblia”, de modo que “los elementos progresistas de la experiencia vital, la historia y la cultura negras interactuaran con la experiencia vital, las historias y las culturas progresistas de algunas comunidades bíblicas”

2 Para un análisis detallado de la “historia de la desigualdad” que ha configurado la Sudáfrica poscolonial, véase Terreblanche (2002).

(Mofokeng 1988, 39-41). Los biblistas y teólogos negros “que están orgánicamente conectados con las comunidades hermenéuticas cristianas mencionadas, pero que también están con los dos pies en la lucha por la liberación, no ven con malos ojos este enfoque hermenéutico de los cristianos laicos”, insistió Mofokeng, sino que “por el contrario, elevan el ejercicio hermenéutico anterior a un nivel formal superior” (Mofokeng 1988, 41), uniéndose a las masas negras “para afirmar su reivindicación de la Biblia como arma de lucha ideológica y espiritual por la liberación”. A medida que afirman esta reivindicación, continúa Mofokeng, “surge un nuevo tipo de lucha, a saber, la lucha por la Biblia o, para ser más precisos, la lucha por el control de la Biblia” (1988, 39).

Mofokeng no desarrolló cómo entendía la tarea de elevar la práctica hermenéutica laica a un nivel superior, pero su camarada y compañero de diálogo, Itumeleng Mosala, sí lo hizo. Mosala (1989a) retomó la tarea hermenéutica donde Mofokeng la dejó, utilizando la teoría y el método marxistas para construir una hermenéutica bíblica histórico-materialista de la liberación. Sin embargo, Mofokeng tenía claro que las “herramientas analíticas” forjadas por la teología negra en colaboración con las masas de cristianos negros laicos debían servir a lo que Marx (2010, 175) denominó “el suspiro de los oprimidos” y a lo que Mofokeng (1988, 41) se refirió como la “historia de dolor, miedos y esperanzas” contada por “los oprimidos de este mundo”:

Utilizando estas herramientas analíticas como miembros de una raza silenciada, marginada y a veces ignorada, descubren a las personas silenciadas, ignoradas y marginadas de la Biblia y desarrollan una afinidad con ellas. También descubren el texto que hay detrás del texto de la Biblia, un texto que ha sido silenciado pero que habla a través de este silencio sobre las luchas de las personas silenciadas y

marginadas de la Biblia. Como miembros de un pueblo cuya historia de dolor, miedos y esperanzas ha sido suprimida, sus cicatrices físicas y psicológicas, junto con las herramientas analíticas que han elegido, les permiten descubrir las historias suprimidas y olvidadas de los débiles y los pobres de la Biblia. Según ellos, éstas parecen ser las historias en las que Dios se identifica con los olvidados y los débiles y los rescata activamente de los márgenes del mundo social. Es a través de estas historias que Dios, el creador de los humanos, se manifiesta como el Dios de los oprimidos y es reconocido como tal. Este Dios creador actúa encarnado en Jesús para poner fin a la enemistad rampante en la creación y devolver la humanidad real a las personas. Sólo la lectura de estas historias del Dios oprimido entre los oprimidos de este mundo fortalece la fe atormentada de los oprimidos de nuestro tiempo, además de aumentar la calidad de su compromiso con la lucha física por la liberación. Este descubrimiento constituye la liberación de la Biblia de las garras de los dominantes del redil cristiano, que imponen a los oprimidos las historias que justifican sus victorias (Mofokeng 1988, 41).

Mofokeng reconoció y ofreció una forma teológica al suspiro de los oprimidos. Mosala proporcionaría herramientas metodológicas y analíticas marxistas al servicio de este suspiro con una hermenéutica bíblica apropiada de la liberación. Yo apelo a la noción de Marx de “el suspiro del oprimido” porque creo que es un componente significativo en la dialéctica de las formas africanas de marxismo. Así que antes de pasar a la contribución hermenéutica marxista de Mosala, quiero hacer una pausa y reflexionar más sobre el *continuum* o la dialéctica invocada por el argumento de Mofokeng sobre las religiones tradicionales africanas que estaban “muy por detrás de la mayoría de los negros, mientras que el marxismo”, en su opinión, estaba “muy por delante de muchos negros” (Mofokeng 1988, 40). La

formulación de Mofokeng es sugerente, pues construye una dialéctica tensa entre la Biblia y la religión tradicional africana (en el pasado) y el marxismo (en el futuro). Aunque Mofokeng no optó por una formulación marxista de la dialéctica, podríamos reformular esta triple dialéctica como una dialéctica entre el suspiro de los oprimidos, el opio del pueblo y el marxismo.

Mi formulación es provocativa, pero capta algunas de las impugnaciones dentro de las apropiaciones del marxismo “clásico” por parte de la teología negra africana –y específicamente sudafricana–. Como argumentó Per Frostin (1988, 182), hay una serie de diferencias entre las teologías africanas de la liberación (específicamente la teología ujamaa y la teología negra sudafricana) y lo que él denominó “marxismo clásico”. De especial relevancia para mi argumento aquí son dos de las cuatro diferencias que Frostin identificó en su cuidadoso análisis de las formas “tercermundistas” –y específicamente africanas– de la teología de la liberación: a saber, “la dimensión cultural de la opresión” y “la creatividad de los oprimidos” (Frostin 1988, 182). Frostin citó el incisivo análisis de Cornel West, que se interrelaciona con las realidades culturales y las capacidades creativas de los pueblos oprimidos:

Aunque los marxistas han considerado a veces a los oprimidos como agentes políticos o económicos, rara vez los han visto como agentes culturales. Sin embargo, sin esta visión no puede haber una concepción adecuada de la capacidad de los oprimidos: la capacidad de cambiar el mundo y mantener el cambio de forma emancipadora. Y sin una concepción de dicha capacidad, es imposible imaginar, y mucho menos crear, una sociedad socialista de libertad y democracia. Es, en parte, el legado de la Ilustración europea –la incapacidad de creer en las capacidades de los oprimidos para crear productos

culturales de valor y grupos opuestos de valor— lo que se interpone entre el marxismo contemporáneo y los oprimidos (Frostin 1988, 183)³.

La teología negra sudafricana de la década de 1980 luchó con la relación entre las formas marxistas de análisis económico y las formas africanas de análisis cultural (Tlhagale 1985; Chikane 1985), sobre todo porque la “raza” era una característica distintiva tanto de la clase como de la cultura en la Sudáfrica del *apartheid*. La religión africana tradicional, junto con sus formas “cristianas”, especialmente evidentes en las Iglesias Independientes Africanas, era un componente integral de la lucha analítica, dado que las Iglesias Independientes Africanas eran los principales emplazamientos de la clase trabajadora negra (Mosala 1985, 1986a). Según Mosala (1996, 54; escrito por primera vez en 1989), estos lugares no sólo eran “iglesias de la clase obrera negra por excelencia”, sino también lugares de lo que Mosala denomina “hermenéutica de la mistificación” (Mosala 1996, 57), o lo que yo prefiero, siguiendo a Marx, y el análisis de Jan Rehman, llamar “lugares del suspiro de los oprimidos”.

2. EL SUSPIRO DEL OPRIMIDO

Dios te salve, Reina santa, Madre de misericordia,
nuestra vida, nuestra dulzura y nuestra esperanza.
A ti clamamos,
pobres hijos desterrados de Eva;
a ti enviamos nuestros suspiros,

3 Véase también West 1984, 17.

luto y llanto en este valle de lágrimas.
Vuélvete entonces, misericordioso abogado,
tus ojos de misericordia hacia nosotros;
y después de este nuestro destierro,
muéstranos el fruto bendito de tu vientre, Jesús.
Oh clemente, oh amorosa,
Oh dulce Virgen María.

—“Salve, Santa Reina”

La oración mariana “Dios te salve, Santa Reina”, conocida en su versión latina como *Salve Regina*, suele recitarse después de completas y es, por tanto, especialmente un himno de la noche. Data al menos del siglo XII, por lo que es considerablemente anterior a Karl Marx. De hecho, esta oración, como argumentaré, bien podría haber sido uno de sus intertextos.

Los católicos, y en particular las mujeres de fe católica, llevaban siglos recitando esta oración antes de que Marx hablara del “suspiro de la criatura oprimida”. No he podido encontrar a nadie que argumente una relación o alusión directa entre el “Seufzer der bedrängten Kreatur” de Marx y la versión alemana de “Hail, Holy Queen” (Zu dir rufen wir verbannte Kinder Evas; zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tal der Tränen), pero existe una conexión bíblica. En un perspicaz análisis de la crítica de Marx a la religión, el erudito marxiano Jan Rehmann cuestiona gran parte de la historia de la recepción del tan citado eslogan de que la religión “es el opio del pueblo”. Al considerar el contexto de la frase, sostiene Rehmann, “el panorama cambia considerablemente”. Rehmann (2013, 6; citando a Marx 2010) sitúa esta frase en su contexto literario dentro de la obra temprana de Marx, centrándose, específicamente, en “las dos frases

que la preceden” en la introducción de Marx a *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “La angustia religiosa [das religiöse Elend] es al mismo tiempo la expresión de la angustia real y también la protesta contra la angustia real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida [Seufzer der bedrängten Kreatur], el corazón de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de las condiciones sin espíritu”.

