



Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica

 **Entre la Historia y la Trascendencia: El Padre Guadalupe Carney y la lucha por la reforma agraria en Honduras**

Ficha n° 2374

Creada: 31 marzo 2010

Editada: 31 marzo 2010

Modificada: 31 marzo 2010

Estadísticas de visitas

Total de visitas hoy : 5

Total de visitas : 2046

Autor de la ficha:Kevin COLEMAN**Editor de la ficha:**David DÍAZ ARIAS**Publicado en:****Boletín n° : 44**

ISSN 1954-3891

En la década de 1980 James Hanley Carney escribió un libro, que era a la vez la historia de su vida y una crónica detallada del movimiento campesino en Honduras. Para ese tiempo, ya no utilizaba su nombre de pila. Desde hacía veinticuatro años era conocido simplemente como el Padre Guadalupe. O, como él solía decirle a la gente: “Solo díganme Lupe.” Este hombre, que se había abstenido de usar honoríficos y había cambiado su nombre y con ello su identidad, se encontraba ahora al final de su quinta década de vida. En ese momento era también un hombre sin patria. El propósito de este trabajo es analizar y contextualizar el contenido de la autobiografía de Carney y determinar la ideología codificada en el uso del género de la autobiografía. Al mismo tiempo, el autor intenta resistir la tentación de “fortificar” el significado o la memoria histórica de una figura tan compleja como fue el Padre Guadalupe.

[index.php?action=im_aff&id=552](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=im_aff&id=552)

Autor(es):

Kevin P. Coleman

Fecha:

Marzo de 2010

Texto íntegral:

SOLITARIO EN UNA CHOZA bajo el régimen de la Nicaragua Sandinista, un gringo que se había ya convertido casi en campesino hondureño escribió acerca de sus transformaciones de conciencia. Con sólo una pequeña caja llena de recortes de periódicos y copias de algunas cartas, James Hanley Carney escribió un libro, el cual era a la vez la historia de su vida y una crónica detallada del movimiento campesino en Honduras. Para ese tiempo, ya no utilizaba su nombre de pila. Desde hacía veinticuatro años era conocido simplemente como el Padre Guadalupe. O, como él solía decirle a la gente: “Solo díganme Lupe.” Este hombre, que se había abstenido de usar honoríficos y había cambiado su nombre y con ello su identidad, se encontraba ahora al final de su quinta década de vida. En ese momento era también un hombre sin patria.

Sus días de exiliado en Nicaragua los invertía sirviendo a las familias que habían sido atacadas por los Contras que se escondían al otro lado de la frontera con Honduras. Carney escribió a la luz de las velas no sólo uno sino, por lo menos, dos libros. Y de estos dos libros se publicaron múltiples ediciones tanto por editoriales como por patrocinadores que tenían el interés de difundir el texto a un público mucho mayor que el de la champa donde había sido producido. Además de la primera versión de 441 páginas escrita en su lengua madre, el inglés, el Padre Guadalupe también escribió una versión más corta (de 206 páginas) en español para sus amigos hondureños campesinos. La versión en español no fue una traducción – “un acuerdo entre dos idiomas que siempre es posible pero también siempre imperfecto¹” – del texto más largo en inglés, sino un resumen del mismo, comunicado de modo más justo al lenguaje de los campesinos. Esta versión ha se ha publicado con diferentes títulos: *Metamorfosis de un revolucionario: memorias de un sacerdote en Honduras*; *Honduras: un sacerdote en la lucha*; *Memorias de un sacerdote en Honduras*; *Así es la Iglesia*; y más recientemente, Sólo llámame Lupe: La autobiografía del Padre Guadalupe Carney, sacerdote de los pobres². Cada título enmarca el libro de manera diferente. En *Honduras: Un sacerdote en la lucha*, se intenta legitimar la lucha armada de los campesinos al realizar una asociación entre ésta y la imagen de un sacerdote³. En *Así es la Iglesia*, la iglesia popular que Guadalupe describe se presenta como una visión de lo que la Iglesia Católica mundial debería de ser. En cada uno de esos títulos, se toma la autobiografía de Carney no simplemente como una historia interesante sino como un manifiesto de un nuevo mundo al que se está convocando. Los títulos que fueron variadamente asignados al mismo contenido son cada uno anuncios de la nueva Honduras que los patrocinadores del libro deseaban producir al poner a circular el texto de Carney.

RESPONDIENDO A LOS CAMBIOS HISTORICOS en la enseñanza de la Iglesia y la práctica laica – expuesto más prominentemente en la conferencia de Obispos de 1968 en Medellín, la reunión de 1979 en Puebla y el innegable papel de la religión popular en las revoluciones centroamericanas – investigadores de la religiosidad popular han esclarecido las conexiones entre las narrativas del sacrificio y la política.[4] El trabajo de Anna L. Peterson sobre martirio en El Salvador provee un apoyo conceptual en la revisión del libro de Carney, su vida, y en la memoria histórica, su recuerdo eterno. Empleando el concepto de martirología, Peterson manifiesta que la iglesia popular salvadoreña conectaba la persecución contemporánea con lo que sufrió Jesús mientras denunciaba la injusticia. La maldad es entonces “algo que los humanos causan y los humanos tienen que resistir⁵.” En otras palabras, el catolicismo popular se unía en un ímpetu poderoso con la acción dentro de una narración teológica más grande que daba sentido de las vidas acortadas por la lucha por relaciones sociales más justas. A pesar del hecho de que Honduras nunca se experimentó el tipo de levantamiento masivo popular y la represión brutal que tuvieron lugar en El Salvador, la noción de Peterson sobre la martirología ayuda a explicar el significado y propósito de las

luchas del Padre Guadalupe y los usos de su memoria hoy en día. Peterson se enfoca en las prácticas y creencias laicas católicas progresistas de El Salvador complementando con ello un largo y extenso trabajo sobre la teología de la liberación⁶.

4 Como ocurre con la amplia historiografía sobre catolicismo en Latinoamérica, los estudios de Honduras también se apoyan en la distinción entre lo laico y clerical, lo popular y lo teológico. Este trabajo está enfocado en dos direcciones: en primer lugar, explora la religiosidad popular y, en segundo lugar, disecciona la relación entre el Estado y la Iglesia hondureña como una institución. Las dos escuelas de interpretación demuestran que entender el papel de la religión en la vida política y cultural hondureña es absolutamente fundamental⁷.

