

Acá se mantiene vivo el espíritu irlandés

Memoria, usos del pasado e identidad entre descendientes de irlandeses en Buenos Aires

Autor:

Palermo, Elisa Gabriela

Tutor:

Visacovsky, Sergio

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

“ACÁ SE MANTIENE VIVO EL ESPÍRITU IRLANDÉS”.
MEMORIA, USOS DEL PASADO E IDENTIDAD ENTRE
DESCENDIENTES DE IRLANDESES EN BUENOS AIRES.



Tesis Doctoral

Doctoranda: Elisa Gabriela Palermo
D.N.I: 25.154.445
Expediente N°: 843.151 / 08

Director y Consejero de Estudios: PhD. Sergio E. Visacovsky

A Malena, por el futuro

*A mis nonnos, Carmela y Guerino, por el
hermoso camino compartido*

*A Lili, porque nuestro tiempo fue corto
pero intenso y lleno de alegrías.*

ÍNDICE

Agradecimientos	4
Introducción	9
• Una breve mirada sobre la inmigración irlandesa en la Argentina	10
• Construyendo el problema.....	19
• Consideraciones teóricas y metodológicas	25
1. Acerca del pasado y del presente.....	25
2. Religión, tradición e identidad	29
3. Metodología, técnicas de recolección y dimensiones de análisis	33
• Organización de la tesis y esbozo de contenidos por capítulos	38
Capítulo I	
La configuración asociacionista de los irlandeses en la Argentina	42
• Capellanías, capellanes, congregaciones e instituciones relacionadas	46
1. Congregación Pasionista	51
2. Llegada y establecimiento de los Palotinos	56
3. Asociación Señoras de San José y Ex alumnos Instituto Fahy	62
4. Christian Brothers	66
• Otras entidades y asociaciones	67
1. La colectividad en Rosario	67
2. El Hurling Club.....	68
3. San Cirano	70
4. Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas y Asociación Argentino-Irlandesa de Capital Federal	70
• Aislados, desplazados y no clasificados	73
• Conclusión	77
Capítulo II	
Rastreando los orígenes. Construyendo el presente	79
• Restaurar el mausoleo, reintegrar el pasado	80
• El origen de la comunidad entre el mito y la historia: el Padre Fahy, un irlandés acriollado	97
• Tiempo, espacio, memoria y reclamo	109
• Conclusión	112
Capítulo III.	
San Patricio, Patrono de Irlanda	115
• San Patricio: desde Irlanda a Buenos Aires	116
• San Patricio: celebración, ritual e identidades colectivas.....	120
• San Patricio en los vaivenes de la modernidad: etnicidad, religión y disputas en torno al Santo Patrono	136
• Conclusión	149
Capítulo IV	
Vaivenes de la política. Vaivenes de la Colectividad.....	152
• The Southern Cross: el periódico católico más antiguo del país	155
• Sosteniendo el legado centenario	162

• <i>The Southern Cross</i> como medio de disputas	168
• Conclusión	187
Capítulo V	
Actualización, reivindicación e integración	189
• El Encuentro Nacional Argentino-Irlandés a modo de bricolage: creación, reciclaje, mantenimiento	190
1. El Almirante Brown	198
• La misa, la fiesta y la construcción de sentidos	210
• Conclusión	218
Capítulo VI	
Volver a las raíces para no perder la memoria	219
• El Hurling Club, su historia	221
• El <i>revival</i> gaélico y el <i>Comhaltas</i> : Música, danzas, deportes, tradición y cultura	233
• Reformulando identidades a través de la danza, la música y los deportes	238
• Conclusión	258
Conclusiones	
• “Acá se mantiene vivo el espíritu irlandés”	260
• Devenir argentino-irlandés con límites difusos	265
Anexos	282
Bibliografía	305

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral es el fruto de varios años de trabajo de investigación que se hicieron posibles gracias a las Becas Doctorales Tipo I y II que me fueron otorgadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Asimismo, debo agradecer especialmente al Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) y al Centro de Antropología Social (CAS) de dicho instituto donde fueron radicadas las mencionadas becas; y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires donde llevé a cabo el doctorado y que fuera la misma casa que me otorgara el título de Licenciatura en Antropología Social en el año 2006.

Estoy profundamente agradecida con mi director, Sergio Visacovsky, quien me ha acompañado en este camino desde la realización de mi tesis de grado. Desde aquél primer gran logro, me estimuló para seguir avanzando en mis estudios de posgrado, por lo que es a él a quien debo todo el proceso realizado desde entonces. El haberme dado su apoyo y su confianza, aceptando también la dirección de este trabajo, son para mí invaluable. El Dr. Visacovsky no sólo supo guiar con exigencia y afecto mi formación en cada una de sus diferentes etapas, sino que, además, ha tenido la virtud de saber acompañarme y orientarme, promoviendo siempre la profundidad de mis análisis y razonamientos, guiándome para que mis reflexiones encontraran claridad y pudieran traspasar sus propias fronteras. Sus agudos comentarios, aportes y sugerencias fueron una brújula indispensable para poder realizar esta tesis, en la que siempre me impulsó a tomar mis propias elecciones teóricas con las pertinentes justificaciones. Su dedicación y respeto por la antropología han sido un constante flujo de energía durante todo este tiempo. Asimismo, debo decir que estoy especialmente agradecida por sus prontas lecturas, su permanente atención, su constante buena predisposición y escucha ante mis dudas, consultas e incertidumbres, no sólo respecto de mi formación doctoral sino también en relación con mi futuro. En definitiva porque supo ser no sólo un buen director sino también un buen colega y compañero de trabajo.

El Centro de Antropología Social del IDES fue, durante todos estos años, un lugar privilegiado en el que formarme como investigadora, por lo que agradezco en especial a su coordinadora –Dra. Rosana Guber-, así como al resto de sus integrantes, tanto investigadores como becarios, por abrirme las puertas a ese espacio de formación y de intercambios, que supo ser mi segunda casa durante todo este período. A Rosana Guber la conocí personalmente durante mis días como estudiante de antropología en la Facultad de Filosofía y Letras, en una clase dictada como profesora invitada en el Seminario de Investigación anual (a cargo de la Prof. Cecilia Hidalgo). Recuerdo que esa clase fue un soplo de aire fresco para mí como estudiante, pues comencé a entender a la antropología desde otra perspectiva. La pasión y el entusiasmo que Rosana transmite al hacer y enseñar etnografía simplemente *contagian*, por lo que también a ella debo agradecer gran parte de mi formación como investigadora, así como sus pequeños gestos y demostraciones de afecto y reconocimiento para con todas las becarias del CAS.

A mis compañeras y amigas becarias de ese mismo Centro, va un pensamiento especial porque con y gracias a ellas, el tercer piso del IDES se fue convirtiendo en un espacio de trabajo sumamente familiar, ameno y agradable, en el que nunca faltaron varias rondas de mate, los almuerzos compartidos o los chocolates traídos de algún viaje

o estaba en el exterior. Un cariño especial me une a Belén Hirose y a Soledad Gallo, porque supieron ser unos oídos siempre muy bien dispuestos a escuchar; con quienes pude compartir no sólo ansiedades, experiencias y preocupaciones respecto de nuestros trabajos, sino también de nuestras vidas personales y sus condimentos varios. Por sus palabras siempre de aliento, van para ellas mis mejores deseos de éxitos en sus investigaciones y tesis de doctorado y de maestría.

Asimismo, no quiero dejar de mencionar mi gratitud con María Inés Palleiro, a quien conocí justo antes de defender mi tesis de licenciatura y con quien el destino nos volvió a cruzar -algunos años después- comprando pastas en una conocida fábrica de Belgrano. A partir de ese momento estuvimos en contacto, compartiendo parte del trabajo de campo y de la vida académica. Marín fue de una enorme generosidad para conmigo al invitarme a participar de su compilación “San Patricio en Buenos Aires”; pero, lo más importante, es que más allá de lo académico, supo ganarse mi cariño por su simpleza, su amabilidad, su efusividad, sus modos siempre afectuosos para conmigo, sus eternas palabras de confianza, seguridad y aliento, sus comentarios siempre positivos, su preocupación por mi trabajo y mi familia y su buena predisposición para llevarle algún presente a mi hermana en alguno de sus viajes a Italia. También debo agradecer a los profesores Luis Campos Muñoz, de Chile, y Verónica Giménez Beliveau porque sus seminarios sobre etnicidad y religión, respectivamente, fueron un importante insumo para este trabajo, y porque las correcciones y comentarios realizados sobre los trabajos allí presentados fueron también de gran utilidad, provecho y estímulo para la posterior escritura de esta tesis. Debo mencionar también a Edmundo Murray, miembro fundador de la *Society for Irish Latin American Studies* y uno de los más destacados promotores de los estudios sobre los irlandeses de la diáspora, porque, a la distancia, se tomó su tiempo para leer mi tesis de licenciatura y hacerme prolongados comentarios y sugerencias que alimentaron mis reflexiones para esta tesis.

A los miembros del ahora Programa de Estudios sobre clases medias agradezco el haberme acompañado en todo este tiempo, el haberme permitido participar de reflexiones conjuntas sobre realidades de la Argentina con personas que admiro y respeto grandemente desde el punto de vista académico; por haber leído y criticado con agudeza algún primer esbozo de una pequeña parte de este trabajo, y por haberme permitido discutir los suyos propios. En definitiva por haber creado un espacio de discusión en el que me enriquecí de conocimientos.

No puedo dejar de mencionar fundamentalmente a todas aquellas personas de las que se nutre este trabajo. Sin ellos nada de esto hubiera sido posible. Muchos de ellos me recibieron en su casa, pusieron su tiempo a mi disposición, me prestaron y consiguieron material, películas, libros, CD's y videos; me brindaron confianza, paciencia y afecto, me abrieron sus corazones para permitirme la entrada a esos tesoros que llevan guardados como parte de su propia historia, me confiaron sus experiencias con una enorme y constante buena predisposición. A riesgo de olvidar a alguien, sin embargo, no quiero dejar de mencionar muy especialmente a José Brendan Wallace y familia, a Carlos Lennon, a Martín Casey, a Hernán Magrini Scally, a Ronnie Quinn, a Dickie McAllister, a Jorge Mackey, a Silvia Kenny de Cavanagh, a Johny Giraldo Killian y su hermana Margarita Young, a Eduardo Hafford, a Tommy Nelson, a Teresa Deane Reddy y a su esposo Antonio Reddy, a Kevin Farrell y, por último, a Jimmy O'Durnin. Jimmy fue una de las primeras personas que conocí en los inicios de mi trabajo de campo allá por el año 2005, cuando era director del periódico *The Southern Cross*, y siempre estuvo dispuesto a encontrarse conmigo, a atender mis llamados, a contestar mis mails, a fotocopiar para mí o faxearme todo lo que creía que podía serme

útil. Una tarde en el Hurling Club, Jimmy me llevó a ver una foto que colgaba de la pared de uno de los salones del club. La foto había sido publicada en 1949 por la Revista deportiva *El Gráfico*. Allí, en primera fila se encontraba él, con 20 años de edad, formando el equipo de hockey que saliera campeón invicto ese mismo año: “Sabés qué es lo triste de esto?” - me dijo- “Que la mayoría de los chicos de esa foto ya no están con nosotros”. Desde 2009, tampoco Jimmy está con nosotros pero mi gratitud con él estará siempre presente.

De Carlos Lennon debo decir que su amabilidad, su ayuda práctica en la consecución y préstamo de algún libro, y su contención durante aquellos primeros años de mi investigación, cuando él trabajaba como fotógrafo del periódico *The Southern Cross*, fueron siempre invaluable para mí y no sé si alguna vez se lo agradecí lo suficiente. Las charlas en aquellos primeros eventos compartidos de la colectividad argentino-irlandesa fueron abriendo paso, de a poco, a encuentros y charlas personales, café y té de por medio, o a los mates compartidos durante el viaje en auto -junto con mi marido y mi hija- para ir o volver de los Encuentros argentino-irlandeses, cuando llegar a éstos demandaba varias horas de viaje. Por lo que también debo decir que mi trabajo de investigación me ha dejado nuevos amigos. Con él, quiero agradecer a Teresa Reddy por su gentileza al invitarme a participar como escritora de esas entrañables historias de amor y del corazón plasmadas en su último libro “De sueños y encuentros”, lo que ha sido un gran honor para mí. Asimismo, agradezco a Ronnie por haberme confiado su libro “El raro privilegio”, antes de que fuese publicado, y a quien felicito por ese logro. Tanto a Carlos como a Ronnie les agradezco también el haber pensado en mí para que juntos elaboremos ideas y proyectos de fotografía e investigación sobre los descendientes de irlandeses en la Argentina, que espero podamos concretar muy pronto.

Por último quiero agradecer a familiares y amigos, pues fueron ellos el principal sostén cotidiano a lo largo de todos estos meses.

A Jimena y al resto de las chicas del taller de pintura y cerámica. A Jime especialmente por hacer de ese espacio un “oasis” en la rutina diaria, un ámbito de descanso, tranquilidad y relajación, de alegría y risas. Por ser mi “terapia” semanal, por su aliento y su apoyo constantes, por estar siempre dispuesta a darme ánimos, por las películas prestadas para que encontrara mi camino en medio del tedio y el cansancio, por pasar por casa sólo para regalarme una mini torta y un cartelito que me levantarán la moral del piso, por su demostración de afecto, y por haber estado más que presente en los momentos difíciles del 2010. Con ella, el resto de las chicas del taller de cerámica y nuestras cenas “gourmet” supieron ser un lindo momento de distracción entre tanto libro y agotamiento.

Quiero mencionar particularmente a las hermanas Freire. Lali y Maru son amigas relativamente “nuevas” pero me hacen sentir que nos conocemos de toda la vida. Nos conocimos en circunstancias felizmente especiales: el embarazo nos convocaba. Y después de cuatro años, acá estamos, compartiendo la maternidad y la crianza de nuestros hijos. Seguramente, nadie mejor que ellas para acompañarme en este camino. Ambas han sido de una gran compañía y sostén, han estado en los momentos tristes y en los alegres, y también supieron ser un apoyo durante estos últimos meses de escritura,. Lali, además colaboró pensando y ofreciendo soluciones prácticas cuando trabajar en mi casa se me hacía imposible.

No puedo dejar de mencionar a mis amigas de la vida. A Andy por tenerme presente y convocarme siempre a algún momento de relax, mate de por medio, en su casa; por infundirme ánimos y desdramatizar mis momentos de “locura”; porque

además de ser amigas y colegas también podemos compartir la crianza de nuestras hijas. Muy especialmente quisiera agradecer y nombrar a mi amiga Alma, porque el hecho de ser también ella una colega antropóloga hace que podamos compartir una gran parte de nuestras aventuras etnográficas. Además de su colaboración con aportes bibliográficos específicos e infaltables, Alma fue una interlocutora académica elemental que me ayudó a reflexionar acerca de una gran cantidad de ideas. Hablar, plantear y discutir varias de esas ideas (sobre todo de los dos últimos capítulos de esta tesis) con ella me sirvieron para clarificar mis pensamientos y para reforzar mi “creatividad” al respecto de algunas temáticas cuando mis reflexiones ya giraban siempre en torno a lo mismo. También debo agradecerle su lectura del capítulo IV y de algunos fragmentos de esta tesis, cuyas sugerencias y comentarios han sido ampliamente tenidos en cuenta e involucrados en la versión final. A ambas (Andy y Alma) porque -junto con mi hermana- seguimos teniéndonos las unas a las otras para apoyarnos *siempre*, porque seguimos caminando en una misma ronda y porque es hermoso saber que la vida nos sigue convocando juntas.

Junto con ellas, va un pensamiento único a mi hermana Sandra, que además de ser mi hermana es mi gran amiga y mi gran compañera. Por estar *ahí* siempre, por ser una brújula imprescindible en el camino de mi vida; porque sé que cuento con su apoyo y su ayuda de manera incondicional y absoluta, porque está siempre presente para compartir las alegrías y las tristezas; porque a pesar de la distancia, su permanente atención, contención e interés saben hacer de la distancia, cercanía. Por ser mi sostén cuando más lo necesito y, en definitiva, porque creo que no podría haber otra hermana como ella.

Un agradecimiento especial también para mi cuñada, María, que con su presencia, su optimismo, y sus ondas energéticas siempre positivas también supo cuidarme y contenerme cuando más lo precisaba. Porque es lindo saber que podemos contar la una con la otra, y compartir mucho más que un almuerzo de domingo. Además, por ser *la* persona a la que acudir cuando necesito una ayuda doméstica y una “niñera” que se quede y entretenga a Male mientras yo trabajo, porque -no sé cómo hace- pero nunca me dice que no. Con ella, agradezco también a mi suegro por relevarme de la tarea de ir a buscar a Male al jardín para que yo pudiera seguir trabajando “un ratito” más, y por idear para ella alguna salida de entretenimiento. Y a Lili, porque fue un pilar irremplazable en mis inicios en la maternidad, porque siempre pude contar con ella para que me diera una mano con Male mientras yo trabajaba. A los tres, por haberme recibido con los brazos abiertos, y porque me da una inmensa alegría saber que también ellos son mi familia.

No puedo dejar de mencionar la gratitud que siento para con mis padres. No sólo porque hicieron posible mis estudios sino, y sobre todo, porque nunca dejaron de alentarme a seguir adelante, porque confiaron en mí y en mis elecciones sin nunca cuestionarlas y porque a ellos les debo gran parte de lo que soy como persona. Los valores que me fueron transmitiendo con sus actos y sus palabras a lo largo de toda mi vida son la esencia de mi persona y están, hoy, plasmados en cada línea escrita en esta tesis.

A mis tíos Hugo y María, simplemente por estar y saber amenizar algún momento de cansancio. A mi tío, especialmente, por ser como mi hermano mayor, y porque no puedo pensar ni en un solo instante de mi vida en la que no haya estado *ahí* para mí, para ayudarme en cuestiones prácticas, para hacerme reír (muchísimo) o para ponerme el hombro cuando quise llorar.

A todos ellos, porque compartimos nuestras vidas, sabiendo que los dolores y las tristezas pesan un poquito menos cuando estamos acompañados.

Por último, a mi esposo Francisco y a mi hija Malena, que abrió sus ojos al mundo en los comienzos de este trabajo, estampando mi vida con una felicidad perpetua. Ambos han sabido tolerar mis “ausencias” y mis encierros, mis cansancio y mis desganos, la postergación de salidas y juegos. Francisco, principalmente en estos últimos dos meses, fue incondicional, haciendo de padre y madre al mismo tiempo todos los fines de semana, ideando salidas y entretenimientos de todo tipo con Malena, pintando muñequitas, mesitas y cocinitas de madera; preparando alguna sorpresa para que el aburrimiento no “atacara”. Y de manera muy especial quiero agradecer a mi hija, Malena, por su paciencia, su sensibilidad, su comprensión, su ternura, sus continuas demostraciones de afecto, sus dibujos, sus flores, sus besos callados “para no molestar a mamá que está trabajando”. A Malena le debo tiempo de no estar con ella y mis disculpas por las salidas postergadas. A ella, a su sonrisa clara y a sus ojitos de almendra que están labrados por siempre en mi corazón, dedico esta tesis.

Muchas cosas han sucedido en estos años, quizás demasiadas. Mis nonnos se fueron un poco inesperadamente con cuatro meses de diferencia; mi suegra Lili y su mirada clara se fueron demasiado rápido y de manera absurda. Pero todos ellos nos dejaron un camino construido de mucho amor y una gran sabiduría. Por eso, y porque siguen viviendo alegremente en mi alma y en mi corazón, este trabajo va también dedicado a ellos.

INTRODUCCIÓN

“Cuando recuerdo mi niñez, me pregunto cómo mis hermanos y yo logramos sobrevivir. Fue, por supuesto, una niñez miserable. Una niñez feliz casi no valdría la pena [contar]. Peor que una niñez miserable común y corriente es la miserable niñez irlandesa. Y peor aún es la miserable niñez católica irlandesa”.¹

Hacia mediados del siglo XIX, la Argentina, y principalmente la provincia de Buenos Aires, fueron testigos y receptoras de una importante fracción de inmigrantes irlandeses. Esos irlandeses y sus descendientes crearon, hacia finales de ese mismo siglo, una gran cantidad de instituciones y asociaciones propias destinadas a organizarlos. Hoy en día, alimentadas por descendientes (en cuarta generación o más) de aquellos irlandeses, muchas de esas asociaciones siguen existiendo y operando, junto con otras nuevas entidades que fueron creadas y fundadas en los últimos cincuenta años. Estos descendientes de irlandeses siguen conmemorando y festejando fechas patrias irlandesas, manifiestan discursivamente la importancia que para ellos tiene esa ascendencia, suelen contar su propia historia a partir del pasado y de sus ancestros irlandeses, siguen portando la bandera irlandesa y cantando el himno de ese país en los diferentes actos que organizan, continúan fomentando el encuentro entre los descendientes de irlandeses y auto identificándose como irlandeses en diferentes circunstancias: en definitiva, “lo irlandés” los une. Tal como reza el título de este trabajo y, haciéndome eco de las palabras escuchadas más de una vez durante mi trabajo de campo, estas personas siguen intentando, *aquí y ahora*, mantener “vivo el espíritu irlandés”. Un espíritu que aparece, *a simple vista*, como un legado de sus ancestros y, por lo tanto, del pasado.

Esta tesis investiga los procesos a través de los cuales un grupo de personas descendientes de irlandeses de Buenos Aires se adscribe en determinados contextos como “argentino-irlandeses”. Mi objetivo consiste en analizar cómo construyen su identidad social en el presente, considerando en qué medida la utilización de la historia y el pasado de los ancestros irlandeses en la Argentina nos ayudan a comprender ese *actual* proceso de identificación étnico-nacional. A tal fin, y con el objetivo de entender la especificidad de formas y significados que adquiere esa adscripción identitaria, busco

¹ Film *Angela's Ashes*. Dirección de Alan Parker, 1999. Basada en el libro autobiográfico del irlandés Frank McCourt, la película cuenta la historia del joven Frankie y su familia que intentan por todos los medios escapar de la pobreza endémica de los suburbios de Limerick.

indagar en la problemática de las representaciones actuales de la “argentino-irlandesa”, y en cómo se producen en el contexto actual las conexiones con ese pasado que se constituye como parte fundamental de sus auto-identificaciones y auto-marcaciones. Asimismo y como corolario de una mirada hacia los márgenes del grupo, indagaré en los modos en que las relaciones con la sociedad mayor local y el contexto global de circulación transnacional de elementos culturales (productos nacionales) dan textura al proceso de auto-adscripción identitaria. El foco está orientado hacia la evaluación de qué tradiciones, qué memorias y narrativas sobre el pasado, qué prácticas entendidas como constitutivas de la subjetividad del grupo son utilizadas en el proceso de construcción identitaria. En otras palabras, analizaré cómo esos elementos intervienen en el proceso de auto-marcación de una identidad argentino-irlandesa en el presente.

Una breve mirada sobre la inmigración irlandesa en la Argentina

Las causas de la inmigración irlandesa a la Argentina se remontan a las primeras décadas del siglo XIX. Volcada desde principios del siglo XVII a la producción agropecuaria (producción y exportación de trigo, cereales, ganado ovino y sus productos derivados), Irlanda dependía políticamente y económicamente de Inglaterra, que era, además, su principal mercado (Korol y Sábato 1981: 25).² De habla inglesa (por prohibición británica de su idioma nativo, el gaélico irlandés o Irish) y, en su mayoría, practicantes de la religión católica, ya desde principios del siglo XVIII, Inglaterra había expropiado de sus bienes a las familias irlandesas católicas, poniendo en manos de un pequeño grupo de terratenientes protestantes la mayor parte del suelo irlandés.

A principios del siglo XIX, Inglaterra se encontraba en plena expansión y necesitaba materia prima, alimentos y mano de obra para una industria en crecimiento. Irlanda era su principal proveedor de alimentos, sobre todo de ganado ovino, motivo por el cual los terrenos en Irlanda estaban destinados en su mayoría a las pasturas, y se resignaba la siembra de algunos productos tales como los cereales. A lo largo de la década de 1840, en Irlanda, consecutivamente las cosechas de papas se vieron afectadas por un hongo conocido como roya que azotó ese país hacia 1845, y reapareció con diversos grados de intensidad durante los seis años siguientes, provocando una escasez de alimentos y una alteración más general en la vida económica que dio lugar a que,

² En *Cómo fue la inmigración irlandesa a la Argentina* (1981), Korol y Sábato plantean, además, que Irlanda contribuía con su miseria y subdesarrollo al desarrollo de Inglaterra.

hacia 1852, al menos un millón de irlandeses hubiesen muerto y otro millón hubiese emigrado. Este acontecimiento -conocido históricamente con el nombre de Gran Hambruna (Great Famine)-, dio lugar a una profunda crisis socioeconómica que, sumada a la política del Gobierno Británico, tuvo efectos devastadores en la población. Tan así es que en el espacio de sólo seis años, Irlanda perdió el veinticinco por ciento de su población y, para 1901, esta disminución demográfica había alcanzado los cuatro millones (Kinealy 1995: 28). Siendo la papa la base de la dieta de los sectores más empobrecidos, los efectos causados por esta peste fueron catastróficos. El hambre se extendió a gran parte de la población pero, como era de esperarse, los trabajadores asalariados sin tierra propia fueron los más afectados.³

Para esa época y ya desde muy temprano en el siglo XIX, la Argentina se encontraba envuelta en el sistema de comercio colonial británico, y competía de igual a igual en ese mercado con las colonias británicas de Canadá, Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda, y con los Estados Unidos. Esta relación comercial entre Gran Bretaña y Argentina se mantuvo entre 1815 y 1960. Por tanto, es válido en términos de geografía económica, aunque no en términos estrictamente históricos o políticos, tratar a la Argentina como parte importante de la extensión colonial británica del siglo XIX (McKenna 1994: 5). Durante ese siglo, todas las nuevas y grandes extensiones de tierra del mundo estaban siendo, de un modo u otro, incorporadas al sistema mercantil colonial británico, y esas regiones, incluida la Argentina, incorporaron mano de obra europea para desarrollar su potencial económico dentro de ese mercado mundial. Empujados, entonces, por la Gran Hambruna de la década mencionada, los inmigrantes irlandeses encontraron en la Argentina un contexto en el que el componente inmigratorio, principalmente blanco y europeo, era considerado indispensable para el progreso de la Nación y un elemento indiscutido en su política de poblamiento y civilización (Halperín Donghi 1998: 196).

