

**Irish Migration Studies in Latin America**

**Volume 9, Number 2, August 2019**

**Society for Irish Latin American Studies**



ISSN: 166-6065

Copyright © Society for Irish Latin American Studies, 2019

## **Irish Migration Studies in Latin America**

**Volume 9, Number 2, August 2019**

**Society for Irish Latin American Studies**

### **Editorial Team**

Dr. Margaret Brehony, Co-Editor in Chief

Dr. Clíona Murphy, Co-Editor in Chief

Dr. Carol Dell'Amico, Book Review Editor

Dr. Gabriela McEvoy, Spanish Language Editor

ISSN: 166-6065

Copyright © Society for Irish Latin American Studies, 2019

Cover Image: The Emerald Shamrocks masquerade troupe performs at the Calabash Festival in July 2014.  
Photograph by Kate Spanos (18 July 2014).

## Contents

Kate Spanos, "Locating Montserrat Between the Black and Green."	1
Julio D. Rojas Rodriguez, "La conquista del espacio atlántico sobre hombros negros: la familia O'Farrill y el comercio de esclavos (1716-1866). Conquering the Atlantic space upon black shoulders: the O'Farrill family and the slave trade (1716-1866)." 15	
Maria Eugenia Cruset, "Política y migración: los irlandeses en Argentina durante los siglos XVIII y XIX. Politics and migration: the Irish in Argentina during the eighteenth and nineteenth centuries." 27	

## Book reviews

Edward Walsh, Review of Gabriela McEvoy, <i>La experiencia invisible. Inmigrantes irlandeses en el Perú.</i> 38	
Julián Andrés Lázaro, Review of Sarah O'Brien's <i>Linguistic Diasporas, Narrative and Performance. The Irish in Argentina.</i> 41	
Mónica Ayuso, Review of Mary Gordon's <i>There the Heart Lies.</i> 45	
Carol Dell'Amico, Review of <i>Estudios Irlandeses.</i> Special Issue 13.2. Gender Issues in Contemporary Irish Literature (2018), edited by Melania Terrazas. 48	
Eileen Ford, Review of Stephen D. Allen's <i>A History of Boxing in Mexico: Masculinity, Modernity, and Nationalism.</i> 52	
Irish Migration Studies in Latin America Editorial Board 55	

## Locating Montserrat Between the Black and Green

Kate Spanos<sup>1</sup>

**Abstract:** This article is an ethnographic investigation of Montserrat's "triangular" cultural heritage, comprised of Irish, African, and Montserratian identities. I examine the annual St. Patrick's Festival and short-lived African Music Festival (2013-2014) through a performance studies lens to understand how national symbols, masquerades, and music and dance contribute to ambivalent, often contradictory cultural narratives about Irishness and Africanness on the island. I illustrate how such performances prompt important dialogues and debates among the community that promote local cultural development twenty years after the island's volcanic crisis of the mid-1990s. This article complicates the touristic image of Montserrat as the "Other Emerald Isle" and details how individuals experience festival in differing ways and how they dialogue productively as they strive for decision-making power.

**Keywords:** Montserrat, festival, dance, music, heritage, cultural identity

The first time I attended Montserrat's St. Patrick's Festival in 2013, I observed vestiges of Irish-themed celebrations throughout the streets as I wandered before the evening events. I saw faded shamrocks in store windows, recycled "Happy St. Patrick's Day" banners in restaurants, and dusty misshapen Guinness bottle caps on the sidewalks. I had read John C. Messenger's work on this "other Emerald Isle" (1967; 1975; 1994), so I was not surprised to see these Irish-themed objects, but the fadedness of these symbols suggested that Montserrat's relationship to Irishness was more ambivalent than the island's tourist board website had led me to believe. My thoughts were echoed in the song, "Shamrock Hanging from my Window" sung by Randy Greenaway, played repeatedly on the local ZJB Radio station during St. Patrick's Week:

Should I have a shamrock hanging in my window to remind me—  
We're connected?  
Because Ireland in Europe and the island of Montserrat  
Have many things in common—  
Names and traditions, fife and fiddle, played by the musicians  
Ireland in Europe and the island of Montserrat – is this evidence enough?  
Rhythm and romance, in the Irish jig and the heel and toe of dance.

The voice of Greenaway singing this melody seems hesitant and unsure. He sounds nostalgic for a time in Montserrat's history that he never experienced directly but senses is an important part of himself. During St. Patrick's Festival, leprechaun costumes and other "paddywhackery" contribute to Montserrat's Irishness, but throughout the rest of the year, the dusty shamrocks hanging in the windows become unremarkable.

By itself, a shamrock hanging in the window is not evidence enough to prove the connection between these two "Emerald Isles." Irishness on Montserrat must be explained and made

<sup>1</sup> Kathleen A. Spanos, Ph.D. specializes in dance, music, and festival/carnival in Brazil, the Eastern Caribbean, and Ireland. She is interested in examining kinesthetic strategies involved in "dances of resistance" from cultures around the world. University of Maryland, College Park.

conspicuous through explicit narratives told and performed during St. Patrick's Festival. In March, Montserrat's national white, green, and gold madras-patterned dress is juxtaposed with leprechaun costumes, kilts, and shamrock-everything. Is dressing up as leprechauns and dancing Irish steps an appropriation of Irish symbols that gives Montserratians agency over their own cultural identity? Are they "playing Irish" – like Philip Deloria's notion of "playing Indian" (1998) – in an inversion of colonial power that contributes to postcolonial identity formation? Or is such masking a type of "subaltern mimesis" (Taussig, 1993) that ultimately relinquishes power to "the Irish" – which may symbolize the colonizer, the West, or some other oppressor?

This article is about understanding how Irish and African elements of Montserratian identity are performed during St. Patrick's Festival and the short-lived African Music Festival that was added to the St. Patrick's calendar in 2013 and 2014. My research is based on six months of fieldwork on Montserrat from December 2013 to July 2014 and three other two-week trips between 2013 to 2015. I attended three consecutive St. Patrick's Festivals from 2013 to 2015, as well as the 2013 Christmas Festival and 2014 Calabash Festival. In this ethnographic work, I am particularly concerned with individuals who express and understand the island's Irish and African heritages in varying and often contradictory ways. This article is less about pinpointing Montserrat's Irish influences with historical accuracy and more about identifying the viewpoints, cultural inventions, and performances that arise from historical narratives about Montserrat's Irishness.

### **Introducing Montserrat**

Montserrat is an Anglophone British Overseas Territory in the Leeward Islands of the West Indies.<sup>2</sup> In 2018, the island is approximately 39.5 square miles with a residential population of about 5,000 consisting of about ninety-two per cent locals of African descent and three per cent of European origin (primarily expatriates from the United Kingdom and North America). The remainder of the population consists of Caribbean Community (CARICOM) nationals from islands such as Jamaica, Haiti, Dominica, and Guyana, and the Dominican Republic (not a member of CARICOM), as well as Southeast Asians from Sri Lanka and India.

Montserrat is still redeveloping after two consecutive natural disasters. Hurricane Hugo destroyed much of the island's infrastructure in 1989, and then from 1995 to 1997, just as the community was getting back on its feet, the island's still-active Soufrière Hills volcano ravaged the southern region, where most of the population lived at the time. Nineteen people died in the volcano's pyroclastic flows and the disaster destroyed the capital city of Plymouth, resulting in forced abandonment of homes and leading to the dislocation of ninety per cent of the island's resident population (about 10,000 before 1995) from the southern area to the northern (safer) side or abroad (Clay *et al.* 1999). Montserrat remains relatively isolated due to its small population, small economy, and on-and off-island transportation difficulties.

The Montserrat Tourist Board promotes the island as "the Emerald Isle of the Caribbean" or "the Other Emerald Isle". These evocative sobriquets, which link Montserrat and Ireland as transatlantic siblings, were popularized by John C. Messenger, a North American

<sup>2</sup> Montserrat is an internally self-governing U.K. territory, though the United Nations Committee on Decolonization includes it on their list of Non-Self-Governing Territories (see General Assembly resolution 66(I) from December 1946; <https://www.un.org/en/decolonization/nonselgovterritories.shtml>). The local government is a parliamentary representative democratic dependency with a multi-party system. The executive branch is comprised of three parts: the sovereign monarch, a monarch-appointed governor, and a locally appointed premier. Although Montserrat is not technically a "nation," I refer to "national" identity to describe performances that represent the community's distinctive "Montserratanness."

anthropologist who conducted research on Montserrat in the 1960s and 1970s. Messenger is largely responsible for circulating the idea of Montserrat's connection to Ireland in scholarly literature. He argued that Montserratian culture was strongly influenced by the Irish due to the island's history of Irish colonization and the presence of Irish indentured servants. He cited the prominence of Irish surnames (e.g., Allen, Ryan, and Galloway) and place names (for example, Kinsale, St. Patrick's, and Cork Hill) on the island. He made claims for a wide variety of Irish retentions on Montserrat in terms of language, religion, food and drink (including the island's national "goat water" stew), artefacts, storytelling, music, and dance (Messenger 1967; 1975). In his widely cited 1967 article, "The Influence of the Irish on Montserrat", he referred to mixed-race Montserratians of African and Irish ancestry as "Black Irish",<sup>3</sup> a notion that has been discussed by scholars in other contexts dealing with the "black and green" (Williams 1932; Miller 2000; Carby 2001; Garner 2004; Eagan 2006; O'Neill and Lloyd 2009; Onkey 2010). This is not, however, a term that is commonly used by Montserratians today to describe themselves, even if they claim Irish ancestry.

Montserratian scholar Sir Howard A. Fergus led a response to Messenger's speculations and, in his article, "Montserrat 'Colony of Ireland': The Myth and the Reality", he acknowledged the "relatively fair skin of [Montserrat's] people" (compared to nearby island populations), but he opposed the notion of a "hybridized Black Irish" population (1981: 337). He did not recognize a significant Irish influence on Montserrat's cultural traditions. As a politician and professor at the University of the West Indies (UWI) on Montserrat in the 1970s, Fergus focused his efforts on designating St. Patrick's Day as a national holiday. His campaign aimed not to celebrate a special affinity to Ireland, but rather to commemorate a group of slaves who, in 1768, led a St. Patrick's Day rebellion against Irish slave masters (1971; 1972). The rebellion failed, but this was the first attempted slave insurrection on the island – and some locals claim in the entire Caribbean – that spurred the movement towards emancipation (finally achieved in the British West Indies in 1834). Fergus' agenda was (and still is) the promotion of Montserrat's earliest heroes, these first "national freedom-fighters". He prefers to call March 17th "Heroes Day". However, the name was never government-approved, perhaps, in part, because it does not create the same allure for tourists as a "Caribbean St. Patrick's Day".<sup>4</sup>

In 2013, I attended a dinner reception at the Governor's House for a new African Music Festival during St. Patrick's Week, where then-Premier Reuben Meade repeated this widely accepted historical narrative:

Part of the thing that a lot of people don't understand: 1768, we were still slaves. The Irish loved to drink green – what, beer? – on St. Patrick's Day, and our forebears thought, what a wonderful day to kill these people. But one of us sold us out, and the seven persons who started the revolution were killed, so we are in fact celebrating a failed revolution in 1768. But it is a very significant revolution, where as a people we are trying to free ourselves from slavery. Over the years, we have celebrated St. Patrick's as an Irish festival, but not the same way as they celebrate it in Ireland. We are celebrating a fight for freedom. We always saw the Montserrat-

<sup>3</sup> In 1976, Irish-language television network TG4 aired "The Black Irish of Montserrat: Irish Accents in the Caribbean" (<https://www.rte.ie/archives/exhibitions/1378-radharc/355633-the-black-irish/>) to introduce Ireland to this "unique race of people" residing in the Caribbean.

<sup>4</sup> Jonathan Skinner's ethnographic work in the mid-1990s, just before the volcanic crisis, described St. Patrick's Festival as an "ethnic spectacle" that was primarily used to attract white tourists to an exotic Afro-Irish Caribbean celebration. He observed, "The only Black Irish voices I came across came from the reverberations of Messenger's writings" (2004: 161).

Irish connection. This year, what we have done is to close that triangle. So you have Montserrat, Ireland, and Africa (17 March 2013).

St. Patrick's Day on Montserrat is by no means a non-controversial holiday; some Montserratians are proud of their Irish heritage, but some reject it, and, in either case, most insist that their African heritage not be forgotten. As one local telephone caller exclaimed on a radio talk show during St. Patrick's weekend in 2013, "We're Africans! [...] We aren't Irish. We're Africans!" (*The Culture Show*, ZJB Radio, 15 March 2013).

The narrative expressed in Meade's speech has been debated in Montserrat's written archives for years and it is annually negotiated and contested through community dialogues and debates. During St. Patrick's Festival, the appropriation of Irish symbols is evident in cultural activities – for example, wearing leprechaun hats, drinking Guinness, and listening to Irish songs like "Danny Boy" and "Cockles and Mussels" played repeatedly on steel pans. The national masquerade dance is performed year-round. However, it becomes part of Montserrat's Irish narrative during St. Patrick's Week, when some emphasize that it juxtaposes West African dance postures and rhythms with Irish dance footwork and European instruments. In this article, I illustrate how such performances prompt important conversations that contribute to the successes and failures to "complete the triangle" of Montserratian cultural identity.

### **Montserrat's Irish history**

Montserrat has been described as the "most distinctively Irish settlement in the New World" (Gwynn 1929b), an idea that has become embedded in the island's national consciousness today. Much of the literature has focused on how the Irish arrived on the island – some coming directly from Ireland and others via other Caribbean islands and North and South America as indentured servants, political or religious refugees, or colonists (Gwynn 1929a; 1929b; 1932; Irish 1973; Fergus 1975; Akenson 1997). In the mid-seventeenth century, the colonial social structure consisted of an English and Anglo-Irish planter class, Irish Catholic indentured servants and religious prisoners, and African slaves (Fergus 1981; Goveia 1965). By the late seventeenth century, most Irish indentured servants on the island had been released from their labour contracts and had moved up the social ladder to become independent landowners working in the local sugar economy (Akenson 1997).

Because this article deals with ambivalent attitudes about Montserrat's Irishness and Africanness, I will briefly address the notion of the "forgotten white slave" or the "Irish slave". Historiographical accounts of indentured servitude on the Leeward Islands and Barbados in the seventeenth and eighteenth centuries have described Irish servants as "slaves", which has effectively (and problematically) equated white indentured servitude with black slavery. Authors such as Hilary Beckles (1986; 1990) and Sean O'Callaghan (2001) have suggested that the Irish experience on islands such as Barbados was "slave-like" and they were "black men in white skins" (Keagy 1972 quoted in Beckles 1990: 511). Although the treatment of white servants may have been especially brutal in places like Barbados, it is important to avoid allowing this brand of historiography to colour that of the entire Leeward Islands, especially on Montserrat where conditions differed significantly. On Montserrat, whites (primarily Irish) outnumbered blacks, unlike on neighbouring islands (Akenson 1997: 105-111). When Irish indentured servants on Montserrat were released from their contracts, they were given more opportunities for upward social mobility and became landowners (and slave owners) themselves.

Determining who suffered more – Irish or Africans – is an exercise in futility, and I am interested in narratives that either enact or deny shared histories of oppression, traumatic loss, exile, and displacement. In this article, I aim to demonstrate how the community negotiates connections and conflicts between Irish and African identities embedded in this history, and how people create local “Montserratian” interpretations of Irishness and Africanness to serve individual agendas. The documentation of Irish experiences in colonial Montserrat as both “victims” and “victimizers” establishes a background for the sometimes ambivalent, conflicted, or contradictory feelings that some Montserratians feel towards the island’s nationally proclaimed Irish heritage. Some deny any Irish heritage, but many Montserratians openly embrace both Irishness and Africanness as part of their cultural identity. Some recognize a shared history of oppression between Irish and Africans, while also remaining aware that the Irish on Montserrat were slave owners themselves. These conflicts in Montserrat’s cultural narrative are recited, performed, and danced during St. Patrick’s Festival.

### **St. Patrick’s Festival**

In general, creating an annual festival calendar is important for Montserratians to exhibit and negotiate a singular national identity. In line with Diana Taylor’s theory of archive and repertoire (2003), established annual festivals such as Christmas Festival (December), St. Patrick’s Festival (March), Calabash Festival (July), Cudjoe Head Festival (August 1), and Alliouagana Festival of the Word (November) produce a performed archive of cultural memory and intangible heritage that is crucial when material archives are lost (e.g., in natural disasters) or perhaps never recorded. Kathleen Gough argues that festivals on Montserrat provide a space and time for reassembling the cultural memory of a dispersed community: “Every year brings a succession of new performances reassembled out of old fragments” (2012: 110). These festivals provide opportunities throughout the year for Montserratians to discuss how they are represented locally, regionally, and globally through performance.

I agree with Gough’s postmodern interpretation that festival reassembles the fragments of Montserrat’s collective past, but like any rewriting of history, that assemblage often glosses over conflicting identities and personal values. Theories of carnival tend to focus on collectivity, *communitas* (Turner 1986), renewal (Bakhtin 1984), and symbolic representation (Da Matta 1984), and this is certainly the case for Montserrat – in its overall public form, festivalgoers comment on the powerful unifying experience of festival. However, I focus here on the instances when performances do not quite fit Montserrat’s cultural narrative of “Irishness” and “Africanness”, but instead stir up pre- and post-show debates on the radio, on social media, and in conversation about Montserratian identity and representation.

St. Patrick’s Festival on Montserrat ties together and unravels the tangled Irish and African threads embedded in the island’s cultural history. In 2015, the festival’s slogan explicitly referred to Montserrat’s triangular identity: “Definitely Irish, Confidently African, and Distinctly Montserratian”. It was touted as a time to commemorate the eighteenth-century African slave revolution, recognize the island’s Irish heritage through stereotypical Irish imagery (shamrocks, Guinness, and leprechauns), celebrate local culture, and attract foreign tourists to Montserrat to participate in this Irish/Afro/Caribbean St. Patrick’s Day “like you’ve never experienced it” (according to the Montserrat Tourist Board).

The idea for the St. Patrick’s Festival began in 1972 with a “Know Your Past” program at the Montserrat Secondary School that commemorated the 1768 St. Patrick’s Day rebellion. By 1978, St. Patrick’s Day was an annual event at the University of West Indies campus in

Plymouth where students and faculty celebrated Montserrat's first freedom fighters. Events combined religion, culture, and history – there was a St. Patrick's Day Catholic Mass, a local music concert, and a special lecture organized by Howard Fergus to educate the community about the rebellion. The first festival also included activities that have endured throughout the years: the Freedom Run (marking the slave uprising for freedom), the Slave Feast (serving local food from the “old days;” see Photo 1), an exhibition of Montserratian artefacts and crafts, and a street “jump up” (a soca<sup>5</sup> dance parade in the early morning hours).



Figure 1: Festival-goers and masquerade dancers gather in Heritage Village in Salem for St. Patrick's Day Slave Feast (2014) to commemorate Montserrat's slave ancestors and is configured to resemble a “maroon community” of communal sharing.

After Christmas Festival, St. Patrick's is the second largest festival; in 2014, it attracted about thirty-two per cent more visitors in March compared to other months (data provided to the author by the Montserrat Governor's Office, 14 September 2015). The St. Patrick's Festivals that I attended in 2013, 2014, and 2015 were all similar, with only a few variations in events. Each year I heard the same repeated excerpts from Fergus' history books about the St. Patrick's rebellion and ensuing traditions recited by schoolchildren during “Family Reading Time” on ZJB Radio, an important channel for spreading news and information on the island. I also attended the annual St. Patrick's Catholic Dinner, featuring a large buffet of Montserratian foods, an Irish sing-a-long led by Father George Agger (Pastor of the Lookout Catholic Church, originally from County Cork in Ireland), and performances of Irish tunes by the Martin Healy Band from Dublin. Each year the Emerald Community Singers folk choir gave a concert of traditional Irish and Montserratian songs. In the car park behind Gary Moore's bar in Salem (renamed “Heritage Village” for St. Patrick's Week), Rhythm Night featured steel pan, string band, and masquerade performances. Vendors at the Slave Feast sold handmade crafts and foods: the national “goat water” stew, jerk chicken, fried fish, *duckna* (a sweet potato and coconut treat), curried rotis, and fresh coconut water. Other events throughout the week included a nature hike, the Freedom Run and Walk, and a Rum Tour of the island's bars (popular with tourists). Perhaps the most recognizable and striking backdrop for each of the island's festivals is Montserrat's national dress, a madras pattern of green, gold/orange, and white. Although those familiar with Ireland's flag may immediately recognize the colours as Irish, the pattern (designed in 2003) alludes to specific Montserratian symbolism. The colours

<sup>5</sup> Soca is a musical genre that originated in Trinidad and Tobago in the 1970s and has become popular throughout the Anglophone Caribbean. It is related to calypso music, with influences from other styles such as funk, soul, and Latin music. The most famous soca artist from Montserrat was Alphonsus “Arrow” Cassell (1949-2010), who is known for his international hit, “Hot Hot Hot”.

of the deeply researched design reflect the island's ancestral heritage and values of peace and harmony (white), natural resources (green), and faith, creativity, and courage (gold), ("The Origins of Montserrat's National Dress", 2015). In descriptions of such symbolism, no mention of Ireland is made.

Another crucial element of St. Patrick's Festival – and, indeed, all of Montserrat's national events – is masquerade performance (see Photo 2). As an Irish dancer, I was intrigued when I first heard the story that the masquerades originated as a parody of Irish dancing dating back to the eighteenth century.<sup>6</sup> The Heel and Toe Polka (the fifth dance of the eight-part repertoire) is said to be especially Irish, and when I told people that I was an Irish dancer, they exclaimed, "Oh, then you must know the Heel and Toe!". Although the heel-toe footwork is certainly reminiscent of Irish step and *sean nós* ("old style") dance,<sup>7</sup> both of which rely heavily on heels and toes for their percussive character, there is no so-called "heel and toe polka" in the repertoire of Irish step, *céilí* (social), or set dancing.<sup>8</sup> In addition, polka-like dances were not referred to as such until the nineteenth century in Bohemia in Central Europe. Thus the Heel and Toe Polka likely has European origins, but when it was borrowed is unclear and it would have been designated as a "polka" retroactively (not in the eighteenth century) to be included in the island's Irish lore.