5 El Padre Guadalupe fue un intermediario⁸. Él no era ni campesino ni teólogo sino un practicante radical que pensaba personificar al pobre y el mensaje liberador de las lecturas católicas progresistas del evangelio. Así, medió entre el cristianismo popular de los campesinos en el Norte de Honduras y la teología y doctrinas progresistas de intelectuales de Medellín, Lima, Puebla y San Salvador. En este ensayo, en vez de buscar desenredar lo “popular” de lo “progresista” en el trabajo de Guadalupe Carney, expondré que esta distinción en sí implica una jerarquía de creencias y prácticas que en gran parte está basada en diferentes visiones moduladas por la clase social del practicante y que nos puede cegar para ver los verdaderos aspectos progresistas de la vida religiosa “tradicional.”

El catolicismo popular no fue solamente un medio para vehicular las demandas campesinas durante la Guerra Fría en Honduras, sino que fue un medio de representación integral de la cultura y la conciencia campesinas. Realizando una unión conceptual que tiene implicaciones para el presente estudio, Jean y John Comaroff pusieron la hegemonía e ideología en un continuo, definiendo a la primera como una visión dominante del mundo, naturalizada en la ortodoxia, operando silenciosamente sin ser vista, y a la segunda como cualquier lucha visible o esfuerzo para controlar las condiciones culturales por medio de las cuales el mundo está ordenado. Alimentando esta noción de un continuo entre lo incuestionablemente aceptado y lo activamente refutado, los investigadores apuntados señalar: “Porque el espacio liminal entre lo hegemónico y lo ideológico, consciente e inconsciente, es también una área en la cual nuevas relaciones están forjadas entre forma y contenido, es probable que sea la fuente de la imaginación poética, lo creativo, lo innovador⁹.” Adoptar la noción de los Comaroff sobre el espacio liminal entre la hegemonía y la ideología como fuente de poética histórica requiere un doble enfoque en el contenido del ritual, canciones y narrativas y también en su forma. Esto es precisamente lo que Frederic Jameson y otros críticos literarios han señalado desde hace mucho tiempo: la forma en sí “es inmanentemente e intrínsecamente una ideología en su propio derecho¹⁰.” Aplicando esos puntos de vista en este proyecto, analizo y contextualizo el contenido de la autobiografía de Carney mientras simultáneamente busco determinar la ideología codificada en el uso del género de la autobiografía. Al mismo tiempo, intento resistir la tentación de “fortificar” el significado o la memoria histórica de una figura tan compleja como fue el Padre Guadalupe.

6 “PIENSO QUE AMO SINCERAMENTE AL POBRE, no sólo por piedad por lo que ellos están forzados a sufrir y por rebelión en contra del sistema que los fuerza a ser pobres, sino como personas amorosas en sí mismas, como pedacitos de Dios, de Cristo¹¹.” Para el padre Guadalupe, volverse parte de los campesinos fue un ejercicio espiritual, en el sentido que Pierre Bourdieu habla de una entrevista científica social, como lo que le ocurrió a Carney “a través del *olvido de sí mismo*, una verdadera *transformación de la vista* de otros en las circunstancias ordinarias de la vida¹².” Pero igual como en la entrevista, el amor espiritual que Carney sintió por los campesinos hondureños no borró los privilegios del lenguaje, su identidad bicultural, y su posición social como clérigo. Su autobiografía subraya el poder y privilegio que él tenía incluso desde la remota choza de un área rural de Nicaragua, porque, como John Beverley muestra en su discusión sobre la literatura de testimonio: “la mera posibilidad de escribir sobre la vida de uno implica que el narrador ya no está en una situación de marginalidad como la que su narrativa describe, sino que ahora ha alcanzado el estatus cultural de autor¹³.” Pero Carney se aprovecha

estratégicamente de sus fuentes de capital lingüístico, cultural, social, y de forma crucial, moral para promover la causa del movimiento campesino.

Estudiosos de la reforma agraria y del movimiento campesino en Latinoamérica han establecido la apretada relación entre el acceso a la tierra, las luchas discursivas y la conciencia revolucionaria¹⁴. El trabajo historiográfico de Jeffrey L. Gould ha tomado la hipótesis teórica de Ernesto Laclau que postula que no podemos asignar misiones históricas y significados a clases específicas y lo ha fundamentado empíricamente en un estudio local. Gould demuestra que la conciencia campesina no es uno o el otro sino uno y el otro; porque los campesinos de Chinandega se apropiaron y reorientaron aspectos del discurso de élites para crear un nuevo lenguaje de protesta y un nuevo tipo de orden social¹⁵. Los investigadores han también cuestionado la relación entre la violencia política, la memoria y las movilizaciones campesinas¹⁶. En el contexto hondureño, el movimiento campesino ha sido analizado primariamente en términos de la economía política, en gran parte dejando de lado las esferas simbólicas y culturales¹⁷. A pesar de los grandes avances en nuestro entendimiento de los campesinos en el proceso de la reforma agraria campesina y como revolucionarios, el poder narrativo del catolicismo progresista no ha sido visto como un elemento central a la intencionalidad campesina.

Las prácticas iconoclastas de Carney sirvieron para desestabilizar las relaciones socioeconómicas explotadoras y los discursos y prácticas hegemónicos, abriendo un camino – en acciones coordinadas no sólo con hondureños, sino también con otros activistas transnacionales y agentes de desarrollo y revolución – para crear nuevas posibilidades de relaciones más liberadores y más igualitarias. Guadalupe Carney era una amenaza para la hegemonía imperialista estadounidense en Honduras, y al final esa es la razón por la cual fue exiliado y asesinado. Se pensó borrar con el silencio todo lo que Lupe representa, sin considerar que su pensamiento permanece.

7 NACIDO EN 1924 en el Centro Norte de los Estados Unidos proveniente de una familia alemana católica tradicional, Jim Carney tenía veintiún años cuando hizo su entrenamiento básico militar en el Fuerte Benning en el estado de Georgia. (Pero él no tenía ninguna idea de que los fantasmas del Fort Benning, Georgia luego cerrarían el círculo de su vida en un lugar bien lejano de esa escuela militar). Carney sirvió en la armada estadounidense durante la Segunda Guerra Mundial. Cerca de Marsella, Carney recuerda:

8 *Fue durante este tiempo cerca de Marsella que por primera vez estuve en contacto con personas del Tercer Mundo. Fue en un campamento de refugiados árabes, quienes habían huido de la guerra del Norte de África. [....] Ellos vivían como animales y eso me impresionó tanto que empezó a despertar dentro de mí esa conciencia social. Comencé a reconocer la gran injusticia del mundo, la gran desigualdad de oportunidades entre las personas de los países pobres, quienes son la mayoría del mundo, y las de los países “civilizados” desarrollados. [...] Fue este el comienzo en mí de una preocupación sobre el prójimo, sobre los que sufren, que me movió hacia la búsqueda de Dios¹⁸.*

9 Vigilando prisioneros alemanes, Carney fue testigo de primera mano de la frágil naturaleza de la dominación Nazi incluso mientras sus militares superiores lo vieron, en sus conversaciones con los soldados enemigos, la fragilidad de su propia dominación.[19] Después de regresar de la guerra, Carney retomó sus estudios, tuvo alguna novia y trabajó en una fábrica de carros Ford donde conoció a unos comunistas que estaban tratando de que sus compañeros de trabajo se percataran de la forma en que estaban siendo explotados por el capitalismo y por el sindicato United Auto Workers (Trabajadores de Automóviles Unidos).