Rehmann (2013, 6) plantea a continuación una serie de preguntas retóricas:

¿No es el suspiro una condición previa y el fundamento mismo de la resistencia de las clases explotadas y marginadas? ¿Pueden los marxistas prescindir de la religión cuando ésta constituye una de las principales formas de protesta contra la miseria y el sufrimiento reales? ¿No significaría eso que el marxismo se aísla de los movimientos populares de protesta en la sociedad? Además, es muy probable que la expresión “suspiro de la criatura oprimida” tiene origen bíblico.

La frase “puede rastrearse”, argumenta, “a través de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach y el místico alemán Sebastian Frank” hasta el texto bíblico de la carta a los *Romanos* en la que Pablo “describe cómo la creación entera ‘ha estado gimiendo con dolores de parto hasta ahora’ y también que nosotros ‘gemimos interiormente mientras esperamos (...) la redención de nuestros cuerpos’” (Rehmann 2013, 6).

Elaborando su comprensión del argumento de Marx aquí, Rehmann (2013, 7) señala que “no hay ningún marcador en el texto que indique una oposición lingüística entre el ‘suspiro’ y el ‘opio’”. Lo importante es que

incluso si Marx nunca lo hace explícito, contiene la conclusión de que el “suspiro de la criatura oprimida”, debido a su inmediatez y distancia de una “negación determinada”, debe conectarse con un análisis crítico de la explotación y la opresión, y una estrategia racional para superar las causas estructurales de la miseria y el sufrimiento.

Esta comprensión de que “el suspiro de los oprimidos” requiere un análisis crítico de la explotación y la opresión —precisamente para evitar que la religión se convierta simplemente en “el opio del pueblo”— se hace más fácilmente evidente dentro del contexto discursivo más amplio del ensayo de Marx, que no es estrictamente hablando un ensayo sobre la religión, sino, como sostiene Rehmann (2013, 7), un llamamiento a los filósofos hegelianos “para que abandonen su ficción sobre la religión, la limitación obsesiva de su crítica al dominio de la religión”:

Marx pide a los filósofos críticos que dejen de obsesionarse con desmontar la “forma sagrada del auto-enajenamiento humano” y pasen a una crítica del “valle de lágrimas, cuyo halo es la religión”, para desenmascarar el auto-enajenamiento humano ya no en sus formas sagradas, sino en sus formas seculares: el “criticismo del cielo” debe convertirse en la “crítica de la tierra”, la crítica de la religión en la “crítica del derecho”, la crítica de la teología en la “crítica de la política” (Rehmann 2013, 7-8)⁴.

Pero habiendo invocado la religión, dice Rehmann, Marx pide un cambio, siguiendo la cuarta tesis sobre Feuerbach, “para analizar ‘la lucha interna y la contradicción intrínseca’ del mundo real, su ‘base

4 La metáfora del “valle de lágrimas” de Marx es otra alusión, al parecer, a la oración mariana “Dios te salve, Santa Reina”.

secular” –o, como diría Marx en *El Capital*–, para analizar “el núcleo terrenal de las nebulosas creaciones de la religión” (Rehmann 2013, 7-8). Según Rehmann, Marx se aleja de la crítica de la religión, pero “retoma el modelo de la crítica de la alienación religiosa y lo aplica a las formas seculares de la ideología”, en particular “la crítica del mercado capitalista ‘fetichizado’ y sus relaciones de producción subyacentes” (Rehmann 2013, 8). Como señala Rehmann (2013, 8), en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, “Marx sostiene que el producto del trabajo se aleja de los trabajadores y se enfrenta a ellos como un poder extraño, como en la religión. El verdadero Dios de la sociedad burguesa es el dinero, observa; domina a los seres humanos, que se inclinan ante él, y degrada a los dioses tradicionales convirtiéndolos en mercancías”. En *El Capital*, señala Rehmann, Marx recurre de nuevo a la Biblia⁵ ilustrando la omnipotencia del dinero con una referencia, en latín, al libro del *Apocalipsis* combinando los versículos 17,13 y 13,17, y argumentando que la sociedad burguesa ha entregado su poder y autoridad a la “bestia”.

Itumeleng Mosala también se volvió hacia la Biblia, para apartarse de ella hacia las luchas económicas sistémicas que la sustentan, que residen dentro de su construcción redaccional y que, a menos que se desenmascaren con recursos metodológicos marxistas, convierten el suspiro de los oprimidos en un opiáceo en lugar de la hermenéutica resistente y resistente que podría ser.

5 Para un análisis detallado de cómo Marx y el marxismo han abordado la Biblia, véase el trabajo en curso de Boer 2003, 2005, 2007a, 2007c.

3. LAS IGLESIAS INDEPENDIENTES AFRICANAS COMO LUGARES DE LUCHA INTERPRETATIVA

La Biblia desempeña un papel crucial en la vida de la clase trabajadora negra de Sudáfrica. Tiene tal influencia en las mentes y los corazones de la mayoría de ellos que a menudo no pueden permitirse el lujo, como los miembros de otras clases y razas, de elegir ser o no ser cristianos (...). Esta situación se da con mayor fuerza entre los miembros de las Iglesias Independientes Africanas. Puede ser algo natural que sea así con estas iglesias, ya que están formadas predominantemente por las clases bajas de la clase trabajadora negra (Mosala 1996, 43).

Basándose profundamente en el trabajo de “estudios culturales” de orientación marxista del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS) de la Universidad de Birmingham en Inglaterra (Schulman 1993), Mosala (1996, 45) analizó la hermenéutica bíblica de las Iglesias Independientes Africanas (AIC) dentro de una concepción histórico-materialista de los estudios culturales como “una configuración cultural en articulación con otras configuraciones sociales más amplias”. Para Mosala (1996, 45; citando a Johnson, Critcher y Clarke 1980), siguiendo la formulación del CCCS, “la cultura es la manera, las formas, en que los grupos ‘manejan’ las materias primas de su existencia social y material”. Y los AIC “pueden entenderse como una subcultura (...) relacionada con, y distinta de, tanto la cultura de la clase trabajadora negra como la cultura dominante [de los colonos blancos del *apartheid*]” (Mosala 1996, 46).

Invoco el análisis de Mosala (1996, 47) sobre las AIC porque a continuación se pregunta si existe “una forma particular de apropiación de la Biblia que refleje esta manera sub-culturalmente distintiva de ‘manejar’ la materia

prima de su existencia”. Mosala insistió en que la necesidad de estudiar esta cuestión se ve acentuada por la analítica teórica del CCCS:

Negociación, resistencia, lucha: las relaciones entre una cultura subordinada y una dominante, dondequiera que se sitúen dentro de este espectro, son siempre intensamente activas, siempre de oposición, en un sentido estructural (...). Su resultado no viene dado, sino que se hace. La clase subalterna aporta a este “teatro de la lucha” un repertorio de estrategias y respuestas, tanto de supervivencia como de resistencia. Cada estrategia del repertorio moviliza determinados elementos materiales y sociales reales: los convierte en los soportes de las diferentes formas en que la clase vive y resiste su continua subordinación (Mosala 1996, 47).

La “investigación preliminar” de Mosala, que requiere “un estudio más completo y detallado”, como él mismo reconoció, se refiere a la hermenéutica bíblica de los AIC como “la hermenéutica de la mistificación” (Mosala 1996, 55, 57). Los AIC, al carecer de “un conocimiento alfabetizado de la Biblia”, derivan su conocimiento de la Biblia “no de los propios textos bíblicos”, sino que “tienen un conocimiento oral de la Biblia”, la mayor parte del cual “procede de la socialización en las propias iglesias al escuchar oraciones y sermones”, apropiándose de la Biblia “en términos de lo que representa: una autoridad canónica” (Mosala 1996, 55).

Mosala (1996, 55) reconoció que sectores de la cultura de la clase trabajadora negra –como los movimientos Madodana (gremios masculinos) y Manyano (gremios femeninos) dentro de las iglesias históricamente iniciadas por misioneros/colonos, incluida su propia Iglesia Metodista, que “se apropian de la Biblia en términos de su contenido”– habían sido “asimilados a una cultura de lectura de

la Biblia”. La alfabetización aumenta la capacidad de “abordar la contradicción de clase” en el texto bíblico, sacando “armas en gran medida de las experiencias del lugar de trabajo”. Aunque no está precisamente claro lo que Mosala estaba argumentando aquí, parece que la capacidad de leer la Biblia como texto permite que la “lucha” en el lugar de trabajo se comprometa con la “lucha” en “los propios textos bíblicos”. Una “Biblia no leída” es el problema para los AIC: las “mistificaciones generadas por el estatus autoritario de una Biblia no leída”, aunque “les permite negociar su realidad e incluso resistir a las fuerzas de embrutecimiento a las que se enfrenta toda la clase”, no facilita el acceso a las “armas hermenéuticas (...) de las experiencias concretas del lugar de trabajo”. En lugar de que la lucha en el lugar de trabajo se relacione con la lucha dentro de los textos bíblicos, los AIC –a diferencia de sus primos de clase obrera más alfabetizados– utilizan los “símbolos africanos y los discursos [tradicionales]” que caracterizan su fe AIC para relacionarse con “los misterios de la Biblia”.