Figure 2: The Emerald Shamrocks masquerade troupe performing at Calabash Festival, July 2014. Author's photograph (18 July 2014)

<sup>6</sup> See culture icon Rose Willock and masquerade dancer James "Titus" Frederick speak about the origins of the masquerades: <https://www.youtube.com/watch?v=3S1PTFE93Ks&t=193s> (YouTube video, 10 February 2010, user davidwseitz).

<sup>7</sup> It is unclear what Irish dancing on Montserrat would have looked like in the eighteenth century, when the masquerading parodies of Irish slave masters were said to have originated. While it may seem that *sean nós* ("old style") dancing would be closer to Irish dancing in eighteenth-century Montserrat, *sean nós* comes specifically from the region of Connemara in Ireland's western province of Connacht. Aubrey Gwynn has suggested that the majority of Irish settlers on Montserrat came from southwestern Munster province (1932: 219–220), and thus I believe that the Irish dancing that would have been done on Montserrat would be closer to older forms of Munster-style step dancing. For more on the distinctions between step dance and *sean nós* dance, see Brennan's *Story of Irish Dance* (2001).

<sup>8</sup> This conclusion is based on my personal knowledge of Irish dance, consultation with peers, and research into authoritative Irish dance texts (Breathnach 1971; Brennan 2001; Murphy 1995; Ní Bhriain 2008). Although I found no "heel-and-toe polka" in these sources, such heel-toe footwork could easily be related to other styles from the British Isles, such as Scottish highland dancing or English Morris dance. Plenty of "New World" examples of heel-toe polkas use the same pattern ("heel, toe, one two three") as the masquerades—for example, American line and square dancing, Canadian folk dance, and even Australian bush dancing, which likely originated in Ireland or the British Isles.

The masquerade dance becomes especially tangled in Montserrat's Irish narrative during St. Patrick's Week. In 2015, Montserratian scholar Dr. Vernie Clarice Barnes gave the annual Sir George Irish Lecture and described the masquerade dance tradition as a post-traumatic coping strategy in the aftermath of slavery and, more recently, the volcanic crisis. Afterwards, local journalist Nerissa Golden questioned whether "playing Irish" (for example, by dressing up as leprechauns or insisting that the Heel and Toe Polka is Irish) signified a masked desire to identify with Irish slave masters rather than slave ancestors. She encapsulated this concern during the post-lecture discussion:

[...] if you look around at the way we market ourselves, we put lots of emphasis on this Irish part of us, this identity that's really not ours. And we keep pursuing this desire to be something other than who we clearly are. We continue this masquerade, not just the ones that wear the masks, but this actually is a country of mask-wearing people! [...] What's going to be the process of us finding out who we really are beyond all these masks that we wear? How much of the four hundred years do we keep, or how do we transform it so that going forward it is actually helpful for us, and not a continuation of this coping, just to survive, just to make it through another day? (12 March 2015).

As an outsider, it is not my place to answer these questions. However, I can say that the contradictions that arise from the multivalent ways that Montserratians perform Irishness on St. Patricks' Day indicate that the community is in an ongoing process of negotiation in this post-volcano era. Masked performance has been theorized as a passive means of attaining agency and can constitute real social transformation through subtle but political artistic manipulations, such as parody or satire (Scott 1990; Aching 2002). Mimesis "provides a welcome opportunity to live subjunctively as neither subject nor object of history but as both, at one and the same time" (Taussig 1993: 255); it furnishes "the power of the copy to influence what it is a copy of" (*ibid.*: 250). I have argued that when Montserratians dance the Heel and Toe and dress up as leprechauns, they have the subjective potential to influence local interpretations of their performances through improvisational methods (Spanos 2017). That is, they can please the tourist gaze with an exotic Afro-Caribbean St. Patrick's Day and still maintain the parodic trope at the root of masquerade performance. Only those with sufficient local cultural knowledge recognize the socio-political commentary that is hidden behind the masks.

Performing Irishness each year on St. Patrick's Day provides economic potential and distinguishes Montserrat as "the Emerald Isle of the Caribbean." Golden's concern is: at what point does this masquerade hinder cultural (re)development? Is Irishness fundamentally at odds with the other two points on Montserrat's triangle – its African and Caribbean identities? If the "Irish" side has its own festivalized assertion each year, what about the African population that was forcibly brought to the island and later enslaved by Irish masters? What happens when Irishness and Africanness encounter one another on the island, and is there a way to reconcile the apparent conflicts between them in Montserrat's cultural identity? In the following section, I explore the notion of Montserrat's Africanness and how the community has created a space and time for reconfiguring and renegotiating Irish and African elements in the local community.

## African Music Festival

The African Music Festival (AMF) was first incorporated into St. Patrick's Festival activities in March 2013.<sup>9</sup> It featured two acts, a Francophone pop singer from Mauritania named Daby Touré and a troupe of six West African drummers/dancers (from Senegal, Ghana, and the Ivory Coast) called Jalikunda (see Photo 3) that was managed by a British entertainment company. In 2014, Jalikunda returned for a second time, this time sharing the bill with Oliver "Tuku" Mtukudzi from Zimbabwe and his band, the Black Spirits.



Figure 3: Jalikunda performs at V's Bar in Cudjoe Head as part of the African Music Festival during the 2013 St. Patrick's Week. Photo by the author (15 March 2013).

The African Music Festival was the brainchild of Kato Kimbugwe, who explained during the festival's opening ceremony in 2013 that it was his goal to establish the festival as a permanent part of St. Patrick's Week. He hailed it as the first of its kind in the British West Indies (BWI), claiming that never before had an African band performed in the BWI, though it was common on nearby French islands like Guadeloupe and Martinique (see Evans 2014). Kimbugwe, an economist from Uganda, was posted onMontserrat in 2010 as the island's representative for the U.K.'s Department for International Development (DFID), and he explained that when he arrived, he realized that few people on the island knew where Uganda was. Thus, he wanted to educate Montserratians about life in Africa, and he started a ZJB Radio music program called "African Journeys". The festival grew from there. Colin Riley, the 2013 St. Patrick's committee head and then-Minister of Education, explained that he included the AMF in St. Patrick's Week because he recognized the importance of "how the rhythms of Africa transfer across the Atlantic" in parallel with the island's transatlantic connection to Ireland (31 March 2014, interview with the author).

The introduction of African music and dance into St. Patrick's Week was meant to help Montserratians more fully narrate and "accept" the story of African and Irish relations around St. Patrick's Day. AMF committee member, Jonette Silcott, explained to the *Spirit of*

<sup>9</sup> It is important to note that an annual Calabash Festival in July had already been established in 2006 by local businesswoman Florence Griffith. The specific purpose of Calabash Festival is to celebrate the island's African heritage and educate the community about its African and Afro-Caribbean ancestors, before they were brought from Africa and before the volcanic disaster. Unlike the Calabash Festival, the African Music Festival was intentionally scheduled to coincide with St. Patrick's Week to highlight the island's Africanness amidst Irish-theme celebrations.

*Montserrat* newspaper that “[The African Music Festival] makes so many links to so many different entities. I think we tend to forget the ancestry in relation to our African roots” (“Montserrat Links Its African and Irish Ancestry” 2014). The St. Patrick’s Festival was originally crafted to expose Montserratians and visitors to the island’s multifaceted heritage. Therefore, the AMF was an initiative to incorporate an African element that would round out the festival’s overarching goal of representing the island’s “triangular” Irish, African, and Montserratian heritage. The AMF committee suggested that the exclusion of African music in previous years was an oversight, and bringing in artists from the African continent was a long overdue recognition of Montserrat’s African heritage.

In the first year of the African Music Festival in 2013, the event was hugely successful and well attended; I heard rave reviews among the local community. Free performances drew large crowds and both locals and tourists danced excitedly, enthralled by Jalikunda’s *djembe* drums. The lasting effects of the festival were so promising that the two-day event was already touted as an “annual” festival by the AMF committee in its debut year, even though it had yet to prove its endurance.

In 2014, the committee brought the popular Jalikunda band back, but community response was just lukewarm. Ahead of their performance, I heard mutterings among residents who expressed resentment that (1) Jalikunda was no longer a novel act and the organizers should bring in someone new, and (2) local performers were cast aside in favour of these expensive international acts. Why would the AMF committee send money out of the island to these African artists who, incidentally, resided in the U.K.? As Montserrat is an Overseas British Territory, sending money that was allocated for developing local cultural activities back to the U.K. was troublesome. Despite plans to bring in new bands from Rwanda in 2015, what would have been the third African Music Festival was cancelled at the last minute due to budget issues (Anita Nightingale, Montserrat Tourist Board director, 11 March 2015, personal communication). As of the time of this writing, the AMF has not been revived.

I believe that the African Music Festival failed, in part, because it was unnecessary to assert a so-called “authentic” African identity from a foreign source. That is, no one disputes that Montserratians have African heritage, and Africanness, unlike Irishness, certainly does not distinguish Montserrat from other Caribbean islands. African bands would be welcomed to Montserrat solely for entertainment, but the performances were not presented as such. Instead, they became politically entangled in the story about Montserrat’s Afro-Irish cultural heritage. Caribbean Africanness is already performed through, for example, masquerades and calypso, which are re-enactments of West African music and dance traditions that reveal interwoven sounds and movements resulting from centuries of circum-Atlantic cultural transmission (Reed 2007: 81; Zeleza 2010; Nicholls 2012). Perhaps the translation failed because Jalikunda’s African musicians were foreign to this Afro-Caribbean community; they performed an exciting but unfamiliar Africanness, not the sense of Africanness that had evolved in Montserrat’s particular sociocultural context over the past four hundred years. Or maybe it failed because funds simply ran out that year; or maybe it was the fact that Kimbugwe, the principal organizer, was re-posted for a job elsewhere before the 2015 festival was fully fleshed out. The reason is likely a combination of these and other hypotheses – different reasons from different people created a conflict that made it impossible to sustain the AMF.

When the African Music Festival was not included in St. Patrick’s Week in 2015, local residents noticed the gap in the schedule and the lack of “big acts,” but the St. Patrick’s Festival was as celebratory as always. Local musicians and dancers (especially youth) had more time

in the spotlight in the absence of foreign performers. People also remarked how many Montserratian emigrants came home for St. Patrick's in 2015. Based on attendance at the culmination of the festival at the Slave Feast, residents noted that this year indicated a shift away from attracting foreign tourists and towards inviting emigrants back home for St. Patrick's Week, as they do for Christmas Festival, seeking a return to community roots and traditions. Attitudes suggested less of a search to reconcile tangled Irish and African elements, and more of a celebration of Montserratian culture as a more complete lived experience. Festivalgoers that year commented on a palpably calmer, more confident, and less self-conscious atmosphere.

### **Keeping it local**

Local writer, poet, and musician Edgar Nkosi White commented on the cultural contradictions that arose during the 2015 St. Patrick's and African Music Festivals. He was a featured performer at the opening night of St. Patrick's Week and he introduced his spoken word and African drumming performance with: "You know what I love about Montserrat? The hypocrisy!". Accusing the Montserratian community of hypocrisy may at first come across as an insult, but the next day, he published a clarification in an *MNI Alive* editorial entitled "The Mad Men of Montserrat":

Great care must be taken this 20th year [since the volcanic disaster] in Montserrat, especially with how we record our culture. Take care that we don't sanitize it to death. The road to hell, as I always say, is paved with good intentions. We no longer need the approval of Britain to breathe or fart. Historians beware! [...] We are ourselves and without apology. [...] We love and grudge at the same time. And always will (2015).

He went on to say that the "hypocrites" of Montserrat, the masqueraders, the "mad men of Montserrat" – those whose identities or agendas cannot quite be pinned down or explained – are who make Montserrat vital and unique. He emphasized that the community is a conglomerate of people, many of whom identify simultaneously with different, sometimes conflicting, groups, but this does not necessarily make them mask-wearing hypocrites. Or if it does, it is okay, because, as I have discussed, there can be parodic power in the mask.

The twentieth anniversary since the volcanic eruption signified a time to source local talent and look at "weself" (said in the Caribbean to express unity) to further the healing process through continued cycles of performance. Montserratian culture icon Rose Willock told me that, for her, it is important to include Irish, African, and Montserratian elements because ignoring one or more aspects of one's multifaceted heritage prevents one from finally "becoming whole" (19 March 2015, interview with the author). She described her own family as "rainbow coloured", a patchwork quilt, and said those who call themselves Montserratian may also be African, Irish, English, Indian, Spanish, Portuguese, or Caribbean – Trinidadian, Guyanese, Jamaican, or Haitian.

This imagery of the "happy family" is reassuring but idealistic, and thinking about Montserrat's heritage as multicultural fragments patched together – as in the common concept of a "melting pot" or "salad bowl" – does not entirely address the issue. As Edgar Nkosi White urged, make sure not to "sanitize it to death". In memory, festivals are remembered and anticipated as a time of "we-ness", when families and neighbours come together to share food, music, and dance. In

the moment, however, individuals experience festival in differing ways – they argue productively as they compete for authenticity and decision-making power.

Local culture expert Franklyn “Daddy Algie” Greaves commented that, while other cultures are welcome in the mix, the most important ingredient in the recipe of local identity must be Montserrat (“Montserrat Memories,” ZJB Radio, 29 November 2015). That is to say, Montserrat (defined as a place, an archive of traditions, and a community of people) must remain prominent. When festivals are kept local, the events are more exciting, conversations are more vital, and the local community exhibits more personal investment. When Montserratians perform their own interpretations of Irishness and Africanness – not those imported from Ireland or Africa – their festivals become more confident and dynamic. This is not to say that foreign visitors or influences are not welcome. They are, but they cannot replace local community expressions. A festival becomes an established part of the cycle when it provides an annual opportunity to dialogue and debate about local concerns – not to resolve them necessarily, but to keep the conversations going and community development moving forward.

## Works Cited

- Akenson, Donald Harman, *If the Irish Ran the World: Montserrat, 1630-1730* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1997).
- Bakhtin, Mikhail, *Rabelais and His World*, translated by Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984).
- Beckles, Hilary, “A ‘Riotous and Unruly Lot’: Irish Indentured Servants and Freemen in the English West Indies” in *William and Mary Quarterly* 47 (1990), pp. 503–522.
- . “‘Black Men in White Skins’: The Formation of a White Proletariat in West Indian Slave Society” in *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 15:1 (1986), pp. 5–21.
- Breathnach, Breandán, *Folk Music and Dances of Ireland* (Cork: Mercier Press, 1971).
- Brennan, Helen, *The Story of Irish Dance* (Lanham: Roberts Rinehart Publishers, 2001).
- Carby, Hazel V., “What is this ‘Black’ in Irish Popular Culture?” in *European Journal of Cultural Studies* 4 (2001), pp. 325–349.
- Clay, Edward, Christine Barrow, Charlotte Benson, Jim Dempster, Peter Kokelaar, Nita Pillai, and John Seaman, “An Evaluation of HMG’s Response to the Montserrat Volcanic Emergency.” Department for International Development, December 1999.
- Da Matta, Roberto, “Carnival in Multiple Planes” in *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Critical Performance*, edited by John J. MacAloon (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984), pp. 208–239.
- Deloria, Philip J., *Playing Indian* (New Haven: Yale University Press, 1998).
- Eagan, Catherine M., “Still ‘Black’ and ‘Proud’: Irish America and the Racial Politics of Hibernophilia” in *The Irish in Us: Irishness, Performativity, and Popular Culture*, edited by Diane Negra (Durham: Duke University Press, 2006), pp. 20–63.
- Evans, Jennie, “Montserrat Hosts the 1st Festival on African Music in the Caribbean,” Hop Till You Drop!, 13 March 2014. <http://www.hoptiludrop.co.uk/bandhireguide/montserrat-hosts-the-1st-festival-on-african-music-in-the-caribbean-4391>. Accessed 20 March 2014.

- Fergus, Howard, “A Window on Our History: St. Patrick’s Day 1768,” *Montserrat Mirror*, 28 January 1972.
- \_\_\_\_\_, *History of Alliouagana: A Short History of Montserrat* (Plymouth, Montserrat: H. A. Fergus, 1975).
- \_\_\_\_\_, “March 17 May Become a National Day,” *Montserrat Mirror*, 20 March 1971.
- \_\_\_\_\_, “Montserrat ‘Colony of Ireland’: The Myth and the Reality” in *Studies* 70 (1981), pp. 325–340.
- Garner, Steven, *Racism in the Irish Experience* (London: Pluto Press, 2004).
- General Assembly resolution 66(I), *Transmission of Information under Article 73e of the Charter*, A/RES/66/I (14 December 1946), available from undocs.org/A/RES/66(I).
- Gough, Kathleen M., “Natural Disaster, Cultural Memory: Montserrat Adrift in the Black and Green Atlantic” in *Readings in Performance and Ecology*, edited by Wendy Arons and Theresa J. May (New York: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 101–112.
- Goveia, E. V., *Slave Society in the British Leeward Islands at the End of the Eighteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1965).
- Gwynn, Aubrey, “Documents Relating to the Irish in the West Indies” in *Analecta Hibernica* 4 (1932), pp. 139–286.
- \_\_\_\_\_, “Early Irish Emigration to the West Indies” in *Studies* 18 (1929), pp. 377–393.
- \_\_\_\_\_, “Early Irish Emigration to the West Indies: Part II” in *Studies* 18 (1929), pp. 648–663.
- Irish, J. A. George, *Alliouagana in Focus* (Plymouth, Montserrat, 1973).
- Messenger, John C., “African Retentions in Montserrat” in *African Arts* 6 (1973), pp. 54–57, 95–96.
- \_\_\_\_\_, “Montserrat: The Most Distinctively Irish Settlement in the New World” in *Ethnicity* 2 (1975), pp. 281–303.
- \_\_\_\_\_, “St. Patrick’s Day in ‘The Other Emerald Isle’” in *Éire-Ireland* 29 (1994), pp. 12–23.
- \_\_\_\_\_, “The Influence of the Irish in Montserrat” in *Caribbean Quarterly* 13 (1967), pp. 3–26.
- Miller, Kerby A., “‘Scotch-Irish’, ‘Black Irish’ and ‘Real Irish’: Emigrants and Identities in the Old South” in *The Irish Diaspora*, edited by Andy Bielenberg (New York: Pearson Education Limited, 2000), pp. 139–157.
- “Montserrat Links Its African and Irish Ancestry with a Week of Activities Including an African Music Festival.” *Spirit of Montserrat*, 14 March 2014. <http://zjb.gov.ms/2014/03/13/12634/>. Accessed 19 March 2014.
- Murphy, Pat, *Toss the Feathers: Irish Set Dancing* (Cork: Mercier Press, 1995).
- Ní Bhriain, Orfhlaithe, *The Terminology of Irish Dance* (Madison: Macater Press, 2008).
- Nicholls, Robert, *The Jumbies’ Playing Ground: Old World Influence on Afro-Creole Masquerades in the Eastern Caribbean* (Jackson: University Press of Mississippi, 2012).
- O’Callaghan, Sean, *To Hell or Barbados: The Ethnic Cleansing of Ireland* (London: Brandon, 2001).
- O’Neill, Peter D., and David Lloyd, *The Black and Green Atlantic: Cross-Currents of the African and Irish Diasporas* (London: Palgrave Macmillan, 2009).
- “The Origin’s of Montserrat’s National Dress” in *Truly Caribbean*, 12 March 2015. <http://www.trulycaribbean.net/discovermni/the-origins-of-montserrats-national-dress/>. Accessed 13 March 2015.
- Onkey, Lauren, *Blackness and Transatlantic Irish Identity: Celtic Soul Brothers* (New York: Routledge, 2010).
- Reed, Peter, “‘There Was No Resisting John Canoe’: Circum-Atlantic Transracial Performance” in *Theatre History Studies* 27 (2007), pp. 65–85.
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

- Skinner, Jonathan, *Before the Volcano: Reverberations of Identity on Montserrat* (Kingston, Jamaica: Arawak Publications, 2004).
- Spanos, Kathleen A., “Dancing the Archive: Rhythms of Change in Montserrat’s Masquerades” in *Yearbook for Traditional Music* 49, (2017), pp. 67–91.
- Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (New York: Routledge, 1993).
- Taylor, Diana, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas* (Durham: Duke University Press, 2003).
- Turner, Victor, “Carnival in Rio: Dionysian Drama in an Industrializing Society,” in *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1986), pp. 103–124.
- White, Edgar Nkosi, “The Mad Men of Montserrat” in *MNI Alive: A Global Caribbean Connection*, 13 March 2015. <http://www.mnialive.com/articles/on-the-mad-men-of-montserrat>. Accessed 14 March 2015.
- Williams, Joseph J., *Whence the “Black Irish” of Jamaica?* (New York: Lincoln Mac Veagh, Dial Press Inc., 1932).
- Zeleza, Paul Tiyambe, “Dancing to the Beat of the Diaspora: Musical Exchanges between Africa and Its Diasporas” in *African and Black Diaspora: An International Journal* 3 (2010), pp. 211–236.