El joven Jim Carney estaba más interesado en cuestiones de la existencia (o inexistencia) de Dios que en condiciones laborales o en políticas. Por eso, se sumergió en la escritura de Tomás Aquino y en la revista misionera Maryknoll. Cuando el llamado religioso de Carney se hizo claro, también se aclararon sus sentimientos anticomunistas. A pesar de una cantidad masiva de propaganda sobre “Terror Rojo” del FBI y del trabajo en ese mismo sentido del senador estadounidense Joseph McCarthy, Carney acuerda que le

afectó más el anticomunismo católico.

10

Yo era muy anticomunista por lo que leí en encíclicas papales y declaraciones de obispos y lo que leí en libros de sacerdotes que habían estado en campos de concentración en Rusia o China. [...] Para mí fue como una aventura tener amistad con mis “peligrosos” compañeros de trabajo comunistas. Ya que más y más mi interés principal en la vida era la cuestión de la existencia de Dios, quería leer y escuchar todos los razonamientos en contra de su existencia²⁰.

11

Después de mucha oración y reflexión, Carney decidió hacerse sacerdote jesuita y en 1948 entró al Seminario de San Estanislao en St. Louis, Missouri. Después de estar varias veces en la misión jesuita en Belice y hacer un par de viajes a la misión de Yoro en Honduras, y después de más de una década de riguroso estudio teológico y filosófico, su sueño de volverse misionero en Honduras se cumplió. Llegó a Yoro, Honduras en 1962.

Después de la gran huelga de trabajadores bananeros en 1954, lluvias torrenciales e inundaciones sacudieron las plantaciones bananeras de la Costa Norte. La Compañía United Fruit comenzó a despedir trabajadores en masa, deshaciéndose de las tierras y pasando la producción a “amistosos” y “responsables” minifundistas hondureños. De 1954 a 1963, la Compañía Ferroviaria Tela despidió aproximadamente 18.000 trabajadores, representando más o menos sesenta y nueve por ciento de la mano de obra que empleó en 1954²¹. Esta gran masa de trabajadores sin tierras se convirtió en el núcleo de un nuevo movimiento campesino, dando nacimiento a la primera y más militante organización de campesinos en Honduras durante la Guerra Fría: el Comité Central de Unificación Campesina, fundado en octubre de 1961.

La Costa Norte a donde Carney llegó era un semillero de nacionalismo antiimperialista que la embajada estadounidense etiquetaba como “comunismo.” En 1956, Honduras había ratificado el Decreto Ley No. 206, que no solo declaraba ilegal al Partido Comunista, sino que en el nombre de la libertad individual, convirtió en criminales a los que “difunden o estimulan, ya sea de forma oral, escrita u otros, doctrinas que tienden a destruir el orden social, la tranquilidad pública o la organización política y jurídica de la nación²².” (Es bajo estas ideas que la nacionalidad hondureña del padre Guadalupe sería cancelada veintitrés años más tarde). Un mes después un grupo llamado El Comité Patriótico para la Defensa de los Derechos Populares emitió su “Segundo Manifiesto al Pueblo Hondureño,” exponiendo:

12

El Decreto Ley 206 es una copia de las leyes represivas de los Estados Unidos para oprimir más a Honduras. Bajo el cínico pretexto de defender el “régimen democrático que gobierna en la Republica” como el decreto manifiesta, defenderá un régimen antidemocrático y reaccionario impuesto por las metralletas contra la voluntad popular. Es una ley en contra del pueblo hondureño sin distinción de clase o credo político. Es una ley en contra de los partidos democráticos, la libertad, y los derechos democráticos de toda la población hondureña. Es una ley que demuestra que el gobierno de facto es anti-nacional, anti-popular y pro-imperialista. Es una ley en contra de la libertad de pensamiento y prensa y en contra de la libertad de culto y consciencia. El gobierno de facto, un gobierno minoritario, es un autodenominado “régimen democrático” y prohíbe con esta ley fascista todo lo que se oponga a él. En otras palabras: prohíbe la lucha del pueblo hondureño para obtener una mejor vida²³.

13

¿Qué nos dice esta denuncia directa del gobierno hondureño, y su asociación cercana con el gobierno de Estados Unidos, sobre el Padre Guadalupe?

Antes de que el Padre Guadalupe se convirtiera en el Padre Guadalupe, era el anticomunista Jim Carney. Mientras estaba en el seminario, el movimiento hondureño de trabajadores se levantó de entre los muertos el Domingo de Resurrección. Como evidencia en la huelga de 1954 y en la respuesta citada al Decreto

No. 203, trabajadores, campesinos, e intelectuales progresistas hondureños activamente protestaron y criticaron las injustas políticas nacionales. Lucharon por sus derechos en las calles y a través de textos. No fueron los hondureños militantes quienes se volverían a la posición de Carney sino Carney quien volvería a la posición de ellos.

Pero al abrazar la causa de los militantes hondureños, Carney también añadiría algo de sí mismo. Su trabajo con los pobres en Honduras, aquellos que estaban organizados para luchar por sus derechos, sacaría esos monstruos anticomunistas de su corazón y su cabeza. Desde su posición social en el área indefinida de identidad, como un trabajador religioso en la periferia del imperio estadounidense, Guadalupe Carney lucharía implacablemente para desarrollar una consciencia crítica y una praxis propia. Este cambio de consciencia, como veremos, no fue simplemente accidental o solamente por la circunstancia de ser un “gringo” en Honduras. Más bien, Carney trabajó intencionadamente para identificarse con el pobre y modelar su propia identidad en la imagen de Jesús. Fue este esfuerzo continuo de empatía, junto con una acción comprometida, que le ayudó a mover sus sentimientos anticomunistas hegemónicos dentro del dominio de una ideología para reflejar y últimamente rechazar tal hegemonía. Con su nuevo entendimiento de la política de la pobreza, Carney usó su posición privilegiada como extranjero para atacar los crímenes de Estado (y los pecados de la Iglesia y la sociedad) que marginaban a los campesinos hondureños que él quería encarnar.