Si bien Mosala (1996, 55) tiene claro que los movimientos confesionales alfabetizados del cristianismo sudafricano, en concreto los movimientos Madodana y Manyano, representa “una mejor oportunidad de permitir a sus portadores encontrar una solución a la problemática de toda la clase de la que son miembros”, aún se necesitan otras “herramientas” o “armas hermenéuticas, situadas externamente en la cultura matriz de la clase trabajadora negra” antes de que “pueda esperarse la transformación”. Lo que Mosala busca, pero no encuentra en las AIC, es una “deliberación hermenéutica en la manera en que el movimiento se apropia de la Biblia desde la perspectiva de una raza dominada” (Mosala 1996, 56).

Mosala continuaría en su obra principal forjando las “armas hermenéuticas” necesarias como contribución de los teólogos negros

que son a su vez intelectuales orgánicos de la clase obrera negra. Pero antes de pasar a esta contribución, es importante reconocer el privilegio epistemológico que Mosala concedió a los AIC. Aunque a Mosala (1996, 55) le preocupaba el compromiso en gran medida “simbólico” entre el contexto sociocultural de la clase obrera AIC y una Biblia icónico-semiótica, lamentando su falta de capacidad para comprometerse con el detalle del texto bíblico, afirmaba su realidad como el sitio/texto primario del suspiro de los oprimidos: “¿No deberíamos”, preguntaba Mosala, “al examinar la hermenéutica bíblica de las AIC, ampliar nuestro concepto de texto para incluir el texto histórico de la vida de los propios miembros?” (Mosala 1996, 57). La aspiración encarnada de los oprimidos es el “primer texto”, la Biblia es el “segundo texto”⁶.

En este trabajo seminal sobre el desarrollo de una hermenéutica bíblica negra de la liberación, Mosala situó el texto histórico de las vidas de la clase trabajadora negra —representada por excelencia por la subcultura AIC⁷— como punto de partida hermenéutico de una hermenéutica bíblica negra de la liberación. Quienes están comprometidos con las luchas de los negros oprimidos y explotados “no pueden ignorar”, insiste Mosala (1986b, 197), “la historia, la cultura y las ideologías de los negros dominados como su principal punto de partida hermenéutico”. Sin embargo, para que la Biblia se convierta en un “arma” de lucha en manos de la clase obrera negra, la Biblia no puede entenderse “como un contenedor inocente y transparente de un mensaje o mensajes” (Mosala 1989a, 40, 41,

6 Una máxima de las teologías de la liberación sostiene la teología como reflexión crítica (el segundo texto) sobre la praxis de la vida (el primer texto). Véase Gutiérrez (1973, 6) y Bonino (1975, 61).

7 Mosala (1986a, 98-9) expone un argumento similar con respecto a las “religiones tradicionales africanas”.

193; véase Mofokeng 1988, 40). De hecho, como Mosala (1989a, 41) argumenta extensamente, es precisamente esa comprensión no ideológica de la Biblia “la que ha hecho que los teólogos negros y de la liberación no sean conscientes –o, más correctamente, se apropien de lo contrario– de la presencia y significado de la opresión y los opresores, la explotación y los explotadores en las prácticas que son realmente los textos bíblicos”.

Servir al anhelo de la clase trabajadora negra –encarnado más claramente en la hermenéutica de la mistificación de las AIC– requiere, según Mosala (1989a, 32), las fuentes marxistas de “un trabajador cultural revolucionario”. Además, “mi objeción fundamental a la hermenéutica bíblica de la teología negra” (en su primera fase), afirma Mosala, “es que no sólo adolece de una ‘comprensión no estructural de la Biblia’ [véase Gottwald 1985, 5], sino que –como consecuencia y como razón– también adolece de una comprensión no estructural de la experiencia y la lucha negras”. La teología negra hasta la fecha ha fracasado, argumenta Mosala, en lo que Terry Eagleton (1981, 113) ha denominado “la triple tarea de un trabajador cultural revolucionario”:

Según Eagleton, un trabajador cultural revolucionario debe (1) participar en la producción de obras y acontecimientos, pretendiendo con ello los efectos acordes con la victoria del socialismo; (2) funcionar como crítico, exponiendo las estructuras retóricas de las obras y combatiendo cualquier engaño que se pretenda a través de ellas; (3) interpretar obras y acontecimientos “a contrapelo”. Presumiblemente, al hacer este último comentario Eagleton pretende recordarnos que la apropiación de obras y acontecimientos es siempre un proceso contradictorio que encarna alguna forma de “lucha” (Mosala 1989a, 32).

Los teólogos negros, formados formalmente en la disciplina crítica de los estudios bíblicos, no tienen excusa, argumenta Mosala, y sin embargo no han sabido reconocer que las tres tareas de un trabajador cultural revolucionario –“proyectiva, polémica y apropiativa” (Eagleton 1981, 97)– están interrelacionadas:

Nunca se insistirá lo suficiente en la interrelación de las tareas de un trabajador cultural revolucionario. No cabe duda de que la teología negra es “proyectiva” y “apropiativa”, aunque de forma vaga y poco precisa, en su uso de la Biblia. Ciertamente, no es polémica –en el sentido de crítica– en su hermenéutica bíblica. Más bien se apropia de temas del Éxodo, la profecía y la tradición de Jesús para ponerlos al servicio de un proyecto de liberación. Enlista acríticamente las estructuras retóricas que encierran y circunscriben esos temas –y que tienen una tendencia inherente a producir efectos políticamente indeseables– del lado de la lucha por la liberación de los oprimidos. Y no detecta opresión y opresores, explotación y explotadores en el texto de la Biblia. Nada, por supuesto, podría ser más subversivo para la lucha por la liberación que alistar a los opresores y explotadores como compañeros de armas (Mosala 1989a, 33).

Es el reconocimiento de que los textos bíblicos son productos ideológicamente inscritos de la lucha de clases lo que lleva a Mosala a insistir

en que esta lucha es una categoría clave para desarrollar una hermenéutica bíblica de la liberación. La lucha consiste, según las fuerzas de clase implicadas, en armonizar las contradicciones inherentes a las obras y a los acontecimientos o en ponerlas de relieve con vistas a permitir opciones de clase social en su apropiación (Mosala 1989a, 32).

4. EL MÉTODO MARXISTA DE MOSALA

Una contribución significativa de los estudios bíblicos a las apropiaciones contemporáneas de los textos bíblicos, sostenía Mosala (1989a, 101), es que “siempre han sido conscientes de la tendencia en la literatura bíblica a reutilizar tradiciones antiguas para abordar las necesidades de nuevas situaciones”. Dentro de los estudios bíblicos esto se conoce como “crítica de la redacción”. Lo que Mosala (1989a, 125) quiso añadir a las interpretaciones habituales de la crítica de la redacción –véase Römer (2013)– es que tales interpretaciones reutilizan “lo que hasta ahora [en la década de 1980] ha sido un rasgo elusivo de los textos escriturales: su naturaleza ideológica y de clase”. Aunque Mosala se basó en el trabajo de los pocos biblistas que han analizado “la naturaleza de clase y los compromisos de las diversas ediciones o recomposiciones” de los textos bíblicos (véase Coote 1981), su trabajo “se queda corto”, argumentó Mosala (1989a, 125), “a la hora de proporcionar una apropiación hermenéutica adecuada de estos textos en términos de clase e ideológicos”. Mosala buscaba un reconocimiento de “la cuestión de la ‘lucha’ como factor hermenéutico fundamental en el texto, como de hecho en las comunidades que están detrás del texto y en las que se apropian del texto en la actualidad”.

Mosala se apresuró a rechazar un enfoque redaccional que reconoce y valoriza “un profeta [bíblico] original rodeado de adiciones secundarias” (Mosala 1989a, 125). Para Mosala, cada edición redaccional tiene su valor, pues representa la contestación dentro de un momento particular de lucha sociohistórica. Así pues, el reconocimiento redaccional “no tiene como finalidad la selección de una edición y la desestimación de otras. Por el contrario, el objetivo

es resucitar e identificar las fuerzas de lucha inherentes y dominantes en cada edición” (Mosala 1989a, 125-126). “En pocas palabras”, dijo, el análisis ideológico redaccional “reconoce el valor de todas las ediciones de los textos”. Pero, insistió con respecto a la apropiación contemporánea, “dicho valor es variado: puede ser positivo o negativo. Está fundamentalmente enmarcado por la naturaleza de las luchas sociales e ideológicas en el texto, así como de luchas similares en la vida de los lectores” (Mosala 1989a, 126). Y aunque Mosala aceptaba la forma canónica final de la Biblia y sus diversos libros bíblicos como punto de partida para el trabajo crítico de redacción ideológica, reconocía que la forma final “no puede proporcionar inspiración a los pueblos oprimidos porque es inherentemente una teología de dominación y control” (Mosala 1989a, 134).