**La conquista del espacio atlántico sobre hombros negros: la familia O’Farrill y el comercio de esclavos (1716-1866). Conquering the Atlantic space upon black shoulders: the O’Farrill family and the slave trade (1716-1866).**

Julio D. Rojas Rodríguez<sup>1</sup>

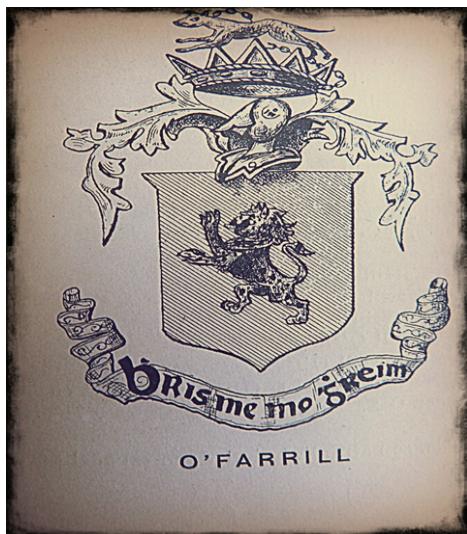
**Abstract:** In the early eighteenth century, an Irishman arrived from Monserrat to Havana, as a representative for South Sea Company's slave trade business. Named Richard Farrill, this merchant established a family lineage that would traffic in human lives up to 1866. Merchants by their origin, the O'Farrill clan became during the second half of the eighteen-century one of the wealthiest and most influential sugar plantations owners. Their Irish nobility was certified and granted with a coat of arms while they also assumed leading positions in the colonial military. The success and diversification of their business (including coffee, sugar and European commodities) provided the funds to invest in a *factoría negrera*. This *factoría*, established on African shores, depended on creole capital and was managed from Havana. When the slave trade was finally abolished, this family continued its role in the inhuman business, only stopping when two members went to trial on 1866. By studying this family, we can rediscover a particular segment of the Atlantic slave trade.

**Key words:** Slavery, family, slave trade, O’Farrill, Africa.

A inicios del siglo XVIII un irlandés llegado desde Monserrate se estableció en La Habana. Este irlandés era agente de una compañía inglesa y llegó con la misión de establecer en la Isla una factoría de esclavos. De apellido Farrill (luego cambiado a O’Farrill), este comerciante fundó una familia que se mantuvo activa en el tráfico de esclavos hasta 1866. Comerciantes en su origen, los O’Farrill se convirtieron en la segunda mitad del siglo XVIII en una de las familias de hacendados más influyentes de la aristocracia habanera. Desde Irlanda se le extendió escudo de armas crediticio de su nobleza y durante las reformas de Ricla y O'Reilly (1763) accedieron a importantes cargos en el ejército colonial. La diversificación de sus negocios (exportación de azúcar, café y la importación de comodidades europeas) les facilitó el capital para fundar la primera y única factoría negrera africana gestionada desde La Habana y financiada por criollos. Luego de la abolición legal del comercio de africanos, la familia se mantuvo activa en el inhumano negocio, hasta el enjuiciamiento en 1866 de dos miembros. El estudio de esta familia nos permite reconstruir, a partir de las estrategias comerciales de actores primarios, un segmento particular del comercio atlántico de esclavos.

**Palabras clave:** Esclavitud, factoría, familia, O’Farrill, trata ilegal.

<sup>1</sup> Julio Rojas Rodríguez es profesor de Historia de Cuba y Máster en Estudios Latinoamericanos por La Universidad de La Habana. Es miembro fundador del Grupo de Estudios de la Esclavitud en Cuba (GEEC), adscrito a la Casa de Altos Estudios Fernando Ortiz. Sus intereses investigativos se centran en el universo de la esclavitud, específicamente el comercio legal e ilegal de esclavos, la Historia Social de la esclavitud y las modalidades de trabajo no libre con las que se experimentó en Latinoamérica para substituir el trabajo esclavo.



## Introducción

El capital acumulado por la familia O’Farrill durante el siglo diez y ocho tuvo su génesis en la trata negrera. Un ejemplo a escala de la acumulación capitalista decimonónica. De origen comercial, evolucionaron en una familia de nobles hacendados-comerciantes; poseedores del fuero militar y miembros de las instituciones que gestionaban la economía en la Isla, no renunciaron a participar en comercio de esclavos hasta 1866.

En este artículo reconstruimos la trayectoria de los O’Farrill como comerciantes de esclavos y su papel en la liberalización de la trata. Analizamos además las prácticas del tráfico de esclavos en su etapa legal e ilegal. Ninguno de los negreros activos en Cuba se mantuvo en el negocio por más tiempo que los O’Farrill: sus operaciones comenzaron a inicios del siglo diez y ocho y terminaron dos años antes de la Guerra Grande.

Se verá igualmente que el compromiso de España con la abolición fue una farsa, representada mejor o peor en dependencia de lo que exigía la política internacional en cada momento. La impunidad jurídica que permitió a los O’Farrill lucrar con la trata ilegal hasta la segunda mitad del siglo diez y nueve, fue una de las características más evidentes del gobierno colonial en la Isla.<sup>2</sup> La elección de la familia O’Farrill como objeto de estudio se explica por la información encontrada en el Archivo Nacional Cubano, la cual, aunque dispersa y fragmentada, es suficiente para reconstruir su participación en el comercio atlántico de africanos. Lo dilatado de su participación en la trata y el haber sido la única familia criolla que poseyó una factoría africana permite a quien les estudia comprender cómo funcionó la “venta de carne humana” en Cuba durante siglo y medio.

## Esclavos, azúcar y poder

La emergencia del clan O’Farrill a inicios del siglo diez y ocho ocurre en una época de redistribución del poder de las familias habaneras. Antes, la hegemonía social y política en La

<sup>2</sup> En agosto de 1855, el Gobernador de la Isla de Cuba, general Concha, escribía una carta al Despacho de Asuntos de Ultramar. Es esta confesaba: “El principio de tolerar más o menos abiertamente el tráfico de esclavos, considerándolo como conveniente a los intereses de la Isla, no es nuevo. Se ha observado así constantemente después de aquellos tratados y a pesar de eso no se han satisfecho los deseos del país (... )” (Archivo Nacional de Cuba [en adelante ANC], Asuntos Políticos, legajo 49, expediente 6).

Habana se había dividido entre un puñado de linajes familiares. Esta dinámica social se rompe en el siglo diez y ocho. La mayor disposición de riquezas, el auge demográfico y el despegue del comercio de esclavos permite la creación de nuevas redes comerciales y modernas alianzas familiares entre miembros de la aristocracia habanera y funcionarios peninsulares.

El siglo diez y ocho comienza con un cambio de casa reinante en España. Caen del trono los Austrias y suben los Borbones, que desarrollan una política más eficiente para gobernar las colonias. En Cuba comenzaría la renovación de la oligarquía de la tierra. Los antiguos señores de hato verían surgir nuevas familias compitiendo por la preeminencia colonial; familias vinculadas a la agricultura de exportación, al astillero de La Habana y al comercio en general. Estas familias amasarían fortuna en una centuria donde los linajes prominentes fueron los que capitalizaron las transformaciones que trajo el mercantilismo a la Isla. En la segunda mitad del siglo diez y ocho ocurre la consolidación de las familias azucareras históricas, cuyos patrimonios, actitudes políticas y actividades comerciales giraron en torno al azúcar. Estos linajes familiares dominarán la producción del dulce hasta finales del siglo.<sup>3</sup>

Como resultado del fin de la Guerra de Sucesión y la firma de los tratados de Utrecht y Rastatt, Inglaterra obtuvo el derecho de introducir mano de obra esclava en las colonias españolas del Caribe. Ricardo O'Farrill y O'Daly llegó a La Habana en 1716 como factor de la South Sea Company.<sup>3</sup> Mediante artificios legales se apropió parte de las ganancias de la factoría de esclavos francesa radicada en La Habana. Más adelante obtuvo el derecho de avecindarse y se casó con una aristócrata habanera de apellido Arriola (Marrero, 1978:18-19). La posibilidad de introducir esclavos en la Isla de forma sistemática influyó en el crecimiento de la economía insular, supliendo a los propietarios de mano de obra. O'Farrill ganó espacios dentro de la sociedad habanera debido a su función de proveedor de fuerza de trabajo. Invirtió su capital en comprar tierras y fundó dos ingenios.<sup>4</sup>

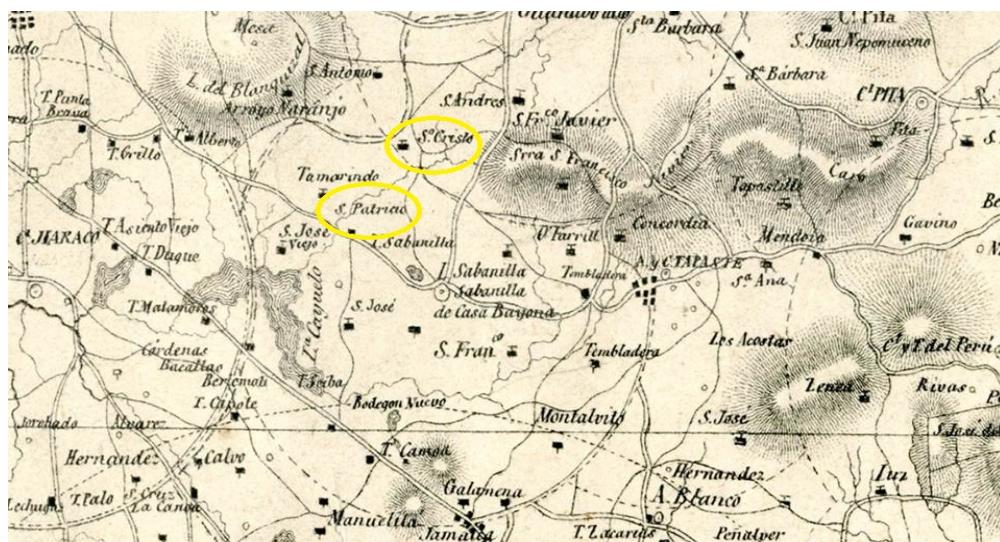


Figure 1: Territorio de La Sabanilla, colindaba con las tierras de Santa María del Rosario y Tapaste. Mapa de Hortensia Pichardo, Hoja Número 3, 1874.

<sup>3</sup> Según Leví Marrero, O'Farrill llegó con un salario de 2.500 pesos anuales, suma alta en la época. La vida de O'Farrill antes de su llegada a Cuba sigue siendo una incógnita. Sobre su elección para la factoría de Cuba, manejo la teoría de que era un importante traficante de esclavos en Monserrate, siendo elegido además por ser católico e irlandés de origen, lo que les facilitaría a las autoridades coloniales en la Isla tratar con un agente del Imperio Británico.

<sup>4</sup> Actas del Cabildo Habanero, 5 de noviembre de 1723, Archivo Histórico de la Universidad de San Jerónimo de La Habana.

O’Farrill comenzó a dar esclavos a crédito contra la producción azucarera de sus deudores y cuando acumuló capitales suficientes, se dedicó a refaccionar las cosechas de los plantadores habaneros (García Rodríguez, 1998:48). Esto le convierte en un pionero de la economía cubana, ya que la refacción no era una práctica común en el primer cuarto diez y ocho. El factor diversificó sus negocios importando harinas desde Jamaica para revender en La Habana (Marrero, 1978:19) y sus barcos no se limitaron a las harinas, sino que introdujeron esclavos de contrabando.<sup>5</sup>

El matrimonio con la Arriola le posibilitó a O’Farrill insertarse dentro de las redes familiares de la aristocracia habanera. Para equiparar su capital simbólico al de las familias patricias de La Habana, los O’Farrill construyen un discurso sobre su nobleza, consolidado cuando se les entrega escudo de armas de la aristocracia irlandesa. Aunque su ancestro llegó a Cuba desde Monserrate, los O’Farrill siempre trazaron su linaje directamente hasta la nobleza feudal de Longford, omitiendo Monserrate primero y luego su pasado como negreros. Ricardo O’Farrill y O’Daly fue progenitor de Juan José y Catalina O’Farrill y Arriola. Catalina O’Farrill casó con un Calvo de la Puerta y Juan José firmó contrato matrimonial con una Herrera. De esta última unión nació la generación de los O’Farrill y Herrera, la más influyente dentro de la historia de Cuba.

### **Los negreros ilustrados**

Debido al riesgo que sufrían los barcos dedicados a las actividades comerciales, en 1794 solicitaron varios hacendados la creación de una Compañía Marítima de Seguros. Citaban la necesidad de asegurar el comercio de exportación (parte de la producción agrícola se perdía en los puertos) pero el verdadero objetivo era proteger la inversión hecha en los barcos negreros, amenazados por los piratas y el mal tiempo.<sup>6</sup> La creación de una Compañía de Seguros era uno de los imperativos para rentabilizar el comercio de esclavos; el grupo de hacendados-comerciantes cabecillas del Real Consulado entendió que no tenía propósito la liberalización de la trata sin brindarle una mínima seguridad al capital de los armadores. La compañía se creó en 1796 siendo José Ricardo O’Farrill y Herrera accionista.<sup>7</sup>

Los cuatro hermanos O’Farrill y Herrera ocuparon simultáneamente cargos públicos de primera importancia en la última década del siglo diez y ocho y diseñaron, junto a Arango y Parreño, la infraestructura operacional para el tráfico de esclavos.<sup>8</sup> En 1800 Ricardo O’Farrill y Herrera promocionó la creación de la segunda Compañía de Seguros Marítimos, cuyo fin primario fue asegurar las inversiones de los capitalistas de riesgo del tráfico.

Desde Real Consulado de Agricultura y Comercio y la Sociedad Patriótica Amigos del País (baluartes de la gestión política-económica del patriciado habanero) se trabajó incesantemente

<sup>5</sup>En 1830, en sesión del cabildo habanero, fue acusado de ser el causante de una epidemia de viruela que azotaba la Habana. El capitán Agustín de Chaves y Carvajal, Procurador General de la Ciudad, lo acusó de contrabandear ilegalmente negros infectados de Jamaica. Fue acusado además de no tener empleado un médico competente para la detección de cualquier epidemia que viniese en los barcos negreros (se dice que O’Farrill tenía empleado a un curandero), y de echar en la bahía los cuerpos de los muertos (Actas del Cabildo Habanero, 1 de septiembre de 1730, Archivo Histórico de la Universidad de San Jerónimo de La Habana).

<sup>6</sup>ANC, Real Consulado, legajo. 72, expediente 2790.

<sup>7</sup> Ibíd.

<sup>8</sup> En 1798, siendo Ricardo O’Farrill y Herrera Prior del Real Consulado, le expresó en documento público a Luis Beltrán Gonet: ‘(...) la estimación que sus tareas merecen a este Puerto convidándole a manifestar y pedir cualquier auxilio o gracia que necesite para el ulterior logro de sus empresas; en la inteligencia de que está pronto este cuerpo a apoyar y recomendar cuanto indique sea en beneficio de sus empresas particulares o en fomento del ramo en general.’ (ANC, Real Consulado, legajo 72, expediente 2778). Firmado por O’Farrill, este documento expresa la intención del Real Consulado de apoyar logisticamente las expediciones negreras.

para lograr de la Metrópoli el mayor número de libertades comerciales, siendo una de las más importantes la liberalización del comercio de africanos. En 1789 se obtuvo permiso real para introducir legalmente desde África esclavos en Cuba. Dada la coyuntura creada por la Revolución de Haití, los hacendados cubanos calcularon que Cuba podía llenar el nicho abierto en el mercado azucarero por el desplome de la producción en Saint Domingue. Para lograrlo, se entendía como imprescindible la afluencia libre y regular de mano de obra esclava a los puertos cubanos. La gestión esclavista se extendió luego de 1789, logrando sucesivas prórrogas del permiso real hasta obtener la liberalización total.

Durante los primeros años de la trata legal, los señores de ingenio habaneros trataron de participar del negocio del tráfico formando sociedades por acciones. En 1803 se fundó la Compañía Africana de La Habana para la importación de esclavos, por iniciativa de la firma Cuesta Manzanal y Hermanos. El Capitán General y el Real Consulado encomendaron a José de Arango la promoción de la Compañía, a la que pronto se adscribieron los principales nobles-hacendados de La Habana: condes de Vallellano, Mopox, O'Reilly, Buenavista, los marqueses de Monte Hermoso y Casa Calvo, y los hermanos O'Farrill y Herrera, emparentados con los anteriores.<sup>9</sup> El fracaso de esta empresa se interpreta como el fracaso del último intento de los hacendados habaneros por participar como grupo en la trata. Desde este momento perderían totalmente el control sobre el negocio que abastecía de mano de obra a sus ingenios. Cuesta y Manzanal trató de superar la competencia creando la Compañía Africana en alianza con estos hacendados, pero fracasaron al unirse contra ella comerciantes peninsulares y extranjeros que temieron que se formara un monopolio (Franco, 1980:212). Desde aquí, las familias azucareras clásicas (Montalvo, Pedroso, Calvo de la Puerta, etc.) dependerían totalmente de mercantes peninsulares o extranjeros para proveer sus plantaciones de bozales. La excepción fueron los O'Farrill, quienes en su doble papel de hacendados y comerciantes poseían el capital y la experiencia necesaria para invertir en solitario en el tráfico.

La participación en la trata de Gonzalo O'Farrill y Herrera, el habanero que más alto escaló las cortes españolas, evidencia que el comercio de africanos fue un negocio familiar para los O'Farrill. Con los capitales acumulados en la trata y la venta de azúcar, el padre de Gonzalo O'Farrill le compró un puesto en la academia militar de Ávila, en España. Con diecinueve años y con el grado de oficial sale de la Academia con la misión de fundar y dirigir un colegio militar (favorecido por Alejandro O'Reilly). En 1795 es nombrado Brigadier de Caballería y un año después, Teniente General. En 1799 es comisionado embajador en Berlín; regresó a España luego para ser nombrado ministro de la Guerra de José Bonaparte I en 1808.<sup>10</sup> En 1787, dos años antes de la legalización del comercio de esclavos por particulares, Gonzalo O'Farrill forzó al Capitán General Ezpeleta a emitir un permiso especial para él y para el conde de Ricla. Se les permitió introducir en Cuba 300 esclavos cada uno (Saco, 2006:290).

### **Al otro lado del Atlántico**

El año 1816 estuvo marcado por una empresa única en la historia del tráfico, un suceso que destaca lo peculiar que fue esta familia. El 10 de abril José Ricardo O'Farrill y Herrera y sus hijos Juan y Antonio O'Farrill y Arredondo, se asociaron como armadores a un grupo de comerciantes para fundar una factoría de esclavos en la costa de África. Ironías de la historia, ese año se cumplía el centenario de la llegada del abuelo de O'Farrill y Herrera a Cuba como agente de la South Sea Company.

<sup>9</sup> ANC, Asuntos Políticos, legajo 106, expediente 9.

<sup>10</sup> La información biográfica que presentamos de Gonzalo O'Farrill Herrera se toma de Francisco Calcagno (1878).

Organizar una compañía negrera era un negocio complejo que exigía grandes sumas de dinero (parte del mismo en efectivo, que le faltaba al hacendado promedio) y conexiones en el universo criminal de la trata. La mayor parte del capital era suministrado por los armadores de la compañía, que se constituía en una sociedad por acciones; los accionistas reunidos por el armador principal aportaban la suma restante (durante la década de 1850 se generalizó asimismo la práctica de vender las expediciones cuando se sabía que habían logrado burlar la vigilancia de los cruceros ingleses). La red de contactos y el *know how* de la trata que poseían los O’Farrill (patrimonio familiar intangible) fueron fundamentales para la creación de esta compañía.

Para lograr un flujo constante de mano de obra las sociedades del tráfico necesitaban agentes confiables en las costas de África. Estos factores (o mongos) eran aventureros de tierra y mar, versátiles comerciantes con conocimiento primario sobre las formas de negociación con los reyezuelos africanos y sobre la competencia asentada en los diferentes enclaves. Los armadores, accionistas y consignatarios, generalmente se encargaban de la parte europea y americana del comercio esclavista, siendo el mongo (junto al capitán de navío) el actor principal en la parte africana: establecían factorías con barracones que llenaban de cautivos a la espera de los barcos enviados por los armadores. Los factores podían alternar su función con la de capitán de barco y si tenían éxito en sus negocios, formar su propia compañía y convertirse en armador.<sup>11</sup> En caso de que sus enclaves quedaran inoperantes, los factores se anunciaban, demostrando su experiencia como factor en busca de ser empleado por nuevos armadores. En esta situación se encontraba Jacob Faber,<sup>12</sup> quien fue contratado por los O’Farrill y sus asociados para el puesto. Los socios le adelantaron 12,514 pesos para establecer la factoría en Gallinas (luego se le enviaría más dinero para comprar esclavos) y se acordó pagarle un estipendio fijo más el cinco por ciento de la venta de los bozales.<sup>13</sup>

La liberalización económica efectuada por la Monarquía Borbónica produjo un desarrollo de la esclavitud y la economía de plantación en Cuba cuando en el sistema-mundo europeo la fuerza de trabajo esclava comenzaba a ser sustituida por trabajadores libres. En 1789, mientras se firma la Real Cédula que impulsa la introducción de bozales en la Isla, en Francia cae la Bastilla al son de consignas abolicionistas. Dicho año William Wilberforce presentó en el parlamento británico una moción contra la esclavitud y la trata.

Los procesos transnacionales que llevaron a la Revolución de las Trece Colonias y a la Revolución de Haití crearon condiciones propicias para el despegue de la plantación en Cuba. El desarrollo ulterior de dichos procesos desembocó en una nueva etapa del capitalismo mundial. En esta nueva etapa, la trata de africanos y la esclavitud dejaron de ser sancionadas por las potencias europeas, debido a una conjunción entre factores económicos y la predicción de la filantropía internacional. Los comerciantes radicados en Cuba pudieron lucrar solo durante algunas décadas con la entrada legal de bozales.