14 CARNEY SE VOLVIÓ GUADALUPE por casualidad en un viaje a la Basílica de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México. Descartando “la milagrosa pintura que María dejó en el tilma (capa tosca) del indio Juan Diego,” Carney alega lo que él visualizó como el verdadero milagro:

15 *El milagro irrefutable es el hecho histórico de que antes de la aparición de esta imagen de la virgen de Guadalupe, los millones de indios de México, América Central y América del Sur se negaron a aceptar esta nueva religión que fue traída por los españoles por quienes fueron conquistados, haciéndolos después trabajar como esclavos. En México, muchos de los aztecas seguían en la adoración del sol y las estrellas como dioses y ofrecían cientos de vírgenes jóvenes en sacrificio humano para su dios serpiente.*

Cuando los indios miraron en la pintura a la madre de Jesucristo, que los misioneros dijeron que era el Dios Salvador del mundo, que era india como ellos, que había sido coronada como la reina del universo, que era más importante que el sol y las estrellas, cuales servían de ornamentos para ella, y que ella había aplastado al dios serpiente bajo su pie, ellos aceptaron que deberían adorar a su hijo Cristo Jesús como único Dios. En los siguientes veinte años después de la consagración de la pintura de la Virgen de Guadalupe en una pequeña iglesia de la ciudad de México, ocho millones de indios por todas partes de México, Centro y Sur América pidieron instrucción para ser bautizados por la Iglesia Católica²⁴.

16 Carney claramente no era historiador del México colonial. Pero eso no importa. Lo que sí importa es que según él, la Virgen de Guadalupe fue el factor decisivo en un proceso masivo de conversión que llevó a América Latina a la renuncia de los sacrificios humanos y la adoración al sol y a la aceptación de la cristiandad. Para Carney la Virgen de Guadalupe no fue un ejemplo de una estrategia de expropiación cultural, un instrumento de conquista, o sólo una superstición que se debía mirar con desprecio. En vez de eso, la Virgen era un milagro. De acuerdo con Carney, la clave era que la Virgen se asemejaba mucho a los indios. Ella era una mujer pobre indígena. A principios de 1962, Carney le dijo a su superior que desearía ser llamado Padre Guadalupe, “porque tenía una gran devoción por la Virgen de Guadalupe, quien fue proclamada patrona de las Américas por el Papa²⁵.” Ya que él pensaba personificar al pobre, el Padre Guadalupe esperaba hacer milagros similares entre los nativos pobres y analfabetos de Honduras²⁶. Comenzó así en Honduras, como la Virgen de Guadalupe, aplastando los vestigios de dioses serpientes que se encontraban bajo sus pies.

17 EN LOS PRIMEROS AÑOS de su trabajo en Honduras, Guadalupe Carney no pudo entender completamente la religiosidad popular de sus feligreses. Aquí, citada en detalle, está una carta que escribió a su hermana Virginia y su familia aproximadamente cinco años después de haber comenzado a trabajar en Honduras. Y, de forma diferente a su autobiografía, que fue escrita al final de su vida como una teología de radicalización (del Carney anticomunista del Centro Norte de los Estados Unidos, al Padre Guadalupe reformista en Yoro, al revolucionario consumado exiliado en Nicaragua), las cartas de Carney dan acceso a la manera en que quiso representar a su familia en distintos momentos de su recorrido por la vida.

18 *Pascua*

19 *26 de marzo, 1967*

20 *Queridos Virginia, Ken, y niños,*

21 *¡Que Cristo, nuestro Salvador, por los méritos de su resurrección de la muerte a la Vida, nos guíe y nos mantenga salvos por nuestra propia resurrección por el sufrimiento y la muerte a la Vida eterna! [...] Ayer, Viernes Santo, fue el día grande para los católicos latinos. Representamos las acciones de Jesús en procesiones usando una imagen de Cristo de tamaño natural con cabeza, brazos y piernas móviles. El jueves por la noche tuvimos la procesión del silencio sólo para hombres acompañando a Cristo amarrado y cautivo. Asistieron más o menos 1000 hombres a esta procesión en orden perfecto a las 11:00pm. Luego, ayer, viernes en la mañana, tomamos a Cristo llevando su cruz en el viacrucis por las largas calles del Progreso otra vez con las Estaciones en cada dos esquinas más o menos, con altares que la gente arregla para la ocasión. Esto termina al mediodía en la iglesia donde literalmente clavan la imagen a la cruz y allí permanece hasta después de la liturgia del Viernes Santo. A las 4:00pm bajan a Cristo de la cruz y en la procesión más grande del año, caminamos por todo el pueblo hasta la pequeña capilla que tenemos más allá pasando el cementerio para dejar el cuerpo allí hasta la mañana del Domingo, la procesión del Cristo Resucitado tempranito a las 5:30am. Casi todo el pueblo participa en estas procesiones y las quiere mucho, así que no podemos suprimirlas aunque no sean de mi agrado. Es sólo una gran fiesta para la mayoría de la multitud. Tal vez 10.000 personas asisten en la procesión del entierro²⁷.*

22 Esta carta de riqueza histórica provee una buena cantidad de material para el análisis. Pero el punto en que quiero enfocarme es lo que voy a llamar “el doble filo de la martirología.”

Lo más notable de lo que encontró el estudio de Anna L. Peterson sobre la iglesia popular salvadoreña es precisamente lo que Carney quiso suprimir en 1967: la dramatización en Semana Santa del sufrimiento de Cristo²⁸. Esta actuación de viacrucis en donde “una imagen de Cristo de tamaño natural con cabeza, brazos, y piernas móviles” está “llevando su cruz” “por las calles largas del Progreso” fortalece la identificación que los creyentes sienten con el sufrimiento de Jesús. Como un teatro callejero de martirio, provee un modelo para la manera en que uno debe vivir y morir. Ofrece un marco de significado para los que desean conectar rituales sagrados con las injusticias seculares de la vida cotidiana. Según los cálculos de Peterson, las representaciones vistosas salvadoreñas del viacrucis así como la misa proveyeron “representaciones del sufrimiento de Cristo” que se volvieron también “preparaciones y modelos para las muertes de los mártires contemporáneos²⁹.” Dramatizada anualmente en las calles del Progreso, esta historia de un sacrificio desinteresado para la humanidad sirvió para imbuir las luchas y las penurias de sus participantes dándoles un significado escatológico. Así, antes de Carney y antes de la teología de la liberación, el catolicismo popular proveyó un marco de significado que orientó a los trabajadores y

campesinos en sus luchas por mejores salarios, el derecho a sindicalizarse y un pequeño pedazo de tierra para cultivar.