La mayor parte de la emigración irlandesa tuvo destinos como Inglaterra, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, todas naciones en expansión, en su mayoría de órbita anglosajona. Pero la Argentina fue el país no angloparlante que

³ Como explican Korol y Sábato (1982), la emigración irlandesa no era un hecho nuevo en ese entonces: “Se estima que entre 1780 y 1845, 1,1 millones de irlandeses emigraron hacia Canadá y los EEUU, proceso que se acentúa a partir de la década del 30 cuando los problemas de desempleo, escasez de tierra disponibles, declinación de la manufactura y fracasos parciales de diversas cosechas de papas comienzan a agravar la miserable situación de los campesinos [...] Pero es a partir de la hambruna que el proceso adquiere características de éxodo masivo de población” (p. 38).

más inmigrantes irlandeses recibió, convirtiéndose en el quinto país de emigración irlandesa, y que, contrariamente al resto de los destinos, era mayoritariamente católico.

Las causas de esta elección de la Argentina para muchos irlandeses radicarón, según la mayor parte de los investigadores (Murray 1919; Korol y Sábato 1982; McKenna 1994 y 2000; Murray 2004) en el hecho de que muchos de los irlandeses remanentes de las invasiones inglesas habían optado por quedarse en la Argentina, y habían comenzado a trabajar en estancias cercanas a la ciudad de Buenos Aires. Según estos autores, estos soldados cumplieron un importante rol en lo que a la inmigración de mediados de siglo XIX respecta, ya que enviaban noticias a Irlanda acerca de las “tremendas oportunidades en agricultura y ganadería” que brindaban los campos de Buenos Aires (McKenna 2000: 85). Estas noticias, junto con las estrategias estatales orientadas al desarrollo de la Argentina, sentaron las bases que dieron lugar a una masiva migración desde Irlanda al Río de la Plata, ya que una vez que los inmigrantes se iban estableciendo, ellos mismos estimulaban una mayor inmigración desde la madre patria. Principalmente, dos áreas de Irlanda suministraron alrededor del 80% del total de migrantes irlandeses a la Argentina: Westmeath -principalmente el sur de Longford y en parte Offaly del Norte-, y los condados de Cork y Clare (véase anexo 1).

Una vez llegados al Río de la Plata, esos inmigrantes se instalaron especialmente en zonas rurales de la provincia de Buenos Aires, como Mercedes, Lobos, San Miguel del Monte, San Antonio de Areco, Carmen de Areco, Arrecifes, Exaltación de la Cruz, Rojas, Sarmiento, Suipacha, Chivilcoy, Lobos, Navarro, Luján, etc., llegando en el litoral hasta el sur de la Provincia de Santa Fe, más específicamente hasta Venado Tuerto, e incorporándose a la actividad de mayor expansión de ese período en la Argentina, es decir la explotación del ganado ovino. Continuaron de esa manera un trabajo rural al que estaban habituados en su país de origen. Mientras que en 1852 las exportaciones lanares argentinas eran cuatro veces inferiores a las derivadas de la ganadería vacuna, hacia 1870 la comercialización internacional de lana superaba holgadamente las derivadas del saladero (cueros vacunos secos y salados y carne salada). Ese crecimiento del ganado ovino continuó hasta finales del siglo XIX (Frontons 2009: 61 y ss). Sin embargo, hacia finales del ese siglo y principios del siglo XX, con la introducción de la agricultura, los avances realizados en materia de producción de frío artificial (frigoríficos), las mejoras en las técnicas de navegación, la eliminación de aranceles para la importación de máquinas para la conservación de

carnes y de derechos de exportación para el ganado en pie, se produjo el resurgimiento de la ganadería vacuna, dando paso a una etapa de mayor importancia de las carnes por sobre el cuero, el tasajo y la lana. Y si bien durante los primeros años el frigorífico alentó principalmente las exportaciones de carne ovina, de a poco el ganado vacuno fue ganando su lugar por sobre el ovino; lo que produjo una migración de los irlandeses desde el campo hacia la ciudad.



Mapa de la Provincia de Buenos Aires donde pueden verse las localidades de asentamiento de los inmigrantes irlandeses. Como vemos, se establecieron formando un abanico desde la ciudad hacia el interior de la provincia.

Como vemos, esta inmigración es incluso anterior a la gran masa de inmigrantes de ultramar que recibió el país entre 1880 y 1930, ya que la mayor parte de los irlandeses que llegaron a la Argentina, lo hicieron principalmente entre mediados de 1840 y 1860 -lo que la hace peculiar, pues fue parte del proceso de formación de la Nación. Sin embargo, como efecto posterior, y al igual que esa “gran inmigración”, formó parte del proyecto decimonónico de blanquear la población argentina: ya en la Constitución de 1853, se sancionó el artículo 25 que expresaba que

“El Gobierno Federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la

tierra, mejorar las industrias e introducir y enseñar las ciencias y las artes” (Artículo 25, Constitución Nacional de 1853).

Las políticas públicas de la dirigencia de la segunda mitad del siglo XIX (época de la constitución de la Nación) en torno a la cuestión inmigratoria suponían una ideología pro-inmigratoria que apoyaba y fomentaba una inmigración blanca y europea, sosteniendo que el inmigrante europeo (mas no español) era un instrumento esencial en la modernización y el progreso político, social y cultural del país (Halperín Donghi: 1998: 196). Si bien las lecturas realizadas sobre el contexto social, político y económico en la que se insertaron los inmigrantes irlandeses (Germani 1959; Devoto 2003, Halperín Donghi 1998, Sollberg 1969 y James Scobie) describen un escenario en el que el Estado es eje organizador de la sociedad nacional, homogeneizador de la diversidad interna, y regulador de la relación entre territorio y población, no debemos dejar de problematizar la categoría misma de “lo blanco” como homogéneo (Briones 1998 y 2002; Segato 1997, Frigerio 2006)⁴ y debemos, asimismo, prestar especial atención a los diversos modos en que diferentes grupos, al interior de la Argentina, fueron construyendo y dando forma a sus propios modos de adscripción e identificación étnica, entendiendo las identidades (étnicas, raciales o culturales) dentro de contextos espacio-temporales específicos y marcos más amplios -como los procesos económicos y políticos regionales, nacionales e internacionales-, lo que implica pensarlos como cambiantes y no estáticamente.

Esto mismo fue lo que me llevó a comprender que, si bien la mayor parte de los migrantes irlandeses llegaron a estas tierras antes de que comenzaran a arribar los grandes contingentes de inmigrantes de ultramar de las décadas de 1880-90, también ellos siguieron patrones de inserción similares a los del resto de los inmigrantes, principalmente de los británicos. Como dije anteriormente, primero los irlandeses remanentes de las invasiones inglesas y luego el grupo de irlandeses que había migrado a Buenos Aires, fueron los factores determinantes en la cadena migratoria, es decir en el

⁴ La supuesta homogeneidad racial (blanca) de la nación argentina ha tendido a ignorar e invisibilizar la existencia de la alteridad, es decir, de otras poblaciones dentro del territorio, ya fuesen negros, indígenas, mulatos, etc. Se construyó así un mito de origen con numerosas exclusiones en el que la nación argentina se imaginaba como blanca, europea, civilizada y culturalmente homogénea. Al respecto, véase Frigerio, Alejandro 2006; Briones, Claudia 1998 y 2002; Segato, Rita 1998.

“el movimiento por el cual los migrantes futuros, toman conocimiento de las oportunidades laborales existentes, reciben los medios para trasladarse y resuelven su alojamiento y su empleo inicial, por medio de sus relaciones sociales primarias con migrantes anteriores” (MacDonald y MacDonald 1964: 82).

Los trabajos sobre historia de la inmigración (Devoto 2003, Halperín Donghi 1998, Sollberg 1969 y James Scobie 1964), a la vez, me permitieron entender que, en los criterios en base a los cuales las elites decimonónicas definieron la inclusión y exclusión de la nacionalidad argentina, estaba implícita la idea de que la identidad nacional debía subsumir a todas las demás. Esto implicó comprender cómo fueron tipificados los diferentes actores sociales en la conformación de una identidad nacional y, dentro de ese abanico, qué lugar ocuparon los irlandeses -vistos por los locales dentro de la categoría de “británicos” en general-; y cuáles fueron las consecuencias, tanto positivas como negativas, que esa tipificación y representación tuvieron al interior del grupo.

Los irlandeses llegaron al Río de la Plata en el momento en que la Argentina vislumbraba la exportación de lanas al mercado mundial, por lo que la pampa húmeda comenzaba a ser ocupada por ganado ovino en lugar de vacuno. El desarrollo agrario hasta 1880 se caracterizó por la producción lanar: al menos el 50% de las exportaciones provenía de la producción del ganado ovino (Míguez 2001: 105). Mientras el centro-norte de la provincia de Santa Fe se caracterizó por el proceso de colonización agrícola, el sur de esa provincia, de Entre Ríos y de Córdoba y la provincia de Buenos Aires⁵ se caracterizaron por la consolidación de la estancia, muchas de ellas ovinas (Míguez 2001: 102). Los motivos del desarrollo ovino estuvieron, en parte, ligados al ingreso de la Argentina en el mercado mundial, a lo que se sumaba que, luego de varios años, se había logrado desarrollar nuevos sistemas de congelamiento que permitían también, la exportación de carnes. Sin embargo, la tecnología incipiente no permitía el manejo de la res vacuna que resultaba demasiado grande; por otro lado, dado el ciclo más corto de reproducción ovina, el proceso de mestización de este animal fue mucho más breve que el del ganado vacuno: así, las viejas merinas fueron desplazadas por nuevas razas que si

⁵ Con la valorización del ganado vacuno de finales del siglo XX se generará un nuevo cambio en la distribución regional de la producción ovina, impulsado sobre todo por el crecimiento y la sofisticación de la demanda de carne de los centros urbanos, principalmente Buenos Aires, por la llegada de los inmigrantes y la consecuente adaptación de la producción a un gusto más “europeo” (Míguez 2001: 106).

bien eran inferiores en calidad de lana permitían, al mismo tiempo, la producción y exportación de su carne (Míguez 2001: 105). Los cambios en la economía mundial habían creado las condiciones propicias para la inserción de los productos agrícolas argentinos y esa demanda fue un importante incentivo para la intensificación del trabajo y la producción en el campo, al mismo tiempo que comenzaron a realizarse mejoras en las estancias, alambrado de parcelas y obras para el correcto drenaje del agua. Los cambios provocaron un aumento de la demanda de mano de obra que sólo podía suplirse con la inmigración, principalmente europea (Stolen 2004: 50). Dado que el plan de desarrollo para la colonización agrícola se basó en la explotación de tierras marginales, los irlandeses se ubicaron en áreas y estancias que funcionaban como protección de la ganadería pampeana frente a la amenaza de los indios (Stolen 2004: 51). Los irlandeses (junto con los vascos) eran poblaciones acostumbradas al pastoreo en su país de origen, ocuparon amplias zonas de la provincia de Buenos Aires y organizaron familiarmente esa explotación. Esa condición de pastores hizo que pudieran convivir sin mayores dificultades y sin antagonismo con los gauchos de Buenos Aires, dedicados principalmente al ganado vacuno de las grandes estancias de la provincia. La organización del trabajo casi exclusivamente doméstica fue de gran importancia ya que generaba los ingresos necesarios para la supervivencia de sus integrantes, cumplía un estricto rol de satisfacción de necesidades y fue un elemento fundamental para la persistencia del grupo (Archetti y Stolen 1975).

Ya hacia la década de 1870, muchos irlandeses habían logrado un éxito económico y un importante prestigio social como resultado de su actividad en la producción y exportación de lanas y, para aquellos que ampliaron sus negocios e inversiones, abarcando actividades comerciales y financieras, se hizo cada vez más necesario vivir en la ciudad. Pero al mismo tiempo, el pasaje de estos hiberno-argentinos⁶ del campo a la ciudad, coincidió con el pasaje de una Argentina ganadera (principal actividad entre irlandeses) a otra agropecuaria. Hacia la última década del siglo XIX, la gran expansión de la agricultura cerealera pampeana lograba su entrada al mercado mundial, lo que implica decir que hacia finales del siglo XIX, la cría de ovejas

⁶ Prefiero utilizar para el periodo en cuestión el término hiberno-argentino, antes que argentino-irlandeses, dada la predominancia del mismo en la literatura histórica, pero, además, porque me permite dar cuenta del pasaje de una clasificación interna en la que el término hiberno precede al de argentino, hacia una clasificación en la que el gentilicio argentino antecede al irlandés, pasaje que comienza a aparecer, por ejemplo en el periódico irlandés *The Southern Cross* hacia mediados del siglo XX.

dejaba de ser la más importante actividad orientada a la exportación en la provincia y comenzaba a ser desplazada por el ganado vacuno y los cereales (Halperín Donghi, 1998). Este pasaje del campo a la ciudad, coincidió con la creación de una importante cantidad de instituciones, asociaciones y escuelas de los hiberno-argentinos. Debemos remarcar, sin embargo, que la creación de este tipo de asociaciones étnico-nacionales no es privativa de esta colectividad sino que en esa misma época proliferaron una gran cantidad de asociaciones de este tipo pertenecientes a diferentes grupos inmigrantes. Si bien el surgimiento de las instituciones llamadas “comunitarias” por la literatura histórica se remonta a mediados del siglo XIX con la creación de entidades españolas, francesas e italianas e incluso de ex esclavos caboverdianos (Devoto 2004), las mismas comenzaron a difundirse en la década de 1870 y proliferaron después del aluvión inmigratorio de la década de 1880. Ese asociacionismo estuvo posibilitado en parte por la falta de desarrollo institucional argentino y porque el estado local proporcionó, de algún modo, el espacio para que esas asociaciones proliferaran y proveyeran servicios a sus socios. Los análisis del surgimiento de estas asociaciones étnicas y nacionales han encontrado dos vertientes principales: una que ve en esos ámbitos mecanismos facilitadores de la integración a la sociedad y a la identidad argentinas y otra que entiende que esos modos de agrupación fomentaron la persistencia de la identidad étnica o nacional de cada grupo o que, incluso, fueron lugares privilegiados de construcción de una identidad de clase media (Devoto y Míguez 1992). Sea cual sea el camino elegido, lo que no podemos dejar de notar es el hecho de que la creación de gran cantidad de asociaciones coincide con el momento en que la dirigencia argentina comenzaba a preocuparse por la conformación de una identidad nacional que, ante el aluvión inmigratorio, corría peligro de derrumbe o de no consolidación; por lo que es importante entender que no podemos analizar ni entender las acciones de estas agrupaciones de manera restringida o independiente sino que se hace necesario tener en cuenta las interrelaciones con el contexto exterior a ellas. Las diferentes asociaciones étnico-nacionales combinaban la procedencia geográfica (que podía ser nacional, provincial, regional, local, etc.) con los objetivos específicos de cada institución (mutual, beneficencia, deportes, recreación, hospitales, hogares de anciano, etc.). Los irlandeses no fueron la excepción y crearon sus propias escuelas, iglesias, hogares de ancianos, instituciones culturales y de recreación, deportivas, de beneficencia, e incluso un periódico propio. En líneas generales, y al igual que sucedía en asociaciones de otros grupos inmigrantes, estas asociaciones solían reunir en el nivel de las esferas dirigentes

a la élite “comunitaria” y la gran mayoría de ellas contaba con socios o benefactores de importante prestigio y riquezas.⁷ Sin embargo, es de mencionar que no hubo en el caso irlandés asociaciones de base regional -tan comunes entre españoles e italianos-, probablemente debido a la procedencia en común; aunque es posible que, tal como remarca Hernán Otero (2010) para el caso francés, otro factor de indudable peso haya estado vinculado con las escalas de prestigio con que la sociedad y las élites argentinas miraban a los grupos migratorios. En este sentido, la imagen positiva asociada a los grupos de procedencia británica en general, más elevada respecto de la que gozaban españoles e italianos, debió jugar también un rol a favor de la referencia nacional, antes que la regional.

Tal como describiré a lo largo del primer capítulo, la organización interna de la colectividad hiberno-argentina giró principalmente en torno al ámbito de la Iglesia Católica. En este sentido, el rol cumplido por los capellanes irlandeses fue de suma importancia no sólo en la organización sino también en la cohesión del grupo. Estos capellanes no se limitaban a la asistencia espiritual, sino que fueron los principales organizadores de los irlandeses poniendo en práctica mecanismos para facilitar los asentamientos de los recién llegados, para ponerlos en contacto con los irlandeses ya establecidos, para conseguirles un trabajo en alguna estancia, y para crear vínculos afectivos entre ellos. Durante las tres primeras generaciones, los inmigrantes irlandeses se casaban principalmente entre sí, es decir con sus compatriotas. Dicen Korol y Sábato (1981: 127) que “los prejuicios hacia los ‘natives’ y hacia los inmigrantes de otras nacionalidades llevaban a los irlandeses a buscar compañeros entre sus connacionales”, y era habitual que los capellanes irlandeses funcionaran de intermediarios, y se encargaran de presentar a jóvenes hombres y mujeres provenientes de familias irlandesas para formar parejas. También un sacerdote -el Padre Fahy, de quien me ocuparé en el segundo capítulo- fue uno de los principales motores en la fundación de las primeras instituciones irlandesas con el fin de cubrir los aspectos más diversos de la vida de los miembros de la colectividad (Korol y Sábato 1981: 132)

Y nuevamente, al igual que la mayoría de las asociaciones étnicas, nacionales y comunitarias de entonces, las sociedades irlandesas tuvieron, en parte y más allá de sus

⁷ Diferentes autores (Devoto 2004; Otero 2010) han analizado el prestigio social que daba ser dirigente o pertenecer a la comisión directiva de una de estas instituciones, principalmente las recreativas y culturales, como el Circolo Italiano, el Club Español o el Francés.

funciones específicas, el mantenimiento de costumbres, tradiciones, fiestas y conmemoraciones en torno a símbolos pertenecientes a su país de origen, por lo que la liturgia patriótica fue una de sus actividades principales. Sin embargo, cada una de estas instituciones no fue un mero ámbito de sociabilidad endogámico, o un espacio de preservación de las tradiciones del país de origen, ni tampoco un simple lugar de integración a la sociedad receptora; sino que han sido espacios en los que se ha puesto en juego un proceso permanente de construcción y significación, espacios simbólicos de construcción dinámica y relacional de la identidad étnico-nacional de los inmigrantes y sus descendientes.

Construyendo el problema

La gran inmigración ultramarina que comenzó a llegar a la Argentina hacia 1880, ha sido largamente estudiada en el país, no sólo desde la disciplina histórica sino también desde la sociología, la antropología, la economía, el urbanismo, entre otras (Germani 1965; Scobie 1974; Bertoni 2001; Romero y Romero 2000; Campanella 1983; Halperín Donghi 1998; Gorelik 1998; Devoto 2003; etc.). Al mismo tiempo, muchas investigaciones -algunas desde la antropología social- han sido realizadas tomando como punto de partida esa gran inmigración para analizar la constitución del Estado Nación, la ciudadanía y sus efectos en la formación histórica de la diversidad (Segato 1997; Briones 1998; Courtis 2000 y 2011, Hidalgo y Tamagno 1992). Muchos otros trabajos se basan en el análisis de grupos inmigrantes específicos: principalmente podemos encontrar diferentes trabajos sobre los italianos, los españoles, los franceses, los galeses y los ingleses (Devoto 1991 y 2006; Fernández y Moya 1999; Otero 2010; Williams 1991; Graham Yoll 1999); pero también en las últimas décadas se han publicado trabajos sobre inmigraciones provenientes de países limítrofes (Caggiano 2003; Marshall 1983; Grimson 1999 y 2006; Benencia y Karasik 1996; Benencia 2003) y otros sobre grupos inmigrantes de ultramar pero de mediados y/o fines del siglo XX (Courtis 2000, Bialogorski 2006; Mera 1998).

Sin embargo, resulta dificultoso encontrar literatura específica en relación con la inmigración irlandesa y la conformación de la colectividad argentino-irlandesa en la Argentina. De los pocos trabajos encontrados, todos pertenecen al campo de la disciplina histórica. En este sentido, el libro de Korol y Sábato, *Cómo fue la inmigración irlandesa a la Argentina* (1982), ha sentado un importante precedente y es de lectura obligada, ya que ofrece un panorama histórico muy completo acerca de la

misma. Un autor irlandés que se ha interesado en la diáspora irlandesa venida a la Argentina es Patrick MacKenna (1994), cuya tesis de maestría en geografía es, junto con el libro anterior, uno de los estudios más importantes y completos en esta área, ya que provee de perfiles geográficos y demográficos de las zonas de origen y los emigrados, junto con detalles de su vida social y económica. Sin embargo, McKenna pierde de vista el contexto político y el papel de la burguesía dominante de la época en el proceso migratorio; burguesía que fue imprescindible para el bienestar de los irlandeses en el país, creando así las bases de lo que él mismo llama “la comunidad migrante irlandesa más exitosa en cualquier lugar del mundo” (McKenna 1994: 118). Otro libro interesante, desde los aportes históricos, es el de Roberto Landaburu, *Irlandeses en la Pampa Gringa. Curas y ovejeros* (2006), en el que el autor relata la experiencia de los irlandeses en su consolidación como habitantes de las zonas rurales de la pampa bonaerense, sus costumbres y su desarrollo en relación con la cría de ovejas. Su trabajo se hace interesante en tanto y en cuanto se enfoca en un grupo y una temática poco explorada por la historiografía local. Otro libro de lectura obligada es el de Edmundo Murray, *Devenir irlandés: Narrativas íntimas de la emigración irlandesa a la Argentina (1844-1912)* (2004), donde el autor, además de otorgar un compendio general de la historia de esa inmigración y su establecimiento en Buenos Aires, transcribe memorias y cartas familiares de los protagonistas de esa época, ofreciendo una pintura interesantísima de la vida de estos inmigrantes y del proceso migratorio. A su vez, el recientemente traducido al castellano, *Irlandeses en Sudamérica* (2009), de Marion Mulhall, donde la autora -esposa de uno de los fundadores del periódico irlandés *The Standard*⁸, llegada a Buenos Aires en 1868- narra, desde su perspectiva, la experiencia de sus compatriotas en estas tierras y *The Story of the Irish in Argentina* (1919), de Thomas Murray -llegado a la Argentina en los primeros años del siglo XX y primer historiador de la colectividad irlandesa en la Argentina-, se hacen indispensables a la hora de encontrar relatos históricos provenientes del interior de la propia colectividad. Dos libros de carácter biográfico, *Nunca regresarás* (2000) y *Memorias de Nadie* (2000), de Kathleen Nevin y Diego Kenny respectivamente, ofrecen narrativas de la vida de los irlandeses en el campo a finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX y de la vida al interior del grupo. Asimismo, las investigaciones de María Inés

⁸ Primer periódico irlandés de Sudamérica, fundado en 1861 por los hermanos Edward y Michael Mulhall. Dejó de publicarse en 1959.

Palleiro (2006) que abordan específicamente la fiesta de San Patricio, pero que, sin embargo, otorgan un panorama bastante completo de la inmigración irlandesa en Buenos Aires y del devenir de la colectividad, son de un aporte interesante. A esto debemos sumar, por último, dos libros genealógicos que se completan con algunos datos históricos sobre inmigración británica: *Diccionario de Británicos en Buenos Aires*, de Maxine Hanon (2005) y *Los Irlandeses en Argentina: su Actuación y Descendencia*, de Eduardo Coghlan (1987).

A pesar de la existencia de esta bibliografía histórica y biográfica, no encontramos, en la Argentina, trabajos e investigaciones de corte antropológico sobre esta inmigración, sus descendientes y las instituciones por ellos fundadas. Por otro lado, es interesante notar que la literatura argentina sobre este tema, proviene desde dentro de la propia colectividad, es decir que aún los trabajos académicos han sido realizados por historiadores que son ellos mismos descendientes de irlandeses, lo que hace aún más sugestiva la temática. Pero para encontrar pesquisas antropológicas sobre la diáspora irlandesa debemos indagar en la bibliografía extranjera, donde es más frecuente encontrar trabajos provenientes de esta disciplina o aún de otras que no sean únicamente la historia. Por ejemplo, algunos trabajos sobre los irlandeses en Inglaterra (Fielding, 1993; Hickman, 1998 y 2002; Engels 1974;), en Estados Unidos (Ignatiev 1996; Glazier 1999; Campbell 1996; Smith 2009; Kilbride & Farley 2005; Cronin & Aldair 2002), en Canadá (Akenson 1999; Harvey 1973) y en Australia (Campbell 1996), han sido publicados y una gran cantidad de bibliografía sociológica, antropológica, histórica, geográfica, demográfica, etc. en relación a la diáspora irlandesa en otros destinos, puede ser encontrada.

Por las diferencias de inserción en relación con otros países a los que han emigrado en el mismo periodo muchos irlandeses⁹ y por la reversión de sus condiciones de origen (lo que Murray [2004] llama el papel compensatorio de los irlandeses en la Argentina: los oprimidos en Irlanda son exitosos hombres de campo al llegar a este país), estudiar las formas de constitución de la identidad de este grupo y su inserción en

⁹ Me refiero al hecho de que, sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos, han sido y son objeto de prácticas discriminatorias, no habiendo logrado una asimilación o integración completas. Al respecto véase, por ejemplo, Hickman. M. J. "Reconstructing deconstructing 'race': British political discourses about the Irish in Britain", *Ethnic and Racial Studies*, Volume 21, Number 2, 1 March 1998, (pp. 288-307 (20); Engels, F. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires, Diáspora, 1974; y Fielding, Steven. *Class and Ethnicity. Irish Catholic in England, 1880-1939*. Buckingham, Philadelphia, Open University Press, 1993.

la Argentina puede ser, desde un punto de vista más general, un aporte en el camino de la comprensión de los modos en que la identidad étnica se constituye y redefine en diferentes contextos.

En relación con los estudios etnográficos sobre la llegada y la inserción de otros grupos de inmigrantes de ultramar y diferentes problemáticas o temáticas, se encuentra el trabajo de Leopoldo Bartolomé, quien en su libro *Los colonos de apóstoles* (1977) investiga un asentamiento agrícola polaco-ucraniano de la provincia de Misiones, centrándose en las estrategias de adaptación y el papel jugado por la etnicidad para explicar la pérdida de su carácter étnico-cultural. Rosana Guber (1984), a partir de su tesis de licenciatura, se ha interesado en la construcción de la identidad de los inmigrantes judíos ashkenazi en la Argentina. Un camino similar han seguido Daniel Bargman (1992, 1997), Eleonora Smolensky & Vera Jarach (1999), Leonor Slavsky (1993) y Judith Freidenberg (2012). Estos autores se han ocupado, respectivamente, de las colonias judías en el contexto argentino, sus relaciones interétnicas y la adscripción étnica; de la identidad italiana judía a través de las historias orales de vida de ese sector de la colectividad judía; de las creencias y rituales de la muerte y sus relaciones con la identidad étnica; y de la “invención” del gaucho judío en la pampa argentina.