La clave para que Mosala (1989a, 148-149) entienda la tarea redaccional es el reconocimiento de que la voz del profeta bíblico –en este caso el profeta Miqueas, un profeta que se levanta y habla, en primer lugar, contra las ciudades-templo-estado locales y, en segundo lugar, contra los poderes imperiales que luchan por ejercer su control sobre dichas ciudades-templo locales “israelitas” o “judaítas”– “re-presenta” la voz de las clases explotadas. Las voces de las clases explotadas están casi totalmente redactadas en la forma final, excepto en su re-presentación fragmentaria y en las reverberaciones de sus luchas en discursos más dominantes.

Se trata, pues, de los dos extremos de una orientación ideológica hacia la crítica redaccional. En un extremo están las voces de las clases explotadas; en el otro, la forma final del texto. En medio hay capas de redacción. Sin embargo, como hemos visto, Mosala no negaba que hubiera rastros incluso de las voces más marginadas en la capa final literaria canónica. Estoy de acuerdo, argumentando a favor de una presencia mayor de la que Mosala reconoce, basándome como

hago en nociones de hegemonía más finas que las de Mosala, así como en nociones postestructuralistas de presencia/ausencia. Las voces marginadas siempre están presentes de alguna forma (West 2009; véase también Wittenberg 2007). El propósito de una crítica de la redacción ideológicamente determinada (en ambos sentidos de la palabra inglesa) es precisamente indagar en todas y cada una de las voces, por muy cooptadas y “redactadas” que estén.

La aportación fundamental de Mosala a la crítica de la redacción fue su elaboración del reconocimiento por Robert Coote de la dimensión ideológica de la recomposición redaccional. El propio trabajo de Mosala sobre *Miqueas* siguió los contornos del trabajo de Coote sobre *Amós*. Sin embargo, es importante señalar que el trabajo de Coote (1981, 2) se centraba en “el proceso por el que el libro de *Amós* llegó a ser”, por lo que ofreció un análisis preciso pero simplificado del proceso de composición redaccional, limitando su análisis a “un proceso de tres etapas” de redacción (Coote 1981, 3). Esto permitió a Coote identificar tres ediciones redaccionales significativas en *Amós*: los oráculos del propio profeta Amós, etapa A (Coote 1981, 11-45); una recomposición de los escribas de los oráculos orales tal como fueron “reactualizados en el siglo VII”, etapa B (Coote 1981, 147, 46-109); y una edición “actualizada” de un escriba “ingenioso e imaginativo que recogió y leyó la etapa B de Amós en algún momento del último tercio del siglo VI a.C.”, etapa C (Coote 1981, 110-134).

Mosala (1989a, 126) adoptó el proceso de tres etapas de Coote para su análisis redaccional de *Miqueas*, aunque no argumentó, como Coote, que un proceso de tres etapas está en línea con la erudición redaccional sobre *Miqueas*. Coote era consciente, con respecto a *Amós*, de que la erudición redaccional había argumentado a favor de más de una etapa-Edición B, entre los oráculos originales y la forma final. Tenía

claro que “reducir la composición del libro de *Amós* a un proceso de tres etapas es una exageración” (Coote 1981, 8), y sólo planteó una redacción en tres etapas para ilustrar el proceso redaccional. Reconoció que “el análisis de las etapas de composición tiene que hacerse por separado para cada libro profético” (Coote 1981, 9). Coote fue claro sobre su sobreimplificación; Mosala, no.

La sobresimplificación de Coote (1981, 5) le permitió demostrar los movimientos ideológicos que realiza el proceso redaccional y, específicamente con respecto a *Amós*, cómo el “editor de Betel” (etapa B) recogió algunos de los oráculos del profeta Amós (etapa A), combinándolos juntos en una recomposición escrita con sus propias composiciones, y cómo el editor de la etapa C “reescribió esta obra con la adición de una apertura y un cierre”. Coote describió minuciosamente este proceso de tres etapas, reconociendo en todo momento que el detalle redaccional podía ser elaborado. Coote quería que comprendiéramos que el proceso redaccional de recopilación y recomposición “implica selección [ideológica], narración y organización” (Coote 1981, 4).

El énfasis de Mosala no estaba tanto en el proceso de redacción como en la identificación de las voces ideológicas dentro de cada redacción. Mosala trabajó hacia atrás, hacia el profeta y las clases explotadas que el profeta representa, rastreando las diversas voces redaccionales desde la forma final hacia atrás en el tiempo histórico y su entorno sociológico hasta la voz del profeta y las clases explotadas representadas por el profeta. Trabajando hacia atrás a la manera de Mosala desde la forma redaccional final que es la Biblia tal como la tenemos en su(s) forma(s) canónica(s), podemos plantear la voz más prevalente de la edición final como la voz de la ideología dominante, con aspiraciones hegemónicas, ya que “la perspectiva de estos

textos enmarca las diversas otras capas de significado del discurso de tal manera que relega estas capas de significado a una posición secundaria” (Mosala 1989a, 131). Esta redacción final, la etapa C de Coote, procede de grupos de la clase dominante, incluidas las casas reales israelitas y judaítas, los sacerdotes alineados con la ciudad-templo y los terratenientes y mercaderes de la ciudad-templo.

El redactor final asume, redactando y, por tanto, cooptando parcialmente –pues las apropiaciones hegemónicas nunca son completas en sus intentos de recodificar las voces que subsumen (Scott 1990)– la “capa intermedia” (Mosala 1989a, 117) profesional, económicamente, las re-presentaciones de la etapa B (en términos de Coote) del texto oral o escrito del profeta, dependiendo del profeta. Esta voz del escriba tiende a acomodar su re-presentación a la clase dominante a la que sirve y de la que depende (Mosala 1989a, 141), utilizando una forma de “código negociado” (42, 138), pero haciendo hincapié en los elementos “adaptativos” más que en los “oposicionales” de este código (Mosala 1989a, 141)⁸. Esta voz redaccional, argumenta Mosala, tiende a estar “plagada de contradicciones”, que surgen de, en palabras de Stuart Hall (citado en Mosala 1989a, 138), “la posición diferencial de aquellos que ocupan esta posición en el espectro, y de su relación diferencial y desigual con el poder”.

La voz redactada por el escriba es la del profeta, aunque Coote (1981, 7) admite que “es dudoso que el primer registrador de las palabras de Amós por escrito fuera el propio Amós”. Como tantos estudiosos de la redacción de la Biblia del *Antiguo Testamento/Hebreo*, Coote no puede imaginar una “composición” oral-aural. Tal como lo conciben tanto Coote como Mosala, el profeta es un

8 Mosala se inspira aquí en el trabajo analítico marxista de Stuart Hall (1980).

intelectual comprometido socialmente, orgánico o solidario con las clases explotadas, los excluidos de los discursos de la ciudad-templo-estado y de los sistemas económicos del imperio que los engloban, que los re-presenta mientras el profeta habla a las estructuras de poder dominantes. Aunque Mosala no es explícito sobre las voces de las clases explotadas (re-presentadas por el profeta Miqueas), aquí también podemos plantear el uso de una forma de código negociado, excepto que el uso de elementos de oposición es más pronunciado. Sin embargo, incluso en este caso se incluyen elementos de adaptación para que los elementos de oposición sean escuchados en la lucha contra el poder de la clase dominante. Entre las clases explotadas, si seguimos el sagaz análisis ideológico de James Scott (1990), existe tanto un “trasunto” público como uno oculto, reservándose el trasunto oculto para la conversación entre las propias clases explotadas y compartiéndose el trasunto público con los sectores proféticos solidarios con ellas. El profeta entonces “re-membraría” los componentes públicos (West 2016, 363-5), reconfigurándolos tanto de forma estratégica como sustantiva dentro de las actuaciones orales-auditivas del profeta -estratégicamente, para asegurar el acceso al poder estatal, y sustantivamente, para responder al poder estatal.