Si la vanguardia de la martirología es la voluntad de soportar el sufrimiento para un propósito más grande, su retaguardia es el orgullo y arrogancia que pueden venir con el sentimiento de que uno está salvando a otra persona. Con sólo dos sacerdotes para “65.000 católicos ignorantes y hambrientos,” sería absurdo pensar que fueron los sacerdotes quienes orquestaron y motivaron la participación masiva en los rituales y celebraciones de Semana Santa. Guadalupe ni siquiera sugiere que este sea el caso y en cambio acertadamente representa a los Progreseños como los protagonistas principales de este cambio. Es bueno recordar sus palabras: “Casi todo el pueblo participa en estas procesiones y las quiere mucho, así que no podemos suprimirlas aunque no sean de mi agrado.” La incomodidad de Guadalupe con los rituales de Semana Santa en El Progreso proviene de su deseo, como la autoridad teológica designada, de afirmar control sobre un medio religioso particular de producción simbólica. Pero tal y como era, sus feligreses controlaban estos rituales, procesiones, liturgias y fiestas. Guadalupe se comporta en ese pasaje como el narrador de “Disparando a un Elefante” de George Orwell; los dos personajes descubren al final que aunque ellos eran las autoridad regias en esos determinados dominios sociales, en realidad fueron ellos quienes fueron contralados por la población indígena a la que creían someter³⁰.

De su carta de 1967 y de su autobiografía escrita en 1983, es evidente que durante los primeros años de su trabajo en Honduras, Carney fue inducido a pensar que su religiosidad era superior a las prácticas “supersticiosas” de los hondureños que llegó a servir. Si él aceptó sin sentido crítico los discursos dominantes del excepcionalismo estadounidense, o supuso que por sus dieciséis años de entrenamiento filosófico y teológico tenía mejor idea del “verdadero” catolicismo, o por un simple fracaso al entender la lógica cultural de las prácticas religiosas populares hondureñas, el resultado final fue que se encontró a sí mismo perjudicando a la misma gente que quería ayudar en su apostolado social de cooperativas agrícolas y reforma agraria. Entonces, aunque Guadalupe supuso que había una distinción entre catolicismo “racional” y popular, entre prácticas supersticiosas que tenían que ser corregidas y creencia apropiada que debía ser bendecida y fortificada, la distinción que hizo fue sin querer basada en una jerarquía de conocimiento que consideraba a un grupo de creencias y prácticas como primitivo y a otro como iluminado. Pero a través de su participación más profunda con campesinos hondureños, llegaría a rechazar esta distinción entre fe “racional” y “tradicional.”

Durante la década de los 70s, Guadalupe se dedicó a intentar cambiar el significado que tenía el catolicismo en los santuarios dorados al que tenía en los pisos de tierra, milpas, cooperativas agrícolas, y entre partidos políticos más radicalmente democráticos. Clarificando la relación particular entre el pensamiento y la acción que estimuló su cambio, su forma de pensar, Guadalupe reflexiona: “Compartiendo la vida del campesino y la lucha para su mejoramiento material es lo que causó el salto adelante en mi metamorfosis a un revolucionario³¹.” En la filosofía de praxis de Carney, el bienestar espiritual se hizo inseparable de la igualdad material y la participación política. Ya que los adinerados controlaban en gran parte las fuentes principales de poder en las sociedades hondureña y estadounidense, eran vistos como agentes activos reforzando así un sistema capitalista-militarista de desigualdades. Ese sistema – y las relaciones injustas materiales y sociales que aceleró y produjo – necesitaba transformarse. Así, las transformaciones de la economía política y la conversión religiosa estaban unidas por el concepto de justicia. Este concepto era simple, fundamental y basado menos en ideales políticos que en el mandato del Nuevo Testamento: “Todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos” (Mateo 7:12). El trabajar en Honduras permitió a Carney percatarse que una economía interamericana que la mayoría de personas en los EEUU consideraba como beneficiosa para todos los grupos estaba, en realidad, explotando a los hondureños pobres. Mientras la participación de Carney con la lucha campesina se profundizaba, él vio que las desigualdades no eran orquestadas por Dios ni simplemente accidentes de la historia. Al contrario, la carencia de tierras de sus amigos se podía adjudicar a decisiones específicas hechas en las oficinas administrativas de la Compañía Ferroviaria Tela, en las casas grandes de los terratenientes adinerados, en la oficina del presidente de Honduras, en la oficinas centrales del ejército y la policía, en la embajada estadounidense en Tegucigalpa y en Washington, D.C. Siendo testigo y participando en la lucha de sus amigos sin de tierra, Carney entendió su obligación moral de denunciar y cambiar los sistemas económicos y políticos que perpetuaban y

aplicaban la explotación y las desigualdades.

23 Con respeto a su autobiografía, una de sus tareas primordiales era desenmascarar las relaciones transnacionales pecaminosas que la mayoría de ciudadanos estadounidenses ni siquiera podían reconocer como males morales. (Uso la palabra “pecado” aquí, de la manera en que Carney la usó en su escritura, para capturar la noción de relaciones sociales injustas que en sí están entre la historia y la trascendencia, en el sentido de que una relación desigual y explotadora económicamente es parte de este mundo aunque viola el mandato de “Haced vosotros con los hombres todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros.”) El trabajo de Carney era desplazar las ideas hegemónicas del comercio internacional al el dominio ideológico, donde podían ser examinadas y transformadas. Y haciendo esto simultáneamente se dirigió por lo menos a dos diferentes audiencias: a la burguesía católica estadounidense y a los campesinos hondureños. Para aumentar la conciencia crítica de esas dos audiencias, Carney escribió:

24 *Honduras tiene grandes riquezas, pero la mayoría de estas riquezas salen de Honduras para enriquecer más a los Estados Unidos. Es fácil de entender por qué nosotros los hondureños revolucionarios somos muy anti-imperialistas. Nosotros no estamos en contra del pueblo estadounidense sino en contra del imperialismo de los Estados Unidos. La liberación de los hondureños oprimidos, que Cristo vino a anunciar y poner en práctica, comienza con la liberación de los efectos de este gran pecado del neocolonialismo. Los cristianos de los Estados Unidos tienen la seria obligación de ayudar a deshacerse de este pecado, el más grande de todos los pecados estadounidenses³².*

25 Las relaciones económicas implican relaciones morales y, por eso, los estadounidenses estaban obligados a reconocer la manera en que sus prácticas empobrecían aún más a los pobres de lugares distantes.