Asimismo, una importante cantidad de bibliografía sobre los inmigrantes subsaharianos, sobre todo caboverdianos y sudafricanos, puede ser rastreada. Al respecto, encontramos los trabajos de Alejandro Frigerio 2008; Goldberg 1996, Marta Maffia (1986, 2004), Lea Geller (2006, 2007, 2007b, 2008¹⁰) que ponen sobre el tapete la gran diversidad de manifestaciones culturales de los afro pero que, sin embargo, buscan rastrear aquellos principios, valores o reglas que estructuran la producción de ciertas manifestaciones culturales afroamericanas.

En los últimos años han aparecido investigaciones sistemáticas sobre los coreanos en Buenos Aires: Mirta Bialogorsky se ha interiorizado en el proceso de inserción e interrelación de la comunidad coreana con la sociedad argentina en la que, a pesar de una explícita voluntad de mantener la cohesión grupal de origen, el proceso de inserción ha implicado dispersión de intereses, distanciamientos, contradicciones, etc. También Corina Courtis (2000) estudia la inmigración coreana y ha publicado un libro y

¹⁰ Accesible en URL: <http://www.tdx.cat/TDX-0915108-114404/>

diversos artículos sobre los discursos cotidianos y el racismo acerca de esa inmigración en Buenos Aires y los usos de la lengua coreana en el contexto argentino. El trabajo de Courtis resulta útil para entender que no siempre las identidades impuestas por la sociedad receptora coinciden con la identidad construida por el colectivo migrante en el contexto inmigratorio (Courtis 2000: 103). A la vez, Carolina Mera (1998) ha trabajado sobre la producción de identidades en la colectividad coreana de Buenos Aires, enmarcada en el diálogo que el grupo establece con los no-coreanos. Horacio Sabarots (1987), por su parte, ha analizado la identidad étnica de los japoneses en la provincia de Buenos Aires y, más ampliamente, de la colectividad japonesa en la Argentina.

Y varias propuestas antropológicas sobre inmigrantes de países limítrofes pueden ser rastreadas en la bibliografía existente. Así encontramos los trabajos de Alejandro Goldberg (2008) sobre los padecimientos sufridos por bolivianos en Buenos Aires en torno a los procesos de salud/enfermedad/atención; y los trabajos de Alejandro Grimson (2000) sobre la misma población.

Como podemos observar, se trata de trabajos etnográficos que tienen por centro del análisis a diferentes grupos migrantes que son, en su mayoría, de la segunda mitad del siglo XX. Salvo los grupos judíos que, además de la obvia diferencia religiosa con los católicos irlandeses de argentina, presentan en su interior una gran diversidad étnico-cultural y lingüística, conformando un conjunto muy diverso sobre la base de una unidad de fe; y los trabajos etnográficos sobre afro-argentinos cuya inserción en el país, sin embargo, ha sido muy diferente a la de los irlandeses. Por lo tanto, no me es tarea fácil encontrar trabajos etnográficos orientados a descendientes de inmigrantes llegados a la Argentina en el siglo XIX, a pesar de las investigaciones realizadas en el ámbito del asociacionismo, ámbito que sí se encuentra mucho más explorado, pero principalmente desde la vertiente histórica (Devoto 2004; Devoto y Míguez 1992; Otero 2010; Blanco Rodríguez 2008). Quizás la colectividad a la que más atrás en el tiempo podemos rastrear y que guarda similitudes con la irlandesa, es la colectividad Armenia, sobre la que ha escrito Nélide Boulgourdjian-Toufeksian (1997), pero interesándose principalmente en el genocidio de ese pueblo. Los inmigrantes provenientes de Medio Oriente procedían de una sociedad, señala Jozami (1994a) en la que las expresiones identitarias estaban principalmente relacionadas con la afiliación a una comunidad religiosa, sin embargo, allí la idea de nación no era familiar. Lo que implica decir que esos inmigrantes llegaron a la argentina no como sirio-libaneses, sino que esa fue una

construcción posterior y que, en el proceso de inserción a la Argentina, cada comunidad religiosa proveniente de Medio Oriente (cristianos, judíos, musulmanes, etc.) mantuvo sus propias pautas culturales.

Esta tesis apunta a investigar la conformación identitaria de un grupo que, si bien comparte algunas características con estos otros trabajos sobre grupos inmigrantes, no puede ser del todo equiparado a ninguno de ellos. Entonces, ¿cómo abordar la temática? ¿Desde dónde partir? Este trabajo se centrará en aquellas personas que forman parte de las asociaciones argentino-irlandesas, que son su alma mater y que organizan y participan activamente de las diferentes actividades, festejos, reuniones, conmemoraciones, etc., donde es “lo irlandés” lo que los convoca. La existencia de esas instituciones y festejos nos están mostrando que hay algo de carácter irlandés y, partiendo desde aquí, se hace necesario analizar y dar cuenta de la significatividad y especificidad que en el presente y en este contexto adquiere “lo irlandés”, y cuáles son las conexiones con el pasado. Me interesa indagar en esa forma de la identidad argentino-irlandesa, en su exclusividad y sobre todo, analizar cuáles son los sentidos que adquiere para ellos, hoy en día en la Argentina, afirmar un carácter (argentino-) irlandés, en qué consiste esa definición y cuáles son las implicancias / consecuencias que posee. Este camino supone analizar cuáles han sido las usinas productoras de irlandesidad, y los actuales procesos de construcción identitaria que el grupo pone en funcionamiento a partir de las relaciones que establece con una parte de su pasado. A la vez, hablar de procesos y construcción identitaria supone explorar las relaciones interétnicas, es decir, las fronteras que el grupo ha ido sosteniendo a lo largo de su constitución como grupo diferenciado; lo que nos permitirá dar cuenta de cuáles son los factores que inciden en esa auto-identificación con lo irlandés y a través de qué medios se define en el presente.

Una de las características propias de las instituciones de la colectividad hiberno-argentina ha sido la de mantenerse a lo largo del tiempo. Se ha visto y analizado para otros casos, como el francés, el italiano o el español (Otero 2010; Devoto 2004; Blanco Rodríguez 2008, respectivamente), que el período de mayor importancia y auge del asociacionismo coincidió con el período de mayor flujo migratorio y se sostuvo hasta 1930, momento en que comienza a darse un paulatino descenso -aunque en algunos grupos en mayor o menor medida se sostiene con el flujo de los nuevos migrantes de la década del '40- como consecuencia de la reducción de la inmigración y del tamaño de

las colectividades, el debilitamiento de los lazos de los inmigrantes y sus descendientes con sus lugares de origen, la progresiva ampliación de algunas funciones del Estado (como en materia de salud) o la progresiva incorporación a la sociedad argentina. Sin embargo, el caso de las asociaciones de origen irlandés es diferente porque, justamente, una de sus principales características ha sido no sólo el mantenimiento y sostenimiento (no sin cambios, demás está la aclaración) de una importante cantidad de ellas, o de la mayoría, sino que también nuevas instituciones fueron creadas después de mediados del siglo XIX. Una conservación que llega hasta nuestros días y que, dado el temprana arribo de los inmigrantes irlandeses a estas tierras, no deja de ser un dato llamativo, una particularidad, ya que quienes forman parte de esas instituciones, quienes las nutren y las llevan adelante son argentinos de, por lo menos, cuarta generación, es decir bisnietos de esos ancestros irlandeses que llegaron hacia mediados del siglo XIX.

Y será justamente desde ahí, desde esa particularidad y a través de esas instituciones que intentaremos abordar el recorrido de esta tesis. Dentro de esas instituciones, hoy en día, encontramos escuelas de origen irlandés con sus respectivas asociaciones de exalumnos, asociaciones argentino-irlandesas locales (en Buenos Aires, el interior de la provincia, Rosario, Venado Tuerto, etc.), sociedades de beneficencia, clubes, escuelas de danza y música celta, etc. Este trabajo tomará por objeto a aquellas instancias -instituciones argentino-irlandesas, celebraciones, rituales, protocolos, efemérides, etc.- que sirven a los argentino-irlandeses de hoy en día para invocar o afirmar una relación con lo irlandés. Mi intención será comprender con qué objeto afirman esa relación y en qué consiste; qué sentido adquiere para ellos; qué características específicas, qué implicancias y consecuencias posee.

A lo largo del trabajo, el abordaje de las instancias a través de las cuales un grupo de descendientes de irlandeses construye y reafirma su identidad como irlandeses, servirá para entender procesos de conformación de identidades étnico-nacionales, en términos clasificatorios y relacionales, es decir, en los que entran en juego los límites del grupo, pero también las relaciones con la alteridad, la historia y sus orígenes, a través de una apropiación selectiva de ese pasado que va conformando su especificidad.

Consideraciones teóricas y metodológicas

1- Acerca del pasado y del presente

Para encarar las relaciones entre el pasado y el presente se hace necesario partir de las discusiones teóricas acerca de la relación entre historia y narrativa. En esta tesis será de

vital importancia tomar y analizar las narrativas que, en la actualidad, construyen los argentino-irlandeses acerca de su pasado.

La distinción entre mito e historia ha sido largamente debatida en antropología. Durante mucho tiempo, en las ciencias antropológicas se consideró que “mito” e “historia” eran formas diferentes e, incluso, opuestas de representar el pasado: mientras el primero -reminiscencia de una cultura inferior- se relacionaba con hechos ficticios de carácter atemporal, casi “irracional”; la historia estaba orientada a ordenar hechos considerados como verdaderos en una secuencia temporal y cronológica. Sin embargo, a partir de finales de la década de 1980, varios autores han comenzado a discutir estas afirmaciones, planteando principalmente que, si bien es cierto que mito e historia son modos distintos de interpretar y pensar el pasado y los procesos a través de los cuales las diferentes formas de la vida social son producidas y reproducidas, no son necesariamente opuestos, ni mutuamente contradictorios (Hill 1988; Turner 1988). Lo que estos autores plantean es que mito e historia implican simplemente diferentes modos de interpretar el tiempo y narrar el pasado, y que pueden ser expresados tanto a través de géneros narrativos orales y escritos como a través de formas no narrativas como pueden ser las prácticas rituales, conmemorativas, etc. La mayor implicancia de estos trabajos es que, al proponer que todo recurso al pasado es fruto de momentos, lugares y circunstancias específicas, los límites entre realidad y ficción comienzan a tornarse borrosos o imprecisos. La historia deja de ser un registro de acontecimientos determinados y comienza a ser entendida, al igual que el mito, como una forma de conciencia colectiva que sirve a un determinado grupo para orientar su agencia. Y, a su vez, el mito, comienza a ser pensado no como un mero género narrativo atemporal, sino con la capacidad de hacer referencia a hechos históricos interpretándolos de un modo diverso. De ahí, la importancia de situar a nuestros interlocutores como agentes que reflexionan sobre y analizan las experiencias y los procesos de los que forman parte (Visacovsky 2002).

Sabemos, entonces, que la memoria social no es un mero reflejo del pasado, sino una construcción tramada por recuerdos, experiencias y situaciones tanto presentes como pasadas, tanto individuales como colectivas. Memoria e historia, por lo tanto, son dos registros diferentes acerca del pasado; también la historia, aún la más estructural -en tanto práctica científica- se construye a partir de las fórmulas que gobiernan la producción de las narraciones; lo que implica decir que la misma no está exenta de

constreñimientos sociales, políticos e institucionales (Chartier 1998: 197). Esta característica, a la que Chartier ha llamado “la dimensión narrativa” de la historia, supone que lo que habitualmente entendemos como “hecho” histórico es construido como tal por el relato; y que, además, tanto el acontecimiento como el relato están sometidos al mismo principio que juzga a las narraciones históricas según su doble característica: en cuanto a su coherencia narrativa y en cuanto a su ‘conformidad con los documentos’” (Chartier 1998: 204).

Al respecto, Ricoeur (2000) retoma la noción aristotélica de “trama” para definirla como “el conjunto de combinaciones mediante las cuales los acontecimientos se transforman en una historia o -correlativamente- una historia se extrae de acontecimientos” (Ricoeur 2000: 192). La trama, entonces, es la mediadora entre el acontecimiento y la historia. Lo que implica decir que nada es un acontecimiento si no contribuye el avance de una historia. Un acontecimiento no es sólo una incidencia, algo que sucede, sino un componente narrativo. Entiendo, tal como plantea Hill (1998), que mito, relato e historia son formas de producción de conciencia social que orientan formas de acción social, política y ritual en el presente. Por lo tanto, en la medida en que todos ellos son formas de conciencia social o productos culturales (Guber 1996; Trouillot 1995), tienen una función performativa y se tornan igualmente valiosos cuando se trata de analizar procesos socio-históricos. Entender la memoria social (Gee 1991) como un archivo directo del pasado implicaría anular la agencia de los actores, las especificidades tanto históricas como culturales con las que los sujetos crean y recrean los sentidos de la historia y del pasado. Las narrativas que la colectividad argentino-irlandesa elabora acerca de su pasado nos informan acerca de la significación que esa selección, utilización y reconstrucción de hechos del pasado tienen para el grupo. Que determinados acontecimientos del pasado sean traídos al presente y resignificados a partir del hoy y ahora, nos permite examinar cuál es la relación que el grupo establece entre ese pasado y el presente y por qué esos acontecimientos son “plausibles” y “actuales” (Peel 1984; Trouillot 1995). Tal como resalta Hobsbawm (1994), la proyección en el pasado de los deseos del tiempo presente, es la manera más habitual y factible para crear una historia propia, con el objeto de satisfacer las necesidades de grupos. Partir de un enfoque narrativo que me permita entender a las narrativas como parte de la realidad social que las elabora (Visacovsky 2004) y analizar los usos nativos de los acontecimientos del pasado, las diferentes maneras en que se

manifiestan, y aquello que relatan como la historia “oficial” me habilitará a la comprensión de los procesos actuales de auto-identificaciones, pues en la forma en que los actores utilizan y seleccionan el pasado pueden ser rastreados los significados que el grupo atribuye a ese proceso. Se trata, pues, no de corroborar aquello que los actores narran sobre su pasado sino de descubrir por qué se tornan significativos en el presente y qué están revelando sobre el proceso social en cuestión.

Apelar a eventos históricos, a relatos míticos o -en palabras de Hill (1998), a la historia mitificada o al mito historizado- le sirve al grupo para construir un pasado en el que pueda recortarse como una entidad única e indiferenciada, donde el nosotros no se diluya con otros. Elaborar y resignificar algunas tramas acerca del pasado nacional argentino en la que los irlandeses han perdido visibilidad, implica expresar sus versiones de ese pasado y darle lugar y sentido dentro de una matriz y una historia nacional ya incorporada pública y oficialmente. Y al mismo tiempo, permite anclar en el pasado una argentino-irlandesidad, que si bien puede parecer un título ambiguo, funciona casi como una extensión del pasado, pues explica y une en una misma forma identitaria la irlandesidad de sus antepasados que se acriollaron, tornándose argentinos.

El caso en estudio permite analizar esas relaciones entre pasado y presente a través de actos conmemorativos y de lugares y personajes que funcionan como lugares de memoria (Nora 1989) que sirven para crear tramas de significados, entendiéndolos como parte de acciones no rituales, como actos que permean el comportamiento y la mentalidad no ritual (Connerton 1989).

Dado que apelo a la noción de Appadurai (1981) de que el pasado es un recurso cultural sujeto a normas culturalmente variables, analizo las narrativas de esta colectividad sobre el pasado prestando particular atención al contexto en que esas narrativas son producidas, e intentando comprender dentro de qué marco de relaciones estas adquieren importancia (Chapman et. al. 1989). En otras palabras, la memoria social es tomada como socialmente determinada y como parte del proceso de conformación de identidades. Abordo, entonces, cómo el grupo reelabora los acontecimientos pasados para dar sentido a su presente, para explicarse mejor a sí mismos, integrando y recreando significativamente ese pasado a la luz del aquí y ahora a través de la memoria y los diferentes usos que del pasado se hacen en el presente.

2- Religión, tradición e identidad.

Antes de continuar con las consideraciones teóricas más generales de esta tesis, quisiera comenzar este apartado haciendo referencia a la utilización del concepto de “colectividad”. A este respecto cabe aclarar que mis interlocutores refieren al propio grupo como “comunidad” o “colectividad” de manera indistinta e intermitente. Sin embargo, en líneas generales utilizaré el término colectividad antes que comunidad debido a la carga de igualdad y de falta de conflicto al interior del grupo que entiendo que ese último término conlleva. Por lo que, después de evaluarlo bastante, a falta de un término más adecuado, elegiré usar “colectividad argentino-irlandesa” como una categoría de clasificación vernácula del grupo como sujeto propio y diferenciado de otros grupos, que implica pensarse a sí mismos como relacionados entre sí por poseer una ascendencia en común, por compartir atributos etno-nacionales y lingüísticos, pero principalmente por compartir una base “simbólica” que es experimentada como cohesionadora al interior y que refuerza los límites hacia los bordes del grupo. Es decir, que será utilizado para hacer referencia a un “proceso de comunalización” (Brow 1990: 1) en el que patrones de conducta y pautas de acción que se encuentran cultural e históricamente determinadas y socialmente construidas, promueven un sentido de pertenencia, haciendo sentir como “primordiales” ciertas relaciones sociales. Por lo tanto, este proceso de comunalización puede devenir en un proceso de primordialización¹¹, en el cual determinados tipos de relaciones comunales son experimentadas como inevitables y naturales. La utilización que aquí haré de este concepto, quiero dejar en claro, no deja de lado la heterogeneidad, el conflicto, las diferencias, la diversidad y la contradicción al interior de la vida social del grupo (Pratt 1987).

Dado que la religión es uno de los pilares en la conformación de la colectividad argentino-irlandesa como tal, será también uno de los temas principales de mi tesis doctoral. El estudio de las fiestas, las celebraciones y los rituales de diferentes tipos puede ser una útil herramienta para estudiar y comprender mejor la vida social, ya que

¹¹ Clifford Geertz (2005) introdujo el concepto de “vínculos primordiales” para hacer referencia a la fuerza de los hechos “dados” del lugar, de la lengua, de la sangre y del estilo de vida, que forjan la idea que un individuo tiene de quién es y con quiénes está indisolublemente ligado. Esa idea enraíza en fundamentos no racionales de la personalidad (Geertz 2005:222). Ahora bien, cabe preguntarse qué es aquello que precede a la construcción de primordializaciones y cómo se produce la selección de sentimientos que se viven como primordiales. Para una reflexión y una revisión crítica de las categorías sociales de lo étnico y lo nacional véase Guber, Rosana 1995 y Briones, Claudia 1998.

en ellos se ponen en juego, se transmiten, se negocian y reconstruyen las identidades y las memorias colectivas. Las fiestas nos “hablan” de los grupos que las llevan a cabo a la vez que constituyen uno de sus aspectos más significativos, ya que en ellas se expresan creencias, valores, sentimientos, formas de integración, tensiones y conflictos de los grupos que las producen. Sin embargo, el estudio de los aspectos festivos puede ser abordado desde distintas perspectivas.

Introduciendo la noción de invención de la tradición, Eric Hobsbawn y Terence Ranger (1989) dieron lugar a nuevos debates en torno al concepto de tradición. Al plantear que la tradición no es una herencia cristalizada que se transmite de una generación a otra, al definirla como un conjunto de prácticas simbólicas que inculcan valores y normas de conducta a través de la repetición y a través de una continuidad artificial con un pasado histórico conveniente; nos pusieron en el camino de comenzar a comprender y analizar porqué un determinado grupo de personas otorga sentido y legitimidad a algunas prácticas del pasado. Por su parte, Handler y Linnekin (1984) hicieron que perdieran importancia las discusiones acerca del carácter genuino o espurio de las mismas. Las fiestas tradicionales y religiosas, como lo es la fiesta de San Patricio para los argentino-irlandeses, no pueden concebirse como acontecimientos cristalizados, sino como procesos, lo que implica pensarlas como atravesadas por la dinámica histórica, tanto por la continuidad como por el cambio.

Es de interés hablar nuevamente del carácter selectivo de las tradiciones (Williams 1997) así como enfatizar la importancia de analizar los mecanismos y los procesos por medio de los que los actores otorgan autenticidad a determinadas prácticas del pasado, que se consideran tradiciones “heredadas” de ese pasado.

La religión, y su importancia y dimensiones para los argentino-irlandeses, es tomada y analizada principalmente -aunque no sólo- a través de la fiesta del Santo Patrono irlandés, San Patricio, cuya festividad es a la vez, fiesta nacional y religiosa. Abrevando en el simbolismo de Víctor Turner, analizo dicho festejo -que tiene diferentes aristas dentro de la misma colectividad, en tanto festejo litúrgico, festejo callejero abierto y festejo cerrado- en términos de un concepto clásico de la disciplina como lo es el de ‘ritual’, poniéndolo en relación con los conceptos de “identidad” y “memoria”. El ritual, en tanto espacio sagrado, concentra y expresa los valores de la sociedad (Turner 1974), es decir no deseos individuales, sino voluntades colectivas, poniendo en acto el estado contemporáneo del proceso de producción y reproducción

simbólica; en él se expresan y revelan los valores del grupo (Turner 1974). Compartir una costumbre ritual identifica a los protagonistas; pero la participación conjunta en la ceremonia genera identificaciones más allá de los contenidos que la religión y en este caso en particular, la figura de San Patricio, otorgue a esa identidad, extendiendo su presencia a la vida cotidiana, enfatizando la experiencia de una realidad compartida, pero también de un pasado compartido, que se actualiza en el presente y se proyecta hacia el futuro. Así, la celebración litúrgica que un grupo de argentino-irlandeses lleva a cabo en el día de San Patricio, se torna significativa para ellos en lo que refiere a la definición y actualización de su identidad étnica.

Siguiendo a Hervieu-Léger, considero que “toda religión implica una movilización específica de memoria colectiva (...) En la medida en que toda la significación de la experiencia del presente está supuestamente contenida, de forma al menos potencial, en el acontecimiento fundador, el pasado se constituye simbólicamente como un todo inmutable, situado ‘fuera del tiempo’, es decir, fuera de la historia. En relación constante con ese pasado, el grupo se define, objetiva y subjetivamente, como una línea creyente” (1995: 9). Lo que implica decir que la religión y el contenido específico de la creencia se definen por el acto de hacer memoria. En esta forma de religiosidad encontramos fórmulas asociadas al mantenimiento y reproducción de prácticas específicas, enraizadas en la tradición que al resignificar una tradición grupal en el tiempo y en el espacio, actualiza el pasado desde el presente y se construye una memoria de la colectividad que crea un consenso incuestionable para las personas que adscriben a ella. El ritual religioso, al constituir un sujeto y una memoria, a través de la continuidad con el pasado, produce y reproduce las identidades colectivas (Connerton 1989; Olick y Robbins 1998), va definiendo provisoriamente sus principales rasgos identitarios.

Si como expresa Davies (1989) en su estudio sobre los mormones, cuando el cuerpo actúa un drama ritual -como sucede en una misa, durante las ceremonias del bautismo, la comunión, la oración, etc.-, el grupo aprende o adquiere un sentido de la identidad, dentro de la liminalidad del espacio sagrado (Turner 1988; Davies 1989) la identidad se construye y se recrea vivamente, y a través de la religión la cohesión social es realizada.

El recurso a prácticas entendidas por el grupo como “tradicionales” y “culturales” irlandesas, está presente a la hora de intentar “mantener vivo” el espíritu

irlandés, a la hora de “no perder la memoria” y de “volver a las raíces” -todas expresiones vernáculas- y, en parte, como forma de valoración social de su cultura (Cirio 2007). Esto va de la mano con prácticas específicas relacionadas con la música, la danza, los cantos y el deporte. Explorando el universo de significaciones de estas prácticas, en tanto formas que buscan manifestar lo verdaderamente irlandés y articular sentidos de pertenencia por medio de la adopción de símbolos (Cirio 2007b), las analizaré como una forma de pertenencia identitaria, a la vez que como vía de sociabilidad (Cirio 1998) -que sirve para amenizar reuniones sociales- y como vía de “comunalización” (Brow 2000), que dan cuerpo a la idea de pertenencia grupal y, por tanto, a la identidad del grupo y que no se dan en el vacío sino que son parte constitutiva de los procesos hegemónicos dentro de los cuales se van formando. El hecho de que determinadas prácticas sean manifestadas como formas culturales propias está en estrecha relación con el hecho de que otros colectivos las consideren como referentes de lo irlandés. En la selección de estos elementos como propios y como distintivos de una cultura irlandesa, hay un uso político porque a través de esos elementos se van estableciendo pautas y disputando sentidos acerca de qué es verdaderamente irlandés. Y al mismo tiempo, operan tanto auto-adjudicaciones identitarias como adjudicaciones externas, y es en ese interjuego donde se da el proceso de comunalización y el de invención de la tradición (Hanson 1989). Pues, se establece así una división no sólo entre lo que es legítimamente irlandés y lo que no lo es, sino porque así se marcan divisiones entre quiénes son y quiénes no son argentino-irlandeses.

Por lo tanto, será crucial entender y analizar esas marcaciones entre “adentro” y “afuera”, porque sostendré que en ese límite está la disputa por los sentidos de lo “irlandés”, por lo legítimo y lo no legítimo que puede acreditar, o no, la irlandesidad de su identidad. A lo que se suman las relaciones sanguíneas y de filiación que son vistas como un “documento” portador de ese costado de irlandesidad. En relación con la apelación a una identidad que refiere a la nacionalidad irlandesa merece la aclaración de que entiendo, junto con Guber (2004: 16 - 17) que la nacionalidad es lo que las personas (los pueblos, dice la autora) hacen con ella. Es decir que lejos de reducirse a términos jurídico-políticos, o a orientaciones político doctrinarias, la nacionalidad trata de conjuntos heterogéneos de nociones y prácticas cotidianas y extraordinarias desde las cuales las personas imaginamos la integración a una “comunidad” mayor: la Nación. Estos conjuntos, sostiene Guber, se labran en relaciones sociales que expresan en ideas

y prácticas de comunidad, persona y familia, de tiempo y espacio que integran tanto una pertenencia social y cultural, como política, ubicándose entre el Estado y la sociedad. Las imágenes de lo nacional funcionan como modelos a la vez que como espejos para quienes se piensan bajo ese paraguas.