Lo que nos lleva entonces a las voces de las propias clases explotadas, pues como reitera Mosala (1989a, 153), “la tarea de una hermenéutica bíblica de la liberación es ir detrás de los discursos dominantes hasta los discursos de las comunidades oprimidas para enlazar con luchas afines”. Sin embargo, de forma un tanto extraña, ni Coote ni Mosala postulan una capa “textual” distintiva para las clases explotadas. Siempre están sólo re-presentadas. Pero si utilizamos las nociones redaccionales de la investigación evangélica del *Nuevo Testamento*, podemos plantear una capa “textual” oral a cuya transcripción

pública tiene acceso el profeta⁹. Como Scott (1990, xi) argumenta cuidadosamente¹⁰, las clases explotadas no son silenciosas, ya que “crean y defienden un espacio social en el que puede expresarse la disidencia fuera del escenario a la transcripción oficial de las relaciones de poder”. Y cuando se aventuran a hablar en el ámbito público, su discurso adopta “una forma dialógica en la que el lenguaje del diálogo invariablemente tomará prestados en gran medida los términos de la ideología dominante que prevalece en la transcripción pública” (Scott 1990, 102). El discurso dominante se convierte entonces en “un idioma o dialecto plástico que es capaz de portar una enorme variedad de significados, incluyendo aquellos que son subversivos de su uso tal y como lo pretende el dominante”, ya que en la mayoría de los contextos de dominación “el terreno del discurso dominante es el único escenario plausible de lucha” (Scott 1990, 102-103). Así, al reconocer que adoptar y adaptar el discurso dominante es un disfraz inducido por las relaciones de poder que es necesario fuera de la seguridad de la transcripción oculta, y al aprender a leer los dialectos y códigos generados por las técnicas y artes de la resistencia, podemos discernir un diálogo con el poder en la transcripción pública (Scott 1990, 101-105, 138). Las voces de las clases explotadas son una presencia real, incluso en la redacción. Es necesario un análisis ideológico como el de Scott para poder reconocer esta presencia real.

Aunque no siempre tan matizado como podría ser en su análisis del libro de *Miqueas*, Mosala insiste en que hay voces distinguibles y que están comprometidas en una lucha de “clases” a lo largo de

9 Aunque Mosala (1989a, 154-72) analizó *Lucas* 1-2, no profundizó en la crítica de la redacción evangélica. De hecho, en su trabajo sobre *Lucas*, Mosala adoptó un enfoque más literario que redaccional (Mosala 1989a, 161). Como tantos eruditos, Mosala se vio atrapado por las convenciones eruditas de su testamento.

10 Para un análisis más completo, véase West (2004, 2011).

la historia redaccional de un texto bíblico. Reconocer y recuperar estas voces contendientes es tan difícil debido a la realidad del trabajo redaccional, que no es aditivo, con una voz que se añade sobre otra voz. Como argumentó Coote (1981, 5) con respecto a *Amós*, el trabajo de redacción consiste en la revisión y la reescritura más que en la adición o la acreción. La redacción es un proceso de “combinación y recomposición gradual” (Coote 1981, 3). El proceso redaccional “enreda” las voces y el tiempo¹¹, recogiendo y combinando/componiendo y luego volviendo a recoger y recombinando/recomponiendo, una y otra vez. Desenmarañar los textos redactados para discernir las diferentes voces ideológicas es difícil pero necesario para una lectura marxista de la Biblia.

Para Mosala, cada edición redaccional es un lugar de confrontación ideológica, una práctica significativa que representa la confrontación socioeconómica real en determinados lugares sociohistóricos de lucha dentro de lo que Roland Boer (2007b) denomina “la economía sagrada del antiguo ‘Israel’”. Boer se basa en gran medida en la “erudición soviética sobre el Antiguo Oriente Próximo” (Boer 2007b, 30), y utiliza estos recursos relativamente desconocidos (dentro de los estudios bíblicos euroamericanos) de los estudios bíblicos con base marxiana para rastrear “la aparición del Estado en respuesta al conflicto entre la comuna aldeana y el complejo ciudad-templo” (Boer 2007b, 30). Insistiendo en “la necesaria centralidad del análisis económico en cualquier historiografía del Próximo Oriente Antiguo” (Boer 2007b, 29), Boer se centra en los elementos constitutivos del antiguo “sistema de teoeconomía, y sus regímenes constitutivos de asignación y regímenes de extracción” (Boer 2007b, 30). Aunque el énfasis del análisis de Boer son los regímenes de asignación, reconoce,

11 Achille Mbembe (2001, 16) utiliza este término para hablar del “tiempo africano”.

al igual que varios biblistas de orientación marxista, incluido Mosala, que es a través de los regímenes de extracción como “se manifiesta la principal tensión de la economía sagrada” (Boer 2007b, 41).

El régimen primario de extracción en la antigua economía sagrada es un régimen de extracción de tributos, conceptualizado a finales de la década de 1970 por el biblista Norman Gottwald (una de las fuentes primarias de Mosala) como el modo tributario de producción. Gottwald reconceptualizó los estudios bíblicos cambiando la orientación de la reconstrucción histórica a la sociológica, utilizando nociones marxianas de análisis socioeconómico. En particular, Gottwald ofrece a los estudios bíblicos la conceptualización de Marx del “modo de producción” (Gottwald 1999, 631, citando a Marx y Engels 1970, 42). Muchos años después, David Jobling puede afirmar que, en su opinión, “la mayor deuda teórica que los estudios bíblicos tienen con el marxismo (...) es la comprensión de los modos de producción (MP) históricos” (Jobling 2005, 192).

El trabajo de Mosala, truncado por sus compromisos con la participación política activa dentro de la Organización Popular Azaní (AZAPO) a principios de la década de 1990, intenta situar a las clases contendientes dentro de un contexto sociohistórico particular en el mundo antiguo que produjo textos bíblicos concretos dentro del régimen tributario de extracción. Releyendo brevemente el libro bíblico de *Miqueas* hacia atrás¹², Mosala identifica la forma canónica final como surgida “del modo tributario de producción representado por la monarquía israelita” (Mosala 1989a, 118). El “medio de producción más fundamental” en la antigua Palestina “era la tierra” (Mosala 1989a, 103), que fue controlada

12 Mosala (1989b, 103-22) ofrece un amplio análisis de “las condiciones materiales” del libro de Miqueas.

gradualmente por una emergente economía sagrada monárquica, por la que “el incipiente reino [monárquico] requería un sistema de extracción de excedentes cuyo presupuesto era el trabajo humano no recompensado” (Mosala 1989a, 107), construyendo una “estructura de clases” que se caracterizaba por “una división social del trabajo que daba lugar a relaciones sociales antagónicas de producción, intercambio y distribución” (Mosala 1989a, 115). La forma redaccional *final* de *Miqueas* “enmarca” las otras voces de clase de tal manera, argumenta Mosala, que “relega” estas voces “a una posición secundaria” (Mosala 1989a, 131). El escriba que re-presenta la voz del profeta Miqueas ocupa una posición de clase dentro de la capa media de retención del antiguo “Israel”, sirviendo a los grupos de la clase dominante (incluyendo la casa real, los sacerdotes del templo de la ciudad, los representantes imperiales y los latifundistas) y subsistiendo de su patrocinio (Mosala 1989a, 117). La re-presentación de los escribas de la voz oral del profeta Miqueas negocia con la clase dominante, que “constituía el 2% o menos de la población y, sin embargo, controlaba la mitad o más del total de bienes y servicios producidos en la sociedad” (Mosala 1989a, 116), pero se adapta a ella. Las voces orales de las “clases explotadas”, ya sean las de campesinos con tierras en propiedad, campesinos que habían perdido sus tierras por deudas y trabajaban como arrendatarios en las fincas de los latifundistas, o campesinos sin tierra (Mosala 1989a, 117), encuentran una representación oral en la voz del profeta Miqueas, de nuevo en términos negociados, aunque con una orientación ideológica de oposición.

De nuevo, aunque demasiado simplificado, el proceso es claro. Volviendo a Marx una vez más, Mosala es explícito tanto sobre el proceso de redacción como sobre por qué el método marxista es necesario para servir a “aquellos que carecen de los medios de producción mental”:

Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que es la fuerza material dominante de la sociedad, es al mismo tiempo su fuerza intelectual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios de producción material, controla al mismo tiempo los medios de producción mental, de modo que, en términos generales, las ideas de quienes carecen de medios de producción mental están sometidas a ella (Mosala 1989a, 153; citando a Marx y Engels 1970, 64).

Especialmente significativa de la contribución de Mosala a la teología negra sudafricana es su énfasis en el uso del método marxista tanto para el análisis de la sociohistoria de la producción de la Biblia como para el análisis de los contextos negros sudafricanos contemporáneos. En mis primeras reflexiones sobre el argumento de Mosala, me referí a esto como una “analogía de método” (West 1995, 74-75). Mosala busca que la teología negra sudafricana utilice categorías marxistas para un análisis tanto de los antiguos lugares bíblicos de contestación de clase como de los lugares sudafricanos contemporáneos de contestación de clase y raza/clase como raza. “La tarea”, dijo Mosala (1989a, 153), “de una hermenéutica bíblica de la liberación es ir detrás de los discursos dominantes [de la Biblia] a los discursos de las comunidades oprimidas para enlazar con las luchas [contemporáneas] afines”. A continuación, Mosala ofreció su propia versión de una anécdota popular:

En Sudáfrica, una expresión mitológica común del papel de las desviaciones bíblicas en la desposesión de los negros dice así: “Cuando el hombre blanco llegó a nuestro país, tenía una Biblia y nosotros teníamos la tierra. El hombre blanco le dijo al negro: ‘Recemos’. Después de la oración, el hombre blanco tenía la tierra y el hombre negro tenía la Biblia”. La tarea a la que se enfrenta ahora

una teología negra de la liberación es permitir a los negros utilizar la Biblia para recuperar la tierra y recuperar la tierra sin perder la Biblia. Para que esto suceda, la teología negra debe emplear los aspectos progresistas de la historia y la cultura negras para liberar la Biblia, de modo que la Biblia pueda liberar al pueblo negro. Esa es la dialéctica hermenéutica (Mosala 1989a, 153).