Desde 1811, debido a las discusiones sobre la esclavitud ocurridas en el marco de las Cortes de Cádiz, los esclavistas vieron en peligro la continuación del modelo de producción basado en mano esclava. En un escenario internacional donde la hegemonía militar británica imponía

<sup>11</sup> Un caso notorio en el siglo XIX sería el de Pedro Blanco, el mongo de Gallinas, quien luego de que los ingleses arrasaran con las factorías negreras de Gallinas, vendría a La Habana y consignaría varios barcos negreros.

<sup>12</sup> Jacob Faber y su hermano Paul eran norteamericanos con experiencia como factores en Río Pongo y Río Núñez. En 1815, Faber se encontraba en La Habana. Había llegado desde Pongo a bordo de una goleta propiedad de Juan Madrazo, con el que entabló ese año pleito judicial (ANC, Tribunal de comercio, legajo 184, expediente 13). Luego de solventar sus negocios con Madrazo, entró en contacto con los O’Farrill por mediación de otro negrero, Cornelio Souchay.

<sup>13</sup> ANC, Tribunal de Comercio, legajo 467, expediente 3.

mediante la firma de tratados sus intereses abolicionistas, los O’Farrill se propusieron multiplicar los beneficios de la trata antes de su definitiva abolición, que ya se veía en el horizonte. En los Tribunales del Real Consulado queda constancia de la contrata original celebrada “[...] entre los Señores don José Ricardo, don Juan y don Antonio O’Farrill, don Juan Espinosa, don Martín de Zabala y don Cornelio Souchay, por una parte, y don Jacobo Faber por la otra para establecer una factoría en la costa septentrional de África en el Puerto de Gallina”.<sup>14</sup>

Esta compañía tuvo la dimensión atlántica propia del tráfico de africanos. Los O’Farrill establecieron una sociedad mercantil con un comerciante alemán para traer de Europa mercancía que se mercadeaba en La Habana y se despachaba para las costas de África.<sup>15</sup> El comercio establecido con los puertos de Burdeos, Amberes y Bremen mantenía los barcos negreros de los O’Farrill surtidos de los útiles más codiciados por los jefes tribales. La compañía compró sus naves en Charleston y La Habana, llegando a tener cuatro goletas: Iris, Circasiana, Politena y Dulcinea.<sup>16</sup>

Para el funcionamiento logístico de esta compañía, los O’Farrill se asociaron con otros negreros de La Habana. Los traficantes de esclavos operaban como todo comerciante, se relacionaban con los que vendían la misma “mercancía” y establecían redes de cooperación coyunturales o permanentes con traficantes de otras zonas. Los O’Farrill desarrollaron una red que incluía a Francisco Bengochea, Tiburcio de Zulueta, Antonio Escoto y Antonio Frías.<sup>17</sup> Al ser estos comerciantes de mercancías legales (además de vendedores de africanos) con tiendas establecidas en el puerto, abastecían las naves de la compañía con la charcutería necesaria para el pasaje medio, reponían el aparejo y garantizaban la cubertería de los barcos.<sup>18</sup>

En las costas de Gallinas (actual Sierra Leona) se estableció una factoría con un factor residente. El primer O’Farrill llegó a Cuba como agente de una compañía británica para el tráfico de esclavos y cien años después sus descendientes, convertidos en ricos hacendados, creaban una compañía para el odioso comercio y contrataban su propio factor. Mediante Faber, los O’Farrill tuvieron contactos con actores importantes del otro lado del Atlántico (incluidos un rey, probablemente Siaka de Kerefe). Antes de que la compañía se desarticulará en 1818, lograron introducir en La Habana 1079 esclavos en siete expediciones. Descontando de esta cifra los que murieron antes de ser vendidos en los barracones de La Habana y los que los O’Farrill se quedaron para sus plantaciones, fueron vendidos 841 para una ganancia neta de 282 509 pesos.<sup>19</sup>

La asociación de los O’Farrill con Faber terminó en un dilatado proceso judicial. La creación de esta empresa con su factoría africana y su funcionamiento hasta 1818 demuestra que la época de aprendizaje-consolidación de las prácticas-redes transnacionales de la trata negrera (comenzada en 1790) concluía para los tratantes asentados en Cuba. Se abría una nueva etapa de perfeccionamiento que coincidiría con el desplazamiento paulatino de la política internacional hacia posiciones abolicionistas.

<sup>14</sup> ANC, Tribunal de Comercio, legajo 177, expediente 4.

<sup>15</sup> ANC, Tribunal del Real Consulado, legajo 351, expediente 11. Juan Federico Bastian, alemán radicado en la Isla, fue el socio de los O’Farrill en esta empresa.

<sup>16</sup> Ibíd.

<sup>17</sup> ANC, Tribunal de Comercio, legajo 442, expediente 16.

<sup>18</sup> Ibíd.

<sup>19</sup> ANC, Tribunal de Comercio, legajo 467, expediente 3.

## Traficando en la era de la abolición

El periodo que va desde 1820 hasta la década del sesenta se conoce como la Era de la Abolición debido a la gestión imperial británica a favor de la erradicación, primero del tráfico negrero, luego de la esclavitud. No obstante, esta etapa puede ser justamente llamada la Era de la Esclavitud en Masa, resaltando el hecho de que la campaña abolicionista europea se yuxtapone a un aumento sin precedentes en el volumen del tráfico de esclavos hacia las Américas (Dale Tomich-Michael Zeuske, 2008).

Durante la segunda mitad del siglo XIX el nombre de los O’Farrill mantuvo la fama de apellido negrero, digno de mencionarse junto al de los grandes traficantes peninsulares como Pedro Blanco, Joaquín Zulueta, Joaquín Gómez y Francisco Marty y Torrens. Aun así, luego de que entrase en vigor la prohibición del tráfico de esclavos hacia Cuba en 1820, los O’Farrill lograron ocultar su complicidad en el inhumano y ahora ilegal comercio.<sup>20</sup> Hasta 1866. En marzo de ese año el Capitán General solicitó a la Comandancia General de Marina del Apostadero de la Habana que enviase un barco para inspeccionar el área de Guanahacabibes, la península más occidental de la Isla, por sospechar de que allí estaban aliando expediciones negreras. El panorama encontrado por los marineros del vapor Neptuno al llegar a la zona conocida como Punta del Holandés, fue descrito por la historiadora María del Carmen Barcia de la siguiente manera:

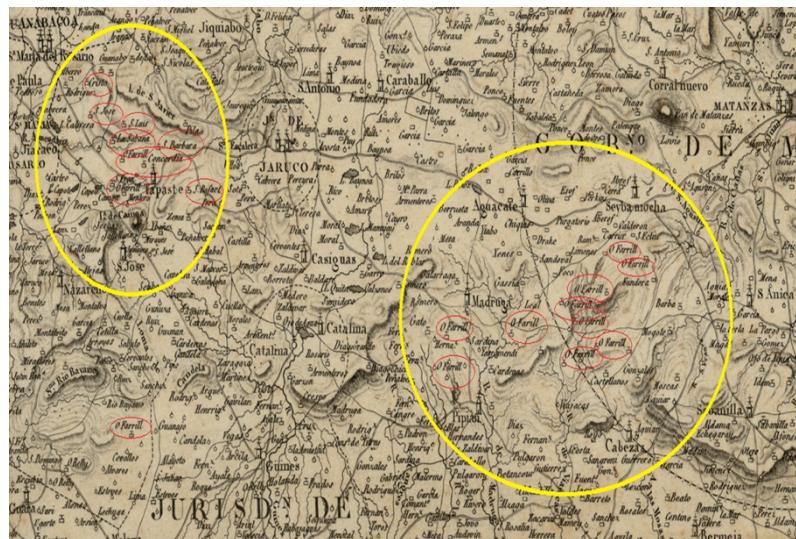
Lo que encontraron esos marinos en Punta del Holandés rebasa los límites de un relato de terror: cadáveres por todas partes, más de 50 tumbas abiertas con 2 o 3 muertos en cada una, niños macilentos, gentes que se alimentaban del tronco desgajado de las palmas canas, era el infierno en la tierra (...). Siete barracones, grandes pailas para cocinar alimentos, platos, instrumentos, restos de hamacas y, también, muchos cadáveres, algunos momificados, otros comidos por las auras (Barcia, 2017:173-174).

Cuando el Neptuno regresaba al puerto habanero se encontró con la goleta Matilde que llevaba bozales desde la finca de uno de los armadores del buque negrero, Francisco Marty y Torrens, alias Pancho. En dicha goleta fue apresado José Ricardo O’Farrill y O’Farrill.<sup>21</sup> Otro miembro de la familia fue encausado por haber estado antes en la finca de Marty. Ambos trataron de ocultar su complicidad alegando que se habían trasladado desde sus respectivas residencias en Guanabacoa y Matanzas solo para alquilar esclavos. El proceso judicial contra José Ricardo O’Farrill y O’Farrill y José Ricardo O’Farrill y Folch duró hasta 1875. Los O’Farrill presentaron en su defensa un contrato firmado con Marty para el alquiler de cien negros, los pagarés de dicho contrato, las inscripciones de los esclavos en las respectivas capitánías de partido donde se ubicaban sus ingenios, padrones de los esclavos fechados en 1865 y pases para el movimiento entre jurisdicciones, documentación toda obtenida mediante sobornos a las autoridades locales.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> En 1857 un destacamento de infantería fue apostado en la playa detrás del ingenio Luisa de Ignacio Herrera y O’Farrill, Marqués de Almendares. El objetivo de dicho destacamento era prevenir el alijo de bozales por el embarcadero del ingenio y vigilar la entrada del río Mayabeque. (ANC, Miscelánea de expedientes, legajo 3685, expediente b). En 1861 un aviso confidencial daba cuenta sobre un alijo ocurrido en el muelle del Ingenio San Rafael, propiedad de Ricardo O’Farrill, en la jurisdicción de Rancho Veloz. Nada pudo probarse. (ANC, Miscelánea de expedientes, legajo 3752).

<sup>21</sup> José Ricardo O’Farrill y O’Farrill era hijo de Rafael y Luisa O’Farrill, y sobrino de José Ricardo O’Farrill y Herrera. El otro implicado fue José Ricardo O’Farrill y Folch, hijo de Ignacio O’Farrill y Luisa Folch y primo de O’Farrill y O’Farrill.

<sup>22</sup> ANC, Miscelánea de expedientes, legajo 3404, expediente b.



*Figure 2: Ingenios de la familia O'Farrill. Muestra el dominio territorial de la familia en Tapaste y Madrugada. Mapa de Vives, Hoja No 2, 1835. (Hecho entre 1824-1831).*

En oposición a la evidencia fraudulenta presentada por la defensa, durante el juicio se acumularon pruebas irrefutables de que los O'Farrill eran los principales socios de Marty e incluso parte de los bozales sobrevivientes fueron encontrados en sus ingenios.<sup>23</sup> Aun así, el caso se cerró el 19 de agosto de 1875, sin más condena para los encausados que la de devolver los bozales descubiertos en sus propiedades. El juicio contra los O'Farrill por su participación en el alijo de Punta del Holandés demuestra que esta familia nunca se abstuvo de participar en la trata negrera, sino que consignaron junto a Francisco Marty la última expedición que los investigadores refieren (con evidencia) alijó en Cuba. Con la absolución de los O'Farrill se cerraron los procesos judiciales contra el tráfico de africanos en Cuba. Luego de 1866 cesaría la participación de esta familia criolla de origen irlandés en el odioso comercio, más por las condiciones políticas imperantes que por una renuncia voluntaria a dicho negocio.

## Conclusión

Los O'Farrill figuran en las crónicas habaneras como venerables patricios y grandes señores de ingenios. La familia poseyó los ingenios más importantes de las zonas azucareras de Sabanilla, Tapaste y Madruga.<sup>24</sup> En el movimiento de la Ilustración Reformista Cubana jugaron un papel central los hermanos de la tercera generación, los O'Farrill y Herrera, alineándose a favor de la liberalización de la economía insular junto a hombres como Francisco de Arango y Parreño y Nicolás Calvo de la Puerta y O'Farrill. Esta familia se dedicó a esclavizar y vender personas por siglo y medio. En su afán de enriquecerse, se embarcaron en el negocio de la trata, dejando huellas que nos permiten reconstruir las prácticas del odioso comercio en su dimensión atlántica. José Ricardo O'Farrill y Herrera fue uno de los principales arquitectos de

<sup>23</sup> Este caso demuestra como el pasaje final (movimiento desde el lugar costero del alijo hasta el destino final donde el africano sería sometido a un régimen de trabajo forzado) podía ser tan traumático como el pasaje medio (travesía atlántica). Los bozales traídos en el Neptuno fueron lanzados desde el barco y tuvieron que atravesar el diente de perro de la agreste costa de Punta del Holandés para llegar a la orilla. Muchos murieron y fueron enterrados en cuevas aledañas. Los sobrevivientes fueron amontonados en carretas algunos, otros hacinados en una nueva embarcación hasta alcanzar sus nuevos destinos. Fueron distribuidos, con varios transbordos intermedios, en Pinar del Río, La Habana y Matanzas. Por la ilegalidad de su presencia en suelo cubano, iban ocultos, apilados unos sobre otros durante un pasaje final en el que los víveres y el descanso escaseaban más que en la travesía trasatlántica.

<sup>24</sup> El ingenio más famoso de los O'Farrill se llamó Santo Cristo de La Vera Cruz y tenía una extensión de 70 caballerías de tierra, propiedad de Juan José O'Farrill. Moreno Franginals afirma que fue el mayor de Cuba hasta la década de 1780.

la infraestructura legal creada a fines del siglo diez y ocho para facilitar el tráfico de esclavos hacia la colonia de Cuba. Junto a dos de sus hijos fundó la única factoría negrera en África financiada por capitales criollos y gestionada desde La Habana. Cuando la labor abolicionista del Imperio Británico forzó a España a firmar un tratado proscriptivo sobre el tráfico de esclavos, los O'Farrill usaron su experiencia centenaria de negreros y la influencia que tenían dentro del poder colonial para mantenerse activos en el negocio hasta 1866. La acumulación de capital y el ennoblecimiento que lograron los O'Farrill partiendo de un humilde origen en una isleta del Caribe, puede describirse como el decimonónico “sueño americano” de los comerciantes de esclavos. No sería justo olvidar que tal riqueza y poder costó la libertad y la vida de miles de seres humanos.

*Tabla hecha con la información general encontrada en los archivos cubanos sobre la obra política de los hermanos O'Farrill y Herrera.*

Hermano	Fecha	Membresía, proposición, participación	Escrito
José Ricardo O'Farrill y Herrera	1793	Fue Jurado de un concurso de la Real Sociedad Patriótica. Los temas versaron sobre cuestiones agrícolas, industriales y a la construcción de caminos. Miembro de la Sociedad Patriótica.	
	9 enero de 1793	Se funda el Real Consulado de Agricultura y Comercio y O'Farrill es seleccionado como Teniente de Consiliario.	
	21 agosto de 1793		<i>Exposición sobre el método observado en la Isla de Cuba, en el cultivo de la caña dulce y la elaboración de su jugo.</i>
	1795	Nombrado consiliario del Real Consulado, en este año el Consulado propone que la Isla realice el tráfico directo de bozales.	
	19 noviembre de 1796		<i>Sobre los medios para obtener la propagación de los negros en el campo</i> , memoria de José Ricardo O'Farrill y Antonio Morejón leída en el Real Consulado.
	24 noviembre de 1796		<i>Informe sobre las ideas que en la memoria de la conservación de los montes del P. Manuel Gil hay adaptables a este país</i> , leído en la Junta general de la R. Sociedad Patriótica.
	30 agosto de 1797		<i>Memoria sobre la cría de ganado mular y caballar, y mejora de sus castas</i> , presentado por Ricardo O'Farrill y Juan Bautista Lanz al Capitán General y al Real Consulado.
	6 septiembre de 1797	Seleccionado prior del Real Consulado de la Habana	
	agosto 1798	Ricardo O'Farrill propone ofrecer un buen premio para quien escriba la mejor memoria acerca del gobierno de los ingenios en la parte moral y física, para evitar un Haití.	
	8 agosto de 1798		José R. O'Farrill y José M. López y Juan Patrón publican <i>Los ingenios de la Isla de Cuba</i>

			<i>en 1798, informe del Consulado al Conde de Santa Clara.</i>
	28 mayo de 1800	Ricardo O'Farrill propone en el Real Consulado la creación de una nueva Compañía de Seguros Marítima.	
	12 septiembre de 1815	Nombrado miembro de La Junta de Población Blanca formada en la Real Sociedad Económica.	
	11 diciembre de 1816		<i>Exposición dirigida al Presidente, Gobernador y Capitán General sobre población blanca en esta isla.</i>
	1841	Socio de honor de la Real Sociedad Patriótica de La Habana.	
<b>Juan Manuel O'Farrill y Herrera (1756-1825)</b>	24 octubre de 1790	Fundador del <i>Papel Periódico de La Habana</i>	
	27 abril de 1791	Se redacta la petición al Rey para formar una Sociedad Patriótica en La Habana, es seleccionado junto a Luis Peñalver y Cárdenas, el conde de Casa Montalvo y José Basave para presentar esta petición al Rey.	
	1793	Redacta los estatutos de la Sociedad Patriótica y presenta su proyecto para la creación de una Escuela de Agricultura. Fue sucesivamente el presidente de la Sección Económica de la Sociedad Patriótica, Secretario de la misma y posteriormente Vicedirector (en distintos años). Miembro también del Real Consulado.	
	febrero de 1814		<i>Descripción histórica y geográfica del pueblo y jurisdicción de Matanzas, publicada en el Diario de La Habana.</i>
	1819	Establece el primer buque de vapor (Neptuno) para el trasiego entre La Habana y Matanzas.	
<b>Ignacio O'Farrill y Herrera</b>	1794	Miembro de la Sociedad Patriótica Amigos del País	
	1803	Miembro del Real Consulado	
	22 diciembre de 1810		<i>'Dictamen sobre un papel titulado observaciones sobre las enfermedades del ganado vacuno Y sus curas'</i> , Profesor Iván Esteban Gómezara e Ignacio O'Farrill, publicado en el Diario del Gobierno de la Habana.
<b>Rafael O'Farrill y Herrera (1768-1845)</b>		Miembro como el resto de sus hermanos del Real Consulado y la Sociedad Patriótica. Fue prior del Tribunal del Real Consulado y alcalde ordinario de La Habana.	
	16 diciembre de 1820	Pertenece a la Diputación Provincial junto a Santos Suárez, Juan Montalvo y Tomás Romay.	
	11 septiembre de 1836	Se le incluye en la lista que el General Tacón ordena crear para diputados a Cortes.	
		Se involucra junto a Francisco Montalvo en un proyecto para construir un ingenio movido por fuerza eólica o hidráulica.	
	1841	Subvenciona junto a Juan Montalvo, el Marqués del Real Socorro e Ignacio Calvo la construcción de una máquina para transportar el bagazo.	

## Lista de referencias

- Barcia Zequeira, María del Carmen. (coord.), *Una sociedad distinta: espacios del comercio negrero en el occidente de Cuba (1836-1866)* (La Habana: Editorial Universidad de La Habana, 2017).
- Calcagno, Francisco, Diccionario *Biográfico Cubano* (New York: Imprenta y Librería Ponce de León, 1878).
- Franco, José Luciano, *Comercio clandestino de Esclavos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1980).
- García Rodríguez, Mercedes, *El crédito hipotecario a los ingenios habaneros: 1700-1792*, en Diez *Nuevas miradas de Historia de Cuba*, José A. Piqueras Arenas, coord. (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 1998).
- Kuethe, Allan J. y José Manuel Serrano Álvarez, ‘La familia O’Farrill y la élite habanera’ en *Élites urbanas en Hispanoamérica: De la conquista a la independencia* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005) pp. 203-212.
- Marrero, Leví, *Economía y Sociedad. Del monopolio hacia la libertad comercial* (Madrid: Editorial Playor, 1978), Vol. VI.
- Saco, José Antonio, *Historia de la Esclavitud* (La Habana: Imagen Contemporánea, 2006), Vol. IV.
- Tomich, Dale y Michael Zeuske. (2008). Review (Fernand Braudel Center), Vol. XXXI, No. 2, the *Second Slavery: Mass Slavery, World-Economy, and Comparative Microhistories*, Part I (2008), 91-100

## **Política y migración: los irlandeses en Argentina durante los siglos XVIII y XIX. Politics and migration: the Irish in Argentina during the eighteenth and nineteenth centuries**

María Eugenia Cruset<sup>1</sup>

**Abstracto:** En el presente trabajo nos proponemos estudiar la acción política - tanto doméstica como exterior - de los migrantes irlandeses que llegaron a la Argentina en etapas anteriores a la independencia y en las siguientes de consolidación nacional. Con una óptica transnacional analizamos estas actividades para llegar a tener una visión global del fenómeno de estudio.

**Palabras Clave:** Migración, política, irlandeses, Argentina.

**Abstract:** In the present work I propose to study the political action, both domestic and foreign, of the Irish migrants who arrived in Argentina pre-independence stages and in the years following national consolidation. With a transnational perspective, I analyze these activities to get a global vision of the phenomenon studied.

**Key Words:** Migration, politics affairs, Irish people, Argentina.

### **Introducción**

Hasta hace poco el fenómeno migratorio no era estudiado en su aspecto global, esto es, como un proceso. Esto sucedía porque se circunscribía el análisis a los marcos de los Estados-nación en su papel de *Sociedades receptoras*, destacando conceptos como asimilación efectiva o integración nacional. Así, se enmarcaba en las ideas teóricas del *pull/push* (atracción/expulsión), donde existían países o regiones que se caracterizaban por la emigración y otras que, por el contrario, eran destinos netos de recepción. Sin embargo, nuevas miradas han permitido el surgimiento de estudios históricos con perspectiva transnacional que plantean acciones simultáneas en origen y destino por parte de los grupos migrantes (Devoto, 2003; Cruset, 2015).