Asimismo, el análisis supondrá la utilización del concepto de hibridación, pues la construcción de una subjetividad en términos de argentino-irlandesidad, será analizada bajo esta noción. Elijo este término frente a otros posibles (mestizaje, sincretismo) porque incluye una diversidad de mezclas que no sólo refieren a lo racial y a lo religioso sino que permite ampliarlas a formas culturales expresivas (Archetti 2003: 17). Entendiendo que los híbridos como entidades son productos de relaciones, el foco estará puesto en el modo en que los actores conciben esa mezcla y crean categorías vernáculas al respecto.

3- Metodología, técnicas de recolección y dimensiones de análisis

La presente tesis se basa en un trabajo de campo etnográfico realizado en sucesivas etapas entre el año 2005 y 2011, en diferentes ámbitos e instituciones de la colectividad de argentino-irlandeses.

Una buena parte del mencionado trabajo etnográfico se llevó a cabo principalmente -aunque no solamente- en la Ciudad de Buenos Aires y en la localidad de Hurlingham, que son los lugares de mayor cantidad de instituciones y centros de reunión de una gran parte de estos descendientes de irlandeses, tales como clubes, colegios argentino-irlandeses, asociaciones de exalumnos, sociedades de beneficencia, etc. En la localidad de Hurlingham se encuentra el club deportivo irlandés más reconocido, el Hurling Club. He realizado viajes a Rosario (Santa Fe) o al interior de la provincia de Buenos Aires, cuando así lo demandara la continuidad del trabajo de campo, dado que gran parte de los encuentros y festejos que realiza la colectividad argentino-irlandesa, se realizan en localidades del interior de esa provincia. Participar de las diferentes actividades, actos y reuniones me permitió acercarme a los actores, a sus prácticas y a los modos de relacionarse entre sí, y me permitió acceder a las diferentes narrativas que, en esos ámbitos, se ponen en práctica.

He establecido relaciones con una gran cantidad de personas y familias que participan habitualmente de actividades organizadas por las distintas instituciones argentino-irlandesas y he realizado una gran cantidad tanto de entrevistas en profundidad (ya sea en los encuentros comunitarios o en el ámbito privado), como de

charlas informales que me han permitido conocer las narrativas sobre la historia familiar o sobre la actualidad, sus modos de participación de las actividades, sus opiniones y perspectivas sobre diferentes acontecimientos de la vida colectiva, etc.; y acceder a las narrativas acerca del pasado que dan forma y estructuran sus experiencias y analizarlas en sus ámbitos cotidianos, así como explorar diversos usos identitarios en el plano del discurso. El contacto con descendientes de irlandeses del interior del país me ha permitido rastrear someramente diferencias y similitudes en los modos de mantenimiento de tradiciones heredadas del pasado en diferentes contextos, y los diversos modos en que inciden en el ámbito de la vida cotidiana.

Las técnicas de recolección utilizadas fueron las de la etnografía tradicional. Realicé trabajo de campo etnográfico para entrar en contacto con las prácticas nativas y para acceder a las narrativas en los espacios cotidianos de reunión del grupo. Esta modalidad de observación participante ha implicado mi activa participación anual en festejos tales como los llevados a cabo en ocasión de San Patricio (tanto el festejo litúrgico como el resto de los actos organizados para celebrar al Santo Patrono); el Encuentro anual argentino-irlandés que me ha permitido contactarme con argentino-irlandeses de muchas otras zonas del país, ya que participan de esta reunión descendientes de irlandeses de todo el interior; diferentes actividades ya sean deportivas o comunitarias que se llevan a cabo en el Hurling Club donde, además, en los últimos años se ha retomado la práctica del hurling como deporte, hecho que ha venido de la mano de una gran cantidad de actividades relacionadas, incluyendo dos giras del equipo nacional de hurling de Irlanda; actos, aniversarios y conmemoraciones de diverso tipo relacionados con personajes históricos de la colectividad; y la puesta en marcha del proyecto sobre promoción de la música, la danza y los deportes irlandeses, organizados por el club y el Buenos Aires Branch del Comhaltas (analizado en el capítulo 6).

He participado activamente de cada uno de los Encuentros Anuales llevados a cabo en diferentes lugares de Buenos Aires o Santa Fe, los diferentes actos conmemorativos del Almirante Brown y del Padre Fahy, la restauración de su mausoleo, las reuniones de danza y música organizadas por el Fahy Club, las asambleas de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, las reuniones “culturales” organizadas por la Sociedad Argentino-Irlandesa de Capital Federal, incontables desayunos, charlas, entrevistas y encuentros personales con muchos de los actores, los festejos de San Patricio en sus diferentes versiones (misas, peregrinación a Luján, cenas,

actos protocolares, desfiles), etc. La participación en todos esos ámbitos comunitarios me permitió acceder a diferentes formas y prácticas en las que este grupo pone en juego los relatos sobre el pasado así como el modo en que se ponen en acto diferentes costumbres entendidas como tradicionales. Observar y participar me dio el acceso necesario para poder analizar tanto los discursos narrativos como la actuación de diversas prácticas. Por otro lado, las charlas individuales me habilitaron espacios menos formales en donde cada una de esas personas pudo no sólo narrar las propias y familiares historias acerca del pasado sino que en ese contexto, menos estructurado, se me dio acceso a los vínculos que cada uno de ellos mantiene con las entidades comunitarias, sus modos de verlas y entenderlas, sus propósitos y sus visiones de futuro en relación con la colectividad. Además, fue efectivamente en esos ámbitos donde se me fueron revelando las discrepancias que muchos de ellos tienen en cuanto a los modos de funcionamiento y dirección de esas entidades y las objeciones e incluso reclamos que algunos de ellos realizan a algunas de esas instituciones. En alguna que otra ocasión, hasta se me pidió que “intercediera” por ellos para solucionar algún problema. Al participar en los diferentes eventos en los que me era posible ser “una más”, compartiendo almuerzos o cenas, presté particular atención a los relatos acerca del origen personal y familiar, a cuestiones relativas a la filiación, al parentesco, a cómo yo misma era interpelada en relación con esos tópicos, a cómo son vividas esas relaciones y su relevancia en esos contextos y para el proceso analizado. Todos estos actos, festejos, conmemoraciones y actividades son escenarios en los que se ponen de manifiesto elementos identitarios relacionados con lo étnico y lo nacional y en los que, además, se ponen en juego las narrativas sobre el pasado, la identidad y la resignificación de tradiciones que refieren a lo irlandés. Es por eso que la observación participante en cada una de estos actos y actividades y registrar la manera en que se desarrollan las tareas destinadas a la colectividad, sus formas de organización y los fines por ellas perseguidas, es y ha sido de gran importancia y utilidad a los fines de la investigación. Contemplando la importancia de atender al contexto en que cada historia es contada y en respuesta a qué situaciones y preguntas aparecen (Chapman et. al. 1989), pude profundizar en los procesos en que las narrativas, los discursos, las prácticas, las tradiciones adquieren plausibilidad sociocultural y en qué contextos se desarrollaban.

Tomar estas historias y analizar las tradiciones heredadas del pasado, estableciendo relaciones entre las narraciones actuales acerca de ese pasado y la forma en que adquieren nuevos significados a la luz del presente, se ha tornado de suma importancia para mi enfoque antropológico ya que ha permitido comenzar a reconstruir un marco de significación que los sujetos con los que trabajo reconozcan como propio, ese marco de significación dentro del cual le dan sentido a sus prácticas cotidianas.

Tuve especial cuidado respecto de las grabaciones como técnicas de recolección de datos. La grabación fue posible en todos los actos y discursos de los mismos pero en el caso de las entrevistas y charlas personales, nunca acudí a las grabaciones sin la autorización explícita del interlocutor en cuestión. Y he de decir que en la mayor parte de los casos no se me permitió la grabación de las entrevistas.

El trabajo de campo implicó tanto la participación en actividades internas a la colectividad, como la participación en aquellas actividades realizadas en ámbitos públicos, y abiertas a otros participantes que no fueran necesariamente argentino-irlandeses. Esa participación me dio la oportunidad de entender los procesos de confrontación al interior del grupo por las formas públicas de expresión de lo irlandés. Por otro lado, esas manifestaciones públicas fueron, a su vez, las que me posibilitaron un estudio enmarcado en una perspectiva que no dejara de lado la relevancia que las interconexiones y relaciones globales tienen en este proceso de construcción de la identidad.

Como mencioné anteriormente, a pesar de tratarse de un trabajo etnográfico, esta tesis se ha alimentado en gran medida de fuentes de la propia colectividad y de estudios históricos que me permitieron contextualizar y entender el devenir de este grupo tanto en el contexto local como en contextos más amplios. A lo largo del proceso de investigación que culminó en la escritura de esta Tesis, he trabajado y analizado diversos tipos de fuentes, pertenecientes a diferentes momentos históricos y a diferentes actores. He realizado trabajo de archivo en diferentes bibliotecas y hemerotecas, entre ellas debo mencionar primeramente a la hemeroteca y biblioteca del periódico *The Southern Cross* (periódico fundado por irlandeses en 1875 que sigue funcionando hoy en día en la ciudad de Buenos Aires), que posee una gran cantidad de microfilmaciones de los primeros años de su publicación. De vital importancia y utilidad ha sido el acceso a los Archivos Especiales de la biblioteca de la Universidad de San Andrés, donde además del relevamiento bibliográfico imprescindible que hice, pude encontrar notas

periodísticas de The Standard. Asimismo, revisé las bibliotecas del Hotel de Inmigrantes, del Colegio Santa Brígida, del CEMLA, y el Archivo General de La Nación. El acceso a estos diferentes archivos me han permitido entender los contextos de emigración e inmigración, conocer la historia de los personajes más sobresalientes de la colectividad y sobre todo rastrear los orígenes de aquellas instituciones, encuentros, festividades, conmemoraciones que todavía hoy son celebradas por la colectividad argentino-irlandesa y que son la salvia de la que se nutre esta tesis. A este relevamiento se suman las notas actuales de The Southern Cross y las notas aparecidas en diarios nacionales (Clarín, La Nación, Página 12) y provinciales principalmente las relacionadas con la Fiesta de San Patricio. En esos diarios nacionales, además, accedí a las cartas de lectores enviadas por algunos de mis actores, cartas relacionadas con algunos reclamos y altercados que desarrollaré a lo largo de la tesis y que están en relación con esa fiesta. Por otro lado, recurrí a entrevistas, notas y relatos publicados en periódicos y boletines internos, así como en revistas y periódicos locales en momentos de festejos, aniversarios o conmemoraciones relativas a la colectividad.

He de mencionar aquí que la Asociación Católica Irlandesa no me permitió el acceso a su propia biblioteca donde se guardan sus estatutos y registros especiales. En cambio, solamente me permitió el acceso a la biblioteca del Colegio Santa Brígida donde pude encontrar bibliografía más general sobre la inmigración irlandesa a la Argentina y sobre el devenir de la colectividad de descendientes de esos inmigrantes pero no archivos específicos de la Asociación Católica. Al mismo tiempo, se me hizo imprescindible recurrir a una gran cantidad de material y fuentes escritas. Muchos documentos, revistas internas y publicaciones de algunas de las instituciones argentino-irlandesas fueron invaluable a la hora de analizar y entender no sólo lo que el grupo dice sobre su pasado, sino lo que intenta plasmar acerca del mismo como “versiones oficiales” de la historia de los irlandeses en la Argentina. Poniendo esas fuentes en diálogo con fuentes y relatos anteriores en el tiempo (principalmente documentos de época y notas de periódicos), pude advertir algunas discrepancias y empezar a pensar en desentrañar esas diferencias.

Al mismo tiempo, he recurrido a autobiografías, -algunas más viejas, otras actuales- que me permitieron acceder a una pintura de lo que fue la colectividad irlandesa en sus inicios y los cambios que se fueron sucediendo en el tiempo, principalmente con el pasaje del campo a la ciudad que la mayoría de los irlandeses y

sus descendientes operaron en las primeras décadas del siglo XX. Y en el mismo orden, algunos libros o relatos históricos que algunas personas pertenecientes a la colectividad han ido armando, nuevamente algunos más viejos (como el de Murray de 1919) y otros más recientes. De gran apoyo ha sido el Diccionario de Británicos armado por la inglesa Maxine Hanon, ya que me ha sido de gran utilidad para rastrear y corroborar no sólo la llegada de los ancestros de algunos de mis interlocutores sino y principalmente para rastrear zonas geográficas de asentamiento de los mismos y, por tanto, las principales zonas de asentamiento de la colectividad para contrastarlas con las narrativas de los actores.

Me fueron de interés algunos filmes referentes a la diáspora irlandesa y a la historia de Irlanda (como “Esta tierra es mía” y “Tierra de Sueños, de Jim Sheridan; “Pandillas de Nueva York”, de Martin Scorsese; Angela’s ashes, de Alan Parker; “El Hombre Quieto” de Jonh Ford; “4 de julio: la masacre de San Patricio”, dirigida por Juan Pablo Young y Pablo Zubizarreta; además de varios documentales sobre la historia de Irlanda, la labor del Comhaltas, música, danza y hurling, etc.). He relevado información y videos publicados en diversos sitios de internet, algunos sobre el Almirante Brown y canciones irlandesas sobre Malvinas. Dado que participo de los foros y de los mailings de la colectividad, he podido acceder y apreciar la importancia que ellos dan a los diversos materiales o informaciones que circulan entre sí - nuevamente traigo a colación el ejemplo del video/canción sobre Malvinas-.

Organización de la tesis y esbozo de contenidos por capítulos

A partir de los objetivos propuestos y del problema de investigación ya delineados a lo largo la introducción, esta Tesis de Doctorado se estructurará de la manera que detallo a continuación.

El Primer Capítulo supone un recorrido por la configuración asociacionista de los irlandeses en la Argentina. El camino será principalmente descriptivo, abordando desde los comienzos históricos las principales instituciones irlandesas, su desarrollo y continuidad hasta la actualidad, su organización, sus ritmos, sus actividades, las relaciones que se establecen entre las mismas y las finalidades que persiguen. Luego de este primer capítulo, que funcionará un poco a modo de brújula para ubicar al lector dentro del terreno de la colectividad argentino-irlandesa y delinear sus ámbitos de acción, me abocaré a los ámbitos de producción de una argentino-irlandesidad, tomando

diferentes instancias en las que lo irlandés aparece en escena, es decir, diferentes momentos y medios en que los actores afirman e invocan un cierto carácter irlandés.

El Capítulo 2 tendrá como objetivo mostrar la disputa de los actores por el reconocimiento del lugar de sus ancestros irlandeses en la construcción de la nación argentina. Combinando el trabajo de fuentes de archivo con las narrativas orales recogidas durante mi trabajo de campo, en este capítulo, me propongo tomar la figura de un personaje histórico (el Padre Anthony Fahy) que aparece en las narrativas de origen de estos argentino-irlandeses como el hacedor de la colectividad irlandesa en Argentina, como su padre genealógico. Examinaré esos relatos poniendo en tensión narrativa e historia, analizando su relación y complementariedad, para indagar en los significados que adquiere esta figura paradigmática de lo irlandés, los motivos por los cuales -en tanto figura del pasado y prototipo del irlandés en la Argentina- es traído al presente, y cómo es resignificado desde el hoy de manera tal que permite a la colectividad una auto-identificación tanto irlandesa como argentina.

El Capítulo 3 tendrá como centro del análisis a la fiesta de San Patricio, patrono de Irlanda. Partiendo de las tensiones generadas en los últimos años como consecuencia de la aparición (dentro de la misma colectividad) de un festejo nuevo y diferente que se despegaba de las formas de festejar San Patricio que ha tenido “tradicionalmente” la colectividad argentino-irlandesa, analizaré las disputas que se tejen en torno a la visibilidad de los “verdaderos” irlandeses durante esa fiesta, y las disputas al interior del grupo en relación con lo que se entiende por un “verdadero” carácter de lo irlandés y sus modos de expresión. Al mismo tiempo, y frente a la cada vez más pública irrupción en escena de los festejos de San Patricio que se llevan a cabo por personas ajenas a la colectividad,¹² veremos las maneras de posicionarse de diferentes grupos dentro de la misma, lo que me permitirá analizar diferentes modos de entender y reclamar la irlandesidad y aquello que se considera auténtico o espurio, legítimo o ilegítimo, autorizado o no autorizado, moderno y tradicional, en relación con esta fecha patria y religiosa a la vez.

El Capítulo 4 tomará al periódico *The Southern Cross*, periódico irlandés fundado en 1875 en la ciudad de Buenos Aires y algunas contiendas que se han

¹² Me refiero específicamente a los festejos de San Patricio que se llevan a cabo desde la década de 1990 en la zona del Bajo porteño y que tienen una repercusión y convocatorias cada vez mayor, pero que no son festejos organizados por la colectividad argentino-irlandesa.

generado en los últimos años en relación con su dirección editorial actual. Veremos que, si bien los altercados y los reclamos que se suscitan en torno a la cuestión editorial están puestos en términos principalmente políticos -acerca de la actualidad política del país-, esos altercados, permiten al mismo tiempo, considerar una disputa identitaria acerca del modelo de irlandés que debe transmitirse públicamente. En otras palabras, analizaré el modo en que, en el marco de la coyuntura política actual se promueven discursos en relación con la invocación de una cierta irlandesidad y sus tradiciones, entendiendo que la disputa por el manejo editorial deja al descubierto una disputa por las formas históricamente políticas que ha ido tomando un cierto carácter de lo irlandés en la Argentina y la imagen pública del mismo.

Los capítulos 5 y 6 estarán centrados en el análisis de las manifestaciones de una irlandesidad, en las reivindicaciones y especificidades que los actores buscan mostrar; en otras palabras, analizaré algunos de los medios a través de los cuales se afirma el carácter de lo irlandés.

En el Capítulo 5 pondré el foco del análisis en el “Encuentro Nacional Argentino-Irlandés” que, organizado por la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, se lleva a cabo una vez al año y tiene como objetivo principal reunir a la mayor cantidad posible de descendientes de irlandeses que se encuentren en cualquier parte del suelo argentino. Describir algunos de estos Encuentros anuales me permitirá mostrar cuáles son las auto-identificaciones del grupo en ese contexto particular; revelar las maneras en que se pone de manifiesto la apelación tanto a una identidad étnica (irlandesa) como a una identidad nacional (argentina) y cómo esa doble auto-identificación, que puede parecer a primera vista ambigua, les permite mantener una idea de continuidad con el pasado de sus ancestros irlandeses en la Argentina.

Por último, el último Capítulo 6, estará centrado en el Hurling Club y el Buenos Aires Branch (rama) del Comhaltas -movimiento cultural irlandés orientado a la preservación y promoción de la música tradicional irlandesa-. La decisión de tomar a estas dos entidades en un mismo capítulo se debe a que ambos han estado trabajando en conjunto sobre un mismo proyecto que busca difundir no sólo la música y la danza irlandesas sino también los deportes gaélicos, como parte de una iniciativa por “volver a las raíces y no perder la memoria” respecto de los antepasados irlandeses. A lo largo de este último capítulo me detendré en parte de la historia y descripción del hurling como deporte (que fue practicado por los irlandeses y sus descendientes en la Argentina hasta

la Segunda Guerra Mundial), del Comhaltas, su rama argentina y la música y danzas irlandesas, para analizar las conexiones existentes entre la promoción de la práctica del hurling, la música y la danza irlandesas con la reivindicación de una identidad que refiere a lo irlandés. Se tratará de comprender cómo esas prácticas, entendidas por los actores como tradicionales, son resignificadas y revalorizadas desde el presente como formas exclusivas de manifestación, afirmación y reivindicación de lo irlandés.

Por último, el lector encontrará al final de este recorrido, las Conclusiones. En este cierre, a modo de síntesis, haré un compendio de todos los capítulos que le permita al lector unir los puntos de partida con los puntos de llegada, y que me permita a su vez, construir nuevos puntos de partida y plantear nuevas preguntas. Allí se destacarán los aportes teóricos y metodológicos más significativos del trabajo orientados a los modos en que este grupo puede afirmar una “esencialidad” nacional, una tradición, una cultura propia pero iluminando que ese proceso de afirmación identitaria no puede sostenerse sino en una arena global. El foco estará en los modos en que pueden ser pensadas la construcción de las continuidades entre pasado y presente a los efectos de la demarcación de la propia subjetividad del grupo.

Finalmente, se presentan la Bibliografía y las fuentes utilizadas para esta investigación.

CAPÍTULO I

La configuración asociacionista de los irlandeses en la Argentina

“¡Vientos colombinos, no nos alejéis de vuestra costa!
Somos hijos de la libertad, venimos a ti porque tú eres libre.
Venimos a aclamar tu emancipación.
No traemos cadenas, ni esclavitud, ni la Inquisición.
Nuestra habilidad yace en los músculos de nuestros brazos y nuestras herramientas
son los implementos de Ceres, traemos sus semillas en nuestra bodega.
Nuestras manos curtidas por la intemperie sembrarán tus pampas.
Seremos tus hijos; nuestra sangre se mezclará con la tuya y no habrá distinción entre colombinos y
británicos”.¹³

La colectividad argentino-irlandesa tiene una larga historia en la Argentina. Como hemos señalado en la introducción, la diáspora irlandesa data de mediados del siglo XIX. Pero rastreando un poco más atrás en el tiempo, la gran mayoría de la literatura establece que los primeros irlandeses llegados al Río de la Plata lo hicieron con las invasiones inglesas. Éste parecería ser el antecedente más antiguo de la presencia irlandesa en esta zona; sin embargo, Thomas Murray, en *Story of the Irish in Argentina* (1909) nos dice que si Solís, Caboto, Mendoza o aún Colón no contaron con irlandeses entre sus filas, entonces, el primer irlandés del que hay registro es el misionario jesuita Thomas Fehily o Field, de Limerick (1909: 1), quién llegó al Río de la Plata desde el Perú en 1586, como uno de los cinco primeros misioneros jesuitas que se establecieron en el Paraguay, -entonces provincia dependiente de la Gobernación de Buenos Aires-, para convertir a los indios a la fe católica (Coghlan 1987). Como sea, lo que aquí nos interesa es la inmigración irlandesa que comenzó a llegar a la Argentina hacia mediados del siglo XIX, ya que fue a partir de ella que comenzaron a gestarse las instituciones que serán el objeto de este capítulo.

A principios del siglo XIX, Inglaterra se encontraba en plena expansión y necesitaba materia prima, alimentos y mano de obra para una industria en crecimiento. Irlanda era su principal proveedor de alimentos, sobre todo de ganado, motivo por el cual los terrenos en Irlanda estaban destinados en su mayoría a las pasturas, y se resignaba la siembra de algunos productos tales como los cereales. Como mencionamos brevemente en la introducción, a lo largo de la década de 1840 en Irlanda muchas veces las cosechas de papas se vieron afectadas por un hongo conocido como roya. Siendo la papa la base de la dieta de los sectores más empobrecidos, los efectos causados por esta

¹³ Diario de William Grierson, abuelo de Cecilia Gierson (primera médica argentina), escrito a bordo del buque Symmetry, 30 de Julio de 1825. Citado en Maxine Hanon, *Diccionario de Británicos en Buenos Aires*, Buenos Aires: el autor, 2005, p. 6.

peste fueron catastróficos. El hambre se extendió a gran parte de la población, pero los trabajadores asalariados sin tierra propia fueron los más afectados. Hacia principios de la década de 1850, al menos ochocientos mil irlandeses habían muerto y otro millón y medio había emigrado (Korol y Sábato 1982: 33). Entre los destinos más elegidos, se encontraba la Argentina, que era no solamente el único país hispano parlante entre los países receptores, sino que también, contrariamente al resto de los destinos, era mayoritariamente católico.

En su libro *Irish 'Ingleses'. The Irish Immigrant Experience in Argentina 1840-1920*, Helen Kelly (2009) destaca la diferencia entre los condados irlandeses del oeste empobrecidos y los tres condados de Leinster que enviaron la mayoría de los emigrados a la Argentina. La autora resalta el carácter regional de las cadenas migratorias procedentes de esos tres condados desestimando la historia general de la emigración y la Gran Hambruna como paradigma dentro del cual analizar la emigración a la Argentina. La autora examina los modelos económicos y psicológicos de la migración internacional, mostrando que la presión demográfica, como factor tradicional del *push*, trabajó en conjunto con otros factores significativos en la decisión de emigrar, como los niveles de apego emocional a una comunidad y cultura. La emigración también es presentada por la autora como una decisión familiar más que individual en la que la percepción de una “emigración como exilio” es contrapuesta a la idea de la “emigración como una oportunidad”. Esta explicación de la cadena migratoria supone que las noticias que llegaban desde la Argentina a Irlanda de los emigrantes ya asentados en este país sentaron las bases que dieron lugar a una masiva migración desde Irlanda al Río de la Plata: los inmigrantes ya establecidos, a través de sus cartas, de sus viajes o de sus familiares, estimulaban una mayor inmigración desde la madre patria.

“María era una mujer mayor y tenía un magnífico modo de conversar. Nos hizo una pintura increíble de Buenos Aires, un lugar del que nunca habíamos escuchado hablar y al que nunca esperábamos conocer” (Nevin 2000: 16).¹⁴

¹⁴ Así escucha hablar por primera vez de Buenos Aires, Kate Connolly en su Longford natal, lo que la llevará a tomar la decisión de viajar a Buenos Aires. Originalmente editada por Bruce Humphries (Boston, 1946), la novela de Nevin (probablemente un seudónimo ya que no hay registro de tal apellido en los diferentes estudios genealógicos, ni sobre británicos, ni sobre irlandeses en particular), relata la biografía ficcional de su madre que emigró a Buenos Aires en la década de 1870, retratando la experiencia y la nostalgia de una joven irlandesa del condado de Longford en la Argentina del siglo XIX, el trabajo y el amor en la vida urbana y rural de las pampas y el gradual cambio en la visión ética y étnica tanto de los nativos como de los compatriotas inmigrantes.

Es muy difícil estimar la cantidad de inmigrantes irlandeses que llegaron a estas latitudes ya que, por un lado, la información estadística del período aparece recién con el primer censo nacional de población en la República Argentina, que se realizó en Septiembre de 1869, bajo la presidencia de Domingo Faustino Sarmiento; pero, por otro lado, y más importante aún, en más de una oportunidad los irlandeses eran ingresados - en tanto súbditos de la Corona Británica- bajo la denominación general de “británicos” o, incluso, “ingleses”, y tantas otras veces sus apellidos eran ingresados por fonética y, por lo tanto, deformados. Eduardo Coghlan (1970) encuentra en las cédulas censales de 1869, 5.246 irlandeses en la Provincia de Buenos Aires (hay que tener en cuenta que, prácticamente, todos los irlandeses se habían establecido en esta provincia) y 3.377 descendientes nacidos en Argentina. Sin embargo, otras estimaciones nos hablan de alrededor de entre 20.000 y 30.000 irlandeses que llegan al país a lo largo de todo el siglo XIX (Dillon 1875; McKenna 1992), siendo los años comprendidos entre 1840 y 1860 la época de mayor ingreso de personas provenientes de la verde Erin. Por último, en base a las estadísticas ya mencionadas de Coghlan (1970), a las de Monseñor Ussher (1954), a los censos, y a algunos datos parciales sumados a información demográfica más general, Korol y Sábato (1981: 48) estiman entre 10.500 y 11.500 el número total de inmigrantes de esta procedencia que entraron al país durante ese siglo.