Mosala tenía claro que, para ello, “un enfoque teóricamente sólido e ideológicamente claro del texto de la Biblia es un requisito previo” (1989a, 153). El análisis marxista conceptualizado en el método “materialista” de Mosala (1989a, 103) ofrece el concepto focal “modo de producción” a la teología negra sudafricana. Mosala utilizó una analogía de método para poner en diálogo los modos de producción africanos (los modos de producción comunal, tributario y capitalista) con los antiguos modos de producción bíblicos (los modos de producción agrícola y tributario; 69-99, 103-121). La respuesta de Mosala a la pregunta de Terry Eagleton (1978, 11) sobre cómo debemos facilitar “el conflictivo paso entre texto y lector” implica desatar “las fuerzas de lucha que cada uno aporta en el encuentro con el otro”, “concediendo prioridad metodológica a la ubicación socio-ideológica y al compromiso del lector” (Mosala 1989a, 123, 124).

La categoría de “la lucha negra” es el punto de partida hermenéutico de Mosala (1989a, 123), incluso si las masas negras (y los teólogos negros que las acompañan) a menudo tienen una comprensión “no estructural” o “no sistemática” de su lucha (Mosala 1989a, 32, 191). Utilizando métodos marxistas en su interpretación bíblica, reconociendo que los textos bíblicos son “prácticas significativas” que representan “producciones particulares” de la lucha sociohistórica (Mosala 1989a, 124), tanto las masas obreras como sus compatriotas teólogos de clase media pueden estar capacitados para comprender

la lucha negra “más sistemática y críticamente” dentro de “un marco ideológico y teórico capaz de lograr la liberación material de la clase obrera negra” (Mosala 1989a, 192).

En resumen, a nivel metodológico, la hermenéutica bíblica de Mosala (1989a, 185) se basó en el análisis marxista para ofrecer una visión y un acceso a la historia redaccional ideológica de la Biblia. Su análisis histórico-materialista “dejaba al descubierto”, argumentaba, “el carácter de clase y los compromisos ideológicos de” una capa redaccional concreta del texto, permitiendo a los sudafricanos negros de clase trabajadora reconocer cuatro cosas. En primer lugar, el método de Mosala ofrecía una forma de analizar tanto el texto bíblico como el contexto sociohistórico contemporáneo; el método era útil para cada uno de estos terrenos de lucha, ya fueran los antiguos lugares de lucha que produjeron los textos bíblicos o los lugares contemporáneos de lucha que generaron una clase obrera negra (Mosala 1989a, 4, 192). En segundo lugar, el método de Mosala ofreció a los cristianos negros de clase obrera una forma de conectar las “luchas familiares” a través del tiempo y el espacio (sagrados) (Mosala 1989a, 188), identificando y destacando las conexiones económicas e ideológicas entre el texto bíblico y el contexto contemporáneo (Mosala 1989a, 4-5). En tercer lugar, el método de Mosala, al identificar la agenda ideológica y económica de un (estrato de) texto concreto, permitió a los cristianos negros de clase obrera reconocer cuándo debían interpretar con o contra la corriente ideo-económica de un (estrato de) texto concreto (Mosala 1989a, 32, 41, 123-153, 173-189). Y en cuarto lugar, el método de Mosala pretendía demostrar la realidad de la cooptación ideológica, tanto dentro de la Biblia como en nuestros contextos contemporáneos; una vez más, la metodología bíblica ofrece una forma ideológica a la metodología contemporánea; los recursos marxistas ofrecen modos de análisis significativos para ambos, y en

particular el reconocimiento de que el texto bíblico y el contexto contemporáneo están ideológicamente contrastados con respecto a los modos de producción.

5. EL MÉTODO MOSALA EN ACCIÓN

La insistencia de Mosala en la confrontación dentro del texto bíblico (no solo entre diferentes libros bíblicos, sino también dentro de un mismo libro bíblico)¹³ ha sido adoptada por otros biblistas, incluida una nueva generación de biblistas negros sudafricanos (Nzimande 2008; Ramantswana 2016, 2017). El trabajo de Mosala también ha sido retomado por otros que entienden la relevancia de construir recursos éticos y teológicos sobre el reconocimiento realista de la Biblia como un lugar de confrontación ideo-teológica. David Pleins (2001, vii) ha ofrecido una apropiación fácilmente accesible del método de Mosala en su propia búsqueda de una “visión social” basada en la ética social de la Biblia.

Centrándose en la ética social de los profetas bíblicos, el trabajo de Pleins (2001, 224) sobre el profeta Isaías toma como punto de partida “las trayectorias teológicas contrapuestas del texto”. Su enfoque, que combina el análisis literario y redaccional, le permite identificar nociones contrapuestas de “los pobres” (*anî/’ānāwīm*) dentro de las diferentes ediciones redaccionales de *Isaías*: “En los primeros capítulos de Isaías [los que proceden del profeta histórico] se describe a los miembros de la clase dirigente urbana como saqueadores de

13 Para un ejemplo detallado de la contestación ideológica entre libros bíblicos, véase West (2019).

los productos de la viña, el pueblo de Dios, y despojadores de los bienes de los *'ani* (Is 3,13-14). La preocupación principal de las clases altas decadentes es aumentar el placer y la prosperidad material... (Is 5,22-23; cf. 5,18-21)” (Pleins 2001, 254). Además, continúa Pleins, “el profeta especifica el modo de explotación adoptado por los ricos: ‘Ah [ay de] los que añaden casa a casa y juntan campo a campo, hasta que no quede lugar para que nadie más que vosotros habite en la tierra? (Is 5,8)” (Pleins 2001,254). En resumen, argumenta Pleins, “la crítica profética es clara: la prosperidad de los ricos está directamente vinculada a las injusticias contra otros miembros de la sociedad israelita” (Pleins 2001, 254). La pobreza y la riqueza están directa y sistémicamente relacionadas; los pobres son pobres porque los ricos los han explotado (Pleins 2001, 254-259).

Sin embargo, “los pobres” fueron reformulados en redacciones posteriores, ya que las voces de los pobres y de su profeta fueron sustituidas por voces de escribas alineados con la élite. Aunque esta recomposición de “los pobres” es evidente en *Isaías* 40–66, es particularmente prevaleciente en *Isaías* 55–66, argumenta Pleins (2001, 264), donde los términos *'ani*/*'ānāwīm* se utilizaron para “reconceptualizar la experiencia de la élite dislocada de Israel”. Incluso los capítulos 1–39 de *Isaías*, que reflejan una presencia sustancial de la voz del profeta (y de las clases explotadas que representa), se recompusieron cuando se añadieron posteriormente los capítulos 40–55 y luego 56–66¹⁴. Las redacciones posteriores cooptaron y reformularon ideológicamente la voz del profeta (y las clases explotadas que re-presenta), construyendo, en palabras de Mosala (1989a, 118-119), “una armonización de contradicciones de

14 Una vez más, este resumen de la redacción de *Isaías* es una sobresimplificación.

tal manera que los intereses de clase de un grupo se universalizan”. Por ejemplo, refiriéndose a *Isaías* 26,1-7, Pleins (2001, 251) afirma:

Es de suponer que aquí los “pobres y necesitados” son los exiliados que regresan y que reclamarán los puestos de poder. No imaginamos aquí una revolución proletaria de tipo marxista. Como quedará claro en nuestro análisis de los caps. 40-66, el exilio ha traído consigo una adaptación de la antigua llamada profética a la justicia para los pobres. Mientras que antes este lenguaje se utilizaba en relación con las necesidades concretas de los oprimidos de Israel, con el exilio se ha amalgamado, a través de la refundición profética, en el programa político de la élite desplazada del antiguo Israel.

Los materiales de *Isaías* 1–39 que pueden tener su ubicación social en códigos ideológicos relacionados con los pobres de Palestina “han sido groseramente reformulados para seguir el proyecto teológico del autor o autores postexílicos” (Pleins 2001, 264). Las voces de los pobres han sido cooptadas; el problema ya no es la opresión económica sistémica, sino el pecado en un sentido moral más general (*Isaías* 50,1, 59,1-4; Pleins 2001, 265). Refiriéndose directamente al trabajo de Mosala, Pleins concluye: “Este cambio parece imitar el que Mosala identifica para Miqueas, en el que una crítica profética original de la injusticia social se atenúa más tarde para convertirse en un mensaje sobre la ‘justicia’ abstracta, sólo para ser considerado finalmente por la élite como un mensaje sobre su propia situación de juicio” (Pleins 2001, 267).