Las ventajas de este enfoque sobre el que hacíamos referencia, es que el proceso migratorio se entiende como articulado sobre varios ámbitos, como el social, el cultural, el económico y el político. Esto le imprime un carácter dinámico de cambio, tanto en la sociedad de acogida como en la de partida e, incluso, entre ambos, es decir, en el traslado mismo. Se rompe con la separación entre país receptor/emisor, convirtiéndolos en vasos comunicantes. Los grupos de inmigrantes crean lazos *acá* y *allá*, constituyéndose en comunidades transnacionales. De esta

---

<sup>1</sup> María Eugenia Cruset es Doctora en Historia por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), Magíster en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de La Plata (IRI\_UNLP). Profesora titular, Universidad Católica de La Plata.

forma, el emigrante por sí mismo y a través de las instituciones que crea, vive simultáneamente en el país emisor y en el receptor.

En este trabajo nos vamos a centrar en la acción política de los inmigrantes irlandeses en la Argentina en la etapa comprendida desde la colonia española hasta fines de la década de 1820.<sup>2</sup> En ese contexto histórico de lejanía geográfica y de dificultades de comunicación, veremos un interés por la actividad política a dos bandas, es decir, tanto en el estado receptor como en el de origen. Nos proponemos estudiar las repercusiones del movimiento político encabezado por Daniel O'Connell en defensa de la emancipación de los católicos y su eco en el Río de la Plata. Del mismo modo, avanzaremos en el análisis de la actividad doméstica de personalidades tan representativas como el Almirante Guillermo Brown y su rol como Gobernador Delegado de la provincia de Buenos Aires. El interés por defender los propios intereses comunitarios, en los dos márgenes del Atlántico, serían los motores de un accionar rico e interesante para el historiador.

Para investigar sobre la llegada de los irlandeses al Río de la Plata es necesario entender que su mayor dificultad radica en el hecho de ser súbditos británicos o - para esta época - llegar desde España. Esto hace que haya que estudiarlos en detalle, considerando el nombre familiar y su lugar de procedencia. Hay que tener en cuenta que durante los siglos XVI y XVII, en el contexto de los enfrentamientos entre la España católica y la Inglaterra protestante, la primera apoyó los distintos alzamientos en la isla. Desde la última década de 1570, se envió ayuda militar y participó en la Guerra de los Nueve Años (1594-1603), dando soporte a los líderes Hugh O'Neill y Red Hugh O'Donnell. La derrota hizo engrosar las filas de las tropas españolas con estos soldados. Con la llegada de los Borbones al trono, muchos que estaban en ejércitos franceses pasaron a servir en la península. En general las Leyes de Indias impedían el ingreso de extranjeros a las colonias, salvo pocas excepciones. En la práctica, sin embargo, llegaban y se instalaban. Ante esta situación, se hicieron varios registros de los mismos para llevar un control. Para nosotros, la fuente más importante es el censo que mandó hacer el Virrey Vértiz en 1778, y luego el de 1810.

En cuanto al ingreso por el puerto de Buenos Aires, los documentos a los que se puede acceder comienzan en 1821. Tanto el censo, como los ingresos, pasaportes, testamentarías, etc. se pueden consultar en el Archivo General de la Nación (A.G.N). De épocas posteriores, ya en la década de 1820, se pueden examinar los registros del Consulado Británico donde se anotaban a los ciudadanos del Reino, básicamente para ser eximidos de ciertas obligaciones como era la leva militar. En ese sentido, y con las libertades que va a dar el gobierno, están los inventarios del cementerio protestante del Socorro y Victoria, así como los de la Iglesia anglicana, la presbiteriana y la metodista.

Igualmente, la prensa comunitaria va a ser muy importante como forma de información sobre el colectivo de habla inglesa. Para el período que analizamos usaremos *The British Packet*, al cual nos referiremos más adelante. Algunas otras publicaciones como la Guía Blondel de la ciudad y almanaque de comercio de Buenos Aires son útiles, como también periódicos en castellano de interés general de la población: El Argos, La Gaceta Mercantil y La Gazeta. Aunque exceden nuestra etapa de análisis, hay que mencionar como fuente general para el estudio de los irlandeses los periódicos: *The Standard* (1861-1959) y *The Southern Cross* (desde 1875 hasta la actualidad) y *Fianna* (1910-1912). Este último radicalmente nacionalista. Otras fuentes para consultar son los testamentos que están archivados en el Archivo General

<sup>2</sup> Cabe recordar que en el siglo XII había comenzado la colonización de Irlanda por parte inglesa.

de la Nación (A.G.N). Y, sobre la posesión de tierras, el archivo histórico de Geodesia en La Plata, provincia de Buenos Aires.

### **Los primeros en llegar**

Argentina, antes de convertirse en Estado soberano en 1816, fue colonia de la Corona española. Un lugar secundario y alejado, que no le proporcionaba los deseados metales preciosos que ansiaba, pero que era necesario como un lugar de abastecimiento para las ricas minas de Potosí en el Alto Perú. Las estrictas Leyes de Indias prohibían la llegada de extranjeros a la región, sólo a partir del siglo XVIII y, particularmente con el tratado de Utrecht de 1713, esto va a ir cambiando paulatinamente, permitiendo el arribo de súbditos británicos.

Como ocurre con otros grupos étnicos que han emigrado como parte de una unidad política mayor, los irlandeses tenían la condición de ciudadanos británicos y muchas veces su identificación en documentos de la época es compleja. Esta es la realidad que debemos enfrentar los historiadores que trabajamos esta problemática y que nos obliga al seguimiento “nominativo” de los sujetos de estudio, con la cuota de imprecisión que esto puede tener.<sup>3</sup>

Con esto en mente, uno de los primeros registros es la presencia del jesuita Thomas Field a fines del siglo XVI, un científico además de religioso (Murray, 1919). Asimismo, en el censo de 1778 llevado a cabo por orden de Juan José Vértiz, se destacan importantes apellidos irlandeses como el protomedico Michael O’Gorman, Lynch, Suliban o Dogan. El censo de 1804/5 de la ciudad de Buenos Aires da cuenta de unos diez irlandeses (Hanon, 2005). Y, para el fin de las fallidas Invasiones Inglesas de 1806 y 1807 algunos soldados irlandeses quedaron afincados en la región formando familias con mujeres criollas y, muchas veces, tradujeron sus apellidos al castellano (Coghlan, 1987).

Ya entrado el siglo XIX, fundaron el Comité de comerciantes británicos, en el cual participaban los irlandeses John Dillon y John Thwites. Su finalidad era defender sus intereses comerciales y buscar concesiones para el intercambio mercantil. Sus objetivos fueron finalmente tomados en cuenta con las medidas de flexibilización adoptadas por el primer gobierno patrio nacido el 25 de mayo de 1810 (Hanon 2005).

Aunque la comunidad inmigrante de irlandeses en Argentina siempre fue poco numerosa - en especial si se compara con la española o la italiana - su influencia en distintas áreas fue importante. Una de las razones fue la formación de un sector de terratenientes que llegó a tener fortunas y grandes extensiones de tierras. Ello puede entenderse, en parte, por la buena conjunción de una necesidad con una oportunidad.

En efecto, coincidiendo con la expulsión de pastores que la *Gran Hambruna*<sup>4</sup> produjo de Irlanda, Argentina se encontraba en lo que se llama en la historiografía nacional *el ciclo lanar* (Ferrer, 1996) es decir, la sustitución de la producción de vacunos por lanares en el contexto de la Guerra Civil norteamericana y la necesidad de las fábricas inglesas de materias primas. Por eso, puede señalarse que fueron estos sectores los que lograron la mayor penetración entre los terratenientes argentinos en relación con otros grupos. Hay que tener en cuenta que algunas de estas familias llegaron a tener extensiones de tierras muy grandes en las provincias.

<sup>3</sup> Hay que recordar que entre el 1 de enero de 1801 y el 6 de diciembre de 1921 Irlanda era parte del Reino Unido.

<sup>4</sup> La *Gran Hambruna* (en inglés *Great Famine* o *Great Hunger* y en irlandés *An Gorta Mór* o *An Drochshaol*) fue una etapa de falta de alimentos ocurrida en Irlanda entre los años 1845 y 1849, causada, entre otros motivos, por las malas cosechas de papas. Las consecuencias demográficas fueron devastadoras, tanto por la cantidad de muertes como la expulsión de emigrantes.

Particularmente en el noroeste de la provincia de Buenos Aires, hasta llegar a la ciudad de Rosario en el sur de la provincia de Santa Fe. Algunas de estas familias, como los Duggan, Casey, Murphy o Dowling, también se convirtieron en líderes dentro de la comunidad, trabajando fuertemente con el clero (Cruset y Brugaletta, 2015).

### **Los irlandeses antes de la *Gran Hambruna***

Poco se ha estudiado a la inmigración irlandesa antes del arribo «masivo» - si el término se toma dentro del contexto de la inmigración irlandesa y no comparativamente con otros grupos étnicos - a partir de la *Gran Hambruna*. Sin embargo, formando parte del conjunto de británicos comerciantes de Buenos Aires, llegaron a tener un gran poder. Para la década de 1820 este grupo adquirió influencia, tanto que en 1821 consiguieron la autorización para un cementerio protestante, que se llamó del Socorro. En 1824 llegó el primer cónsul Woodbine Parish y comienza el proceso de reconocimiento de la independencia argentina por parte de Inglaterra, lo cual se concreta en diciembre de ese año.

Durante el gobierno de Bernardino Rivadavia se firman las primeras leyes que fomentan de forma explícita la llegada al país de extranjeros, como la Ley inmigratoria del 22 de agosto de 1824. Gracias a este temprano fomento, llegaron familias y capitales escoceses que se instalaron en colonias cerca de la ciudad de Buenos Aires. En este sentido, fue de gran importancia que a partir del 2 de febrero de 1825 se estableciera la libertad religiosa. En el artículo XII del Tratado Anglo-argentino, quedó establecido que:

Los súbditos de Su majestad Británica residentes en las Provincias Unidas del Río de la Plata, no serán inquietados, perseguidos, ni molestados por razón de su religión; mas gozarán de una perfecta libertad de conciencia en ellas celebrando oficio divino, ya dentro de sus propias casas o en sus propias o particulares capillas, las que estarán facultados para edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el gobierno de las dichas Provincias Unidas; también será permitido enterrar a los súbditos de SM. que murieren en los territorios de las dichas Provincias Unidas en sus propios cementerios, que podrán del mismo modo establecer y mantener (Ravignani, 1923, 234).

Este tratado fue tan importante que la Legislatura Provincial sancionó en octubre de ese año la libertad de culto.

Aunque no es fácil hacer una separación tajante de los irlandeses en este grupo, sí pensamos que existía una conciencia de identidad étnica diferenciada. Según Hanon, desde 1810 se celebraba San Patricio en Buenos Aires y, el *British Packet* de 1828 y 1829 da cuenta de estos festejos en casa de la familia Walsh, así como en otras casas particulares y en el barco del Capitán O'Brien (Hanon 2005) "The flag of old Ireland floated from the top of Mr. Willis's Naval Hotel (Irish Jemmy's) and its occupants seemed to have no other thought but to honor the day" (*The British Packet*, 21 de marzo de 1829)

Por otro lado, el credo católico servía como distintivo frente a los demás británicos protestantes y los hacía agruparse de forma diferenciada, fundando las primeras asociaciones. A modo de ejemplo, en 1830 se crea la Sociedad Católica irlandesa de Buenos Aires. Dentro de sus actividades estuvo la de gestionar la llegada de sacerdotes desde la isla para atender pastoralmente a la colectividad. Es que, como dice Monseñor Ussher: 'Los sacerdotes en Irlanda mantienen contacto permanente con sus fieles, conocen a todos, sus relaciones mutuas

son amistosas y frecuentes; no se limitan a los actos oficiales en el templo y despacho parroquial (Ussher, 1954, 32).<sup>5</sup> Es así que los religiosos son figuras centrales en la vida comunitaria, no solo teniendo un liderazgo de tipo espiritual, sino en todas las actividades mundanas, incluso las políticas.

Es en este contexto que se dibuja la figura del Almirante Guillermo Brown. Su imagen es emblemática para la colectividad irlandesa y no hay encuentro de la misma sin que se le coloque una ofrenda floral a su memoria. Nacido en Foxford, condado de Mayo, en 1777, para la década de 1810 ya estaba en el Río de la Plata. En su condición de marino experimentado participó en las campañas que terminaron expulsando a los españoles realistas de la ciudad de Montevideo. Su papel más destacado fue durante la guerra con el Brasil, derrotando a los navíos imperiales en diferentes batallas, como por ejemplo la de Juncal en 1827, siendo una de las más importantes de la guerra. Por todo esto es que es considerado el padre de la Armada nacional.

Pero, más allá de su rol como marino, también jugó un papel importante en la política doméstica. Participó de la Revolución Unitaria del 1 de diciembre de 1828, que derrocó al Gobernador federal Dorrego y puso en su lugar a Lavalle. A raíz de su enorme popularidad por las acciones navales, fue designado por este último como gobernador delegado el 6 de diciembre de 1828. A su designación hace llegar un bando donde se aseguraba preservar el derecho de las personas y el honor del país (*The British Packet*, 13 de diciembre de 1828. La carta está fechada el 7 de diciembre). Con los acontecimientos devenidos del fusilamiento de Dorrego y la crisis institucional conocida en la historiografía argentina como *anarquía*, se retira por un tiempo de la vida pública. Termina su mandato el 4 de mayo de 1829.

Es difícil detallar los pocos meses de gobierno y su obra pública. Lo corto del período más lo complejo del contexto institucional no nos lo permite. Sí debemos mencionar que, ante esta difícil situación a la que hemos referido previamente, crea el llamado *Batallón del Orden*, (*Ibidem*, 21 de marzo de 1829) con los extranjeros residentes, salvo los británicos que estaban exceptuados. Esto último generará una compleja situación con Francia, cuyos súbditos sí eran enrolados. El hecho de que este país no reconociera la independencia nacional - entre otras cosas por ser su rey Carlos X primo de Fernando VII - era la razón esgrimida para este trato desigual.

### ***The British Packet, and the Argentine News* y la causa de la emancipación de los católicos**

Este periódico, cuyo nombre completo es *The British Packet, and the Argentine News*, era el más leído por la colectividad británica en general. Creado por Thomas George Love en 1826, se publicaba en inglés, y su cierre fue en 1859. Es interesante porque en sus páginas podían encontrarse noticias de política local, por lo general con una mirada complaciente, pero también noticias de Inglaterra y el imperio británico con sus intereses.

Por otra parte, y notoriamente, a lo largo de sus páginas pueden apreciarse temáticas irlandesas. Uno de sus editores responsables es James Kiernan, quien seguramente plasmó su óptica sobre los temas. Nació probablemente en el condado de Derry, o en Belfast, en 1806. Con su familia migraron primero a Canadá y luego se asentó en el país en 1824. Se registró en el consulado británico como impresor, y en 1832 se casó con Jacinta Blanco, prima hermana de Encarnación Ezcurra de Rosas.<sup>5</sup> Desde su llegada al país pudo insertarse en los grupos intelectuales y

<sup>5</sup> Encarnación Ezcurra de Rosas (1795-1838), fue la esposa del gobernador de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas. Tuvo una participación política activa apoyando a su marido.

sociales y, políticamente hablando, fue un ferviente defensor de Juan Manuel de Rosas (Hanon 2005).

Es importante destacar el modo como se informa sobre lo que está ocurriendo en la isla, particularmente los temas relacionados con la actividad política de Daniel O'Connell.<sup>6</sup> La situación en la madre patria era compleja, luego de la derrota del alzamiento de Wolfe Tone (1798),<sup>7</sup> y sus consecuencias con la sanción de la llamada Acta de Unión el primero de enero de 1801, que creó el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda. El objeto de esta disposición era evitar que en el futuro hubiera nuevas alianzas entre católicos y protestantes. Para ello se puso a Irlanda bajo mando directo del Parlamento inglés, en lugar de permitir que el Parlamento irlandés consolidase su ya limitado poder político.

En el nuevo órgano político unificado, Irlanda tenía cien miembros en la Cámara de los Comunes y treinta y dos en la Cámara de los Lores. Los católicos, a los que se les habían concedido limitados derechos de voto durante la revuelta de 1790, podían acceder al mismo como miembros, pero solo si hacían juramento de abjurar de su fe.

Los protestantes, con ventaja a la hora de votar, eligieron a la mayoría de los miembros irlandeses del Parlamento británico, haciéndose así con casi todo el poder político. Pronto descubrieron que, planeando cuidadosas alianzas con otras fuerzas políticas británicas (típicamente los Tories, con quienes compartían muchos intereses comunes) podían manipular el sistema en su propio provecho, dejando nuevamente a los católicos en desventaja.

La Unión no hizo nada para mejorar las condiciones económicas en Irlanda, especialmente entre los campesinos católicos, cuyas reducidas y marginales propiedades y primitivas prácticas de agricultura apenas podían sostener su rápido incremento. En 1803, Robert Emmet acaudilló una nueva sublevación que fue rápidamente aplastada, una vez desaparecido el peligro de invasión napoleónica en Inglaterra. A este fracaso le siguió el surgimiento de un nuevo líder, Daniel O'Connell, que defendió la emancipación de los católicos, un paso necesario para reafirmar el poder político primero, y posteriormente el económico.

Con su llegada al parlamento en 1828 se publicó el decreto de emancipación católica, gracias al cual un limitado número de católicos consiguió el derecho al voto, recibiendo éste el sobrenombre de “El Liberador”. Sin embargo, las cosas cambiaron poco para los campesinos católicos, la mayor parte de los cuales seguían sin poder votar porque no reunían las condiciones necesarias para hacerlo. A la par, trabajó incansablemente para revocar el Acta de la Unión, pero nada pudo hacer frente a la oposición de los Unionistas irlandeses protestantes y de la mayoría de los partidos británicos.

Mientras O'Connell luchaba por conseguir cambios a través de procedimientos parlamentarios y electorales, los autodenominados Jóvenes Irlandeses se sintieron defraudados por el resultado

<sup>6</sup> O'Connell fue un hábil abogado que fundó la Asociación Católica en 1823. Ésta sirvió como vehículo para la formación del primer partido político católico bien financiado. Esto lo logró gracias a que incluyó en su masa partidaria a sectores medios católicos y no sólo a los pobres rurales y urbanos.

<sup>7</sup> Bajo el liderazgo de Theobald Wolfe Tone, un carismático protestante educado en el Trinity College de Dublín, los Irlandeses Unidos aparecieron por primera vez para formar una alianza entre los católicos desposeídos y los presbiterianos del Ulster, que también sufrieron discriminación por parte de los anglicanos. A pesar de todo, algunas diferencias sectarias socavaron el movimiento, lo que llevaría al surgimiento de la Orden de Orange en 1795 y su contrapartida los Defensores del Catolicismo. Cuando finalmente estalló en 1798 una caótica rebelión armada protagonizada por los Irlandeses Unidos de Wolfe Tone, fue sonoramente vencida en seis meses, dejando tras de sí unos 30.000 muertos irlandeses y un duradero legado de odio. Wolfe Tone fue capturado y murió poco después en prisión.

de las medidas legales, y comenzaron a alentar una rebelión armada, que tuvo lugar en 1848, y que fue igualmente infructuosa. Cuando fue vencida, también desapareció el movimiento que abogaba por la revocación del Acta de la Unión.

Uno de los mayores representantes de este grupo era Thomas Davis, quien le dio un fuerte carácter cultural al nacionalismo, basado fuertemente en las ideas más puras del romanticismo, amalgamando la cuestión del idioma, que era esencial en su concepción, a lo celta y lo católico (siendo que él mismo era protestante). En sus palabras, “Ahora ya tenemos un movimiento literario. Esto no es muy importante. Vendrá seguido de un movimiento político. Eso no será muy importante. Entonces vendrá un movimiento militar. Eso es lo que será realmente importante” (Citado por Standish James O’Grady, precursor del renacer literario celta en 1899. En Yeats, 1955, 424). Sus ideas llegaron a ser muy populares y fueron transmitidas en el periódico *The Nation*, que alcanzó una tirada de 250.000 ejemplares, en un país con una población de unos 8 millones. Gran parte de este éxito se debe a su talento para llegar al pueblo a través de su obra poética. Su canción *A Nation once again* es considerada el “himno no oficial de Irlanda”.

### **Dos irlandeses, tres opiniones**

Eso reza un proverbio irlandés que muestra las grandes diferencias que existían y existen dentro de la colectividad. Sin embargo, estimamos que los irlandeses se han caracterizado por una gran capacidad de amalgamar diferencias ideológicas o religiosas, en función de un objetivo mayor. Esto ha permitido que, en distintas épocas con distintos componentes, hayan surgido movimientos nacionalistas. Estos, no siempre iguales, diferían en objetivos, agendas y estilos, pero con la misma convicción patriota.

Durante 1828 y 1829, *The British Packet* comienza a plantear en sus páginas una interesante polémica sobre los acontecimientos relacionados con la llamada *emancipación católica* en Irlanda, sobre la cual hemos hecho referencia más arriba. En ese contexto, surgen dos actores que simplemente se autodenominan con los seudónimos de *An Irishman* (un irlandés) e *Irish Sceptic* (un irlandés escéptico) y que expresan sus ideas a través de cartas dirigidas al editor del periódico.

Lo curioso es que el mismo no se caracteriza por hacer un recuento detallado de lo que está ocurriendo en la isla, sino que plasma algunas notas aisladas. Sin embargo, los dos están informados y muestran opiniones bien definidas y claras. La información seguramente les llegaría directamente de Irlanda, de familiares o amigos o socios comerciales, o por otros periódicos que venían desde Inglaterra o Estados Unidos.