Basándose principalmente en las estadísticas trabajadas por Coghlan (1970), el periódico *The Southern Cross* estima -atendiendo exclusivamente a vínculos de consanguinidad, ascendencia y lugar de procedencia- que, actualmente, existen en la Argentina alrededor de 400.000 descendientes de irlandeses, ya sean descendientes puros o descendientes de uniones con otros grupos.¹⁵ Es interesante este planteo ya que nos muestra de qué manera las instituciones argentino-irlandesas establecen que alguien *es* irlandés. El lugar de nacimiento no es para estas instituciones el único modo de definir la *irlandesidad*, sino que aquellas personas nacidas en la Argentina con uno o ambos padres irlandeses o aún aquellos que pueden demostrar de manera biológica (por consanguinidad) que tienen algún ancestro nacido en Irlanda -sin importar a qué generación se estén remontando- pueden ser también incluidos dentro de esa categoría, es decir, pueden ser considerados completa o parcialmente *irlandeses*. Como señalan Walter et. al. (2002: 29) los significados de las identidades irlandesas varían

¹⁵ Ver también <http://www.globalirish.ie/issues/how-many-irish-people-live-abroad-an-ean-factsheet/>; <http://www.irelandroots.com/roots4.htm>

considerablemente de un extremo a otro de la diáspora ya que ese significado se ve afectado por las circunstancias en las que se dio el establecimiento en las sociedades receptoras; incluyendo la actitud de los estados hacia la integración y el status de las diferentes etnias, las relaciones entre la población irlandesa y otros miembros de la nueva sociedad, el grado de permanencia previsto y las oportunidades para mantener distinciones culturales. Todos estos factores, a su vez, afectan los modos en que se realizan las preguntas censales relativas a los orígenes étnicos, la nacionalidad, los ancestros o los antecedentes culturales, así como las respuestas que se dan a esas preguntas (Walter et. al. 2002: 29).¹⁶

La gran mayoría de los irlandeses llegados al Río de la Plata encontraron trabajo en estancias y campos del sur de la provincia de Buenos Aires, y se dedicaron principalmente a la cría de ganado ovino, trabajo para el cual tenían ya habilidad, siendo muy común que fueran empleados en estancias de otros británicos, muchos de ellos ingleses. Y desde un principio, probablemente como casi todas las colectividades inmigrantes, fomentaron la vida comunitaria, los vínculos con sus connacionales y los casamientos al interior del grupo. Sin embargo, para conformar una “exitosa” comunidad irlandesa, hizo falta no solamente un gobierno favorable y receptivo, unas condiciones económicas propicias y una importante cantidad de inmigrantes, porque como es de esperarse, esos inmigrantes debieron también saber aprovechar todas esas ventajas y las oportunidades ofrecidas por el país receptor. Y aún así, lo interesante del caso es que a pesar de haber ya pasado más de 150 años desde la llegada de aquellos primeros irlandeses, muchos de sus descendientes aún hoy en día siguen uniéndose en diferentes instituciones, siguen festejando y conmemorando fechas patrias irlandesas, y continúan fomentando el encuentro entre los argentino-irlandeses cada vez que pueden; pero, principalmente, muchos de esos descendientes, aquellos que participan de los festejos, encuentros y reuniones, manifiestan con palabras y actos la importancia que para ellos tiene esa ascendencia y suelen contar su historia a partir de ese pasado y de sus ancestros irlandeses.

Desde muy temprano en la historia de la llegada de los irlandeses a la Argentina, la colectividad se preocupó por crear sus propias instituciones. Como hemos visto

¹⁶ En 1990/91 tres de los cuatro principales países de destino de la diáspora irlandesa (EEUU, Australia y Canadá) incluyeron preguntas sobre ascendencia étnica. La mayor respuesta se obtuvo en EE.UU., donde casi 23 millones de personas reivindicaron una ascendencia irlandesa, una proporción de 1:134 del lugar de nacimiento: ascendencia (Walter y otros 2002: 29)

brevemente en la introducción, no era ésta una característica exclusiva de este grupo, sino que la mayoría de las colectividades migrantes fueron conformando de a poco entidades de unión y de atención para la propia colectividad. Las había de muy distintos tipos: podían ser recreativas, deportivas, sociales, de beneficencia, mutuales, culturales, de salud, educativas, religiosas, etc. En el caso de los irlandeses, muchas y de diferentes tipos fueron creadas, y llegaron incluso a crear un periódico propio que sigue existiendo hoy en día, funcionando en la ciudad de Buenos Aires.

Me abocaré, ahora, a ordenar la información relativa a la configuración asociacionista de la colectividad argentino-irlandesa, comenzando por aquellas relacionadas y organizadas en torno a la Iglesia Católica ya que, como veremos a lo largo de este trabajo, la religión fue el pilar más importante de esta colectividad.

Capellanías, capellanes, congregaciones e instituciones relacionadas.

La primera institución irlandesa en la Argentina fue el *Irish Immigrants Infirmary*. Creada en 1848 e impulsado por el Padre Anthony D. Fahy,¹⁷ capellán de los católicos irlandeses, esta enfermería abrió sus puertas en una casa alquilada sobre la calle Tucumán, con el objetivo principal de atender a los irlandeses que llegaban enfermos o en malas condiciones de salud después de atravesar el Atlántico. Las travesías eran muy lentas, y faltaban agua y provisiones, lo que provocaba la muerte de varias personas; y muchos de los inmigrantes irlandeses llegaban a estas tierras enfermos y desnutridos. En 1850, el Padre Fahy compró esa casa a su propietaria y la donó

“a los católicos irlandeses residentes en Buenos Aires y en los distritos de su jurisdicción territorial, como a los demás que llegaren a venir a estos destinos y en nombre de todos ellos a los cinco señores que actualmente componen la comisión administrativa del Hospital General de Irlandeses Católicos residentes en Buenos Aires, nombrados, D. Bartolomé Foley, Don Patricio Bookey, Don Diego MacDonnel, Don Guillermo Lennon y Don Juan Patricio MacKiernan, de la casa, Calle de

¹⁷ En el capítulo siguiente abordaré con más detalle la historia del Padre Anthony Dominick Fahy. Por ahora sólo mencionaré que nació en Loughrea, Condado de Galway, Irlanda, en 1805. En 1832 viajó a América del Norte, donde los dominicos se habían encargado de la dirección espiritual de una región en Kentucky y Ohio. Permaneció allí siete años y fue enviado nuevamente a Irlanda. Pero en el año 1843, ante el pedido de la colectividad irlandesa de Buenos Aires que solicitaba la presencia de un capellán irlandés fue enviado a Buenos Aires. A partir de ese momento, se convertirá en uno de los pilares de la colectividad irlandesa de Buenos Aires y su acción a favor de ésta, quedará por siempre en la “memoria” de los hiberno-argentinos. Es de relevancia mencionar que el Padre Fahy había cooperado en la fundación del Hospital Británico, siendo miembro de su primera Comisión Administrativa en 1844 (Murray 1919; Gaynor 1971).

Tucumán, donde actualmente se halla el hospital general de irlandeses”
(Gaynor 1940: 9).

En 1861, el hospital fue trasladado a las actuales calles Riobamba y Tucumán¹⁸, donde funcionaba junto con una escuela de niñas irlandesas (de donde tomará origen el posterior Colegio Santa Brígida), un orfanato de niños irlandeses, y un refugio para mujeres inmigrantes, bajo la tutela de las *Sisters of Mercy*, cuyo Instituto -dedicado a la educación de la niñez, el cuidado de los enfermos y a la asistencia de los más pobres y necesitados- había sido fundado por Catalina Mc Auley en Irlanda en 1831, y a quienes el mismo Padre Fahy había hecho venir desde Irlanda en el año 1856.¹⁹ Allí funcionó hasta 1874, momento en que -como explicaré en breve- fue clausurado.

Un poco como corolario de ese primer hospital y de los orfanatos, en 1883 nació la Asociación Católica Irlandesa. Según algunas fuentes revisadas²⁰, la muerte del Padre Fahy, en 1871 -víctima de la epidemia de cólera que azotó a la ciudad de Buenos Aires desde 1867 hasta los primeros años de la década de 1870-²¹, afectó “profundamente toda la vida de la Comunidad irlandesa de la cual él era su aliento y su alma. Su liderazgo dejó un vacío que bien pronto se vio la necesidad urgente de llenar” (ACI 1971: 8). Por este motivo, empezaron a aparecer dentro de la colectividad algunos intentos de organización y sostenimiento institucional que pudieran llevar a cabo y seguir adelante con las obras y proyectos del Padre Fahy.

¹⁸ Donde hoy funciona el colegio La Salle de los Hermanos de las Escuelas Cristianas.

¹⁹ Convirtiéndose así, la Argentina, en el primer país no angloparlante en el que se instalaron las Hermanas de la Misericordia (*Sisters of Mercy*).

²⁰ Gaynor 1971; *Asociación Católica Irlandesa 1883 – 1983*, 1983; Murray 1919.

²¹ El 8 de Enero de 1868, el Padre Fahy enviaba esta circular en inglés a través de *The Standard*, pidiendo asistencia monetaria:

Señor:

Las circunstancias espantosas por las que está pasando el país, actualmente hace necesario que cada individuo haga lo posible por mitigar las consecuencias de tan horrible azote. Mientras los sacerdotes, tanto en la ciudad como en el campo, están hora tras hora exponiendo sus vidas en beneficio de las personas confiadas a su cuidado, y mientras las Hermanas de la Misericordia -esas verdaderas heroínas de la caridad- se están sacrificando noche y el día, tanto en esta ciudad como en Chascomús, bajo las circunstancias más terribles, considero que es una especial y rigurosa obligación de nuestros compatriotas, a quienes la Divina Providencia ha bendecido con los bienes de este mundo, que se presenten y nos ayuden con generosas suscripciones. El público inglés ha actuado con nobleza hacia nuestras obras de caridad, y estoy seguro de que nuestros compatriotas no serán superados por ellos en generosidad. Nuestros gastos son grandes -nuestro trabajo es horrible. Pero todo eso es nada si podemos salvar a la gente.

Yo soy tu siervo fiel, A. D. Fahey. [Mi traducción].

Casi inmediatamente las *Sisters of Mercy* recibieron importantes donaciones en dinero para poder seguir atendiendo a los enfermos.

“Lo que más tarde se convirtió en *la Irish Catholic Association*, [...] tuvo sus orígenes, en cierto sentido, en 1869. Hasta ese momento, todas las organizaciones e instituciones benéficas irlandesas y todos los movimientos con fines caritativos habían sido gestados y controlados por el Padre Fahy y las *Sisters of Mercy*” (Murray 1919: 335; mi traducción).

Si bien existía un comité de cinco fideicomisarios para el mantenimiento de la propiedad desde el año 1851, este comité no tenía poder ni autoridad en lo referente a la dirección y manejo de los asuntos relativos a las instituciones que eran de gran valor; el gasto anual para su mantenimiento y desarrollo iban mucho más allá de lo que las *Sisters of Mercy* por su propio esfuerzo podían reconocer. El padre Fahy estaba envejeciendo, y comenzaba a hacerse evidente que era necesario reemplazar algo de la carga que él había soportado durante muchos años. El padre Fahy había pensado en transferir el hospital a las Hermanas, pero esto fue imposible dada la falta de personería legal, por lo que optó por formar una comisión en cuyo nombre fuese mantenida la propiedad, y que fuese responsable por su preservación y dirección, es decir, un cuerpo representativo que se encargara de conseguir los fondos necesarios para el funcionamiento de las instituciones, y para el uso adecuado de esos fondos. Pero tras su muerte, y habiendo sido él mismo quien se encargara de las erogaciones del hospital utilizando las donaciones que le hacían sus compatriotas, los recursos necesarios para el mantenimiento del mismo comenzaron a escasear y la población irlandesa no logró ponerse de acuerdo en cuanto a cómo conseguirlos (Ussher 1954). Esto dio lugar a que, en 1874, las *Hermanas de la Misericordia* se vieran forzadas por falta de fondos a cerrar el Hospital Irlandés y -después de algunas idas y vueltas- volvieran a Irlanda, hecho que coincidió con un momento de un muy fuerte anticlericalismo en la Argentina.²² El inmueble quedó a cargo de los fideicomisarios de 1851, de los cuales sólo uno quedaba con vida. Para reemplazar a los que habían fallecido y para representar oficialmente a la

²² En febrero de 1875, una manifestación de jóvenes “masones”, atacó el arzobispado e incendió el Colegio del Salvador de la Compañía de Jesús. Encontrándose el hospital de las Hermanas de la Misericordia a muy pocos metros de estos hechos, y ante la suma de circunstancias adversas, resolvieron volver a Irlanda pero Monseñor Aneiros, Arzobispo de Buenos Aires, se opuso y trató de disuadirlas ofreciéndoles otras obras benéficas. Las *Sisters of Mercy* insistieron en su voluntad de dejar el país por lo que dos de ellas viajaron a Irlanda para consultar la situación con la casa madre y el arzobispo de Dublín quienes apoyaron la decisión de las religiosas de retirarse de la Argentina alegando que, una vez clausurado el hospital irlandés, su compromiso con la colectividad hiberno-argentina había terminado. Al mismo tiempo, obtuvieron un rescripto pontificio que las autorizaba a clausurar su convento en Buenos Aires y hacer una nueva fundación en Australia. Regresaron a Buenos Aires a finales de 1879, entregaron el establecimiento de Río Bamba a sus fideicomisarios y dejaron el país en febrero de 1880.

colectividad, en 1979, Monseñor Aneiros realizó una Asamblea que sería el antecedente inmediato de la futura Asociación Católica Irlandesa, fundada finalmente el 5 de Junio de 1883 (Ussher 1954; ACI 1983).

La recién constituida asociación, que tenía el poder de administrar toda donación que llegase a ser propiedad de la comunidad irlandesa, se hizo cargo del orfanato y del hospital, y reinstaló a las *Sisters of Mercy* en su Convento.²³ Sin embargo, a partir de entonces, comenzaron a declinar las colectas para el hospital que había dejado de ser exclusivamente para irlandeses. Este hecho y sus consecuentes divisiones en la comunidad tuvo sus efectos entre los benefactores, y en pocos años nuevamente el hospital cerró sus puertas. En su libro *The Irish in Argentina*, Murray (1919) plantea que

“me inclino a creer que los ricos de la colectividad de esa época, principalmente los de la ciudad, estaban deseosos de ser considerados parte de la población británica y que sentían casi como una obligación intentar desalentar y suprimir, tanto como pudieran, cada una de las instituciones y organizaciones que tuviera cualquier pretensión de ser exclusivamente irlandesa y que tendiera a mantener a los irlandeses como una separada y diferente nacionalidad” (Murray 1919: 373; mi traducción).

En sus últimos años, el Hospital Irlandés se había convertido en una institución en la que se atendían “*all creeds all races*”²⁴ (Murray 1919: 373) y cuando las Hermanas del Sagrado Corazón reabrieron el Orfanato bajo la dirección de esos fideicomisarios de la colectividad, también se convirtió en una institución para todos los credos y razas; y rápidamente comenzó a decaer. Muchos de esos hombres, luego del fracaso de ambas instituciones, se convirtieron en benefactores y directores del Hospital Británico, de cuya fundación había participado el mismo padre Fahy, que fuera miembro de su primera Comisión Administrativa.

Desde la creación de la Asociación Católica Irlandesa hasta 1961, año de la creación de la Federación de Sociedades Argentino Irlandesas, se fundaron una gran cantidad de asociaciones e instituciones irlandesas en la Argentina.²⁵ Algunas de ellas

²³ En ese ínterin, el hospital había sido confiado por el arzobispo a las religiosas del Sagrado Corazón.

²⁴ Todos los credos, todas las razas.

²⁵ Por nombrar solamente algunas: en 1884 se fundó la *Comunidad Argentino Irlandesa de Venado Tuerto*; en 1886 se establecieron en Buenos Aires los Padres Palotinos de quienes dependería más tarde la Iglesia San Patricio de Belgrano. En 1887, con la llegada de los Padres Palotinos a la localidad de

merecen la atención no sólo por su continuidad en el tiempo, sino y sobre todo, por la importancia que fueron adquiriendo dentro de la colectividad.

Mencionaba anteriormente al Padre Fahy y a las *Sisters of Mercy*, y esa referencia no debe ser pasada por alto, ya que para la colectividad irlandesa católica de la Argentina, la religión y los sacerdotes ocuparon un lugar central: en la Iglesia católica encontraron el ámbito específico en torno al cual se organizaron como comunidad.

Ya en 1856 se crearon cuatro capellanías, que se encargarían de asistir espiritualmente a la población rural de origen irlandés. Cada capellán recorría su jurisdicción de un extremo a otro y gozaba de amplias facultades, ya que tenían profunda ingerencia en la vida individual y comunitaria. Para fines del siglo XIX ya se habían creado por lo menos siete capellanías: Islas Malvinas; Luján y alrededores; Carmen de Areco -que incluía Salto, Rojas, Pergamino, San Nicolás y Arrecifes-; Mercedes; San Antonio -que contenía a Giles y Baradero-; Ranchos -que se extendía hasta Cañuelas y Monte-; y San Pedro (Ussher 1954).

E, incluso, antes de la creación de la *Irish Catholic Association*, tan temprano como el 16 de Enero de 1875, el Dean Patricio Dillon²⁶ había fundado la *Editorial Irlandesa The Southern Cross*, con el objetivo de publicar el periódico que lleva ese mismo nombre, el primer semanario *católico* de Sudamérica y uno de los más viejos en lengua no española o portuguesa. La fundación de este semanario coincidió con el crecimiento de la vida cultural en Buenos Aires, por lo que su aparición debe ser

Mercedes, comenzó a gestarse lo que fuera la Iglesia y el Colegio San Patricio en esa ciudad, considerada la capital de Irlanda en la Argentina por la cantidad de familias irlandesas allí establecidas. En 1892, donde ya desde 1887 existía la *Capellanía Irlandesa de Santa Fe*, se crea la *Asociación Católica San Patricio de Rosario* (que obtiene su personería jurídica en 1902); en 1901 se creó la *Asociación Irlandesa de Carmen de Areco*; en 1915 la de Pergamino; en 1922 se fundó la *Federación Argentina de Hurling*; en 1926 se creó la *Sociedad Argentina Irlandesa de Arrecifes*; en 1938 se compraron los terrenos donde fuera edificado el *Hogar San Patricio* -recientemente quebrado (2011)-; en 1941, se fundó el Fahy Football Club (hoy Asociación de ex alumnos del Instituto Fahy); en 1945 se decidió formar la *Sociedad de la Raza Irlandesa de Monte*; y la *Asociación de ex alumnas del Colegio Santa Brígida* fue creada a principios de los años '50. Es de remarcar que muchas otras asociaciones de este tipo fueron creadas entre las décadas de los años 80s y 90s y que, incluso entre los años 2003 y 2004 se crearon dos nuevas asociaciones, siendo una de ellas la Asociación Argentino-Irlandesa Almirante Brown, de Capital Federal, que como veremos más adelante, ha tomado relevancia en los últimos años.

²⁶ Nacido en Connaught, Irlanda, su carrera en el *All Hallows College* había sido costeadada por el Padre Fahy. Fue ordenado sacerdote el 25 de octubre de 1863; y al año siguiente llegó a Buenos Aires. Fue Profesor de Teología en el Seminario Metropolitano, Canónigo Teológico del Cabildo, Deán del Cabildo, Teólogo Consultor de Mons. Escalada en el Concilio Vaticano I, fundador del semanario *The Southern Cross*, diputado de la Provincia de Buenos Aires, Protonotario Apostólico, presidente del Club político Almirante Brown, Diputado Nacional, fundador de la Asociación Católica Irlandesa y fundador del Colegio Saint George. Falleció en Dublín, a los 48 años, el 11 de junio de 1889.

también vista como parte de ese proceso a través del cual en la ciudad comenzaba a gestarse y a organizarse una vida cultural activa (Romero 2000), en la que una importante cantidad de periódicos y revistas comenzaban a aparecer, como *La Prensa* fundado por José C. Paz en 1869, y *La Nación* fundado por Bartolomé Mitre en 1870, o -en lengua no española-, *The Standard and The River Plate News*, nacido en 1861.²⁷ El semanario *The Southern Cross* fue uno de los primeros del país, y es en la actualidad el más antiguo de la colectividad irlandesa, ya que su colega *The Standard* desapareció en 1959.

1- Congregación Pasionista

A pesar de que la Constitución de 1853 exigía el acuerdo del Congreso para aceptar el ingreso de congregaciones extranjeras, en el período que aquí nos interesa, las mismas llegaron en gran número y sin demasiadas trabas, quizás como consecuencia del dictamen del Asesor Legal del Ministro de Gobierno, Dr. Dalmacio Vélez Sársfield de 1857 ante la accidentada gestión de las Hermanas de la Misericordia para conseguir que se les reconociera el derecho de establecerse en el país, que abrió las puertas para que otras comunidades se establecieran en la Argentina (Ver anexo 2) al establecer que las Hermanas gozaban de los mismos derechos que cualquier otro inmigrante. Como señala Lida (2010: 810), las diferentes y variadas investigaciones que han explorado el impacto de la inmigración sobre las estructuras eclesiósticas y la conformación del clero, consensúan que la misma proveyó un número importante de personal eclesióstico, tanto en el clero secular como en el regular, más allá de los matices que puedan presentarse según nacionalidad de origen y diócesis de destino. Desde la Revolución de Mayo y durante los posteriores cincuenta años, las autoridades eclesiósticas se encontraron con muchas dificultades para el desempeño de sus actividades y cargos, se encontraban desorientadas por la imposibilidad de comunicarse con la Santa Sede y por las diferentes interpretaciones del “Patronato Eclesióstico”.²⁸ Durante más de veinte años (desde 1812 hasta 1834) la diócesis de Buenos Aires no

²⁷ El periódico *The Standard* fue fundado en 1861 por los hermanos irlandeses Michael y Edward Mulhall pero estaba orientado a la colectividad británica en general.

²⁸ Es decir, el derecho que habían tenido los reyes de España para nombrar a los obispos de Buenos Aires, que fue discutido recién en 1931/32, cuando el gobernador Viamonte consultó a 39 jurisperitos y teólogos, pidiéndoles que opinaran sobre el derecho de patronato de su gobierno, y sobre los límites de la autoridad del Papa. La postura generalizada era favorable a un patronato a favor del gobierno. La decisión final fue tomada por el nuevo gobernador, Manuel Maza, que decidió sostener el derecho del gobierno a ejercer el patronato, pero que simultáneamente decidió aceptar a Medrano como obispo.

contó con un obispo, período en el que la asistencia espiritual de los fieles decayó notablemente, como consecuencia de la escasez de sacerdotes diocesanos y regulares y la falta de seminarios. Con la designación, por parte del papa Gregorio XVI, de Monseñor Medrano como obispo residencial de Buenos Aires, la situación comenzó a regularizarse (Ussher 1955: 12) y, a partir del decenio 1850-1860, con la llegada de una gran cantidad de sacerdotes, congregaciones y órdenes religiosas, se inició un notable movimiento espiritual y una reacción religiosa de gran impulso e importante actividad. Diferentes congregaciones y órdenes, de diferentes lugares del mundo, comenzaron a llegar para hacerse cargo de hospitales, escuelas, noviciados, seminarios, capellanías y la atención espiritual de diferentes colectividades.

Una congregación religiosa fuertemente ligada a la colectividad argentino-irlandesa ha sido la de los Padres Pasionistas.²⁹

“Monseñor Dr. Federico Anerios, Arzobispo de Buenos Aires, siempre tuvo en alta estima a sus feligreses irlandeses como católicos sinceros y prácticos, y ante la necesidad de sacerdotes que hablaran su idioma e interpretando los deseos de esta Colonia, se dirigió en el año 1877 al Arzobispo de Dublín, Irlanda, y dos años más tarde al Secretario de Estado del Vaticano, Cardenal Nina, requiriendo el envío de misioneros para el cuidado espiritual de la colectividad en la República Argentina. Tal fue la razón determinante de la llegada al país de los primeros miembros de la Congregación Pasionista de la fundación de la iglesia de la Santa Cruz como templo dedicado a los católicos de habla inglesa” (AAVV. *Antecedentes de la Iglesia de la Santa Cruz*, p. 1).

La carta enviada por Monseñor Aneiros al Cardenal Nina, alegaba que

“las misiones son necesarias en el campo debido a que la gente debe ser instruida en la fe, se le debe enseñar a practicar sus preceptos. Es necesario también proveer de educación a los jóvenes de ambos sexos. Si fuera posible encontrar en Irlanda una comunidad religiosa que se dedique a las misiones y educación, con enviar tres o cuatro religiosos podemos empezar esta sagrada tarea” (Archivo Santa Cruz, en Taurozzi 2006b: 32).

Ya en 1874, el Padre Devine de la Congregación Pasionista, de viaje por Estados Unidos y Sudamérica, había llegado a Buenos Aires con el objetivo explícito de

²⁹ Pablo Danei Massari, llamado posteriormente Pablo de la Cruz, nació en Ovada, cerca de Génova, Italia, en 1694. Fue el fundador de la *Congregación de la Santísima Cruz y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo* (llamada comúnmente Congregación Pasionista) en 1720. Falleció en 1775 y fue santificado en el año 1867 por Pío Nono.

recolectar fondos para la construcción del Monasterio de Mount Argus en Dublín. Durante su estadía había estado en contacto y había sido hospedado por las familias irlandesas de las zonas de Luján, Mercedes, Arrecifes, Areco, Salto y Chivilcoy, regresando a Irlanda con los fondos necesarios (Taurozzi 2006b: 34). Cinco años más tarde, siguiendo los pasos del Padre Pius Devine, llegó al país Martín Byrne, quien se establecería por tres años, propiciando la fundación de una misión Pasionista permanente en la Argentina. De a poco, la Congregación fue asumiendo la atención espiritual de las capellanías, pueblos y estancias de esas localidades, para luego extenderse a otras provincias, a la ciudad de Buenos Aires y a otros grupos (Taurozzi 2006b: 35).