Si las apropiaciones contemporáneas de la Biblia por parte de las comunidades de fe buscan una ética económica, la preocupación tanto para Pleins como para Mosala es que adopten la ética de la élite, dado que su ética económica da nueva forma a la ética económica de otras

voces a través del poder redaccional y así se representa a sí misma como la ética “final” y “sagrada”. Mosala (1989a, 28) argumentó que la teología negra sudafricana, a menos que adoptara el análisis marxista, se encontraría sucumbiendo “precisamente a este peligro, el peligro de colaborar con las ideologías dominantes de la clase dominante de la Biblia”. Al hacerlo, insistía, estarían participando en una “lucha inútil con el fantasma del opresor, al que (...) ya han abrazado en la forma más peligrosa del opresor, la forma ideológica [final] del texto [bíblico]”.

6. CO-OPTACIÓN IDEOLÓGICA TRAS LA LIBERACIÓN

El llamamiento de Mosala a finales de la década de 1980 para que la clase trabajadora negra liberara la Biblia para que ésta pudiera liberarlos a ellos ha cobrado un especial significado en la Sudáfrica de hoy, veinticinco años después de la liberación política. Digo “liberación política” intencionadamente. La larga lucha por la liberación ha logrado importantes avances políticos y jurídicos. Y 1994 marcó el comienzo de una nueva era y de una “nueva” Sudáfrica, política y jurídicamente diferente de la Sudáfrica del apartheid. El apartheid, una construcción social basada en la raza establecida por los británicos y reforzada por el gobierno nacionalista afrikáner blanco, ha sido sistemáticamente desmantelado, política y jurídicamente. Lo que no ha cambiado lo suficiente es el capitalismo racial, el sistema económico del apartheid (Terreblanche 2002, 15).

La advertencia metodológica marxista de Mosala sobre las luchas de la clase obrera y otros sectores marginados que son cooptados por las ideologías dominantes, un proceso que encontró en la producción de

textos bíblicos, no ha sido tomada en cuenta hasta hace poco. Al no reconocer que la Biblia era en sí misma un lugar de lucha, la mayoría de los practicantes de la teología negra sudafricana de los años ochenta y noventa no dotaron a las formas post-apartheid de la teología de la liberación de la capacidad de resistir la cooptación de la Biblia por el Estado y la Iglesia pos-liberación.

Cuando Sudáfrica entró en el periodo militante de la “acción de masas rodante” a principios de los 90, lo que el Documento Kairos denominaba “Teología del Estado” (la teología de la “ley y el orden” del Estado del *apartheid*) y “Teología de la Iglesia” (la teología de la “piedad personal” de las iglesias bajo el *apartheid*) estaban en retirada, y la “Teología Profética” (la teología de la “lucha” contra el *apartheid*) controlaba el terreno teológico (Kairos Theologians 1985). Se podría argumentar, y así lo hacía la propaganda estatal del apartheid, que la teología profética era “el CNA [Congreso Nacional Africano] en oración”. Aunque se trataba de una forma pegadiza de representar la solidaridad dentro de “la lucha” entre el ala teológica y el ala política de la lucha, respectivamente, sería más exacto representar la relación de la teología negra con la Alianza Tripartita del ANC, el Congreso de Sindicatos Sudafricanos (COSATU) y el Partido Comunista Sudafricano (SACP) como una “solidaridad crítica”, aunque se impugnó precisamente cómo debía entenderse y practicarse este concepto (Vellem 2013).

Las nociones de “solidaridad crítica” implicaban una dimensión comprometida y relacional entre el Estado sudafricano posterior a la liberación y los teólogos de la liberación. Algunos de estos teólogos fueron contratados por el gobierno o por empresas paraestatales, mientras que otros mantuvieron su liderazgo en el Consejo Sudafricano de Iglesias (SACC) y otras ONG confesionales. Por eso

resultó tan inesperado que el Presidente Thabo Mbeki, sucesor de Nelson Mandela, empezara a utilizar la Biblia en clave eclesiástica, alineando lo que podría considerarse una “nueva” teología del Estado con la teología de la Iglesia.

Thabo Mbeki utilizó la Biblia, como he demostrado (West 2016, 445-542), para desviar el compromiso crítico de las formas marxistas de teología profética con las políticas macroeconómicas del Estado sudafricano posteriores a 1996. Tras abandonar el Programa de Reconstrucción y Desarrollo (RDP), favorable a los pobres y de tendencia socialista, con el que llegó al poder en 1994, el Estado sudafricano trató de perturbar y desvirtuar la crítica de las teologías de la liberación de Sudáfrica al sustituir el RDP por una política macroeconómica procapitalista, GEAR (Crecimiento, Empleo y Redistribución). Mbeki utilizó la Biblia a modo de teología eclesiástica para afirmar que las teologías de la liberación debían centrarse en las dimensiones personales y morales de la vida sudafricana y dejar las dimensiones estructurales y económicas al Estado.

El hecho de que Mbeki utilizara la Biblia probablemente refleja su comprensión de la importancia de lo que Gillian Hart denomina “renacionalización”, un proceso que “plantea (...) cuestiones cruciales sobre cómo se produjo la ‘nación’ posterior al apartheid, así como la importancia actual de las articulaciones de la ‘nación’ para el proyecto hegemónico del ANC” (Hart 2013, 156-157). La Biblia, llegó a reconocer Mbeki (al igual que Mofokeng), era un depósito simbólico desde el que una diversa gama de sudafricanos podía encontrar sustento en términos de teología eclesiástica. La Biblia alimentaría sus “almas” colectivas. De hecho, tomando prestada la frase de Nelson Mandela, Mbeki argumentó, utilizando la Biblia, a favor de un “RDP del alma” (West 2016, 498-512), separando eficazmente la noción de

“reconstrucción y desarrollo” del terreno económico y vinculándola (o redistribuyéndola) al terreno religioso.

La teología de la Iglesia se ha convertido en teología del Estado, ya que la trayectoria que Mbeki ha establecido sobre cómo debe utilizarse la Biblia en el ámbito público ha sido imitada por su partido, el CNA, por su sucesor, Jacob Zuma, y recientemente por Cyril Rhamaphosa, nuestro nuevo presidente (West 2016, 512-542). Esta cooptación ha sido posible precisamente porque la Biblia no ha sido entendida como un lugar de lucha por el remanente de la teología profética. Las capas redaccionales de la Biblia que se prestan a la teología eclesiástica, que se encuentran en la forma canónica final de la Biblia, han sido asumidas en el ámbito público, tanto por el Estado como por las iglesias, como si representaran “la” trayectoria teológica de “la Biblia”.

Tanto el Estado sudafricano como las iglesias sudafricanas se han decantado por una Biblia de teología eclesiástica, con énfasis en lo personal y lo moral. Con respecto a lo económico, el énfasis se ha puesto en la corrupción moral personal individual. Y aunque podemos perdonar a los políticos por no comprender el análisis de Mosala de los sistemas económicos explotadores que constituyen parcialmente el texto bíblico, las iglesias no tienen excusa, ya que el análisis de Mosala forma parte de su herencia. Sin embargo, tampoco se han comprometido con los sistemas de explotación económica y de clase que caracterizan la economía sagrada de los sectores dominantes de las sociedades bíblicas. “Hechizadas” por la forma final del texto bíblico, nuestras iglesias sudafricanas son incapaces de ahondar bajo las ideologías de la clase dominante que caracterizan la forma final (canónica) de la Biblia.

Afortunadamente, los recursos que el análisis marxista de Mosala ofrece al suspiro de la opresión siguen estando a nuestra disposición.

Trabajar con una Biblia que es un lugar de lucha tiene un significativo potencial para una teología verdaderamente profética y liberadora, mientras luchamos por “la libertad económica en nuestra vida”¹⁵.

CONCLUSIÓN

Mofokeng (1988, 38) sostiene que existe una larga historia dentro de la iglesia de “las personas más débiles, desatendidas, pobres y marginadas”, que reconocen “la utilidad de la Biblia como libro con un mensaje de supervivencia, resistencia y esperanza”, dándoles “una razón para esperar un futuro diferente y creer en su derecho a una existencia humana decente”. Lo que su suspiro nos ofrece, reconoce Mofokeng, es una praxis histórica que es “un nuevo tipo de lucha (...) a saber, la lucha por la Biblia o, para ser más precisos, la lucha por el control de la Biblia” (Mofokeng 1988, 39). Aunque Mofokeng identifica este “nuevo tipo de lucha”, Mosala (1989a, 192) ofrece las herramientas marxistas con las que analizar cómo leer la Biblia “al revés”, reconociendo la forma final de la Biblia como la forma del opresor (Mofokeng 1988, 28), que representa la ideología de los sectores socioeconómicos dominantes dentro de un modo de producción histórico particular.