En realidad, no es fácil seguir la discusión, porque pareciera que en ella se entrecruzan distintos intereses que no son sólo político-ideológicos, sino también económicos, sociales, religiosos e incluso personales. Esto último es claro, porque en un grupo tan pequeño como era el de los británicos, todos se conocían más allá de los nombres de fantasía con los que se bautizaron.

Para *An Irishman*, lo que postula O’Connell sobre la emancipación católica es muy vago. La solución para los irlandeses católicos en la isla, según su punto de vista, es menos política y más educación. Esto último sería lo que realmente deberían reclamar “*I again repeat give them education and example, and civil and religious liberty must follow; but until the two former be accomplished, it is in vain to expect real benefits from the latter*” (*The British Packet*, 11 de abril de 1829).

Sin embargo, *Irish Sceptic* le critica por decir que esos pensamientos son propios de algunos círculos de Irlanda del Norte protestante, más asociados con el poder económico y militar. Y le hace notar que a los trabajadores no se los contrata por sus cualidades para el trabajo sino por ser protestantes. Los católicos, estaban relegados a peores empleos o a situaciones económicas más desfavorables, simplemente por su condición religiosa. En definitiva, el pueblo pobre no puede esperar - como postula *An Irishman* - y necesita los cambios pronto. Ello lo deja claro cuando establece que “*No, Mr. Editor, he will [los irlandeses pobres y católicos] be more obliged to you for admitting him to any employment, though it may be worth but ten shillings a week, than if you offer to pay him all the expense of a College education*” (Ibidem, 21 de abril de 1829). La religión común, distinta a las del resto del grupo británico, más sus propias asociaciones con su liderazgo particular, muestra su deseo de diferenciarse y tener una agenda propia con intereses políticos en Argentina tanto como en Irlanda. Los festejos de su santo patrón, San Patricio, son la cara visible de esto.

De todo este intercambio de posturas, lo primero que hay que decir, y que salta a la vista, es que el colectivo de habla inglesa no es monolítico, que hay fisuras y que lo étnico se distingue en el caso irlandés. En este grupo existe una voluntad de reconocerse y diferenciarse, esto indicaría que en etapas tan tempranas ya hay un sentimiento que puede catalogarse como *proto-nacionalismo* (Gellner, 1981, Hobsbawm, 1995) o, al menos de *nacionalismo cultural*. Esta idea irá creciendo con la llegada de contingentes mayores de inmigrantes como consecuencia de la *Gran Hambruna* y de las organizaciones comunitarias más numerosas que irán surgiendo, la mayoría de ellas fuertemente influenciadas por el clero católico que les irá dando un sesgo confesional, como vimos y profundizaremos a continuación.

### **Acción política**

La caída del Gobernador Rosas en la Batalla de Caseros el 3 de febrero de 1852 abrió paso a la organización constitucional y moderna del país. En este contexto, los irlandeses, que ya eran un grupo numeroso y diferenciado, fundaron en 1879 la *Irish Catholic Association*, aunque su constitución definitiva tuvo lugar el 5 de junio de 1883, bajo los auspicios de Monseñor Patricio Dillon, capellán de la ciudad de Buenos Aires. Su función era continuar con la obra del Padre Fahy, administrando el orfanato y el hospital.<sup>8</sup> Junto a estos núcleos de carácter asistencial y religioso, comenzaron a surgir algunas iniciativas comunitarias de carácter más político. En 1873 se fundó la *St. Patrick Society*, que fue la primera sociedad política de los irlandeses en la Argentina.

Monseñor Patricio Dillon fue también el fundador del periódico *The Southern Cross*. Este periódico, en 1875, fue el principal órgano de difusión irlandesa en la ciudad de Buenos Aires y en las provincias.<sup>9</sup> Como ocurría con la prensa en el siglo XIX, su finalidad muchas veces fue la de servir de tribuna política para exponer idearios o agendas.

<sup>8</sup> El Padre Antonio Domingo Fahy nació el 11 de enero de 1805 en Galway, Irlanda y llegó a Argentina en 1843 para atender a la comunidad irlandesa en el país. Fue muy importante agrupando y organizándolos. En 1848 creó el Hospital Irlandés, fundó escuelas y orfanatos, creando las primeras asociaciones de socorros mutuos. Como lo expresa Maccan en sus memorias de viaje por el Río de la Plata, a donde llega en 1842 “En casa de Mr. Handy conocí al reverendo Mr. Fahy, sacerdote católico irlandés que andaba en gira pastoral. Con él pasamos una noche muy agradable. Mr. Fahy es poco más que indispensable a sus compatriotas en estas comarcas, no solamente porque sabe cubrir los deberes de su ministerio espiritual, sino porque su experiencia le permite dar consejos provechosos en cuestiones puramente temporales” (Maccan, 1986, 61).

<sup>9</sup> Es difícil conocer el número de suscriptores que tenía, debido a que el mismo periódico lo calla. Sin embargo, Castello hace una estimación muy interesante basada en el censo de 1869, dando un número aproximado de 800 o 1000

Lo mismo ocurría con la llamada prensa étnica, de la cual *The Southern Cross* era exponente. En sus páginas se plasmaron las ideas y puntos de vista sobre acontecimientos locales o en la Madre Patria y, en los dos casos, con un genuino sentimiento de apego patriótico. Dillon usó sus páginas para difundir su plataforma política y captar votos para el *General Brown Club*,<sup>10</sup> una organización política fundada en 1879, que quería representar los intereses irlandeses en la Argentina. Con este apoyo de la colectividad, Dillon logró ser elegido diputado y luego senador.

De forma contemporánea nacía en Irlanda a partir de 1879 la *Land League* presidida por Charles Parnell. Su objetivo era una reforma agraria que le permitiera a los agricultores católicos algunos beneficios de los cuales no gozaban hasta ese momento, como obtener los frutos de las cosechas en las tierras que arrendaban, con la intención de conseguir fondos para paliar la crisis de la hambruna y lograr el sostén hacia el autogobierno. Para esto Parnell viajó por los Estados Unidos - su madre era originaria de ese país - y se vinculó con sectores radicalizados como los Fenianos<sup>11</sup> para conseguir esos apoyos.

El Fenianismo floreció en lo cultural, trayendo como consecuencia un resurgimiento de las costumbres celtas y gaélicas. La Asociación Gaélica Atlética, fundada en 1884, y la Liga Gaélica, creada por Eoin MacNeil en 1893, se convirtieron en la columna vertebral de un ampliamente popular redescubrimiento de la literatura, lenguaje, deportes, música y bailes celtas, todos ellos impregnados de catolicismo y nacionalismo republicano.

Estas dos organizaciones sirvieron para alimentar a casi todos los revolucionarios que pronto surgieron para enfrentarse a los británicos. La Hermandad Republicana Irlandesa volvió a reaparecer silenciosamente y pronto se extendió gracias a las intensas actividades de reclutamiento llevadas a cabo durante los eventos atléticos gaélicos.<sup>12</sup> Todos estos acontecimientos fueron seguidos de cerca en la comunidad irlandesa en Argentina que, a mediados de 1881, comenzó a reunirse para ayudar a Irlanda. Empezaron en San Pedro y siguieron por todas las localidades de la zona.

La secuencia era similar: se publicaba en el periódico dónde iba a ser la próxima reunión, la cual se llevaba a cabo casi siempre en la iglesia parroquial, en la escuela de la colectividad o en la misma casa del cura párroco. Se elegía un *chairman* (presidente), que solía ser un sacerdote, se expresaban opiniones y formas de ayudar, y se abría una suscripción para enviar

ejemplares por tirada (Castello, 2005, 109-146).

<sup>10</sup> En Argentina el término “club” se usa con connotaciones políticas, a la manera del “Club de los Jacobinos” durante la Revolución Francesa. El nombre *General Brown Club* es un homenaje al Almirante Brown, quien se constituyó en una de las figuras señeras de los irlandeses en el país, hasta el día de hoy. Aún en el presente, las fiestas anuales que realiza la colectividad tiene como centro la Santa Misa y la ofrenda floral al héroe.

<sup>11</sup> Los Fenianos fueron un grupo nacionalista radical, se fundó como la Hermandad Republicana irlandesa en 1858 entre la diáspora irlandesa en Estados Unidos. Su nombre proviene de la mitología celta, donde los *Na Fianna* o *Na Fianna Éireann* eran unos guerreros poderosos. Tuvieron una amplia difusión en los lugares de migración irlandesa. El término se extendió hasta convertirse en sinónimo de nacionalista.

El Sinn Féin, del irlandés gaélico cuyo significado es “nosotros mismos”, es un partido político fundado por Arthur Griffith a comienzos del siglo XX. Ideológicamente es republicano y de izquierda. Hoy en día tiene como mayor objetivo la reunificación de Irlanda. Tiene representación parlamentaria en el norte y en el sur de la isla, así como en el Parlamento europeo.

<sup>12</sup> El Hurling es un deporte de origen celta donde se pega a una pelota con un palo. Es similar al hockey sobre hierba. Fue traído a la Argentina por los inmigrantes irlandeses a partir de 1887/88. Los primeros registros se encuentran en la localidad de Mercedes y en el Monasterio de San Pablo, en Capitán Sarmiento, Provincia de Buenos Aires. El primer partido considerado “Oficial” se jugó el día 5 de agosto de 1900 en Capital Federal. El juego siempre estuvo fuertemente fomentado por el clero católico, que veía en su práctica el modo de diferenciarse de la sociedad global y de la colectividad protestante inglesa. Quinn, 2008, 21-28. Disponible en internet ([www.irlandeses.org/imsla0803.htm](http://www.irlandeses.org/imsla0803.htm), consultado el 9 de noviembre 2009.; King y Darby, 2007, 425-438).

dinero a Irlanda. Por último, se escribía al periódico comentando los hechos, invitando a colaborar con el fondo.<sup>13</sup> Posteriormente, se estableció una sucursal del movimiento bajo la presidencia de William Murphy y un fondo de ayuda manejado por el Padre Pasionista Martín Beyrne (Murray, 2006).

Es verdad que un sector más acomodado, aún tenía intereses personales o familiares sobre la posesión de las tierras en Irlanda, sin embargo, el apoyo a la causa fue transversal dentro de la colectividad y esto se verá plasmado en los acontecimientos posteriores.

## **Conclusión**

A lo largo de nuestra investigación hemos podido estudiar la llegada de los irlandeses desde etapas muy tempranas al Río de la Plata, aún antes de la conformación de lo que sería después el Estado-nación llamado Argentina. Este sector en parte se integró con la sociedad local a través de matrimonios con familias criollas llegando a una casi total asimilación - como es el caso mayormente representado por los soldados de las invasiones inglesas. Nosotros hemos enfocado nuestro análisis sobre el otro sector, que llegó a tener gran influencia política y económica moviéndose dentro del círculo de súbditos británicos.

Hemos visto cómo este segundo grupo no va a perder su diferenciación étnica y va a mantener un sentimiento nacional que bien podría caber en la definición de *Protonacionalismo*. Hemos observado, sobre todo a través de las páginas del periódico comunitario, un gran interés por los temas de política en Irlanda, su conocimiento e involucramiento, al menos desde el discurso y el debate. Por otro lado, también hemos visto reflejado el seguimiento de las noticias relacionadas con la política doméstica, así como, y esto es particularmente interesante, la participación activa, tal el caso del Almirante Brown.

Lo que podemos concluir es que, aún en etapas tan tempranas, y con grupos tan reducidos, puede hallarse un interés y compromiso tanto del *allí* como en el *acá*. Secundariamente hemos comprobado que modelos que utilicen los conceptos teóricos del transnacionalismo nos permiten tener una apreciación más completa de un fenómeno tan complejo como es el migratorio.

## **Lista de referencias**

- Castello, Ana M., *Prensa comunitaria y política local (1875-1880): ¿hacia la conformación de una opinión política "hiberno-argentina?"*, en Buenos Aires, Cuadernos de Investigación Histórica, (2005), pp. 109-46.
- Coghlan, Eduardo, *Los irlandeses en la Argentina: su actuación y descendencia* (Buenos Aires 1987), Edición Privada.

<sup>13</sup> *The Southern Cross*, 20 de mayo de 1881; 3 de junio de 1881; 10 de junio de 1881. En realidad, hubo muchos fondos recolectados para ayudar con diferentes causas. Uno de las primeras colectas fue organizado por el Padre Fahy y enviado al Arzobispo de Dublín en 1847. Otro posterior por el Padre pasionista Martin Byrne en 1881. En 1894 se remite el *Fondo Parnell* para ayudar a los arrendatarios irlandeses desalojados. Mucho de este dinero tenía una finalidad solidaria con los más necesitados, pero, bajo esa fachada, los ingresos iban a ser utilizados para fines políticos o militares. Esto mismo era disimulado por los mayores aportantes, que pertenecían a familias acomodadas de la alta burguesía porteña quienes guardaban intereses económicos con capitales ingleses en el país y a quienes no les convenía se supiera.

- Cruset, María Eugenia. ‘Irlanda: El camino al estado-nación’, en *Pueblos, naciones y estados en el siglo XXI*, UNLP, 2014, 97-114
- Cruset, María Eugenia, *Nacionalismo y diásporas. Los casos vasco e irlandés en Argentina (1862-1922)* (Buenos Aires: Lauburu, 2015).
- Devoto, Fernando, *Historia de la inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Sudamericana, 2003).
- Ferrer, Aldo, *La economía argentina* (Buenos Aires: FCE, 1996), Decimosexta impresión.
- Fitte, Ernesto, *Los comerciantes ingleses en las vísperas de la revolución de mayo* (Buenos Aires: ANH 1967).
- Gellner, Ernest, *Nación y Nacionalismo* (Buenos Aires: Alianza, 1981).
- Hanon, Maxine, *Diccionario de británicos en Buenos Aires (primera época)* (Buenos Aires: edición del autor, 2005).
- Hobsbawm, Eric, *Naciones y Nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1995).
- Keogh, Dermot, *La independencia de Irlanda y la conexión argentina* (Buenos Aires: Universidad del Salvador, 2016).
- King, Seamus; Darby, Paul, ‘Becoming irlandés: hurling and irish identity in Argentina’, *Sport in Society*, 10:3, (2007) pp. 425-438.
- Korol, Juan Carlos y Sabato, Hilda, *Cómo fue la inmigración irlandesa en la Argentina* (Buenos Aires: Plus Ultra, 1981).
- Maccan, William, *Viaje a caballo por las provincias argentinas* (Buenos Aires: Edición Hyspamèrica, 1986).
- Murray, Edmundo, *Becoming irlandés: Private Narratives of the Irish Emigration to Argentina, 1844-1916* (Buenos Aires, L.O.L.A., 2006).
- Murray, Thomas, *The Story of the Irish in Argentina* (New York: P. J. Kennedy & Sons, 1919).
- Quinn, Ronnie, ‘Catholic, Male and Working-class: The Evolution of the Hurling Club into a Wide-Ranging Irish-Argentine Institution (1920-1980)’, *Irish Migration Studies in Latin America*, volume 6, (1 marzo 2008) pp. 21-28. Disponible en internet ([www.irlandeses.org/imsla0803.htm](http://www.irlandeses.org/imsla0803.htm)), consultado el 9 de noviembre 2009.
- Ravignani, Emilio, ‘El Tratado con la Gran Bretaña de 1825 y la libertad de culto’ en *Buenos Aires, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* (7-8, marzo-abril de 1923) pp. 124-145.
- Sabato, Hilda, *La Política en las Calles* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998).
- Ussher, Miguel Santiago, *Los Capellanes irlandeses en la Colectividad Hiberno-argentina durante el siglo XIX* (Buenos Aires: Colombo, 1954).
- Zuntini de Izarra, Laura, *Narrativas de la diáspora irlandesa bajo la cruz del sur* (Buenos Aires: Corregidor, 2011).

### **Periódicos consultados**

*The British Packet*

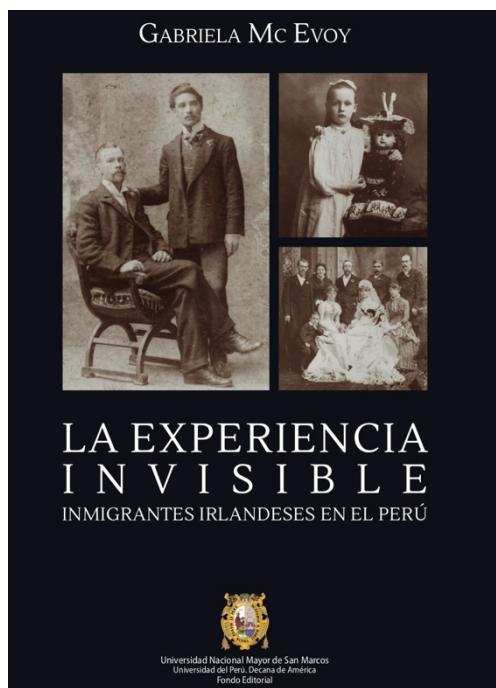
*The Southern Cross*

## Reviews

**Gabriela McEvoy, La experiencia invisible. Inmigrantes irlandeses en el Perú, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Peru, 2018, 256 pp.**

ISBN 978-9972466328

Edward Walsh MSc, Bartlett School of Graduate Studies, Faculty of the Built Environment, University College London. Editor, *South-Eastern Catholic History*, the journal of the Essex Recusant Society.



This fascinating study is a great read. It adds significantly to the burgeoning list of publications about ethnic communities throughout Latin America. Gabriela McEvoy, Professor of Spanish at Lebanon Valley College, Pennsylvania, USA, has produced an opus which expands on her earlier research work on the same topic.<sup>1</sup> This stylishly written and produced work confirms what Jonathan Swift has to say about style as being “proper words in proper places make a true definition of style”. It stands out for the extensive and skillful use of primary source archival material: unpublished private family letters; documents; birth, marriage and death registers; as well as now long forgotten newspapers.

Five succinct chapters discuss the presence of Irish immigrants and their insertion into Peruvian society. McEvoy’s intention is to reconstruct part of that Irish history in Peru, which began in colonial times and continued during the nineteenth century. Those Irish

immigrants who arrived between 1849 and 1853 (in the immediate aftermath of the Famine) correspond fundamentally to a proletariat diaspora; working class in the broadest sense, some of them undoubtedly unable to either read or write. For many, the myth of return home to Ireland existed only in their imagination – a chimera. For the many, the truth was the impossibility of returning home. This topic, often mentioned *en passant* about the Irish in Argentina, has never really been explored in any great detail but has been touched on at a tangent by two contemporary historians, María Eugenia Cruset<sup>2</sup> and the late Sinéad Wall.<sup>3</sup>

The presence of Irish immigrants and their insertion into Peruvian society is the central theme in McEvoy’s study, despite the fact that this immigration was small in size and for many a failed

<sup>1</sup> Gabriela McEvoy, “Irish Immigrants in Peru During the Nineteenth Century”, *Irish Migration Studies in Latin America*, Vol.7, No.4, November 2011 and “El valor de los archivos en los invisibles irlandeses”, *Irish Migration Studies in Latin America*, Vol. 8, No. 3, July 2014, 28-40.

<sup>2</sup> María Eugenia Cruset, *Construyendo la patria desde lejos: Irlandeses y vascos en Argentina (1862-1922)*, Ediciones Lauburu, Universidad de La Plata, Buenos Aires, 2015.

<sup>3</sup> Sinéad Wall (1973-2016), *Irish Diasporic Narratives in Argentina: A Reconsideration of Home, Identity and Belonging*, Peter Lang Publishing, 2017.

project. Further, while a significant group of Peruvians proudly affirm their Irish roots, there is a greater number of Irish descendants in Peru than mentioned in this book. Some of these descendants lack concrete evidence of their Irish patrimony, their key history has been lost, and others are not mentioned owing to McEvoy's editorial decision to focus on a few representative figures. The Irish-Peruvian immigration remains an enigmatic one.

The migration experience puts an immigrant in totally unexpected situations and, in the unknown context, the immigrant seeks adaptive strategies and practical solutions that permit survival. While life for the first generation of individuals revolves around work activities, for the second generation education becomes all important, as McEvoy's work makes clear.

Personal and private letters carry family news across physical borders and create invisible links. Letters are a symbol of separation and family *rapprochement*, a duality which creates a communication channel facing sentiments of separation and loss of family which the immigrant leaves behind. Correspondence, now all the more important as the modern day "technology contact", email, has in many instances replaced hand written and/or typed letters. The letters that McEvoy reproduces in the study provide an insight into daily life, obstacles faced, and group preoccupations in a determined time and space. Maybe, as is often the case, this sense of loss is best expressed by a poet, as in the words of Franco de Vita.<sup>4</sup>

"Foreigner"<sup>5</sup>

You who left one morning  
without knowing where you were going,  
A name, an address, on a ship to America  
wrapped in an overcoat, a kiss for Angelica.  
You who left all  
Thinking it was just a dream  
A tear on the face of those who loved you so much.

While *La experiencia invisible. Inmigrantes irlandeses en el Perú* examines the life and work of many anonymous Irish migrants, it also carefully investigates in particular other individuals such as John Patrick Gallagher O'Connor and William Russell Grace, who would become successful in business and the professions—self-made men. W. R. Grace, regarded by many as a pirate in Peru, was an innovator who availed of commercial conditions and his feel for business, making his fortune on Wall Street.

The Irish immigrant did not enjoy full liberty in a receptive society due in great part to the work contract which brought him and could not be broken. Labourers had to serve on a *hacienda* for seven years with an annual wage of £13 per year, plus food and lodging. Religion was important to the Irish, and Gallagher's plan included for a Catholic priest who would receive a salary, and food and lodging, although the same conditions applied to him as to others, i.e., a fine and penalties for leaving the *hacienda*. But there would be no chaplain (like the legendary Dominican Fr Anthony Fahy in Argentina) to minister to the Irish in Peru.