El Padre Guadalupe se conducía por el llamamiento de amor al prójimo y él interpretaba la vida del Yeshua histórico como el Dios que se volvía humano, entrando a la historia y muriendo por su amor hacia la humanidad. Así, Guadalupe midió todas sus acciones con el modelo de pobreza y humildad de Jesús y su confrontación directa con la injusticia del Imperio Romano que le costó al final su vida, elevando a Jesús en la muerte a ser entendido por los cristianos como el Salvador del mundo. Enfatizando la continuidad histórica desde la persecución de Jesús hasta la persecución de los campesinos, Carney escribió:

26 *Imperialismo significa tener un imperio, tener otros países bajo el control, como colonias, para el beneficio y enriquecimiento de su propio país. Inglaterra fue imperialista en el último siglo y España en el siglo dieciséis. El imperio romano fue el gobierno supremo en tiempos de Cristo, con Palestina y prácticamente todos los países del mundo civilizado bajo su yugo. [...] Muchos judíos querían liberarse de este imperialismo que los despojaba de sus riquezas. Había un movimiento guerrillero de liberación, llamado Los Zelotes o Cananeos (uno de los doce apóstoles de Cristo fue Simón el Zelote, miembro de las guerrillas). Una de las principales bases de las guerrillas Zelotes estaba en las montañas de Galilea, a sólo cinco millas de Nazaret; es por ello que Jesús conocía muchas de estas personas [...] Cuando Jesús fue capturado y finalmente traído ante Pilatos, el gobernador romano de toda Palestina, las autoridades judías lo acusaron, diciendo que él estaba “agitando a las personas, diciéndoles que no deberíamos pagar impuestos al emperador romano, alegando también que él es el Cristo, o sea, un rey” (Lucas 23:2). Ellos involucraron a Jesús con las políticas anti-imperialistas de sus tiempos para asegurar su muerte. Actualmente en Centroamérica, ellos acusarían a Jesús de ser comunista para asegurar su muerte en manos de las fuerzas de seguridad del gobierno (la policía secreta), los escuadrones de la muerte, o las fuerzas*

militares de contrainsurgencia. Pero el financiamiento, entrenamiento y “consejeros” para matar a Jesús es más probable que vendrían, aunque es triste decirlo, de los Estados Unidos para preservar sus colonias centroamericanas³³.

27 La manera en que Carney coloca la muerte de Jesús en contexto histórico sirve para enmarcar la lucha campesina por la tierra en términos de un movimiento de independencia nacionalista de significado trascendental.

Lo económico y lo religioso, lo político y lo moral, están fundamentalmente entrelazados³⁴. Con estas preocupaciones, Carney entendió la diferencia entre la fe activa y pasiva, viendo la primera como una fe que trabaja para hacer realidad el Reino de Dios en la tierra, mientras que la segunda reforzaba el status quo de las jerarquías sociales y la injusticia. En 1978, en una carta abierta dirigida a cristianos progresistas de Norte América, él escribió:

28 *Nosotros tenemos que ayudar al Espíritu Santo a cambiar al mundo, en las estructuras económicas y sociales de la sociedad. Tenemos que cambiar todo el sistema capitalista e imperialista de los Estados Unidos. [...] Si estos cristianos se unen en BCC (Comunidades Básicas Cristianas) para salvarse a sí mismos, sin ayudar a cambiar las estructuras básicas de esta sociedad injusta y pecadora, las BCC serán solo otra forma de religión: “el opio de la gente³⁵.”*

29 De esta manera, el encuentro de Guadalupe Carney con los campesinos hondureños constituyó una mutua liberación. Los campesinos pobres le enseñaron a Carney cómo sus incuestionables actitudes anticomunistas realmente reforzaban un sistema económico explotador. Carney conocía bien a los Estados Unidos y en su autobiografía se convirtió en una “máquina representativa³⁶” para describir a una alfabetizada audiencia estadounidense su encuentro con las duras realidades en los fértiles valles del Norte de Honduras. Además en sus dieciocho años de lucha en Honduras, prestó su capital cultural – como educado ciudadano americano y como sacerdote – a la lucha de campesinos que en su mayoría eran analfabetos. En el proceso, Carney y muchos campesinos hondureños experimentaron el abuso de las compañías bananeras, de los grandes terratenientes (como las familias Bográn y Zelaya), de los ejércitos de Estados Unidos y Honduras, y de la prensa. Mientras Carney trabajó para organizar a las BCCs (Comunidades Básicas Cristianas), facilitando discusiones sobre los problemas locales junto a las enseñanzas bíblicas, un diálogo de liberación mutua se abrió. Estos encuentros de solidaridad pusieron la historia y la injusticia vivida en tensión con la trascendencia y los ideales del Reino de Dios. El ímpetu de actuar era fuerte porque se basaba no sólo en la necesidad material o el ímpetu moral, sino en el conocimiento y práctica de la mística religiosa. Entonces con cada acto de violencia disciplinaria realizado por el estado, el movimiento campesino se fortalecía, y por ello fue perseguido justo como Jesús lo había sido.

30 EN VEZ DE SEGUIR HABLANDO SOBRE EL RESTO DE SU VIDA Y SU MUERTE, prefiero terminar esta reflexión de manera abrupta. Al igual que la vida del Padre Guadalupe, éste no es un fin, sino un comienzo. Un *tal vez*, un *quizás*. Un gesto hacia un futuro que, a pesar de ser sombrío, permanece abierto. Así que termino con las palabras de un campesino quien, veinticinco años después de la muerte del Padre Guadalupe, coordinaba con los miembros de su comunidad un reclamo de un franja de tierra que había servido como sitio de entrenamiento para los militares estadounidenses y para los Contras.

bq. Somos una comunidad integrada por niños, niñas, mujeres y hombres, pero al mismo tiempo somos un movimiento. Y como movimiento, el 14 de mayo, o más bien, en la madrugada del 15, del año 2000, entramos en esta tierra. El 15 de mayo es el día de San Isidro, y al principio ese era el nombre que le íbamos a poner a la comunidad; pero luego pensamos que sería mejor ponerle el nombre de un mártir que haya muerto en la lucha por adquirir tierra para los pobres, y principalmente para los campesinos sin tierra. A través de la historia tenemos muchos nombres, pero nos inclinamos por Guadalupe Carney, un sacerdote jesuita, que fue impulsor de la lucha por la tierra en nuestro país, y que se dedicó a predicar el

evangelio en la sociedad. Eso fue en épocas de los ochentas; ese gran hombre luchó por liberar a muchos pobres, porque tuvieran tierra, y por eso lo mataron, lo desaparecieron. No sabemos dónde están sus restos, sólo Dios sabe dónde se encuentran. Fue un hombre que murió predicando con el evangelio, con el bastón en la mano y las sandalias puestas.

31 A continuación, algunas fotografías, imágenes cuyos significados, como los del legado del Padre Guadalupe, no pueden ser completamente enmarcados.

32



33 Notas de pie de página

34 Agradezco a Heidy Lorena Avila Murillo por su cuidadosa traducción de éste manuscrito y a Jeffrey L. Gould, Anna L. Peterson, y David Díaz Arias por sus comentarios sobre este trabajo.

35 **1** Jacques Derrida,

“Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’” en David Gray Carlson, Drucilla Cornell y Michel Rosenfeld (editores), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, (New York: Routledge, 1992), pág. 5.