El suspiro religioso de los sudafricanos negros de clase obrera encarna su lucha y es el punto de partida de una hermenéutica bíblica negra de la liberación. Aunque la Biblia no puede ser el principal punto de partida de la teología negra, Mosala (1986b, 196) admite que “hay

15 El lema “libertad económica en nuestra vida” ha sido utilizado tanto por la *Liga Juvenil* del CNA como por el partido político de más reciente creación *Economic Freedom Fighters* (EFF).

suficientes contradicciones” en los textos bíblicos “para permitir que los ojos [y los suspiros] que están hermenéuticamente entrenados en la lucha por la liberación hoy en *día observen las luchas de la comunidad* de los oprimidos y explotados de las comunidades bíblicas en las propias ausencias de esas luchas en el texto”. Las contradicciones están presentes en el texto porque la Biblia es en sí misma “un producto y un registro de las luchas de clases” (Mosala 1986b, 196). Los teólogos negros comprometidos con el proyecto de la teología de la liberación de “emancipar a los pobres y explotados del mundo” (Mosala 1989a, 193) deben alinearse con el suspiro de los más marginados de la clase obrera y servir su suspiro con el análisis marxista, de modo que estén capacitados hermenéuticamente para ir más allá de la Biblia como opiáceo. La Biblia es un lugar de lucha, y el análisis marxista permite a las aspiraciones de las masas ir más allá del mero reconocimiento de “atisbos de liberación” (Mofokeng 1988, 40) en la Biblia y avanzar hacia una comprensión y apropiación de lo que es la liberación y cómo se lucha por ella, de los textos bíblicos y de los contextos contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA

- Boer, Roland. 2003. *Marxist Criticism of the Bible*. London: T&T Clark.
- _____. 2005. “Marx, Postcolonialism, and the Bible”. En *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, editado por S. D. Moore y F. F. Segovia, 166–183. London: T&T Clark.
- _____. 2007a. *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*. Leiden: Brill.
- _____. 2007b. “The Sacred Economy of Ancient ‘Israel’”. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21, n.º 1: 29–48.
- _____. 2007c. “Twenty-Five Years of Marxist Biblical Criticism”. *Currents in Research* 5, n.º 3: 298–321.
- Bonino, José Míguez. 1975. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress.
- Chikane, Frank. 1985. “The Incarnation in the Life of the People in Southern Africa”. *Journal of Theology for Southern Africa* 51: 37–50.
- Coote, Robert B. 1981. *Amos among the Prophets: Composition and Theology*. Eugene, Ore: Wipf and Stock.
- Croatto, José Severino. 1987. *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Eagleton, Terry. 1978. *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*. London: Verso.
- _____. 1981. *Walter Benjamin; or, Towards a Revolutionary Criticism*. London: Verso.
- Frostin, Per. 1988. *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation*. Lund: Lund University Press.
- Gottwald, Norman K. 1985. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress.

- _____. 1999. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Govender, S. 1987. *In Search of Tomorrow: The Dialogue between Black Theology and Marxism in South Africa*. Kampen, Neth.: J. H. Kok.
- Gutiérrez, Gustavo. 1973. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Hall, Stuart. 1980. "Encoding/Decoding". En *Culture, Media and Language: Working Papers in Cultural Studies*, editado por S. Hall, 1972-1979. London: Routledge.
- Hart, Gillian. 2013. *Rethinking the South African Crisis: Nationalism, Populism, Hegemony*. Pietermaritzburg, S. Afr.: University of KwaZulu-Natal.
- Helliker, Kirk y Peter Vale. 2013. "Marxisms Past and Present". *Thesis Eleven* 115, n.º 1: 25–42.
- Jobling, D. 2005. "Very Limited Ideological Options?: Marxism and Biblical Studies in Postcolonial Scenes". En *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, editado por S. D. Moore y F. F. Segovia, 184–201. London: T&T Clark.
- Johnson, Richard, Chas Critcher y John Clarke. 1980. *Working-Class Culture: Studies in History and Theory*. London: Hutchinson.
- Kairos Theologians. 1985. *The Kairos Document: Challenge to the Church; A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*. Braamfontein, S. Afr.: The Kairos Theologians.
- Marx, Karl. 2010. "Introduction to Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law". Vol. 3 *de Collected Works*, por K. Marx y F. Engels, 175–187. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1970. *The German Ideology*. London: Lawrence and Wishart.
- Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.

- Mbiti, John S. 1979. "The Biblical Basis for Present Trends in African Theology". En *African Theology en Route: Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians*, editado por K. Appiah-Kubi y S. Torres, 83–94. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Mesters, Carlos. s.f. *God's Project*. Cape Town: Theology Exchange Programme.
- Mofokeng, Takatso. 1988. "Black Christians, the Bible and Liberation". *Journal of Black Theology* 2, n.º 1: 34–42.
- Mosala, Itumeleng J. 1985. "African Independent Churches: A Study in Socio-theological Protest". En *Resistance and Hope: South African Essays in Honour of Beyers Naude*, editado por C. Villa-Vicencio y J. W. De Gruchy, 103–111. Cape Town: David Philips.
- _____. 1986a. "The Relevance of African Traditional Religions and Their Challenge to Black Theology." En *The Unquestionable Right to Be Free: Essays in Black Theology*, editado por I. J. Mosala y B. Tlhagale, 91–100. Johannesburg: Skotaville.
- _____. 1986b. "The Use of the Bible in Black Theology." En *The Unquestionable Right to Be Free: Essays in Black Theology*, editado por I. J. Mosala y B. Tlhagale, 175–199. Johannesburg: Skotaville.
- _____. 1989a. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- _____. 1989b. "Race, Class, and Gender as Hermeneutical Factors in the African Independent Churches". Unpublished report to the Human Sciences Research Council.
- _____. 1996. "Race, Class, and Gender as Hermeneutical Factors in the African Independent Churches' Appropriation of the Bible". *Semeia* 73: 43–57.
- Nzimande, M. K. 2008. "Reconfiguring Jezebel: A Postcolonial Imbokodo Reading of the Story of Naboth's Vineyard (1 Kings 21:1–16)". En *African and European Readers of the Bible in Dialogue: In Quest of a Shared Meaning*, editado por H. de Wit y G. O. West, 223–258. Leiden: Brill.

- Pleins, David J. 2001. *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox.
- Ramantswana, Hulisani. 2016. "Decolonising Biblical Hermeneutics in the (South) African Context". *Acta Theologica* 36, n.º 24: 178–203.
- _____. 2017. "Decolonial Reflection on the Landlessness of the Levites". *Journal of Theology for Southern Africa* 158: 72–91.
- Rehmann, Jan. 2013. "Can Marx's Critique of Religion Be Freed from Its Fetters?". *Journal of Theology for Southern Africa* 147: 5–15.
- Römer, Thomas. 2013. "Redaction Criticism: Hebrew Bible." En *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, editado por S. L. McKenzie, 223–232. Oxford: Oxford University Press.
- Schulman, Norma. 1993. "Conditions of Their Own Making: An Intellectual History of the Centre for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham". *Canadian Journal of Communication* 18, n.º 1. <https://doi.org/10.22230/cjc.1993v18n1a717>
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Terreblanche, Sampie. 2002. *A History of Inequality in South Africa, 1652–2002*. Pietermaritzburg, S. Afr.: University of Natal Press.
- Tlhagale, Buti. 1985. "Culture in an Apartheid Society". *Journal of Theology for Southern Africa* 51: 27–36.
- Tutu, Desmond. 1979a. "Black Theology/African Theology: Soulmates or Antagonists?". En *Black Theology: A Documentary History, 1966–1979*, editado por G. S. Wilmore y J. H. Cone, 385–392. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- _____. 1979b. "The Theology of Liberation in Africa". En *African Theology en Route: Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians*, editado por K. Appiah-Kubi y S. Torres. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

- Vellem, V. S. 2013. “Ecumenicity and a Black Theology of Liberation”. En *South African Perspectives on Notions and Forms of Ecumenicity*, editado por E. M. Conradie, 173–184. Stellenbosch, S. Afr.: Sun.
- West, Cornel. 1984. “Religion and the Left: An Introduction”. *Monthly Review* 36, n.º 3: 9–19.
- West, Gerald. O. 1995. *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*. 2d ed. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- _____. 2004. “Explicating Domination and Resistance: A Dialogue between James C. Scott and Biblical Scholars”. En *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, editado por R. A. Horsley, 173–194. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- _____. 2009. “The Not So Silent Citizen: Hearing Embodied Theology in the Context of HIV and AIDS in South Africa”. En *Heterotopic Citizen: New Research on Religious Work for the Disadvantaged*, editado por T. Wyller, 23–42. Göttingen, Ger.: Vandenhoeck and Ruprecht.
- _____. 2011. “Newsprint Theology: Bible in the Context of HIV and AIDS”. En *Out of Place: Doing Theology on the Crosscultural Brink*, editado por J. Havea y C. Pearson, 161–186. London: Equinox.
- _____. 2016. *The Stolen Bible: From Tool of Imperialism to African Icon*. Leiden: Brill.
- _____. 2019. “Scripture as a Site of Struggle: Literary and Socio-historical Resources for Prophetic Theology in Post-Colonial, Post-Apartheid (Neo-colonial?) South Africa”. En *Scripture and Resistance*, editado por J. Havea, 149–163. New York: Lexington Books.
- Wittenberg, Gunther H. 2007. *Resistance Theology in the Old Testament: Collected Essays*. Pietermaritzburg, S. Afr.: Cluster.

Artículo recibido: 22 de marzo del 2023.

Artículo aprobado: 24 de abril del 2023.