---

<sup>4</sup> Francisco de Vita is a Venezuelan Latin Grammy award-winning singer-songwriter.

<sup>5</sup> *Extranjero* – Edward Walsh Spanish/English translation.

One of the great strengths of *La experiencia invisible. Inmigrantes irlandeses en el Perú* are the six tables with details of deaths, age at death, and informants of death, extracted from the registers of the British Cemetery, Callao (volumes 1 to 11, covering the years 1837 to 1961), as well as marriage details and kinds of work engaged in. These registers provide a wealth of detail.

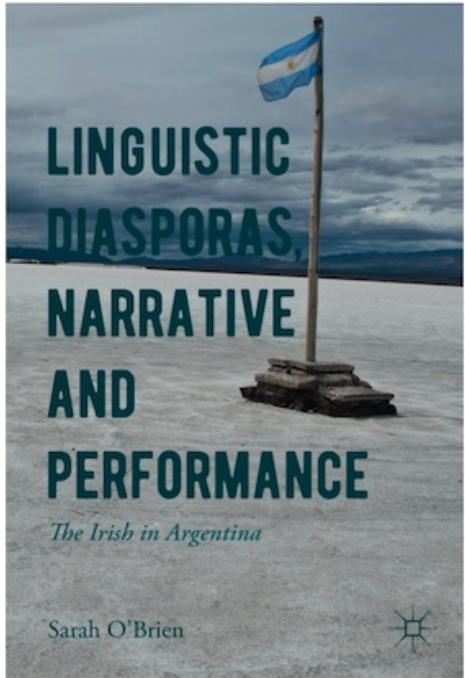
Three minor corrections or points of information should be noted. “*la ciudad de Glanworth*” (40) – Glanworth is not a city but rather a small town with an approximate population of 1,350 off the Dublin/Cork highway between Fermoy and Kilworth; “kitchen soups” (47) – both collocation and history dictate this should read as “soup kitchens”. Thomas Duggan (100) – the last Irish person to be buried at the British Cemetery, Callao, in 1961, was Archdeacon Thomas Duggan, famed World War I and World War II military chaplain. His remains were exhumed in 1963, and transferred to the St James Society language school at Crutzpatambo, Cienaguilla. In 2004, they were again exhumed and reinterred in El Buen Pastor, El Porvenir, Trujillo (the first church built by the Cork Mission in Peru).

I read and reviewed this book at home in Bogota, Colombia, and while doing so remembered a memorable visit to the Grace hacienda at Cartavio many years ago. I knew nothing about Grace, but one of the salient aspects of this book is to locate Grace timewise in the Peruvian context, paint the background and describe who he really was and what he did. There is no doubt that this small opus is now an integral component of the canon of Irish Latin American literature – that specialised collection of books, narratives and texts central to an understanding of the existential reality of the Irish as a national group living and working within a Latin milieu and Spanish-speaking people.

**Sarah O'Brien, Linguistic Diasporas, Narrative and Performance. The Irish in Argentina, London, Palgrave Macmillan, 203 pp.**

ISBN 978-3319514208

Julián Andrés Lázaro University of Cartagena, Colombia



La narrativa oral constituye para Sarah O'Brien la piedra angular de su investigación sobre irlandeses en Argentina. Tan es así que su trabajo de análisis sobre estos inmigrantes y sus descendientes en el país suramericano, descansa en buena medida sobre un conjunto de entrevistas realizadas por la autora a través de las cuales pudo explorar diferentes aspectos de lo que ha sido, desde mediados del siglo XIX y hasta la actualidad, la presencia de un grupo de extranjeros capaces de lograr altos niveles de inserción en las sociedades de acogida, al tiempo que preservadores de una tradición que, aún luego de muchos años de interrupción del flujo migratorio, logra mantener algunos de sus aspectos más característicos.

El trabajo de O'Brien reseñado en este escrito dista bastante de ser un texto de historia en un sentido puro, pues convergen en él, y con fuerza, la antropología, la lingüística, los estudios culturales, la etnografía y, por supuesto, la historia, que aunque asume un rol destacado no

anula ni eclipsa a los otros saberes, que emergen constantemente para recordar al lector el propósito de la autora: la captación de los fenómenos sociales en su complejidad. Para esto último, considera O'Brien, se requiere del diálogo entre distintos campos de conocimiento, así como también el acceso a una amplia variedad de fuentes de información, entre ellas la oralidad, cuya defensa en particular se plantea en el primero de los apartados del texto ("Introduction"), a través de una serie de cuestionamientos acerca de la tendencia de los historiadores a inclinarse por las fuentes escritas en detrimento de las orales, como si las primeras, señala la autora, no corrieran el riesgo de ser sesgadas.

Este tipo de reflexiones son frecuentes no sólo en ese primer capítulo sino también en el segundo ("Language, Memory and Diaspora"), constituyéndose ambos como un bloque en el que la autora expone aspectos metodológicos, teóricos y conceptuales que enmarcan el proceso investigativo. Ejemplo de ello es la referencia a las dificultades de localizar a los entrevistados dispersos en la geografía argentina o las discusiones sobre el uso de determinados conceptos para estudiar las migraciones, entre ellos el de diáspora, que no por discutido deja de tener utilidad en el abordaje de su objeto de estudio.

Las inquietudes metodológicas de la autora expuestas en estos primeros capítulos del libro giran también en torno a la manera como considera ella se debe obtener y manejar la información contenida en los testimonios orales. Resalta O'Brien, por ejemplo, los riesgos de fragmentar

temáticamente una entrevista, pues considera que el peligro de descontextualizar cada fragmento y modificar su sentido es elevado, situación que, tal y como se aprecia en otros capítulos del libro, tratará de evitar citando en extenso entrevistas seleccionadas para analizar determinados aspectos de la vida de los irlandeses y sus descendientes en Argentina. La autora se detiene también sobre un aspecto no pocas veces descuidado por quienes recurren a los testimonios orales, el espacio en el cual se desarrollan las entrevistas, al que considera un condicionante de las formas de comportamiento y expresión de los narradores. De ahí que las entrevistas citadas en el trabajo presenten, además del contenido de estas, una descripción de las circunstancias de lugar y tiempo en que se desarrollaron.

Lo que sigue en la obra de O'Brien, desde el capítulo tres en adelante y hasta el final del libro (que cierra con el capítulo diez), es la exposición y el análisis de los testimonios orales de los descendientes de inmigrantes provenientes de Irlanda, irlandeses de tercera y cuarta generación, a través de los cuales es posible identificar no sólo rasgos de la historia de aquellos migrantes que llegaron a la Argentina a mediados del siglo XIX y de sus descendientes hasta la actualidad, sino también procesos como la construcción de memoria y la transferencia de elementos culturales de generación en generación que han funcionado en muchos casos como dispositivos de conexión entre los individuos y con el país de origen, más allá de que ciertas circunstancias como la dispersión geográfica de los migrantes y sus descendientes, la ausencia de un flujo migratorio constante y la adaptación e integración en la sociedad de acogida hayan actuado a lo largo de décadas en sentido contrario.

Del análisis desplegado por la autora en las páginas de su obra teniendo como objeto de análisis las narrativas recolectadas en su mayoría entre 2010 y 2012, son varios los elementos sobre los cuales es justo hacer por lo menos un comentario.

En primer lugar, está el tema de la memoria. Lejos de subordinarse a las fuentes orales, la autora desarrolla un análisis crítico de los testimonios, identificando tendencias y experiencias de vida en los narradores que explican en buena medida el contenido de sus discursos. En el capítulo tres (“Do They Not Know What I Want to Say?”), por ejemplo, se explora la presencia irlandesa en Argentina en sus orígenes, a mediados del siglo XIX, a partir de un conjunto de representaciones transmitidas durante generaciones y que todavía permanecen en las explicaciones de los descendientes entrevistados. O'Brien no reconstruye esos orígenes únicamente a partir de la información extraída de las narraciones orales, sino que recurre, aunque en mucha menor medida, a otras fuentes para explicar esos momentos originarios. Esto realmente es un ejercicio de mínimo rigor. Pero lo interesante está en el análisis que la autora hace sobre la manera como a partir de una historiografía tradicional y de una tradición oral se han construido esas representaciones sobre los orígenes que hoy en día sigue siendo utilizada para explicar los inicios de esa presencia irlandesa en Argentina.

Un segundo elemento que presenta particular valor para O'Brien en su estudio es el del espacio, ya mencionado en su relación con el acto de narrar, con el momento del desarrollo de la entrevista. Sin embargo, no es este el único sentido de espacio que interesa a la autora. Si bien el cuarto capítulo (“To Nowhere, to Any Place”) abre con una descripción del entorno en el que se lleva a cabo una conversación entre O'Brien y un descendiente de irlandeses, el sentido del análisis empieza a desplazarse hacia temas relacionados con el espacio en un sentido más amplio.

Precisamente la entrevista permite, junto con otras fuentes, explicar buena parte de la historia de estos inmigrantes a la luz de la ocupación de ciertos lugares, principalmente en las zonas rurales de Argentina, en los comienzos de la presencia irlandesa en el país. Posteriormente el espacio vuelve a hacer presencia en las narrativas citadas, cuando estas últimas exponen la dispersión de los irlandeses y la ocupación de nuevos espacios, esta vez urbanos, que van a caracterizar en buena medida a los migrantes de segunda y tercera generación.

Esta situación de reubicación y dispersión constituye para algunos de los entrevistados una circunstancia especialmente crítica, por cuanto, según se plantea en una entrevista citada en el capítulo cinco del texto (“An Affected Life”), ha representado un verdadero obstáculo para la preservación de la cultura irlandesa, más allá de los esfuerzos de muchos de estos inmigrantes y de sus descendientes por mantener las conexiones entre sí en ciudades como Buenos Aires y Rosario a través de la creación de asociaciones. Sensación de perdida de elementos culturales y preocupación por la relación entre las nuevas generaciones y la cultura irlandesa son elementos centrales de este capítulo, que emergen con frecuencia en las narraciones que lo integran, y que permiten a la autora explorar las percepciones que tienen los irlandeses sobre sí mismos y sobre el futuro que como colectivo pueden llegar a tener en contextos distintos y distantes.

La relación de los irlandeses en Argentina con distintos grupos humanos y entre sí constituye otro de los elementos analizados por O’Brien, quien dedica buena parte del sexto capítulo (“Getting on with the Neighbors”) a este tópico, recurriendo nuevamente a los testimonios orales como una fuente esencial de información. Las narraciones citadas y analizadas permiten identificar ciertos rasgos de la interacción de los irlandeses entre sí y con sus vecinos, como por ejemplo la importancia de las circunstancias económicas en la configuración de las formas de sociabilidad, el carácter endógeno de las comunidades de irlandeses en los comienzos del periodo de asentamiento en Argentina, las divisiones al interior del colectivo de inmigrantes, el papel del catolicismo como factor de cohesión y, ya en las generaciones tercera y cuarta, la tendencia a desarrollar un nacionalismo argentino que los acercó mucho más a la sociedad de acogida, aunque paralelo a eso y en no pocos casos se diera un fortalecimiento del sentido de proximidad cultural con Irlanda. Precisamente ese sentido de cercanía, podría decirse incluso de pertenencia hacia la tierra lejana de sus ancestros, se explora en el séptimo capítulo (“Eating Our Woods: Food, Language and the Preservation of Identity”), donde se hace énfasis en el rol destacado de ciertos elementos culturales en la supervivencia de una identidad irlandesa. La práctica culinaria constituye uno de esos elementos, no sólo por ser un conjunto de saberes relacionados con la cocina que se ha trasmítido por generaciones, sino por la sociabilidad que se desarrolla en torno al ejercicio de cocinar, a través de la cual diferentes elementos culturales son puestos en circulación y aprendidos por las nuevas generaciones que participan de la elaboración de alimentos.

Otro elemento de identidad irlandesa, abordado por la autora, pero ahora en el capítulo ocho (“Festivalizations of Irish Ethnicity”), es el de las festividades, que incluyen bailes, comidas, actividades en clubes sociales y también celebraciones de carácter religioso, que constituyen incluso en la actualidad espacios de encuentro entre irlandeses donde se refuerza el sentido de comunidad étnica. Un hecho curioso y explorado en este capítulo es que la música, expresión cultural central en las festividades, ha servido no sólo para fortalecer nexos identitarios entre irlandeses, sino también con otros grupos sociales, tanto nativos como de descendientes de

inmigrantes de distintas nacionalidades, que atraídos por dicha expresión cultural han terminado por convertirse en interpretes y difusores de esta.

Finalmente, está el tema de la política. El capítulo nueve del texto de O'Brien (“Post-Peronism and the Collapse of Community”) explora algunos aspectos del comportamiento político de los inmigrantes en relación con varios de los fenómenos más destacados de la política argentina en el siglo XX, entre ellos el peronismo y la dictadura de los años setenta y ochenta. La autora apunta a ir más allá de las descripciones tradicionales que ubican a los irlandeses en la derecha política, evidenciando la existencia de, por lo menos, algunos casos de individuos que se ubicaron en oposición al poder y debieron pagar las consecuencias de ello.

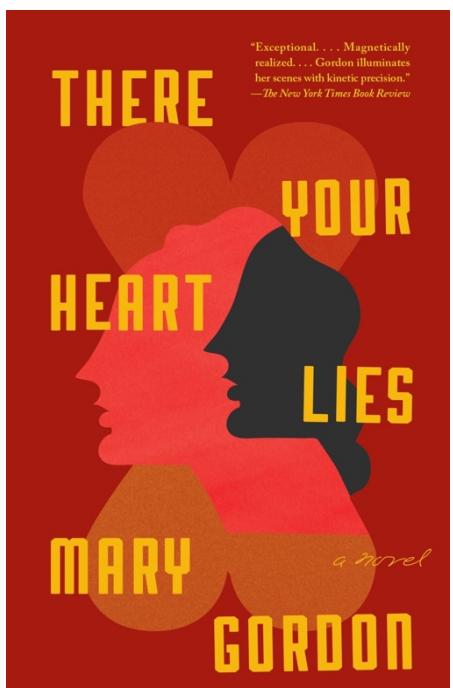
El texto cierra con un capítulo de conclusión que sintetiza algunos aspectos mencionados en extenso a lo largo de la obra y sobre los cuales ya se han aportado algunas referencias en estas páginas, por lo que no es necesario entrar en más detalle sobre ellos. Lo que sí es preciso mencionar en esta parte final del presente escrito son algunos rasgos que, a mi modo de ver, constituyen un motivo de inquietudes para el lector académico.

En primer lugar, si bien el uso de recursos provenientes de distintos saberes está pensado para potenciar el análisis, el efecto final es la indefinición de un trabajo que, aunque se ocupe en buena medida del pasado, no termina por suscribirse enteramente en lo que conocemos como un producto historiográfico. Por otro lado, la exploración de determinados aspectos de la presencia irlandesa en Argentina en gran medida a partir de testimonios orales, termina limitando las posibilidades de profundizar en cada uno de esos temas a través de un uso intensivo de otras fuentes. Se entiende esta situación en el marco de la metodología declarada por la autora, pero el interés despertado por algunos de los temas planteados queda en cierta medida sin ser correspondido. Finalmente, se echa de menos una estructura que marque un orden cronológico para mayor claridad de las relaciones entre los procesos, pero sobre la forma en que se ordena el trabajo la autora ya desde el comienzo marca unas pautas ajustadas a las lógicas de ese elemento omnipresente en su investigación que es la memoria.

**Mary Gordon, There the Heart Lies, New York, Anchor Books, 2017, 320 pp.**

ISBN 978-0345-802-94-1

Mónica Ayuso California State University, Bakersfield



Mary Gordon has been called the chronicler of contemporary American Catholic life. For decades she has dissected the complexities and contradictions inherent in a Catholic way of life in eleven acclaimed novels and multiple works of non-fiction. Her new novel, *There the Heart Lies*, is no exception. Once again, Gordon courageously probes into tough personal questions raised against and made the more relevant by the backdrop of fraught international conflict—this time, the Spanish Civil War—with the Roman Catholic Church dead center. Once again, Gordon turns her attention to the religious cultural heritage of Ireland, as she did in *Pearl* (2005), when she told the story of Maria Meyers, an Irish-American mother who witnesses the slow death of her daughter Pearl during a hunger strike in Ireland.

*There the Heart Lies* explores in part the trans-Atlantic connections forged over more than a decade by Marian Taylor, the estranged nineteen-year-old daughter of a well-heeled Irish-American family of New York, and the small group of left-leaning Spaniards who fiercely sided with the

Republic against Francisco Franco's rise. Marian joins their cause—a cause that defies the social values of her sheltered, privileged upbringing in mostly Catholic schools and the deep-seated religious values of her Irish-American family. By “fighting for the enemies of the church” (17), as her father bluntly puts it shortly before she sails to Spain in 1937, Marian volunteers to aid the cause of the Republic against the nascent Fascist-oriented *Falange*.

While striving to maintain a sense of balance of contrasting conditions, a trait of good writing that Gordon explicitly cultivates, the novel also develops the precious relationship between the now nonagenarian Marian—the year is 2009—and her granddaughter Amelia. The two have a lot in common. Both are Hispanophiles; they devoted years to becoming proficient in Spanish; and they lived abroad. Both have a Catholic background—Marian’s much more devout than Amelia’s—but now they both consider themselves non-believers. Marian never regained the faith of her parents, and Amelia is the product of an upbringing without faith. The novel spans decades and centers on the compelling revelations of the older woman, who in her youth willingly participated in collective suffering, to the younger one who, raised in safety and prosperity, lacks any sense of momentous events beyond those in her own private sphere. In the back-and-forth between Marian’s account of her concealed day in history and Amelia’s often overawed but scattered reaction to it, Gordon ably explores the difficulties of intergenerational communication. Often Marian must “translate” her out-of-date experiences for her granddaughter, for Amelia’s “beliefs have led to nothing” (200). Amelia, a product of the twenty-first century, needs help relating to the central role played by committed political engagement and the shattering of faith of her grandmother’s generation.

Gordon's writing ability, her trenchant prose, is most dashing as she methodically unravels the historical thread while keeping a resonant story moving forward. The central chapters of the novel describe young Marian's encounters with the devastation of war. They echo Virginia Woolf's analysis of the rise of militaristic fascism in *Three Guineas* (1938). This is a particularly pertinent connection, not only because Woolf is an enduring influence on Gordon's work, but because of the two writers' shared views on the Spanish Civil War. Let us recall: Woolf was personally motivated to write *Three Guineas* by the loss of her beloved nephew Julian Bell in the Spanish Civil War in 1938, where he perished in a bomb explosion while volunteering as an ambulance driver. Woolf condemns the "abomination", the "barbarity" (11) of all war and describes it always in corrosive terms. Memorably, she refers to the inner turmoil caused by the photos of dead bodies and ruined houses that the besieged pre-Franco Spanish government sent twice a week from Madrid for publication in a London newspaper intended to energize the cause of pacifism. Woolf writes, "This morning's collection contains the photograph of what might be a man's body, a woman's; it is so mutilated that it might, on the other hand, be the body of a pig. But those certainly are dead children, and that undoubtedly is the section of a house. A bomb has torn open the side; there is still a bird-cage hanging in what was presumably the sitting room. . ." (10-11).

In heartrending first-person narrative and from the epicenter of devastation, Gordon describes Marian's odyssey and her inner dislocation as she traverses the city of Valencia, Spain, where she volunteers as a driver from 1937-38. She observes, "Events pile up on top of one another like the stones from the destroyed buildings . . . you forget what came first, whether you saw the boy with the green eyes screaming for his mother on Tuesday or Wednesday". Also, "On some streets, you can see into houses whose roofs have been blown off, whose windows have been shattered. She sees a woman watering a plant; she sees a canary in a blue painted cage" (70). Both writers proffer similar windows into the suffering produced by the same war.

Marian's family drama and the display of the historical forces contributing to the rise of Spanish fascism are central strands of the novel. But *There the Heart Lies* is a novel written by Mary Gordon, so religion must play a hefty part in its mix. To that effect, Gordon plumbs the depths of the almost inconceivable linkage of the Roman Catholic Church and the Spanish government. Marian refers to "a two-headed monster: One head the Church; the other El Caudillo" (Franco) (147). In Spain, as in Italy and in Germany, the church allied itself squarely with fascism.

However, Gordon balances the sharp condemnation of clerics who "adopted fascist salutes" (232), and who were engaged in a shameful neglect of the faithful, with the actions of the most heroic of Gordon's minor characters. Tomas is a Catholic priest, a Spaniard of Irish ancestry trained in Maynooth, County Kildare, Ireland, at the height of the fascist repression. He is the mouthpiece of a profound insight into the novel: the observation that both sides of the conflict were equally responsible for unthinkable abuses of power, that the brutality of war was present on both sides. It is almost as if Gordon were endowing Ireland and Tomas's mixed Irish ancestry with the capacity to inspire the right type of political engagement, that which has a strong sense of place and history. For Tomas seems to experience something similar to what Pearl experienced in Ireland, where she "felt for the first time that she was a part of history" (27). Tomas returns to Spain in time to adjust his role as a Catholic priest in the thick of the war. Complicit as he feels for serving a church that is shamefully compromised, he finds a way to don the mantle of compassion. So he dispenses restorative justice by meeting the spiritual needs of both the wrongdoer and the wronged through his tireless work from the confessional.