En Septiembre de 1882, los Padres Pasionistas adquirieron un predio en las calles Estados Unidos y General Urquiza, en el actual barrio de San Cristóbal, en la ciudad de Buenos Aires, donde comenzaron a construir una capilla y algunas habitaciones contiguas que comenzarían a funcionar como retiro a fines de ese mismo año. Recién once años más tarde, en 1894 y después de cinco años de edificación, se inauguraría la Iglesia de la Santa Cruz³⁰ tal como la conocemos en la actualidad, con su estilo gótico de opulenta ornamentación.³¹ El llamado Altar Mayor fue levantado con la contribución de la irlandesa Margarita Mooney de Morgan, y cada una de las estaciones del Vía Crucis (una de las características principales de esta Iglesia) se realizó con las donaciones de una familia bienhechora irlandesa (AAVV. *Antecedentes de la Iglesia de la Santa Cruz*: 13). En la entrada de esta Iglesia, una placa expresa: “Esta Iglesia de Santa Cruz, levantada por la generosidad de la colectividad irlandesa bajo la dirección de los Padres Pasionistas fue inaugurada en 11 de Marzo de 1894 y consagrada el 3 de septiembre de 1897”. La misma frase se repite abajo en idioma inglés.

³⁰ Esta Iglesia fue asilo de muchas personas durante la última dictadura militar, los sacerdotes a cargo de las misas de ese entonces, denunciaban diariamente en sus misas los abusos que se estaban cometiendo. En mayo de 1977, el padre Mateo Perdía de la Iglesia Santa Cruz abrió las puertas de la parroquia para recibir a los familiares de los detenidos desaparecidos y, de ahí en más, la misma permaneció relacionada con organismos de Derechos Humanos y asociaciones de resistencia nacidas durante el Proceso.

³¹ Para dar cuenta de las dimensiones de esta obra, diremos que la torre mide 50 metros de altura, y contiene tres campanas que pesan 340 kg. la más chica, y más de 1270 kilos la más grande. Todas donadas por la Señora Ana Kenny de Gahan. La longitud del templo es de 42 metros, por 19 de ancho y 19 de alto. El Comulgatorio mide más de 27 metros y fue realizado en mármol blanco de Carrara y adornado con ónix y los confesionarios fueron labrados con estilo gótico en cedro paraguayano al igual que los bancos del templo, adornados con el escudo pasionista y el arpa celta. El pavimento es de mosaico de roble sobre asfalto. Los vitrales del templo fueron fabricados y traídos desde Dublín y llevan impresos al pie los nombres de los donantes.

En 1868, Thomas Maguire, un irlandés dueño de la estancia San Patricio de Carmen de Areco, donó el terreno al Padre Large Michael Leahy³² para la construcción de una capilla. La capilla, conocida cotidianamente como "McGuire's chapel", fue bautizada *San Patricio* en honor al patrono de Irlanda. A principios de 1884, los Padres Pasionistas fueron invitados por el Padre Leahy a establecerse en Salto, provincia de Buenos Aires, donde abrieron el colegio preparatorio San Pablo. Luego del fallecimiento del Padre Leahy, el Arzobispo les encomendó las capellanías de Carmen de Areco, Salto y Rojas y les fue confiada la capilla del Padre Leahy. A su vez, los irlandeses de esa zona expresaron a los Padres Pasionistas su deseo de contar entre ellos con una fundación pasionista, por lo que Eduardo Casey les donó ocho hectáreas de campo, a las que se sumaron cuatro cuadras más, donadas por Tomás Maguire y otras cuarenta donadas por Don Patricio Farrell (Murray 2011).³³



Entrada principal del Monasterio San Pablo de la Cruz

El imponente edificio del Monasterio San Pablo de La Cruz comenzó a construirse en esas tierras en el año 1888, y se terminó en 1893. Al concluir la obra, se decidió transferir el colegio San Pablo de Salto a este nuevo edificio, y en 1896 Patrick Farrell donó la majestuosa capilla San Pablo, anexa al retiro, que se construyó también gracias a aportes de otros benefactores irlandeses que aportaron materiales para la construcción. Con la inauguración, en 1898, de la Capilla San Pablo, la antigua capilla San Patricio dejó de utilizarse para el culto y se transformó en escuela. A partir del 1900 el colegio San Pablo comenzó a recibir alumnos pupilos, que se formaban

³² Nacido en Kerry, Irlanda, había llegado a Buenos Aires en 1863 y tenía a su cargo la capellanía de Carmen de Areco, Salto, Rojas y Chacabuco.

³³ Se encuentra en la provincia de Buenos Aires, entre las localidades de Arrecifes y Carmen de Areco, a unos veinte kilómetros de esta última. El parque arbolado de quince hectáreas cuenta con diversas instalaciones del Monasterio, principalmente el edificio principal de retiros, la capilla San Pablo de la Cruz, y la antigua capilla San Patricio, además del cementerio de los Padres Pasionistas. El Monasterio constituye el casco de una estancia que linda con los partidos de Carmen de Areco, Capitán Sarmiento y Arrecifes.

en lengua inglesa pero que recibían la instrucción del programa estatal. Las actividades del Colegio cesaron en el año 1960³⁴ “entre otras cosas debido a la importante migración rural de familias irlandesas hacia las ciudades” (Murray 2011, s/n). En el colegio funcionaba, asimismo, el seminario de los Pasionistas, y a partir del momento del cese de actividades del



colegio, el Monasterio siguió funcionando como sede del noviciado de la Congregación en la Argentina, como casa de ejercicios y retiros espirituales, y como espacio para reuniones sociales de la colectividad. A pocos metros de la capilla San Pablo se encuentra el cementerio de los Padres Pasionistas (foto en esta página).

El *Monastery* fue vendido en 2007 por los Padres Pasionistas a un empresario de la construcción, lo que provocó una fuerte reacción por parte de la colectividad hiberno-argentina que, con su movilización logró que a fines de 2007 ambas cámaras (diputados y senadores) de la legislatura de la provincia de Buenos Aires sancionara la ley 13.756 que declara por unanimidad *Monumento histórico, arquitectónico y paisajístico* al Monasterio San Pablo de la Cruz, la Iglesia San Patricio, el cementerio y ex colegio San Pablo, protegiendo y resguardando todo ello más su vegetación, arboleda y lago:

“No debemos olvidar y agradecer desde este espacio a todos los que han participado activamente y en oración, y que ayudaron a la sanción y vigencia de la ley, posibilitando la conservación de lo *heredado por nuestros ancestros*” (TSC Agosto 2009: 3; mi énfasis).³⁵

A partir de entonces, la Congregación de Oblatos de María, católicos, apostólicos, romanos y carismáticos, fueron quienes tomaron el ejercicio de la actividad espiritual y eclesial. Y la colectividad argentino-irlandesa tiene los mismos derechos “que supo tener en cuanto a la utilización, goce y disfrute, todas las veces que lo necesite y solicite, por supuesto coordinando y consensuando agendas” (TSC Agosto 2009: 3).

³⁴ El colegio funcionó como internado hasta mediados de la década de 1950 y luego pasó a depender del Instituto de Tecnología Agropecuaria hasta su cierre.

³⁵ Carta de Jeffry Rush -entonces presidente de la Asociación argentino-irlandesa Padre Fidelis Rush- enviada a *The Southern Cross* con motivo de la invitación y convocatoria al XXXVIII Encuentro Nacional Argentino-Irlandés, a celebrarse en el Monasterio San Pablo en Noviembre de 2009.

Volviendo a la Congregación Pasionista en la Argentina, la misma fue extendiendo su espacio de actuación, y creó misiones en otros lugares de la Argentina, como Colonia Caroya en Córdoba, Venado Tuerto, San Eduardo, Maggiolo, en el sur de Santa Fe, Formosa, etc. Hacia principios del siglo XX, la Congregación elaboró un cuadernillo que serviría de guía para la realización de las misiones. En ese *Directorio del Misionero Pasionista* (1909) se destaca como motivo para la llegada de un misionero a una estancia: “por ser una obra de misericordia espiritual el enseñar a los que no saben, por el deseo de la Santa Sede y de los Obispos y por la obligación de los dueños de los establecimientos de velar por el estado moral de sus colaboradores” (1909: 10). Al respecto de las misiones, Taurozzi (2006: 38), señala que las mismas “expresaron una modalidad de respuesta de la Iglesia Católica ante el crecimiento económico en la provincia de Buenos Aires y el aumento demográfico producido por el proceso inmigratorio [...] Las crónicas señalan con frecuencia la necesidad de mantener la armonía social en el espacio rural, mientras el ámbito urbano era percibido como el lugar donde imperaba el conflicto y el anticlericalismo”.

2- Llegada y establecimiento de los Palotinos

En 1885, hizo su entrada en la escena de la Iglesia en América Latina la Sociedad del Apostolado Católico (SAC, Congregación Palotina)³⁶, con la llegada a Montevideo del Procurador General de la SAC, Padre Guillermo Whitmee (oriundo de Inglaterra, incorporado a la SAC en 1871), quien al año siguiente realizaría las fundaciones definitivas en Uruguay, Brasil y Argentina. Al Consejo General³⁷ de la SAC “habían llegado noticias ciertas de la existencia en Argentina de una fuerte inmigración irlandesa que venía afincándose en el Plata aún antes de la emancipación. La mayor parte de estos inmigrantes se establecieron en el campo y habían llegado a un alto grado de prosperidad” (O’Neill 1995: 38). Whitmee llegó a Buenos Aires con el objetivo de solicitar a la próspera colectividad de irlandeses una colecta para el sostenimiento del

³⁶ San Vicente Pallotti (1795-1850), nacido en Roma, Italia, sacerdote, beatificado en 1950 y canonizado en 1963 por el Papa Juan XXIII durante el Concilio Vaticano II (O’Neill 1995). Fundador de la Unión y de la Sociedad del Apostolado Católico, cuyo objetivo es la unión de sacerdotes romanos y laicos “*en el vínculo de la caridad cristiana emulante para procurar la multiplicación de los medios espirituales y temporales ordenados a promover la propagación de la santa fe*” (Carta de la Unión del Apostolado Católico, 150 aniversario, versión castellana, Carranza, España, 1984, p. 2; citado en O’Neill 1995, p. 15).

³⁷ La SAC organiza cada seis años una Asamblea General de la que participan representantes de cada una de las 13 comunidades provinciales y 8 regionales y allí se elige un nuevo Gobierno General. La parte esencial de ese Gobierno la constituye el Consejo General, integrado por un Rector General y cuatro Consejeros.

Colegio San Patricio de Massio, Italia, que servía de estudiantado para los palotinos europeos. Monseñor Aneiros³⁸ lo puso en contacto con los capellanes irlandeses que, a su vez, lo enviaron a Mercedes donde se encontraban las familias irlandesas más prósperas. El capellán de la zona oeste, el Pbro. Samuel O'Reilly lo autorizó a realizar la colecta con la condición de que al mismo tiempo asistiera espiritualmente a la abultada grey diseminada por los campos de Moreno, Bragado, Luján, Mercedes, Cahacabuco y Junín.

Finalizada su tarea, el padre Whitmee decidió volver a Roma con la colecta realizada y, antes de partir, el Padre O'Reilly y varias familias de la zona le solicitaron que los Palotinos se instalasen en la Argentina, concretamente en la Ciudad de Mercedes, para abrir un colegio para varones.³⁹ Al año siguiente, con la autorización de la Santa Sede, el Consejo General de la SAC decidió enviar a Sudamérica a los Padres necesarios para iniciar nuevas fundaciones en Montevideo, Brasil y Argentina.⁴⁰

Una vez en Mercedes, el Padre O'Reilly se trasladó a Chivilcoy y cedió la mitad de su capellanía a la Congregación Palotina -compuesta por el Padre Whitmee y otros dos padres y un novicio irlandeses- que, en 1887 abrió el *Colegio San Patricio* en Mercedes para niños y jóvenes varones, que sigue funcionando hasta nuestros días, brindando educación inicial, primaria y secundaria. Este dato me permite mencionar que, a lo largo del devenir de esta colectividad argentino-irlandesa, la educación también ha ocupado un lugar central y relevante, íntimamente relacionado con la religión. Una educación entendida en términos de educación religiosa católica; brindada en la mayoría de los casos, por algunas de las congregaciones ligadas a la colectividad, ofrecida en escuelas irlandesas, en las que se mantuviera el idioma, y se promoviera el mantenimiento de tradiciones irlandesas.

³⁸ Ya mencionado anteriormente, León Federico Aneiros fue arzobispo de Buenos Aires entre 1870 y 1894.

³⁹ “El consagrado terreno del apostolado de los inmigrantes, clase pobre y marginada, sirve de trampolín para otras actividades apostólicas. Es un esfuerzo apostólico dirigido a los carentes de medios religiosos y culturales, una verdadera oportunidad para llevar a cabo el ideal de San Vicente Pallotti de reavivar la fe y encender la caridad” (http://www.hacialascumbres.com.ar/UAC/uac_docs/sac.htm).

⁴⁰ En 1889, Thomas Stanton (EEUU) recibe la primera ordenación sacerdotal palotina de Argentina y en 1891 la recibe Ernesto Moultrie –inglés, maestro ambulante de los irlandeses en el campo. Recién diez años después de la instalación de la Congregación en Mercedes se admitió en la Sociedad a un sacerdote nacido en la Argentina. Tomás Dunleavy se convirtió, entonces, en el primer sacerdote palotino sudamericano (O'Neill 1995: 90). En 1909 se decide la división de la Sociedad en provincias, utilizando el principio étnico, lingüístico o de nacionalidad y se funda la Provincia Irlandesa con las comunidades de Inglaterra, Irlanda, Argentina, Chile y San Silvestro in Capite (de Roma) con sede en Mercedes, Argentina, dado que la mayor parte de las comunidades se encontraban aquí. Mercedes será sede de la Provincia Irlandesa hasta 1928, cuando se decide el traslado a Irlanda.

Ese mismo año, se inauguró la primera *Capilla San Patricio* a cargo de esta misma Congregación; y durante el rectorado del Padre Tomás Leahy, en 1929, dada la cantidad de alumnos y fieles que concurrían a la capilla, se tomó la decisión de construir (con los aportes de varias familias irlandesas de la zona, pero principalmente gracias al mayor aporte realizado por la familia irlandesa Keating) una nueva Iglesia de los Palotinos, de estilo gótico, que sería inaugurada oficialmente y bendecida en 1932 para festejar, el 17 de Marzo de ese año, los 1500 años de la evangelización de Irlanda por San Patricio (O'Neill 1995: 118), lo que marca la importancia, desde el punto de vista de la tradición, de esta fecha religiosa y nacional irlandesa.

Como veremos más adelante cuando abordemos la historia de las Señoras de San José, la comunidad palotina se hizo cargo del Colegio Fahy de Capilla del Señor, al quedar en sus manos esa capellanía en 1902. Y en 1903 el Padre Dunleavy, de la comunidad de Mercedes, había quedado a cargo de la parroquia de Suipacha, comenzando así el aspecto parroquial del apostolado para los palotinos. Finalmente, en 1928 la congregación palotina aceptó una parroquia en Rawson, provincia de Buenos Aires.

Con la elección, en ese mismo año, de Fray José María Bottaro como arzobispo de Buenos Aires, comienza una reorganización de la Iglesia Arquidiocesana: ante la escasez de parroquias, comenzó una creación masiva de las mismas y ante la falta de sacerdotes diocesanos, se recurrió al clero regular. Así, ante el pedido de una congregación de establecerse en la arquidiócesis, se instaba a aceptar una parroquia, o bien se ofrecían a distintas comunidades los territorios demarcados para parroquia a perpetuidad (es decir, no precaria o temporalmente), con la condición de que esa comunidad se hiciera responsable de suplir todas las estructuras y medios para hacerlo (O'Neill 1995: 113). Fue así que la Iglesia Arquidiocesana solicitó a los Padres Palotinos de la provincia irlandesa⁴¹ que tomaran la parroquia San Patricio de Belgrano, porque veía la necesidad de contar con una pastoral especial para los católicos de habla inglesa de diversas nacionalidades que habitaban en esa zona. Sin embargo, he de mencionar que la zona de Belgrano no se ha caracterizado por una fuerte presencia de inmigrantes irlandeses, sino que en ella se asentaron principalmente ingleses que llegaron contratados por el ferrocarril (Ferrocarril Buenos Aires a Rosario) para tareas

⁴¹ Ver nota al pie 40.

directivas y administrativas. Posteriormente, se incorporaron al barrio alemanes, franceses y suizos.

De esta manera, los padres Palotinos alquilaron, primero, una casa que sería sede provisoria y donde se abriría una pequeña capilla y la residencia del primer párroco, el Padre Dunleavy, hasta que finalmente compraron los terrenos donde se construiría -con los aportes de la colectividad irlandesa de Buenos Aires y del interior- primero una Iglesia temporal, inaugurada en 1930, que funcionó hasta 1958, año de apertura del nuevo templo. Los fundadores de la parroquia fueron los padres Tomás Dunleavy como párroco y Tomás Pelan, irlandés, y Juan Santos Gaynor, argentino, como asistentes. El edificio provisoria sigue en pie hoy en día, funcionando como salón comedor para los alumnos del Colegio San Vicente Pallotti, adyacente a la Iglesia (O'Neill 1995: 115).

El año 1928 coincidió con el traslado de la sede provincial a Irlanda; el ulterior desarrollo palotino implicó una expansión con dos direcciones: un apostolado parroquial urbano, no rural (la parroquia San Patricio de Belgrano⁴² en la ciudad de Buenos Aires), y un apostolado educacional a favor de los sectores menos favorecidos de la colectividad irlandesa (el Instituto Fahy de Moreno). Y en 1932 se agregó la fundación de una comunidad palotina en San Antonio de Areco, una de las capellanías irlandesas más antiguas, que desde su fundación en 1867 había estado en manos del clero secular especialmente formado y venido de Irlanda para esta misión.



Iglesia San Patricio. San Antonio de Areco

Desde 1902, la capellanía de San Antonio de Areco había estado en manos del Padre Ricardo Gearty, quien había formado estrechos vínculos con los Palotinos de Mercedes, por lo que tras su retiro en 1932, pidió al obispo de La Plata la transferencia de la Capellanía a la comunidad palotina. Así fue

⁴² Tanto la Iglesia San Patricio de Belgrano como la Iglesia Santa Cruz han sido lugares en los que la colectividad argentino-irlandesa ha practicado su culto, ha recibido sus sacramentos, etc. pero además han sido los espacios elegidos para oficiar las misas de San Patricio. Hasta el año 2009, las misas en honor a este Santo irlandés se realizaban alternando un año en cada una de estas Iglesias; a partir de 2010 (y, hasta ahora, por tres años consecutivos), como veremos en otro capítulo de este trabajo, las celebraciones litúrgicas correspondientes a esta fecha se han realizado consecutivamente en la capilla del Colegio Santa Brígida.

como llegó la SAC a Areco (que, no olvidemos, incluía a Baradero y Giles) en forma permanente. Además de la sede de la vieja capellanía, los palotinos tomaron el Colegio Santa María, de las *Sisters of Mercy*, el colegio Clonmacnoise⁴³ para varones, y el hospital Morgan, regido por las Hermanas de la Pequeña Compañía de María, y posteriormente por las Hijas de San Camilo.⁴⁴

La localidad de San Antonio de Areco fue también residencia de un número significativo de inmigrantes irlandeses. Como mencioné antes, muchos irlandeses llegaron al Río de la Plata con las invasiones inglesas. Luego del triunfo criollo, muchos de estos irlandeses fueron hechos prisioneros y enviados al interior de la provincia de Buenos Aires en calidad de internados. San Antonio de Areco fue destino de 14 de ellos que, una vez cumplida su sentencia, eligieron quedarse atrayendo a otros connacionales. A partir de 1840, la colonia irlandesa adquiere presencia significativa y ya en 1969 se observa que aproximadamente el 37 por ciento de los irlandeses registrados en Buenos Aires se encuentran en el pago de Areco.⁴⁵ Allí había sido fundada, ya en 1867, una de las capellanías irlandesas antes mencionada. En el año 1895, la benefactora irlandesa, Mrs. Margaret Mooney de Morgan, hizo construir, equipó y abrió para uso público el Hospital Clara Morgan, en memoria de su única hija ya fallecida (Murray 1919: 230). Dicho hospital fue atendido por Hermanas enfermeras venidas de Estados Unidos, y mantenido completamente por Doña Mooney de Morgan. Asimismo, tanto el Convento Irlandés como el Colegio Clonmacnoise⁴⁶ de esa misma localidad fueron levantados gracias a las donaciones realizadas por Mrs. Mooney y su hermana (Murray 1919: 230).

Y en 1902, una vez más Margaret Mooney, hizo construir la Iglesia San Patricio, que administrarían los capellanes irlandeses hasta que, en 1932, luego de la muerte del Padre Richard Gearty, los Padres Palotinos se hicieron cargo de la parroquia y del adyacente Colegio Clonmacnoise. Treinta años más tarde, en 1967, la capilla pasó

⁴³ Que cerraría sus puertas en el año 1948. Según cuenta O'Neill (1995), los irlandeses de la zona de Areco enviaban a sus hijos varones al colegio Dan Patricio de Mercedes, hasta que el Padre inglés Ernesto Moultrie fue designado rector de Mercedes: "eso desagradó al capellán irlandés de Areco y a sus fieles, que decidieron instalar su propio colegio para **salvar a sus hijos de la contaminación inglesa**" (1995: 253). Mi énfasis.

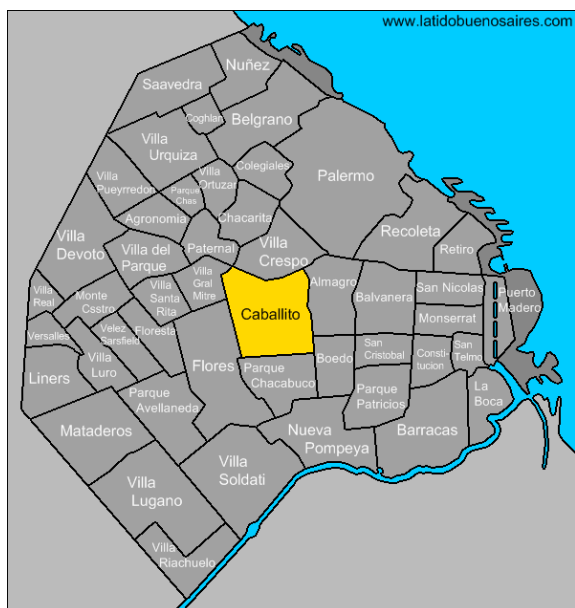
⁴⁴ No sin conflictos mediante, marchas de la población de Areco y pedidos de las autoridades de esa misma localidad, el Hospital Mooney de Morgan de San Antonio de Areco fue cerrado por las Hijas de San Camilo en 2001 y dedicado solamente a la atención geriátrica.

⁴⁵ <http://www.sanantoniodeareco.com>

⁴⁶ Este colegio tomaba su nombre de la Abadía de Clonmacnoise en el Condado de Offaly, Irlanda.

a ser Iglesia Parroquial, siendo su primer sacerdote el Padre Alfredo Kelly, quien fuera asesinado el 04 de Julio de 1976 por miembros de las Fuerzas Armadas en la conocida como “Masacre de los Palotinos” en la Iglesia San Patricio de Belgrano R⁴⁷ (Cané 2007).

Margarita Mooney de Morgan fue, a su vez, quien donara la capilla del Colegio Santa Brígida, que fuera inaugurada en el año 1913. Este colegio tuvo origen en la escuela para niñas huérfanas que había emprendido el Padre Fahy, anexa al hospital que



Mapa de la ciudad de Buenos Aires. En amarillo, el barrio de Caballito

las *Sisters of Mercy* dirigían en la calle Riobamba y que, tal como mencioné anteriormente, había quedado en manos de la Asociación Católica Irlandesa luego de la muerte del Padre Fahy. Con la venta del inmueble perteneciente al hospital, la ACI compró alrededor de nueve hectáreas en la zona de Caballito, donde se levantaría el actual edificio del Colegio Santa Brígida, de estilo neogótico, bellissimo e imponente, que

comenzó a funcionar el 19 de Marzo de 1899 a cargo de la Congregación de Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús. A partir de 1902, quedó bajo la dirección de las *Sisters of Mercy*, quienes estuvieron al frente de la institución durante casi 80 años, más específicamente desde 1902 hasta 1979. Luego, entre 1980 y 1999, pasó a manos de las Religiosas de Santa Marta, y actualmente funciona con una dirección exclusivamente laica bajo la tutela de la Asociación Católica Irlandesa, que es dueña también del Instituto Monseñor Dillon,⁴⁸ ubicado justo al lado del colegio Santa Brígida (Gaynor 1971; TSC 2000; Farrell 1999).

⁴⁷ Ese día, durante la última dictadura militar, autodenomina Proceso de Reorganización Nacional, en horas de la madrugada, fueron ejecutados dentro de la Iglesia los Sacerdotes Alfredo Leaden, Alfredo Kelly y Pedro Duffau y los seminaristas Salvador Barbeito y Emilio Barletti.

⁴⁸ Ex Colegio Santa Unión, donde en el año 1988, bajo circunstancias que nunca fueron esclarecidas, fue asesinada la alumna Jimena Hernández durante unas competencias de educación física. La Asociación Católica Irlandesa compró el colegio a las Hermanas de la Santa Unión de los Sagrados Corazones en 1992 y a partir de 1993 comenzó a funcionar bajo su tutela.

El Colegio Santa Brígida, en cuya entrada principal se levanta el busto del Padre Fahy y que tomó su nombre en honor a la Patrona de Irlanda,⁴⁹ funcionó inicialmente como residencia para niñas mujeres pupilas de origen irlandés, pero actualmente es un colegio abierto y, desde 1989, también mixto, que funciona para los niveles inicial, primario y medio. En esta escuela, la Asociación de Ex Alumnas sigue organizando sus concurridos *Irish Tea* con scones y tortas caseras. El colegio Santa Brígida y su parroquia han sido, además, por motivos que explicaré en el capítulo 3 de esta tesis, sede de los últimos festejos de San Patricio, organizados por las FSAI.