36 **2** Aquí está una lista completa de las varias ediciones de la autobiografía de Carney que no están en inglés: J. Guadalupe Carney, *Metamorfosis de un revolucionario: memorias de un sacerdote en Honduras* (Honduras: Dirección Nacional Partido Revolucionario de los Trabajadores, 1983). J. Guadalupe Carney, *Honduras: Un Sacerdote en la Lucha* (México, D.F.: Claves Latinoamericanas, 1985). J. Guadalupe Carney, *Memorias de un Sacerdote en Honduras* (Tegucigalpa, Honduras: Ediciones CODEH, 1990). Padre J. Guadalupe Carney, *Así es la Iglesia* (Plymouth, MN: [s.n], 1990). Carney, Guadalupe, *Honduras: Memoiren eines Priesters* (Hamburg: Theorie-und-Praxis-Verl., 1994). J. Guadalupe Carney, *Sólo díganme Lupe: autobiografía del Padre Guadalupe Carney, sacerdote de los pobres*, traducción de Marcela Carías (El Progreso, Honduras: Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación (ERIC); (Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras, 2004).

37 **3** Carney ciertamente no fue el primer sacerdote católico que se alió a un grupo guerrillero en Latinoamérica. En Colombia, Jorge Camilo Torres Restrepo (1929-1966) se unió al Ejército de Liberación Nacional (ELN) en 1965. En Nicaragua, Gaspar García Laviana fue un misionero del Sagrado Corazón que, en 1978, fue “asesinado batalla como un soldado más dela lucha contra Somoza” (Mulligan, pág. 99). Kevin please quote Mulligan’s piece.

38 **4** Estudios relevantes de religión en Centroamérica incluyen a: Phillip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions* (Maryknoll: Orbis Books, 1984) y *Stubborn Hope: Religion, Politics, and Revolution in Central America* (Maryknoll: Orbis Books, 1994); Roger N. Lancaster, *Thanks to God and the Revolution: Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua* (New York: Columbia University Press, 1988); Eds. Scott Mainwaring y Alexander Wilde, *The Progressive Church in Latin America* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989); Joseph E. Mulligan, *The Nicaraguan Church and the Revolution* (Kansas City: Sheed & Ward, 1991); Daniel Santiago, *The Harvest of Justice: The Church of El Salvador Ten Years after Romero* (New York: Paulist

Press, 1993); Virginia Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem* (Austin: University of Texas Press, 1998); y Frederick C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1971).

39 **5** Anna L. Peterson, *Martyrdom and the Politics of Religion: Progressive Catholicism in El Salvador's Civil War* (Albany: State University of New York Press, 1997) pág. 83.

40 **6** Los principales trabajos sobre la teología de la liberación incluyen a: Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll: Orbis Books, 1988); Ed. James B. Nickoloff, *Gustavo Gutiérrez: Essential Writings* (Minneapolis: Fortress Press, 1996); Eds. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1993). Existen también obras que recogen importantes documentos al respecto: *Between Honesty and Hope: Documents from and about the Church in Latin America. Issued at Lima by the Peruvian Bishops' Commission for Social Action*, traducción de John Drury (Maryknoll: Maryknoll Publications, 1970); Ed. Edward Cleary, *Path from Puebla: Significant Documents of the Latin American Bishops since 1979*, traducción de Phillip Berryman (Washington: United States Catholic Conference, 1989). Ver también: Alfonso Lopez Trujillo, *De Medellín a Puebla* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980); Luis Fernando Figari, *Reflexión sobre Medellín: un largo caminar* (Lima: VE, 1991); Alain Gheerbrant, *La Iglesia rebelde en América Latina* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1970); Carlos Roberto Torres, *The Church, Society, and Hegemony: A Critical Sociology of Religion in Latin America*, traducción de Richard A. Young (Westport: Praeger, 1992); y David Ryan, "Option for the Poor: Liberation Theology and Anti-Americanization" en Alan McPherson (editor), *Anti-Americanism in Latin America and the Caribbean* (New York: Berhahn Books, 2006).

41 **7** Véanse Leticia de Oyuela, *Honduras: Religiosidad popular: Raíz de la identidad* (Choluteca: Centro de Publicaciones, 1995); Juan Ramón Martínez, *Honduras, las fuerzas del desacuerdo: Un ensayo histórico sobre las relaciones entre la Iglesia y el estado (1525-1972)* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1998); y Marcos Carías, *La Iglesia Católica en Honduras (1492-1975)* (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1991).

42 **8** Alida C. Metcalf emplea el concepto de "intermediarios" en su discusión sobre el Brasil colonial para sugerir que "la colonización siempre está mediada por terceros." Alida C. Metcalf, *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600* (Austin: University of Texas Press, 2006).

43 **9** Jean y John Commaroff, "Because the liminal space between the hegemonic and the ideological, consciousness and unconsciousness, is also an area in which new relations are forged between form and content, it is likely to be the source of the poetic imagination, the creative, the innovative.," pág. 30.

44 **10** Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), pág. 141.

45 **11** Carta de Carney a su familia y amigos (1971), reimpressa en *To Be a Revolutionary*, pág. xvi.

46 **12** Pierre Bourdieu, "Understanding," en *Theory, Culture & Society*, Vol 13, No. 2 (May 1996), pág. 24.

47 **13** John Beverley, "Testimonio, Subalternity, and Narrative Authority," en Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, 2nd ed. (Thousand Oaks: Sage Publications, 2000), pág. 556.

48 **14** La literatura sobre la reforma agraria y los movimientos campesinos en Latinoamérica es muy amplia. Relevante para este estudio son los siguientes: Cindy Forster, *The Time of Freedom: Campesino Workers in Guatemala's October Revolution* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2001); Heidi Tinsman, *Partners in Conflict: The Politics of Gender, Sexuality, and Labor in the Chilean Agrarian Reform, 1950-1973* (Durham: Duke University Press, 2002); Steve Striffler, *In the Shadows of State and*

Capital: The United Fruit Company, Popular Struggle, and Agrarian Restructuring in Ecuador, 1900-1995 (Durham: Duke University Press, 2002); Elisabeth Jean Wood, *Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Florencia E. Mallon, *Courage Tastes of Blood: The Mapuche Community of Nicolás Ailio and the Chilean State, 1906-2001* (Durham: Duke University Press, 2005); Martin Diskin, "Distilled Conclusions: The Disappearance of the Agrarian Question in El Salvador," en *Latin American Research Review*, Vol. 31, No. 2. (1996), págs. 111-126; Mitchell A. Seligson, "Agrarian Inequality and the Theory of Peasant Rebellion," en *Latin American Research Review*, Vol. 31, No. 2. (1996), págs. 140-157; Jeffrey M. Paige, "Land Reform and Agrarian Revolution in El Salvador: Comment on Seligson and Diskin" en *Latin American Research Review*, Vol. 31, No. 2. (1996), págs. 127-139; William Roseberry, "Beyond the Agrarian Question in Latin America" en Fred Cooper et al, eds., *Confronting Historical Paradigms* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993) págs. 318-370.