*There the Heart Lies* is a great read, well researched and overall rewarding. Its only shortcoming is its failure to resolve a major theme: the balance between large public sorrow and individual, private grief. Compared to the stunning canvas Gordon paints of Marian's years in Spain—the sacrifices she made given her posh background, the faith she lost, the horrors she witnessed—the last section devoted to Amelia seems smallish and too quickly paced. It is not that Amelia is by nature incapable of experiencing the cathartic effect of her grandmother's story. She is not insensitive to the world around her. Like many other sympathetic characters in Gordon's fiction, Amelia has enough of a social conscience to endorse causes of considerable social import like racial, gender, religious, and sexual equality as well as the ecological concern for the protection of the earth. But Amelia has never questioned those values, and she has certainly not staked her life on making any of those a reality. Furthermore, she has not experienced the crushing failure of the causes she believes in nor has she ever been the victim of another human being's emotional harm. If, as the novel asserts, public suffering and private sorrow "shed a garish light on one another, bathing each other in a lurid glow" (106), Marian's experience of both dwarfs Amelia's. In the last analysis, Marian's visceral experience, her half-Irish background embedded in Ireland's tragic history, and her loss of faith cannot compare to Amelia's unexamined dismissal of faith and her relatively untested American background.

**Melania Terrazas, Editor, Estudios Irlandeses. Special Issue 13.2. Gender Issues in Contemporary Irish Literature, 2018, 145 pp.**

Carol Dell'Amico, California State University, Bakersfield



*Estudios Irlandeses* is a peer-reviewed, open-access electronic journal whose first issue appeared in 2005. As the publication of the Spanish Association for Irish Studies (AEDEI), the journal's stated purpose is to contribute to the institutionalization of Irish Studies within Spanish universities, besides being a forum for international scholars. According to Melania Terrazas, the editor of this special issue, the issue's focus on gender in contemporary Irish literature grew out of the AEDEI's 2017 sixteenth annual conference, *Fe/male Challenges in Irish Studies from the 19<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> Centuries* (May 2017), whose thematic concentration was itself motivated by the host of advances within Irish literary studies and publishing since the *Field Day* anthology debacle. Listing a number of recent interdisciplinary studies of Irish culture, Terrazas further says that *Gender Issues in Contemporary Irish Literature* "aims to complement" this work. This idea of complementarity nicely describes the kaleidoscopic array of essays offered here, all of which

offer original explorations into the field of Irish literary culture.

Two of the essays in the issue tackle gender questions in the same author, John Banville. Mehdi Ghassemi and Mar Asensio Aróstegui are the authors of these articles, both of which attempt to complicate the prevailing view of how women figure in Banville's corpus. They are titled, respectively, "The 'Woman' as a Frame for the Self: Femininity, Ekphrasis, and Aesthetic Selfhood in John Banville's *Eclipse*, *Shroud*, and *Ancient Light*" and "The Role of Female Characters in the Narrator's Quest for Identity in John Banville's *Eclipse*".

With recourse to the writing of Jacques Lacan, Paul de Man, and Friedrich Nietzsche, Ghassemi brings something new to Banville criticism by arguing for a particular aesthetic theory he sees Banville working out through his "narrator-artist" figures' quest for artistic realization, and also by arguing for the particular role he sees key women characters playing in relation to these quests. First agreeing with previous critics that Banville's men reduce key women into "receptacles" of their "quest for authenticity", Ghassemi then argues that these same women characters also fulfill the role of "other" in the narratives and, as such, are selves that the men must in fact come to recognize in order for them to move forward. The "narratives foreground [...] the crucial dependence of the self on the other", Ghassemi says, so that the narrators' "narcissistic quest inward ultimately fails to yield any sense of self; they are bound to turn to the other, their narcissistic shell has to be opened". This idea of the opening up of the self to the other-as-woman is interesting; however, it is ultimately but a step in "the process" of the men's "self-aestheticization", as Ghassemi sees it. The process's culminating insight is that "the unified self is

but an illusion”, so that, if there is any “‘truth’ to be found, it is in the medium itself” (textuality/representation), and not in “the movement inwards nor in the penetration of the other”.

Linking Asensio Aróstegui’s article to Ghassemi’s is both her complication of the view of women in Banville’s writing and her argument that Banville’s narrator in *Eclipse* (2000), Cleave, is a self that must learn to accommodate other selves. In her compelling reading of *Eclipse*, Asensio Aróstegui demonstrates how Cleave in his crisis comes to be surrounded by the “spectral” presence of numerous haunting women, so that, at the novel’s close, Cleave has found “his identity as an individual, as a father and as a creator” through a process of cross-gender engagement. In suggesting that Banville’s later writing in particular shows a new treatment of gender, Asensio Aróstegui is in agreement with more than one recent Banville critic, some of whom also point to the author’s pseudonymous Benjamin Black novels as evidence of his later-career attention to gender power dynamics.

Also taking on a giant of Irish letters is María Amor Barros-del Río, whose essay is titled “Thematic Transgressions and Formal Innovations in Edna O’Brien’s *The Country Girls Trilogy and Epilogue*”. The analysis of form across the trilogy and epilogue that the article’s title promises is deeply interesting and perhaps the best part of this wide-ranging essay. However, Barros-del Río also reiterates how much of an influence and groundbreaker O’Brien was (and undoubtedly continues to be), including in the way that she inspired more than one subsequent two-protagonist female *bildungsromans*. Further, while Barros-del Río is thoroughly conversant in *bildungs* theory, some of the points she wishes to make about the trilogy with respect to this scholarship are somewhat murky. For example, she claims at the outset of the article that her argument will be a postcolonial one, but the promised postcolonial analysis never seems to materialize or at least is never alluded to explicitly. Rather, the critic emphasizes the protagonists’ failure to self-actualize. Many Second Wave-era novels by and about women are certainly fraught narratives or likewise (protest) stories of failed or compromised *bildungs*.

Moving beyond contemporary fiction to contemporary drama, José Lanters’s “Groping towards Morality: Feminism, AIDS, and the Spectre of Article 41 in Thomas Kilroy’s *Ghosts*” describes the circumstances surrounding the composition of *Ghosts*, which is a re-writing of Henrik Ibsen’s play of the same name. Lanters also situates Kilroy’s *Ghosts* in relation to some of the playwright’s other metafictional revisions, of works by Anton Chekhov and William Shakespeare, for example. Kilroy’s *Ghosts*’ connection to Article 41 is clearly Lanters’s primary focus beyond the circumstances of the play’s composition, with the critic suggesting that Kilroy was attracted to the dynamic of family dysfunction in Ibsen’s play, as this was relevant to his wish to insist that the limitations that the Irish Constitution imposes on women, with its language regarding women’s proper place being in the home (Article 41), are a recipe not for domestic harmony, but the opposite.

Following Lanters’s article (which is placed as the first article in the issue) is Maureen O’Connor’s “‘Informed Love’: Human and Non-Human Bodies in Tim Robinson’s Ethical Aesthetic”. In her article, O’Connor builds on recent criticism that sets out to grasp the qualities of Robinson’s ecocritical practice. She is able to do this by moving beyond considerations of landscape and geology in Robinson’s writing and by focusing instead on animals in his work. Specifically, drawing from Jos Smith, O’Connor describes Robinson’s writing style as a kind of “deep

mapping” of place that anticipates, as O’Connor says, “the recent material turn in environmental philosophy and ecological humanities which recognizes the multiple agencies across the nonhuman world”. O’Connor presents the field of the new environmental materialisms in ample detail, perhaps somewhat at the expense of analyses of Robinson’s work, but making of her article an excellent resource for anyone wanting an introduction to this new direction in ecocriticism.

The work of student and recently post-graduate authors is also represented in *Gender Issues in Contemporary Irish Literature*. This includes “The Modernisation of William Shakespeare’s *Hamlet*: Identity and Gender in Irish Murdoch’s *The Black Prince*”, by Alicia Muro Llorente, “Beauty Magazines’ Discourse in the Dystopian World of Louise O’Neill’s *Only Every Yours*”, by Ekaterina Muraveva, and “Translating Characters: Eliza Doolittle ‘Rendered’ into Spanish”, by Edurne Goñi Alsúa, drawn from her recently defended dissertation. Each of these articles stands as a work that will undoubtedly eventually appear in a more sophisticated vein. For example, in the case of “The Modernisation of William Shakespeare’s *Hamlet*: Identity and Gender in Irish Murdoch’s *The Black Prince*”, Muro Llorente struggles a bit with her topic’s difficulties, in that her argument about how Murdoch’s updated female characters successfully escape various forms of male domination rests partially on a female character whose miserable suicide constitutes a component of this “escape”. Ekaterina Muraveva’s piece, for its part, begins with a lengthy presentation of her “methodological tools”, i.e., a review of theory, much of which readers will be already familiar with and all of which would have been better incorporated as needed, as her argument progressed, given that the task at hand is an article and not a thesis. Further, while Muraveva’s analysis of beauty “discourse” is strong, it probably could have been put to better use, given that Louise O’Neill’s *Only Every Yours* is a young adult novel whose feminist dystopianism is naturally heavy-handed. Goñi Alsúa’s piece compares six translations of George Bernard Shaw’s *Pygmalion*, with particular attention to which Hispano-phone dialects were chosen to approximate the effects of Cockney English, and also with attention to the “personality” of Eliza Doolittle. Goñi Alsúa argues that, with the exception of one of these translations, Eliza’s personality is rendered less “insecure” than in the original, either “ruder”, more “vulgar”, or more “independent”. The journal should be commended for being a venue for vibrant new voices such as these.

The final section of this special gender issue of *Estudios Irlandeses* takes the form of two brief personal essays, the first by Rob Doyle titled “Male Trouble – Writing about Men in Feminist Times”, and the second by Evelyn Conlon, “Gender Issues in my Work”. In discussing his first novel, *Here Are the Young Men*, which is drawn from his teenage years in the 1990s, Doyle explains that his intention was to present the contemporaneous “lad culture” climate of toxic masculinity, wholly unedited. He was duly relieved, he recounts, when the novel was understood not to be misogynist but rather that which it was intended to be, a frank representation of the gender values of the time period. Doyle states that “As a teenager in the nineties, I didn’t like men.... My attitude to the culture around me was one of loathing and fear”. According to Doyle, his latest novel, *This Is the Ritual*, similarly delves into a “terrain of sexual disarray and anxiety”. “All vital fiction,” he entertainingly claims, “is a hotbed of thought crime”. For her part, Conlon describes an early publishing success that was followed by a brief fallow period, as she found that her fiction was deemed irrelevant by a succession of editors. She then turned to writing what she calls “bad poetry”, but eventually returned to the short story following an inspiring experience at a National Writers’ Workshop where Eavan Boland and Bernard MacLaverty were in attendance, amongst

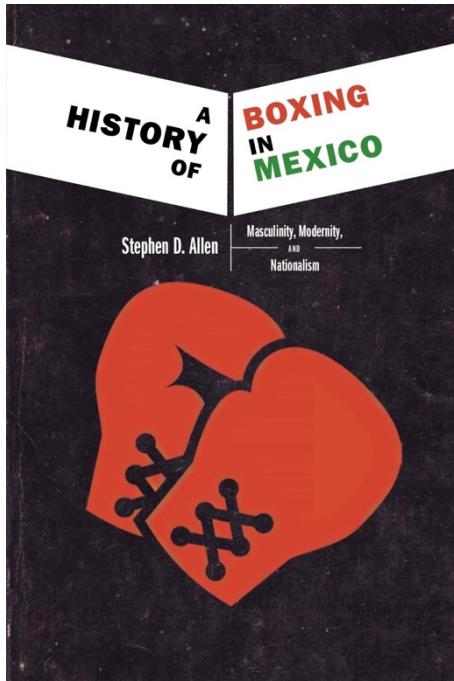
others. Her point is that Irish publishing finally caught up with the actual lives of Irish women, which had already been central amongst her interests as a writer—interests that the editors who passed over her work were not yet primed to recognize as valid. Once she achieved success, Conlon recounts that she was frequently asked if she were a “feminist writer”, wondering why it was not clear that she is a writer who is a feminist. Further, that the impetus behind the question was often to find out whether or not she was “anti-man”, the question was really about men and not women, as Conlon says. Conlon still often finds herself being asked about Irish male writers when traveling abroad, a circumstance that, probably rightly, she “suspect[s] is not reciprocated”. Most broadly, Conlon’s piece is a wonderful description of her career, interests, and works.

This excellent special issue of *Estudios Irlandeses* demonstrates its breadth and vitality as an Irish Studies forum. That the journal is open-access is a great boon for all.

**Stephen D. Allen, A History of Boxing in Mexico: Masculinity, Modernity, and Nationalism, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2017, Xiv, 281 pp.**

ISBN 978-0826358554

Eileen Ford, California State University, Los Angeles



Stephen D. Allen, assistant professor of history at California State University, Bakersfield, offers an analysis of the role professional boxing played in shaping national identity in Mexico from 1945 until 1982. The periodization reflects the beginning of boxing's transformation after World War II as sports became "increasingly commercialized, internationalized, and intertwined with mass consumption" (4). He ends the study in 1982 which marked both Mexico's debt crisis and an important milestone in boxing with the death of Salvador Sánchez—the first major Mexican boxer who was *not* a product of an "impoverished childhood" to succeed in the sport, thus marking a "professional turn" in Mexican boxing (195). This ambitious book examines professional pugilism's complex relationship to the three hard-to-define concepts: masculinity, nationalism, and modernity. The author seeks to reconcile the seemingly contradictory relationship between a violent blood sport like boxing with characteristics of modernity. Geographically, Allen's work transcends national borders as he demonstrates

how Los Angeles was instrumental to the development of boxing in Mexico after World War II. Mexican boxers frequently sought out higher winnings there and the boom in Mexican and Mexican American populations constituted a growing and avid audience in the postwar city. He argues that "many Mexicans associated boxing with modernity and national progress" (5) and that "masculinity played a key role in both defining and representing the Mexican nation" (6). Allen aims to connect his analysis of masculinity with the study of emotion. His work explores "the 'hard' and disciplined masculinity promoted by boxing but also the other, "'softer' traits of masculinity" when he maintains that "sense of humor, charm, compassion, and the ability to instill excitement in fans were highly valued in boxers and suggest a complex relationship between Mexican nationalism, masculinity, and emotions" (7). The author examines the postwar period and finds that by the end of the era under consideration (circa early 1980s) several changes had occurred: poor neighborhoods in Mexico City were no longer the most important source for producing Mexican boxers as pugilists from all over the republic gained prominence; Los Angeles was no longer the mecca for Mexican boxers as the professional sport in the U.S. became centralized in Las Vegas and Atlantic City; and the sexual revolution of the 1960s produced a different type of masculinity—one that allowed boxers and journalists to talk more openly about sex, alcohol, and personality traits. Largely a work of cultural history, Allen examines a plethora of prominent daily newspapers in Mexico City and Los Angeles, specialized sporting publications, and other cultural productions like film, political cartoons, *corridos*, and, to a lesser extent, poetry and literature.

The book is organized into six substantive chapters in addition to the introduction and conclusion. The first chapter tells the history of sporting culture in Mexico and details boxing's development in both the Mexican and international contexts. The author provides readers with a lengthy description of all things sport in Mexico and examines the relationship of the elite and popular classes to a variety of sports. In the late nineteenth century, elite classes often used modern sports to maintain their power. By the 1920s, the elite considered sports to be transformative for the masses as public spectacle and nationalism increasingly intertwined in large sporting events. Next, Allen details the history of boxing worldwide from its inception until the 1940s. While the modern sport emerged in eighteenth-century England, its popularity soared in nineteenth-century U.S. cities, particularly among the Irish and Irish American population. This chapter also provides historical context for industrialization and urbanization in Mexico City and Los Angeles in the twentieth century. The remaining five chapters each take a somewhat biographical approach and examine the following well-known boxers in Mexico: Rodolfo "Chango" Cassanova, Raul "Ratón" Macías, Vicente Saldívar, Rubén "Púas" Olivares, and José "Mantequilla" Nápoles. These chapters follow a chronological approach with overlapping time periods for the boxers highlighted in each chapter; Allen identifies the period from 1933 to 1937 as the first "golden age" of Mexican boxing, followed by the second "golden age" from 1968 to 1982.

Allen's analysis of Cassanova, the only boxer to fight during the first "golden age", relies heavily on the postwar memory of his career and the popular 1945 film *Campeón sin Corona* (*Champion without a Crown*). He opens with the tragic story of Cassanova's public hunger strike and failed attempt to receive recognition and remuneration for the film that was based on his life. Allen uses the opportunity to analyze masculinity and national identity in the press coverage of Cassanova's very public demise and in a variety of Mexican films related to boxing produced from the 1940s to the 1960s. He argues that the narrative constructed around Cassanova's life, especially the film, "helped establish the 'typical' narrative of the Mexican boxer: a man from humble origins who rises to fame and fortune only to succumb to excess and fall into destitute poverty" (11). In the 1950s, a new champion materialized in Macías, a success story out of the gritty Mexico City neighborhood of Tepito, who managed to avoid the excesses of Cassanova's life and proved to be an exception to the rise and fall boxer narrative. Macías communicated a positive image in his public demonstrations of Catholicism and as a spokesperson for consumer products. Allen envisions Macías's success story as having larger ramifications for the nation: "In a society affected by rapid industrialization and technological innovation, Macías provided a hybrid example for how to successfully wade through the vast array of changes confronting Mexican society" (104). Moving forward chronologically, Allen uses the boxer Saldívar to examine "the softer side of Mexican patriarchy" as narratives presented in print media also "underscored the importance of boxers' relations with their mothers, wives, girlfriends, sons, and friends to their personal lives and presented them as well-rounded and fully functioning members of society" (106). He argues that Saldívar never attained the status of idol because although well-behaved, he "appeared to lack compassion and seemed to have forsaken his working-class roots" (106). Allen rightfully points out how society underwent fundamental transformations in the 1960s; he maintains that the three previous boxers (Cassanova, Macías, and Saldívar) "fit one side of a disciplined/undisciplined dichotomy and refrained from discussing their drinking or sexual habits" but notes that this changed by the mid-1960s as print media coverage discussed formerly taboo topics more openly and "this dichotomy had faded" (136). The last boxer featured in the book is Nápoles, an Afro-Cuban boxer who left his homeland for Mexico in 1961 after Fidel Castro banned

professional boxing. His story is compelling because the Mexican population largely embraced him as their own.

This wide-ranging study of boxing will be of interest to scholars of modern Mexico, academics examining sports and masculinity, and boxing aficionados. I found the biographical schema to be an interesting approach to the topic—particularly given the celebrity status many of these beloved or maligned boxers commanded. Allen deftly matches boxers’ childhood experiences highlighting economic deprivation, work, and evidence of fighting as youngsters to particular neighborhoods in Mexico City. Nevertheless, at times, the connection of each chapter to Allen’s main argument and the larger historiographical intervention are obscured. He traces discourses of masculinity in Mexican culture and details several important characteristics attributed to manhood, but a stronger sense of what was considered “ideal” masculinity in different periods could have been more clearly articulated in the book’s introduction and threaded throughout each chapter to demonstrate continuity or change over time. Regarding Allen’s characterization of previous scholarship on both the macho and the charro, Anne Rubenstein does not use the terms interchangeably as he contends (53), though she certainly acknowledges overlapping characteristics. While the evidence presented from the individual boxers matches the time span presented in the overall periodization indicated in the introduction, the main argument of the book seems to rely more heavily on the early part of the post-1945 period. Allen gives great weight to the fact that boxers did not challenge the authority of the *Partido Revolucionario Institucional* (PRI) during this era of economic growth and supposed political stability. He states: “the vast majority [of boxers] publicly supported the PRI and often dedicated their championship matches to the Mexican president. Any sort of political contention or disagreement is almost impossible to find during this era, even though the sport drew attention to Mexico’s urban poverty and economic inequality. What boxing did, then, was substantiate elite discourses of stability and harmony during a politically contentious time in Mexican politics” (10). The ramifications of boxers’ public support for the PRI seems overstated. These upwardly mobile boxers born into humble economic conditions more than likely understood the machinations of the PRI—as did their audience members and fans—and practiced self-preservation by paying lip service to those in power. *Boxing in Mexico* adds to our understanding of the importance placed on sport and culture in modern Mexico in a richly detailed analysis.

**Irish Migration Studies in Latin America Editorial Board**

Dr. Carolina Amador Moreno, Department of English, University of Extremadura, Spain.

Dr. Monica Ayuso, English Department, California State University Bakersfield, USA.

Dr. Margaret Brehony, Department of Spanish, Portuguese & Latin American Studies, University College Cork, Ireland.

Dr. Gera Burton, Romance Languages and Literatures Latin American Literature, University of Missouri, USA.

Dr. Catriona Clear, Department of History, National University of Ireland, Galway, Ireland.

Dr. Lourdes de Ita, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Michoacana, Mexico.

Dr. Carol Dell'Amico, Department of English, California State University, Bakersfield, USA.

Dr. Séamus Fogarty, Independent Scholar, Mexico.

Dr. Stephen Gamboa, Department of Philosophy and Religious Studies, California State University Bakersfield, USA.

Profesora Maria Graciela Eliggi, MA, Departamento de Lenguas Extranjeras, Facultad de Ciencias Humanas, National University of La Pampa, Argentina.

Mr. John Kennedy, MSc Economics, London, UK.

Dr. Laura Izarra, Department of Modern Literatures, University of Sao Paulo, Brazil.

Ms. Gráinne Kilcullen, LLM in International Human Rights Law, Nepal.

Dr. Gareth Maher, University of Exeter, UK.

Dr. Francine Masiello, Departments of Spanish and Portuguese & Comparative Literature, University of California at Berkeley, USA.

Dr. Edmundo Murray, (founding editor).

Dr. Gabriela McEvoy, Department of Languages, Lebanon Valley College, USA.

Dr. Karen Racine, Department of History, University of Guelph, Canada.

Dr. Hilda Sabato, History Department, University of Buenos Aires, Argentina.

Dr. Lia Schraeder, Latin American and Mexican History, Georgia Gwinnett College, USA.

Dr. Fionnghuala Sweeney, Latin American Studies, Newcastle University, UK.

Dr. Domino Torres, Department of English, University of Southern California, USA.

Mr. Edward Walsh, MSc Architecture, Independent Scholar, London, UK.