3- Asociación Señoras de San José y Ex alumnos Instituto Fahy

A mediados de 1887, en nombre del Gobierno Argentino -en ese momento bajo la presidencia de Juárez Celman- Buckley O'Meara junto con John Dillon viajaron a Irlanda para fomentar la inmigración a este país, lo que dio como resultado que en enero de 1889 el vapor *City of Dresden* partiera desde el puerto de Cork con destino a Buenos Aires, con casi 2000 pasajeros a bordo, principalmente personas muy humildes de los pueblos más grandes. Los inmigrantes británicos, en general, eran altamente apreciados por el gobierno argentino pero

“desafortunadamente la honestidad no estaba entre las virtudes de O'Meara y Dillon [...] que mintieron, diciéndoles a los desesperados irlandeses que tendrían casas en las que vivir, semillas para sembrar, herramientas para trabajar, y el suelo más fértil de la tierra labrar” (Geraghty 1999, s/n).

Y de acuerdo a lo relatado por Murray (1919), no sólo se aceptaron “octogenarios decrepitos” a bordo, sino que también “convictos sometidos a penas de prisión en Limerick y Cork que fueron liberados a condición de no volver a Irlanda, también fueron aceptados” (1919: 441).

A causa de la desnutrición y la deshidratación, muchos pasajeros perecieron a bordo del vapor, y los que llegaron a Buenos Aires lo hicieron en muy malas condiciones de salud. Las promesas de O'Meara y Dillon simplemente no existían, y el hotel de inmigrantes no tenía camas suficientes para recibir a las casi 20.000 personas que llegaban al puerto de Buenos Aires por mes. A través de solicitudes en *The*

⁴⁹ Santa Brígida de Kildare, nacida alrededor del año 451, abadesa, fundó uno de los primeros monasterios en Irlanda y continuó el trabajo de evangelización iniciado por san Patricio. Santa Brígida se celebra el 01 de febrero.

Standard, *The Buenos Aires Herald* y *The Southern Cross*, la comunidad irlandesa local, la comunidad anglo-parlante y el consulado británico consiguieron alojamiento temporal para algunas de esas familias. Algunos de los inmigrantes, incluso, fueron empleados por familias ricas y propietarios de campos de la comunidad anglo argentina. Pero para la mayoría de esos inmigrantes, las peripecias no terminaron ahí: David Garland, un empresario irlandés-americano, ofreció 40 hectáreas de tierra, animales, herramientas, créditos y los medios necesarios de subsistencia durante un año para las familias que quisieran ir a Napostá, cerca de Bahía Blanca, setecientos kilómetros al sur de Buenos Aires. Alrededor de ochocientos irlandeses aceptaron y decidieron viajar, pero la colonia no estaba en Napostá sino a casi 15 Km. de la estación de ferrocarril hasta donde se trasladaron caminando o en carros; pero al llegar se encontraron sin equipaje, la tierra estaba pero no había casas ni modo de construirlas, y Gartland no tenía suficiente dinero para financiar el proyecto. Muchos de ellos



Estación "La Vitícola". Año 2010, homenaje a los colonos irlandeses que pasaron cerca de Bahía Blanca, en el frustrado intento de colonia. Gentileza Juan Pablo Álvarez y Peter Mulvany, directores del video documental "Los descendientes del Dresden".

vivieron en tiendas o debajo de los árboles, el agua era salobre, y en menos de un año a causa de las enfermedades y la carencia de medicamentos, los muertos fueron más de cien. Es ahí donde hoy se encuentra la estación que lleva el nombre de la compañía que en 1889 encaró el proyecto de colonización: "La Vitícola". Los que pudieron, tardaron meses en dejar la colonia, y volvieron a Buenos Aires o

reemigraron. (Geraghty 1999; Murray 1919; Boland 2009). Casi dos años más tarde, en 1891, a raíz del desastre del *City of Dresden*, Marion Murphy de Mulhall, encabezó un grupo de mujeres e hijas de los irlandeses ya bien establecidos en Buenos Aires, junto con las cuales crearon la Sociedad *Saint Joseph* (Asociación Señoras de San José, en

adelante ASSJ) -que obtendría su personería jurídica recién en 1896- para acoger y cuidar a los hijos de esas familias desafortunadas. Esa Asociación, destinada a “educar, brindar valores católicos, proveer bien espiritual y material a chicos huérfanos” (Cuando las Señoras vienen marchando 2004: 1)⁵⁰ fundó, en 1891, el primer colegio Fahy: un orfanato para varones destinado a albergar a los niños



Instituto Fahy, Moreno

sobrevivientes de la Colonia Napostá. El colegio, inaugurado el 14 de Mayo de 1891, alojó a treinta niños, cuya educación fue brindada por los Hermanos Maristas. Ya para 1893, el edificio alquilado en la calle Cochabamba al 1400 empezaba a quedar chico, y la Asociación decidió mudar el colegio a Capilla del Señor, zona en la que habitaban muchas familias irlandesas, quedando en manos de las Hermanas de San José. En 1922 con el fallecimiento de Mrs. Elena Kenny de Grahan y su legado de más de medio millón de pesos a la Sociedad *Saint Joseph*, se adquirió un terreno en Moreno y se comenzó la construcción del actual edificio y capilla del Instituto Fahy, que comenzaría a funcionar como colegio recién en 1930, bajo la dirección general de los Hermanos Maristas⁵¹, y la dirección espiritual de los Padres Palotinos, bajo quienes quedaba a cargo el colegio al retirarse los Hermanos Maristas en 1932. En la actualidad, el Instituto Fahy -aún en manos de las Señoras de San José y dirigido desde 1999 por la Fundación Apostólica Mariana-, brinda educación integral con orientación católica en jardín, primaria y secundaria, otorgando el bachillerato en Biotecnología y Producción Agropecuaria.

En 1941 se fundó el *Fahy Football Club*, un grupo de ex alumnos del Instituto Fahy que conformó un equipo para competir en la liga inglesa de los sábados; ese grupo se transformó en la Asociación Ex Alumnos *Fahy Institute* y en 1944 adoptó el nombre definitivo de Asociación Ex Alumnos Instituto Fahy con el que sigue funcionando

⁵⁰ “Cuando las ‘Señoras’ vienen marchando...” fue un Suplemento difundido por *The Southern Cross* en Octubre de 2004 que narra la historia de esta Asociación y del Instituto Fahy.

⁵¹ Después de haber sido arrendado a los Hermanos Maristas por algunos años y “en vista de la difícil situación económica que atravesaba la Asociación” (Asociación Señoras de San José. Centenario 1891-1991) se resolvió -en 1955- la demolición del edificio y la venta del terreno a la Municipalidad de Exaltación de la Cruz.

actualmente con sede en el Fahy Club, sobre la calle Congreso, en el barrio porteño de Belgrano,⁵² donde organiza reuniones sociales, encuentros de música y danzas celtas, festejos patrios argentinos e irlandeses, almuerzos conmemorativos, etc. La Asociación de Ex Alumnos presta, además, su edificio para las asambleas y reuniones de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, para las actividades del Buenos Aires Branch del *Comhaltas*⁵³ y para muchos otros festejos de la colectividad.

En 1911, con los aportes de Cristina Keating, comenzó a construirse el edificio del Instituto Keating⁵⁴, que tomó a las niñas huérfanas católicas e irlandesas que el Padre Pasionista Fidelis Fowler⁵⁵ había puesto en manos de un sector especial de la Sociedad *St. Joseph* para que fueran albergadas y educadas bajo el rito católico. Casi desde un principio, el Instituto Keating fue puesto bajo la dirección de las *Sisters of Mercy* mantenido gracias al legado en tierras que dejara el hermano de Cristina Keating para el mantenimiento de dicha institución⁵⁶ (Gaynor 1941: 12-13).

Otra de los hechos más relevantes de la ASSJ fue la ubicación final de los restos del Padre Fahy. Habiendo fallecido el 20 de Febrero de 1871, los restos de este capellán habían sido depositados en una bóveda perteneciente al clero, en el cementerio de la Recoleta. Con la demolición de esa antigua bóveda en los años 1880, sus restos se creían perdidos; sin embargo, fueron encontrados en el año 1901 cuando se comenzaron los trabajos para agrandar la nueva bóveda del clero. Allí se depositaron sus cenizas, hasta que la sociedad *Saint Joseph* decidió su ubicación definitiva, adquiriendo una parcela en la avenida central del cementerio de la Recoleta, justo enfrente del monumento al Almirante Brown, donde levantó un monumento en granito de Irlanda, acompañado por una gran cruz celta, que fue bendecido el 4 de junio de 1912.

⁵² El Fahy Club tiene su sede en una casona antigua sobre la calle Congreso (casi esquina Cramer), en el barrio de Belgrano, Buenos Aires. Sobre un terreno de unos 8.50 x 35 metros, la casona -ubicada sobre la izquierda del terreno- posee un gran salón comedor, que es utilizado también para las reuniones y asambleas de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, una cocina muy grande, baño y dos habitaciones sobre el frente que son utilizadas a modo de oficina. Con una gran entrada para autos que conecta con el fondo del terreno, se llega a un jardín arbolado y a un segundo salón muy grande en el que entran alrededor de 200 personas (con un quincho adyacente donde se encuentran las parrillas y las piletas de lavado) donde se realizan los eventos más convocados de la colectividad y del mismo Fahy Club como almuerzos de fin de año, fiestas conmemorativas, etc.

⁵³ Sobre el que volveré en el último capítulo.

⁵⁴ Actual Escuela n° 15, ubicada en el Barrio de San Cristóbal, a metros de la Iglesia Santa Cruz, es alquilada por la Asociación Señoras de San José al Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

⁵⁵ Llegado a la Argentina en 1896.

⁵⁶ El actual alquiler del Instituto Keating tanto como las rentas de los campos legados por Thomas Keating se utilizan directamente para el mantenimiento del Instituto Fahy de Moreno.

4- Christian Brothers

Según lo relatado por el periódico *The Southern Cross* (2000), desde el siglo XIX,

“miembros de la comunidad, incluyendo al Padre Fahy y a William Bulfin, [...] solicitaron al superior general de los Christian Brothers que se enviaran representantes de esa orden para fundar un colegio en Buenos Aires; pero hubo que esperar hasta el año 1947 para que finalmente llegaran Br. Prosper O'Reilly y Br. Ignatius Doorely” (TSC 2000: 83).

Quiénes serían los fundadores del Colegio *Cardinal Newman*. La congregación de los *Christian Brothers* fue fundada por el ahora Beato Edmundo Rice⁵⁷ (1762-1844) en 1802 en Waterford, Irlanda. El 29 de marzo de 1948, el *Colegio Cardenal Newman* abrió sus puertas en un edificio sobre la Avenida Belgrano 1548 en la Ciudad de Buenos Aires, y en 1971, por falta de espacio, el colegio secundario fue trasladado al barrio La Horqueta de Boulogne, provincia de Buenos Aires, donde fuera mudado tres años más tarde también la primaria. El viejo edificio de la avenida Belgrano funcionó entre los años 1974 y 1986 como una escuela gratuita para niños carenciados (Colegio Cardenal Newman, 50 años; TSC 2000).⁵⁸

La obra educativa de los Hermanos Cristianos no se redujo a la fundación de esta única escuela. De esa primera comunidad de Hermanos a cargo del Cardinal Newman formó parte John Scanlan,⁵⁹ nacido en 1925 en el Condado de Limerick, Irlanda. Llegado a la Argentina junto con los Christian Brothers en 1948, ejerció la docencia en el Cardinal Newman, el Belgrano Day School y el St. Catherine, enseñando literatura inglesa, latín e historia. En 1966, junto con su mujer, Nelly Durand, fundaron un colegio bilingüe y laico que funcionó inicialmente sólo para varones en la calle Conde en el barrio de Belgrano.⁶⁰ Desde el año 1985 y hasta la actualidad, el colegio quedó bajo la dirección de John Scanlan hijo, quien lo institucionalizó. El colegio Saint Brendan's funciona ahora como escuela primaria y

⁵⁷ Declarado venerable en 1993, fue beatificado por el Papa Juan Pablo II en 1996.

⁵⁸ Ver también <http://www.cardenal-newman.edu/mision/carta-magna.htm>.

⁵⁹ John Scanlan fue, también, fundador y presidente del Centro Argentino de Cultura Irlandesa, director de *The Southern Cross* entre 1964 y 1968 y presidente de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas. Durante años, estuvo al frente del programa radial “Irlanda: la isla esmeralda” que salía al aire primero por Radio Splendid, luego por Radio Nacional y finalmente por Radio Municipal

⁶⁰ Fundado en el año 1855, este barrio obtuvo el nombre de Belgrano en homenaje al creador de la bandera nacional.

secundaria mixta, a la vuelta del edificio original, a dos cuadras de la estación de Belgrano R,⁶¹ en la esquina de las calles Superí y Echeverría. El diseño del escudo del St. Brendan's, que lleva los colores de la bandera irlandesa, representa la unión entre Irlanda y América a través de un barco con la figura de Saint Brendan a bordo, que viaja desde ese país hacia este continente. Debajo de esta imagen se encuentra un escudo más pequeño, que simboliza las cuatro provincias irlandesas [Ulster, Munster, Leinster y Connacht]. En palabras de su director, el Saint Brendan's no tiene, actualmente y desde la muerte de su fundador,⁶² lazos institucionales con el resto de las asociaciones y con la colectividad en general, y su relación con ella es más bien de apoyo: colaboran en lo que pueden con las instituciones, sobre todo, con el periódico *The Southern*



Escudo Colegio Saint
Brendan's.

Cross y

“Si hay una fiesta ahí estamos presentes pero nuestra relación con las instituciones de la comunidad es más que nada de apoyo, servir de referencia como escuela irlandesa”.

Y efectivamente, sus abanderados no faltan a los actos conmemorativos de San Patricio, y en varias oportunidades que yo misma presencié, el colegio fue el lugar elegido para realizar la cena del 17 de Marzo

Otras entidades y asociaciones

1- La colectividad en Rosario

Ya desde 1870 numerosas familias irlandesas habitaban el sur de la provincia de Santa Fe, donde se conformaría una Capellanía Irlandesa impulsada por la llegada -en 1887- del Padre Juan Sheedy, del condado de Tipperary, Irlanda. Con el aporte de los fieles, en 1889, el Padre Sheedy logró reunir el dinero para la adquisición de los terrenos, y la construcción de una capilla y una casa parroquial propias que se inauguraron

⁶¹ La zona de Belgrano R, que toma su nombre de la estación de trenes allí ubicada, se encuentra al oeste del área comercial del mismo barrio, es una zona residencial de clase alta, de casas bajas y costosas, donde se encuentran algunos de los colegios británicos privados más reconocidos de la Argentina. Si bien en el lenguaje cotidiano “R” es tomado por “residencial”, en la mayoría de la bibliografía consultada, se manifiesta que esta “R” proviene de la estación de tren del Ferrocarril Buenos Aires a Rosario, la R estaría representando a “Rosario”. De la misma manera, se considera que la estación de trenes Belgrano “C” hace referencia a “comercial”, en cambio provendría de Ferrocarril Central.

⁶² Dado que era su padre, John Sancnlan, quien sostenía las relaciones institucionales y personales con el resto de las asociaciones.

finalmente el 17 de Marzo de 1892. A medida que el número de irlandeses fue creciendo, comenzaron a formarse varias entidades, como el Salón Literario Irlandés, la *Irish Relief* y la *Irish Catholic Association*, que serían las precursoras de lo que a partir de 1902 se conformó como la actual Asociación Católica San Patricio de Rosario. Sin embargo, la idea de formar allí un colegio empezó a tomar forma en la década de 1960, y recién en 1969 se inauguró el Colegio San Patricio, católico, bilingüe y mixto, abierto a la comunidad rosarina en general.

La Iglesia San Patricio de Rosario ha reestablecido en los últimos años la impartición de misas en idioma inglés, todos los primeros domingos de cada mes. Por otra parte, en el colegio se enseñan danzas irlandesas, que se imparte como materia a todo el nivel primario y a elección para el nivel secundario. Un grupo de baile conformado por algunas docentes y las mejores bailarinas de primario conforman el grupo “San Patricio”, un grupo de danzas celtas que bailan representando a la Asociación San Patricio de Rosario y al Colegio en ocasiones como San Patricio, el Encuentro nacional Argentino-Irlandés, la Procesión a Lujan, la Fiesta de las Colectividades, etc. Margaret, la profesora de danzas irlandesas del Colegio San Patricio de Rosario, me explicaba que

“Mis clases de danzas no son sólo danzas sino trabajos de investigación con las alumnas acerca de toda la cultura celta, la Fe de San Patricio, La Virgen de Knock, relatos de cuentos mágicos, druidas, hadas. Le pongo mucho énfasis a la inmigración irlandesa y a la contribución que muchos de ellos aportaron a nuestro país”.

Es de mencionar también que la sede del Colegio y Parroquia San Patricio son comúnmente sede del Encuentro Nacional Argentino-Irlandés.

2- *El Hurling Club*

El *hurling* es un deporte típico de Irlanda; es junto con el *Gaelic Football*, uno de los deportes más populares en ese país.⁶³ Ya desde finales del siglo XIX, más específicamente desde 1887, a sólo tres años de haberse conformado la GAA (*Gaelic*

⁶³ El hurling y el gaelic football son dos de los deportes regulados por la Gaelic Athletic Association, junto con el gaelic handball y el rounders. Todos ellos, deportes amateurs. La GAA trabaja, además, junto con otras organizaciones para promover el *Football* femenino y el *Camogie* (versión femenina del hurling). La GAA tiene su sede en el *Croke Park* de Dublín donde se ha establecida desde 1908. El estadio, que fue reconstruido entre 1993 y 2003 tiene una capacidad de 82.300 personas.

Athletic Association) en Thurles, Co. Tipperary en 1884, un puñado de inmigrantes irlandeses y sus descendientes comenzó a juntarse para practicar *hurling* en las afueras de la Provincia de Buenos Aires (Magrini Scally 2009); sin embargo, como primer partido exhibición para el público se recuerda al jugado el 5 de Agosto de 1900 en lo que actualmente es la Plaza Irlanda, ciudad de Buenos Aires. Y en esa misma fecha quedó constituido el primer equipo estable de este deporte en la Argentina, que se llamó *Buenos Aires Hurling Club*.

Como corolario de ese primer partido público, se consolidó la formación de varios equipos que comenzaron a jugar todos los fines de semana, no sólo en Buenos Aires, sino también en Mercedes, Capilla del Señor, etc. La práctica de este juego se vio interrumpida entre los años de la primera Guerra Mundial, dada la imposibilidad de importar los palos necesarios para jugarlo.⁶⁴ Los diferentes partidos se jugaban en canchas de football alquiladas o prestadas, hasta que en 1920 se decidió la compra de un campo donde pudiera llevarse a cabo la práctica de este deporte en instalaciones propias. En Agosto de 1922 se fundó la Federación Argentina de *Hurling*, en un predio alquilado en el barrio porteño de Floresta. Allí, se practicaba principalmente este deporte nacional irlandés, pero también, desde un principio, se jugaba tenis, bochas y pelota a paleta. En 1924, la municipalidad de Buenos Aires, que abriría nuevas calles en la zona de Floresta, mandó una orden de desalojo, por lo que se alquilaron nuevos terrenos en el barrio de Villa Devoto, cuyas instalaciones fueron inauguradas el 13 de Julio de ese año. Desde un principio, de todos modos, no solamente fue una institución dedicada a la práctica de deportes, sino que también se realizaban reuniones, téis, bailes de caridad, kermeses y “concerts” (Mc Cormack 2005).

Para 1939, ya comenzada la Segunda Guerra Mundial, nuevamente dejaron de importarse los *hurleys*, y en mayo de 1941 los equipos de la Federación -que en ese momento eran alrededor de ocho-, fueron unificados en un único club irlandés, que adoptó el hockey sobre césped y el rugby en reemplazo del *hurling*. El nombre de la Federación Argentina de *Hurling* fue cambiado por el actual *Hurling Club*. Hacia 1945 se compraron las hectáreas que el club ocupa hoy en día en la zona de Hurlingham, provincia de Buenos Aires, y en 1948 quedó inaugurado oficialmente (Mc Cormack 2005; TSC 2000). Hoy en día, el club sigue funcionando abierto a la comunidad, se

⁶⁴ Volveré sobre este particular en el capítulo 6.

practican en él diversos deportes, los fines de semana se convierte en un lugar de reunión no sólo para los socios en general sino, sobre todo, para muchos descendientes de irlandeses que se reúnen a almorzar los domingos para luego compartir diversos juegos o actividades; las mujeres juegan a la canasta mientras muchos de los hombres juegan a las bochas.

El club organiza sus propios festejos para San Patricio y es, además, paso casi obligado de muchos turistas irlandeses que llegan a Buenos Aires, y en los últimos años, además, se ha retomado en él la práctica de los deportes gaélicos, como veremos en otro capítulo de esta tesis.

3- San Cirano

Otro colegio relacionado con la colectividad hiberno-argentina es San Cirano,⁶⁵ también instalado en el barrio de Caballito. Esta escuela fue fundada en 1933 por Sean Healy y su esposa Winifred Kelly, llegados a la Argentina en 1928. El primer edificio se encontraba en el barrio de Flores pero, en 1935, se trasladó al barrio de Caballito, donde se encuentra actualmente. Este Colegio -que también ofrece nivel inicial, primaria y secundaria- organiza, desde el año 1989 y anualmente, la Copa Irlanda, una competencia de hockey y rugby entre los colegios de la colectividad argentino-irlandesa, que tiene como finalidad “la integración de los alumnos de Colegios de tradición irlandesa”⁶⁶ a través de los mencionados deportes. En 1971, se constituyó la Asociación de Ex alumnos del Colegio San Cirano cuyo objetivo es realizar actividades culturales, deportivas y sociales y, al amparo de esa entidad nació dos años más tarde el Club San Cirano, destinado principalmente a la práctica de hockey femenino y rugby oficiales.

4- Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas y Asociación Argentino-Irlandesa de Capital Federal

Aún pasada la primera mitad del siglo XX, los descendientes de irlandeses de Buenos Aires siguieron apostando a la creación de nuevas instituciones de unión.

Hacia fines de la década de 1950, a instancias de la representación diplomática de Irlanda y dando lugar a una sugerencia realizada por el Sr. Timothy Horan,

⁶⁵ Este Colegio toma su nombre de Saint Ciarán de Clonmacnoise, fundador en el año 545 de esa abadía y conjunto monástico a orillas del Río Shannon, en el Condado de Offaly, Irlanda. La Abadía de Clonmacnoise fue una de las más importantes de Irlanda.

⁶⁶ <http://www.colegiosancirano.com/deportes.html>; consultado en Abril de 2011.

representante de ese país, en febrero de 1959, se comenzó a pensar en la conveniencia de formar una asociación que agrupara a las entidades de la colectividad. Se decidió, entonces, realizar una asamblea en la sede de la Asociación Católica Irlandesa, en la que se constituyó una comisión redactora⁶⁷ que finalmente daría forma a los estatutos de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas que, en septiembre de 2011, cumplió 50 años de vida.

La primera comisión estuvo presidida por John Fergus Grehan: “El flamante titular era oriundo de Galway, pero estaba radicado en el país desde 1908, simbolizando el enraizado entre los irlandeses nativos y sus descendientes” (TSC 2011: 16). De esa fundación participaron veintidós sociedades y entidades irlandesas, y se decidió que la presidencia de la Federación estuviese distribuida de forma rotativa entre todas, tomando como punto de partida la fecha de fundación de cada una de ellas. Los objetivos principales de la recientemente constituida Federación era facilitar la relación e interacción entre las diferentes asociaciones, proveer a la ayuda mutua cuando fuese necesaria, representar a la colectividad en los distintos eventos y coordinar los festejos y celebraciones para evitar superposiciones entre las sociedades locales existentes. La Federación -cuyos integrantes se reúnen una vez al mes con posterior cena en el Fahy Club- entre muchas otras actividades, ha coordinado desde sus inicios, los diversos Encuentros Anuales,⁶⁸ los actos centrales recordatorios de San Patricio y las peregrinaciones a Luján⁶⁹. Durante los festejos por los cincuenta años, realizados en Septiembre de 2011 en el Fahy Club, el actual presidente de la Federación, José Brendan Wallace, resaltó que “la Federación ha sido y sigue siendo el punto de referencia de toda la comunidad Argentino Irlandesa, más allá de los altibajos que sufrió en toda su existencia” (TSC 2011: 16).

⁶⁷ Dicha comisión estuvo integrada por el R. P. Ambrosio Geoghegan, de la comunidad Pasionista, el Dr. José E. Richards y los señores Juan Dolan y Alfredo Norton. La asamblea fundacional tuvo lugar en las instalaciones del colegio “Santa Unión”, el 1º de septiembre de 1961, donde fue elegido como presidente de la misma el Padre Ambrosio y como secretarios James Flaherty y Arturo Kenny. De la misma participó también el Sr. William Butler, Ministro Plenipotenciario de Irlanda acreditado ante la Argentina. Desde entonces, además de John F. Grehan han presidido la Federación, el Dr. José E. Richards, José Norris, Santiago Ussher, Eduardo Kehoe, Juan Carlos Uncal Donnelly, Alfredo J. McLoughlin, Patricio Allen, Guillermo P. Ford, Tomás Quinn, Santiago M. Quaine, John J. Scanlan, Santiago J. O’Durnin, Tomás A. Gaynor, Ricardo Dillon, José Ross, Alfredo Rush, Luis Ma. Flynn, Jorge P. Mackey, Kevin Farell, Patricio Sullivan y su actual titular, desde 2008, José Brendan Wallace (TSC 2011).

⁶⁸ Encuentros que se realizan una vez al año, convocando a la participación de todos los argentino-irlandeses.

⁶⁹ La Peregrinación a Luján se lleva a cabo cuando el día de San Patricio coincide con un día sábado, tal como sucedió en 2012.

Habiendo tenido como sede a las instalaciones de la Asociación Católica, desde hace varios años, sus actividades y asambleas se realizan en la sede del Fahy Club. A lo largo de los años, la Federación ha cambiado un poco su rumbo, y algunas asociaciones locales sienten que han perdido inclusión y representatividad, lo que -tal como desarrollaré en el tercer capítulo de esta tesis- ha traído aparejados algunos cuestionamientos, disensos, desuniones y conflictos.

Justamente, buena parte de estos disensos fueron el prelude de la nueva Asociación Argentino-Irlandesa de Capital Federal, fundada en el año 2001 por Jorge Mackey e Inés Deane. Esta asociación fue fundada con el nombre de “William B. Yeats”, en homenaje al poeta y dramaturgo irlandés; sin embargo en 2010 la asociación cambió el nombre por el de “Almirante Brown”⁷⁰, en honor al irlandés que fuera el fundador de la Armada Argentina (fuerza naval). La Asociación de Capital Federal organiza diferentes actividades culturales relativas a Irlanda, tales como charlas, conferencias, proyección de dispositivas sobre ese país, *tours* por la ciudad de Buenos Aires con referencias irlandesas, etc. Pero se ha destacado por la organización del Bloomsday -la lectura de párrafos del Ulises de James Joyce- y principalmente por la organización de los desfiles de San Patricio en la Ciudad de Buenos Aires, que han comenzado a realizarse en el año 2009, y ya lleva cuatro ediciones, con una convocatoria cada vez mayor. El desfile de San Patricio se ha convertido, como veremos en uno de los capítulos de esta tesis, en un motivo de controversia muy fuerte dentro de la colectividad, dando lugar a disputas en torno al festejo en sí mismo, y a través de las cuales se vehiculizan otras cuestiones y disensos más profundos.