49 **15** Jeffrey L. Gould, *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990), pág. 301.

50 **16** Charles R. Hale, "CA Forum on Anthropology in Public: Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala" en *Current Anthropology*, Vol. 38, No. 5 (Dec., 1997), págs. 817-838. Philippe Bourgois, "The power of violence in war and peace: Post-Cold War lessons from El Salvador," en *Ethnography*, Vol. 2(1): págs. 5-34. Leigh Binford, "Violence in El Salvador: A Rejoinder to Philippe Bourgois's 'The power of violence in war and peace'" en *Ethnography*, 3 (2002), págs. 201-219.

51 **17** Los estudios centrales del movimiento campesino hondureño son: Lombraña, Martiniano, *Historia de las organizaciones campesinas de Honduras* (La Ceiba, [n.c.]1989); Mario Posas, *Breve historia de las organizaciones campesinas en Honduras* (Tegucigalpa, Honduras: Friedrich Ebert Stiftung, 1987); Mario Posas, *Conflictos agrarios y organización campesina: sobre los orígenes de las primeras organizaciones campesinas en Honduras* (Tegucigalpa, Honduras: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Editorial Universitaria, 1981); Mario Posas, *El movimiento campesino hondureño: una perspectiva general* (Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras, 1981). Ramón Salgado, *Guanchías, lucha campesina y cooperativismo agrario* (Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras, 1981); Victor Meza, *Historia del movimiento obrero hondureño* (Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras, 1991); Ramón Salgado, *El mercado de tierras en Honduras* (Tegucigalpa, Honduras: Centro de Documentación de Honduras, 1994); Robert Anthony White, "The adult education program of Acción Cultural Popular Hondureña : an evaluation of the rural development potential of the radio school movement in Honduras" (Ph.D. diss., St. Louis University, 1972); Ulrike Pfeil, "Peasant Mobilization and Land Reform: A Theoretical Model and a Case Study (Honduras)" (M.A. thesis, University of Florida, 1977); Ramon Ulises Salgado-Peña "Social and economic factors affecting rural cooperative profits in Honduras" (M.A. thesis, Iowa State University, 1985).

52 **18** Carney, pág. 43.

53 **19** Carney, pág. 44.

54 **20** Carney, pág. 62.

55 **21** Mario Posas (1987), pág. 10. André-Marcel d'Ans anota que la Compañía Ferroviaria Tela empleó 26.456 trabajadores en 1953 y redució su mano de obra a 17.332 en 1954 y a 15,847 en 1955. D'Ans sugiere que los despedidos en el año antes de la huelga fueron una causa primordial del descontento de los trabajadores. André-Marcel d'Ans, *Honduras: Difícil emergencia de una nación, de un Estado*, 4th ed., traducción De Albert Depienne (Tegucigalpa: Renal Video Producción, 2005), pág. 258).

56 **22** Second Secretary of Embassy Norman E. Warner to State Department, 9 February 1956, 715.001/2-956.

57 **23** Second Secretary of Embassy Norman E. Warner to State Department, 12 March 1956, 715.001/3-

1256.

58 **24** Carney (1983), pág. 105.

59 **25** Carney (1983), pág. 128.

60 **26** También merece análisis la noción bien abstracta de Guadalupe de “indio” en Honduras. Otra vez emulando un gran agente de conversión, esta vez el jesuita Manuel de Jesús Subirana quien trabajó en Honduras de 1856-1864 y al parecer ganó títulos de tierras para veintiún grupos indígenas en el Norte de Honduras, Carney trabajó con los indígenas para organizar en contra de los grandes terratenientes quienes estaban colonizando sus mejores tierras (Carney, 1985, págs. 280-284).

61 **27** Jim Guadalupe Carney, S.J. “Letter to his sister, Virginia, on Easter celebrations in Honduras,” 26 March 1967. The Carney Latin American Solidarity Archive. http://liberalarts.udmercy.edu/clasa/C_26Mar67.pdf (26 November 2006).

62 **28** Referirse especialmente a: “Sacrifice, History, and Ritual” en Peterson (1997), págs. 72-92.

63 **29** Peterson (1997), pág. 81.

fn30. George Orwell, “Shooting an Elephant,” (1936). <http://www.online-literature.com/orwell/887/> 26 November 2006.

64 **31** Carney, pág. 175.

65 **32** Carney, pág. 186. Énfasis en el original.

66 **33** Carney, pág. 186.

67 **34** En el contexto de la historia estadounidense del siglo diecinueve, Jeffrey Sklansky busca “explicar cómo el ‘autodesarrollo psíquico’ – nuestra concepción moderna – vino a desplazar un entendimiento viejo de ‘autonomía material’ como la mera sustancia de la libertad individual” (Sarah E. Igo, review of *The Soul’s Economy: Market Society and Selfhood in American Thought, 1820-1920*, por Jeffrey Sklansky, *Reviews in American History* 31:2 (2003), págs 251-259. El énfasis de Carney en la independencia económica del neocolonialismo estadounidense y la elite terrateniente hondureña ilustra su intento implacable de poner lo económico y material otra vez entre los asuntos religiosos.

68 **35** James Carney, S.J. “What are the most efficacious means for forming the Kingdom of God on Earth? Towards what are the priestly and the religious life evolving? How do you form Basic Christian Communities that are liberating communities?” October 1978. Carney Latin American Solidarity Archives, box A3, folder 4.

69 **36** Ricardo Salvatore, “The Enterprise of Knowledge: Representational Machines of Informal Empire” en *Close Encounters of Empire*, págs. 69-106. Carney era una “máquina representativa” anti-imperialista.

70

Para citar este artículo :

Kevin P. Coleman, « Entre la Historia y la Trascendencia: El Padre Guadalupe Carney y la lucha por la reforma agraria en Honduras », Boletín AFEHC N°44, publicado el 04 marzo 2010, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2374

Comentarios

Normas de uso


Esta es la opinión de los lectores de la AFEHC, no de la AFEHC No está permitido verter comentarios injuriantes. Reservado el derecho a eliminar los comentarios que consideremos fuera de tema. Una vez aceptado el comentario, se enviará un correo electrónico confirmando su publicación.

¿No tienes una cuenta todavía?

[Puedes crear una \(index.php?action=dir_add\)](#)

Como usuario registrado usted podrá publicar de forma inmediata comentarios con su nombre.

Desde 2001, A.F.E.H.C., Todos los Derechos Reservados.

Powered by : 

Página albergada por : 