⁷⁰ Nacido en Foxford, Irlanda, en 1777, Guillermo Brown, emigrado a Estados Unidos, inició su carrera como marino ingresando como grumete en una embarcación norteamericana. Contrajo matrimonio en Inglaterra con Elizabeth Chitty en 1809 y a fines de ese mismo año viajó al Río de la Plata, instalándose primero en Montevideo para luego venir a Buenos Aires para dedicarse al comercio. Siendo testigo de la Revolución de Mayo, adhirió al movimiento y en 1814 aceptó el mando como comandante en jefe de una escuadrilla para hacer frente a los buques españoles, la llamada fragata “Hércules”, con la que tomó la Isla Martín García -en manos realistas-, llave de acceso a los Ríos Paraná y Uruguay, lo que permitió librar las aguas y llegar a Montevideo donde finalmente derrotaría a las Fuerzas Navales hispánicas. Comenzó así, una larga historia de luchas al mando de diferentes escuadras como teniente coronel para defender en el mar la libertad argentina contra los realistas y las flotas brasileñas. Sus victorias más importantes fueron las batallas de Juncal y Quilmes y el históricamente conocido combate de Los Pozos. Responsable principal de triunfos que serían de sumo valor para la historia de la independencia argentina y americana, sentó las bases para la gesta libertadora de San Martín y fundó la Armada Argentina, el brazo naval de las fuerzas armadas de la Argentina.

Aislados, desplazados y no clasificados

Hasta aquí, he dado un breve panorama de la configuración asociacionista de la colectividad argentino-irlandesa. Llegada a este punto, debo decir que si bien algunas de estas asociaciones han ido quedando en el camino y han cerrado sus puertas, la mayoría de ellas siguen aún en pie e, incluso, en las últimas décadas, se han creado algunas nuevas organizaciones, no sólo en la Capital Federal. Este es uno de los principales motores de esta tesis. Por lo hasta aquí expuesto, sabemos que la *irlandesidad* es y ha sido motivo de agrupación, institución y sociabilidad pero tratar de comprender qué es lo que sigue haciendo funcionar a la colectividad argentino irlandesa como grupo diferenciado para ciertas ocasiones y circunstancias, entender cuál es el sentido de afirmar un carácter de lo irlandés hoy en día en la Argentina, reivindicar esa ascendencia y la pertenencia a ese grupo, es uno de mis principales objetivos.

Como he mostrado a lo largo de este primer capítulo, la religión ha sido la columna dorsal de esta colectividad; la Iglesia ha sido el ámbito en torno al cual los irlandeses primeros y sus descendientes después se formaron como colectividad; las capellanías fueron de suma importancia como sostén, no sólo espiritual sino como agente de cohesión entre los irlandeses diseminados por la provincia de Buenos Aires. La influencia primordial la ejercieron los capellanes irlandeses, no sólo porque recorrían la provincia misionando, bautizando y oficiando de casamenteros (o, a veces incluso, administrando economías, siendo los intermediarios y el nexo entre la dispersa grey irlandesa), sino también porque por iniciativa de ellos y de las diversas congregaciones que entraron en contacto con los irlandeses se crearon los colegios que atendieron y educaron a la mayor parte de esa colectividad. En estas escuelas, si bien se enseñaba el español como idioma, se atendía principalmente a la cultura y tradiciones irlandesas y a su mantenimiento, tanto como al mantenimiento de límites sociales con otros grupos (Palermo 2006: 95). Sin embargo, no sólo los capellanes y la Iglesia han sido de importancia en este sentido, sino que todas y cada una de las asociaciones étnicas han ocupado -no sin conflictos, disensos y heterogeneidades- un lugar central en la colectividad como espacios sociales y simbólicos delimitados, como espacios de significación en permanente construcción y reconstrucción. La creación de numerosas instituciones proporcionó un tejido social que ayudó a la inserción de los irlandeses en la Argentina, pero que, a la vez, y junto a pautas matrimoniales con una alta tasa de casamientos intra grupo hasta la tercera generación, dio cohesión al grupo en sí mismo.

Aunque desde aquél hecho histórico de la Gran Hambruna, y a pesar de que continuó existiendo en menor medida una inmigración irlandesa a la Argentina hasta mediados del siglo XX, no se ha sostenido el caudal inmigratorio inicial, la colectividad argentino-irlandesa conservó a la gran mayoría de sus instituciones y entidades asociativas desde sus inicios, aunque no sin cambios ni transformaciones.

Como he mostrado en este capítulo, los irlandeses en la Argentina siguieron un patrón asociacionista similar al de otros grupos, ya que desarrollaron las mismas posibilidades de asociacionismo étnico que la gran mayoría de los inmigrantes de finales del siglo XIX. Es decir, las instituciones irlandesas perseguían más o menos los mismos fines específicos que la mayoría en su época, como ser: médicos, de beneficencia, recreativos, deportivos y culturales (Devoto 2004; Devoto y Míguez 1992; Otero 2010), con excepción de la procedencia geográfica, probablemente debido al hecho de que no hubo una gran variabilidad en cuanto a las zonas de procedencia ya que una parte significativa de los irlandeses que arribaron a Buenos Aires provenían de las mismas regiones irlandesas (Korol y Sábato 1981). Y si bien algunas instituciones irlandesas se originaron en las décadas de 1860-70, la mayor parte de ellas comenzó a aparecer luego de la emigración transoceánica masiva de las últimas dos décadas del siglo XIX que, como hemos ya mencionado en la introducción, puede deberse no sólo al subdesarrollo institucional argentino, sino a que el estado local proporcionó de algún modo el espacio necesario para que esas asociaciones proliferaran y proveyeran servicios a sus socios.

Tal como señala Fielding en su estudio sobre los irlandeses católicos en Inglaterra (1993), a pesar de que, en la mayoría de los casos, la emigración se realizaba individualmente, era común para los inmigrantes de un mismo origen establecerse en lugares donde amigos y familia ya se hubiesen asentado, principalmente porque los primeros trabajos se conseguían a través de esas relaciones (Fielding 1993: 25). A diferencia de lo que sucedía en Inglaterra y Estados Unidos, los inmigrantes irlandeses no sufrieron, aquí, el impacto de la discriminación⁷¹ como lo sufrieron otros grupos

⁷¹ Ni en términos laborales, nacionales o religiosos. Para el caso Inglés, Fielding (1993) señala que si bien es imposible medir el efecto de los prejuicios hacia los irlandeses, uno de los factores que mayor impacto tuvo en el mantenimiento de los irlandeses en ocupaciones laborales “bajas” y “no calificadas” fue la discriminación y la estigmatización de la que eran objeto tanto por su religión como por su nacionalidad (p. 36-37, mi traducción). Y Patrick MacKenna (2000), plantea que “la alternativa a expulsar a los ingleses de Irlanda era encontrar un nuevo comienzo en un país católico donde pudieran dedicarse a la

étnicos inmigrantes y nacionales.⁷² He señalado anteriormente que la inmigración irlandesa se amoldaba a una *deseada* inmigración por parte de la dirigencia Argentina de esa época. En la ley de inmigración de 1876, que reguló el proceso de afluencia masiva de inmigrantes al país de ese período, al ser elevada como proyecto, el Presidente Avellaneda señalaba que

“hasta ahora no se ha buscado la inmigración, aceptándose la que espontáneamente ha querido venir a la República, y en su internación y acomodo se invierten sumas considerables sin examen, sin calificación, sin averiguar siquiera si el inmigrante ha de ser un poblador útil que, con su trabajo, aumente la producción del país y contribuya al fomento de la riqueza pública, y al mismo tiempo sus costumbres y educación contribuyan a consolidar los elementos de civilización, de orden y de paz. En el proyecto presentado se previene este mal, pues sin incluir expresamente la inmigración espontánea se procura elegirla buscándola en el norte de Europa y otros países del sur, donde es tan fácil encontrarla en condiciones más adecuadas que aseguren para nosotros los resultados buscados”.⁷³

Los irlandeses se ajustaban a este proyecto y, al mismo tiempo, en Irlanda, los partidarios de la migración hacia la Argentina estaban convencidos de que, en contraste con la de los irlandeses ampliamente urbanizados de Estados Unidos, la nueva comunidad sería rural [*rural-based*], “lo que haría más fácil mantener valores tradicionales en una atmósfera libre de las tentaciones de los vicios urbanos y el Protestantismo” (McKenna 2000: 86). Por otro lado, se veían beneficiados por las condiciones ventajosas que los súbditos de Gran Bretaña habían logrado en este país, a través del Tratado de Amistad y Libre Comercio de 1825.⁷⁴

Los estancieros criollos de la provincia de Buenos Aires, dedicados principalmente a la producción de ganado vacuno, también dieron la bienvenida a esos inmigrantes dispuestos a trabajar con el ganado ovino en las tierras que se encontraban

agricultura y ganadería y liberarse de la discriminación religiosa. La Argentina se adecuaba perfectamente a estos requerimientos” (p. 86, mi traducción).

⁷² Véase, por ejemplo, Akmir 2009 y Klich and Lesser (eds.) 1998, donde varios de los artículos exploran la discriminación y los prejuicios existentes contra árabes y judíos en algunos países de América Latina, incluida la Argentina. Asimismo, véase la amplia literatura existente sobre los negros, los mestizos, los mulatos, los grupos indígenas y sobre procesos de blanqueamiento y mestizaje en la Argentina: Geler, 2006; Frigerio 2008; Goldberg 1996 y 2000; Briones 1998 y 2002; entre otros.

⁷³ Citado en Giustiniani, R. (2004).

⁷⁴ Firmado entre la Argentina y el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda el 2 de febrero de 1825, el Tratado otorgaba amplias libertades a los súbditos de la Corona británica, en cuanto a tenencia de la tierra, ocupación de casas, protección y seguridad comerciales, libertad de navegación, importación, práctica de la religión, etc.

más allá de sus propias estancias, lo que proporcionaba una barrera entre las estancias de propiedad criolla y los posibles malones.

Una vez establecidos, tendieron a relacionarse entre sí, con otros grupos de habla inglesa (principalmente ingleses). La experiencia que los irlandeses tenían con la cría de ovejas en Irlanda, les permitió adaptarse rápidamente al ámbito rural y, con el éxito laboral y económico derivado de la producción ovina en esa época, terminaron por “acceder a la burguesía dominante” (Murray 2004:241):

“El ser terrateniente rural, el tener estancia, era la principal entrada al mundo de la sociedad, una sociedad de familias y apellidos notables que tenían aún peso específico en un país todavía conservador” (Kenny 2008: 81)⁷⁵

E incluso, la mayoría de los relatos orales y aún escritos, coinciden en que trataban despectivamente a los “nativos” o “natives”, tal como los llamaban ellos:

“[El capitán del barco] A mí también me cuidó de principio a fin y me previno sobre unos horribles hombres en Buenos Aires, a los que llamaba ‘los nativos’. Me dijo que estarían muy dispuestos a enamorarse inmediatamente de mi pelo y mis ojos irlandeses, pero que debía prestar ninguna atención a ellos, pues eran de costumbres bárbaras y canallescás. Todos los caballeros de a bordo hacían la misma afirmación” (Nevin 2000: 18).

“[...] -Y además no se puede confiar en los nativos. Mi primera y principal advertencia debe ser: ¡cuidado con los nativos! [...] Me enorgullece decir que mi casa está ocupada exclusivamente por nuestra gente” (Nevin 2000: 26-27).⁷⁶

Los irlandeses que llegaron a estas tierras debieron haber sufrido un importante impacto cultural como consecuencia de las diferencias idiomáticas y culturales. En la biografía de su madre, Nevin (2000) relata las ilusiones sobre la tierra de exilio, ilusiones que se desvanecen al llegar a Buenos Aires a causa del sufrimiento por la partida, por las dificultades en el idioma y por encontrarse sola, “isolated, dislocated and

⁷⁵ Autobiografía de Diego Alberto Kenny, cuyos bisabuelos llegaron a la Argentina en la década de 1830.

⁷⁶ Estas son las palabras con las que las recibe la dueña de la casa donde se hospedaron Kate Connolly (nombre ficticio), su prima y su amiga, al llegar a Buenos Aires.

unclassified”⁷⁷ (Izarra 2001: s/n). Como marca Farías (2006) en su trabajo sobre el Centro Gallego de Barracas, probalemete ese contraste “los empujaba a la solidaridad étnica con sus coterráneos a fin de amortiguar el impacto y acomodarse mejor a las nuevas condiciones, mediante la ayuda mutua prestada por las sociedades étnicas” (Farías 2006: 2). La promoción y construcción de un grupo coherente de instituciones propias podía protegerlos y atenuar el impacto frente a la sociedad receptora (Fielding 1993: 25).

Ahora bien, la impronta institucional permea las representaciones de los individuos que en ella participan en tanto y en cuanto las instituciones no *piensan* (Douglas 1996)⁷⁸ independientemente, no se crean a sí mismas ni se proponen sus propios objetivos, sino que son construidas por los actores, quienes adaptan sus ideas a una forma común para demostrar su legitimidad. Las instituciones son lo que sus miembros imaginan para ellas, lo que construyen, mantienen, y soportan de ellas. Las instituciones constituyen la memoria social, son el sustrato de las representaciones colectivas y necesitan ser establecidas por un aparato cognitivo; su constitución y su consolidación se apoyan en estrategias cognitivas específicas: “ese aparato cognitivo enraiza a la institución inmediatamente en la naturaleza y la razón al descubrir que la estructura formal de la institución corresponde a estructuras formales en reinos no humanos” (Douglas 1996: 55, mi traducción). Las instituciones se presentan como *pensantes*, porque en ellas se ponen en moto operaciones de legitimación que generan identidades, etiquetan y clasifican al mundo.

Conclusión

A lo largo de este capítulo he esbozado cómo, con su establecimiento en el campo y la dedicación a la producción ovina y sus derivados, los irlandeses y sus descendientes lograron acceder -en líneas generales y en su mayoría- a los estratos más altos de la sociedad argentina de la época. Hemos visto a modo descriptivo, también, cuáles fueron las principales instituciones y asociaciones que han ordenado la vida y las relaciones comunitarias de los irlandeses y sus descendientes en Buenos Aires. He marcado el

⁷⁷ Aislados, desplazados, y no clasificados.

⁷⁸ En *Cómo piensan las instituciones*, Mary Douglas retoma y reivindica la tesis de la sociología del conocimiento de Durkheim, en la que el autor plantea que el pensamiento sólo puede ser explicado y entendido como representación colectiva, como producto social, como fruto de una sociedad que piensa, clasifica, identifica, etc., por encima y con anterioridad a los individuos que la conforman y que de ella forman parte.

modo en que la religión, a través de la Iglesia católica, sus congregaciones y sus capellanes, fue la columna vertebral que funcionó como centro de la vida comunitaria, que favoreció la unión y el mantenimiento de sus relaciones, a la vez que fue principio y centro de la educación y de las escuelas, que a su vez cumplieron un papel importante en la colectividad, en el mantenimiento de las tradiciones y las relaciones al interior del grupo, tanto como en el mantenimiento de los límites con otros grupos étnicos y nacionales.

En el próximo capítulo me centraré en la figura de uno de los personajes históricos más importantes de esta colectividad argentino-irlandesa, el capellán de los irlandeses más destacado: el Padre Fahy.

CAPÍTULO II

Rastreando los orígenes. Construyendo el presente

Porque ese origen que buscamos, donde situamos nuestra nostalgia de ser, es en el límite un no-lugar, un punto originario que se mantiene a la orilla misma del espacio, como un espacio del deseo anterior al exilio de ese mundo.⁷⁹

A lo largo del primer capítulo, expuse brevemente algunos aspectos históricos del proceso inmigratorio la historia de los irlandeses en la Argentina; y, a modo descriptivo, la historia de las instituciones y asociaciones argentino-irlandesas, cuándo y cómo fueron creadas, en qué consisten y las finalidades que persiguen. A partir de este capítulo, en cambio, me centraré en aquellas instancias de producción de una *irlandesidad*, aquellas instancias en las que los argentino-irlandeses que participan activamente de alguna de esas asociaciones y de los diferentes encuentros, festejos, conmemoraciones, etc., afirman *lo irlandés* o un cierto carácter del mismo.

Tal como he relatado en el capítulo anterior, una de las particularidades de la colectividad hiberno-argentina es la de haber hallado en la Iglesia Católica los pilares, las estructuras y los mecanismos apropiados para organizar su vida colectiva. Sin embargo, a pesar del catolicismo preponderante en la sociedad receptora, los irlandeses prefirieron un tipo de atención sacerdotal de estilo más pastoral, de contacto permanente, de relaciones más amistosas y frecuentes, que no se limitaran solamente a los oficios parroquiales (Korol y Sabato 1981: 21). Durante los primeros años del siglo XIX, la pequeña colectividad⁸⁰ contaba con la atención del capellán dominico Edmundo Burke, fallecido en 1826. A partir de ese momento, la colectividad hiberno-argentina residente en Buenos Aires comenzó a reclamar la presencia de un capellán en la zona: en 1827 y en 1831, se dirigió al arzobispo de Dublín solicitándole el envío de un sacerdote irlandés para atenderlos. Ante el primer pedido, en el año 1829, había sido enviado el Padre jesuita Guillermo Moran, fallecido al año siguiente. Luego, llegó a Buenos Aires el Padre Patricio O’Gorman, quien enfermó hacia el año 1942, momento

⁷⁹ Adolfo Colombres, *Imaginario del Paraíso. Ensayos de interpretación*, Buenos Aires, Colihue, 2012, pp. 15.

⁸⁰ “La evolución numérica de la comunidad irlandesa no es muy clara para la primera mitad del siglo XIX, y en buena medida se confunde con la de los demás súbditos británicos. Sin embargo, parece que hacia mediados de la década de 1820 había en el país unos 1.355 súbditos británicos en general de los cuales 500 serían irlandeses, y en 1831 se registran 4.072 súbditos británicos, en su mayor parte artesanos. Pero en vísperas de la caída de Rosas los irlandeses alcanzaban el número de 3.500” (R. Di Stefano; H. Sabato; Luis A. Romero; José L. Moreno 2002: 68)

en el que los representantes de la colectividad irlandesa en Buenos Aires volvieron a dirigirse al Arzobispo de Dublín, solicitando el envío de un nuevo sacerdote.

El 13 de Junio de 1843⁸¹ llegó a Buenos Aires quien había sido, hasta ese entonces, prior de los dominicos en Kilkenny, Estados Unidos. Se trataba de Antonio Domingo Fahy, quien, tal como mencioné en el capítulo anterior, había nacido en Loughrea, Condado de Galway, Irlanda, en el año 1805 (Gaynor 1971: 8).⁸² Fahy había ingresado, siendo todavía un niño, en la orden de predicadores y había continuado sus estudios eclesiásticos en el Convento de San Clemente, donde fuera ordenado sacerdote. En 1832, partió hacia América del Norte donde los Padres Dominicos se habían encargado de la guía espiritual de una vasta zona en Kentucky y Ohio, que en esos años comenzaban a ser colonizadas. Después de siete años de trabajo en los Estados Unidos, volvió a Irlanda por orden de sus superiores y fue entonces que el Padre Fahy fue enviado a Buenos Aires. A partir de ese momento, según los relatos de mis interlocutores y de la literatura escrita existente sobre su vida, este sacerdote dominico habría sido central en la vida comunitaria, convirtiéndose en un pilar indispensable para la vida de sus compatriotas residentes en el Plata. Esta es la razón por la cual en este capítulo me centraré en su figura, y en los relatos que en torno a él ha ido tejiendo la colectividad argentino-irlandesa.

Restaurar el mausoleo, reintegrar el pasado

LA ASOCIACIÓN DE SEÑORAS DE SAN JOSÉ

INVITA A LA TODAS LAS ASOCIACIONES DE LA COLECTIVIDAD Y SUS MIEMBROS A LA
INAUGURACION DE LA RESTAURACIÓN DEL MAUSOLEO DEL P. FAHY,
MIERCOLES 1 DE JULIO 11.30 HS. EN LA RECOLETA

La "Asociación de Amigos del Cementerio de la Recoleta" ofreció restaurar el Mausoleo del R. Padre A. Fahy, que es de la Asociación de Señoras de San José. La presidenta de esa Asociación, Marta Salas, la escritora e historiadora Virginia Carreño y Brenda M. de Butler, presidenta de A. de Sras. de S. José acordaron hacer una ceremonia para inaugurar la restauración. Es el miércoles 1 de julio a las 11,30 de la mañana.

Está en el centro de Recoleta, frente a los mausoleos de Brown y de Remedios de Escalada de San Martín. ¡Un lugar privilegiado!

Todos están invitados, especialmente los descendientes de irlandeses, que le deben tanto al P. Fahy.

⁸¹ Las fuentes y los documentos consultados difieren en cuanto a la fecha de su llegada. Maxine Hannon, en su *Diccionario de Británicos en Buenos Aires* (2005), establece la llegada de Antonio Fahy el 11 de enero de 1844, al igual que la ACI en su tributo a este sacerdote realizado en 1983. Sin embargo, el resto de la literatura, incluido el libro de Thomas Murray (1919) ubica su llegada en junio de 1843.

⁸² Existen discrepancias en diferentes documentos y bibliografía acerca del año de nacimiento del Padre Fahy. Thomas Murray, por ejemplo, lo establece en 1804 (1919: 275).

Con esta invitación, difundida por la entonces vicepresidente de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas a través del foro *Irlandeses_Mercosur*, se informaba a la colectividad argentino-irlandesa⁸³ del acto homenaje que se llevaría a cabo en el Cementerio de la Recoleta⁸⁴, en ocasión de la restauración del mausoleo que guarda los restos del Padre Antony Fahy, “ilustre capellán de los irlandeses” (TSC Julio 2009). La tarea de restauración fue llevada a cabo por la Asociación de Amigos del Cementerio de la Recoleta, a pedido de la Asociación de Señoras de San José, en el marco del programa de restauración de monumentos y obras de arte del mencionado cementerio, llevado a cabo por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. La inauguración fue presenciada por la entonces Señora Embajadora de Irlanda en Argentina, Philomena Murnaghan, el Director General de Cementerios del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Néstor Pan, y representantes de varias entidades argentino-irlandesas. Pero, ¿quién fue el Padre Antonio Fahy?



Mausoleo del Padre Fahy. Cementerio de la Recoleta, Buenos Aires

Como mencioné anteriormente, el Padre Fahy fue un sacerdote dominico irlandés que llegó a la Argentina en el año 1843, como resultado de los pedidos que la colectividad hiberno-argentino hiciera al Arzobispo de Dublín. Desde su llegada se habría convertido en una figura de central importancia para los hiberno-argentinos porque, según los relatos de mis informantes y las diferentes fuentes y libros consultados, -y tal como expresa Carreño en su discurso- además de la labor pastoral, el Padre Fahy atendía y ayudaba a sus feligreses en muchos otros aspectos y necesidades, como conseguir vivienda y trabajo para los recién llegados, o buscar pareja a las muchachas. En este sentido, el sacerdote constituía un nexo fundamental en lo que respecta a las redes que estructuraban a la comunidad.

⁸⁴ Conocido comúnmente por el nombre de Cementerio de la Recoleta, su nombre real es Cementerio del Norte.

La inauguración de la restauración del mausoleo del Padre Fahy se llevó a cabo a mediados de 2009. Esa celeste y fría mañana de invierno, de un sol distante que apenas se animaba a calentar, un grupo importante de personas nos encontrábamos en la avenida central del Cementerio de la Recoleta, el más antiguo de la ciudad, donde descansan importantes figuras de la historia, de la vida política y cultural de esta nación. Allí, a metros de la entrada principal, está emplazado el mausoleo de quien fuera el principal capellán de los irlandeses en la Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX. El solemne acto fue inaugurado y presentado por el Director del Cementerio, Carlos Francavilla, quien primero confesó no tener “nada que ver con sangre irlandesa pero sí mis afectos”, para después cederle la palabra a la presidenta de la Asociación Señoras de San José, Brenda Murphy de Butler, quien agradeció a los profesionales por el trabajo de restauración realizado en el mausoleo del Padre Fahy, “tan querido por nosotros y representante de toda la comunidad irlandesa”, y por la delicada labor que logró resaltar y recuperar “cada detalle de esta magnífica obra”. Murphy de Butler aprovechó la ocasión para agradecer -junto con los ex alumnos y alumnos del Instituto Fahy- “a todas las personas que con su afecto, su colaboración y con su esfuerzo dan continuidad a esta obra maravillosa iniciada hace años por el Padre Fahy”.

He relatado en el capítulo anterior que la ubicación final de los restos del Padre Fahy correspondió a la Asociación Señoras de San José, quienes -luego de la reaparición de los restos del sacerdote en el año 1901- compraron una parcela en la avenida central del cementerio de la Recoleta, e hicieron levantar el monumento restaurado en 2009. El mausoleo donde descansan los restos del Padre Fahy fue inaugurado el 4 de junio de 1912, bendecido por el entonces Arzobispo de Buenos Aires, Monseñor Espinosa, e íntegramente confeccionado en granito traído de Irlanda. El monumento está compuesto por tres ángeles cristianos -probablemente arcángeles-, uno en cada uno de sus lados visibles, símbolos de protección y pureza, y por un perro en su parte trasera. El perro es símbolo cristiano de guardián y guía del rebaño y, por lo tanto, suele ser utilizado como alegoría del sacerdote; y es, también, acompañante del muerto en su “viaje nocturno por el mar”, símbolo de Resurrección (López Mato 2004: 184). Por debajo del monumento, la placa principal reza: “*In Loving Memory of Cannon Anthony Fahy who was for 27 years Irish Chaplain of Buenos Aires*”.

Sobre la cara principal, que mira a la avenida central del cementerio y se encuentra justo frente al monumento al Almirante Brown, el ángel sostiene una placa

dorada con el nombre del sacerdote en idioma inglés (ver fotos) y por encima se levanta el busto del mismo. Se trata de la misma imagen que cuida la entrada del Colegio Santa Brígida. Corona la totalidad de la obra una enorme cruz celta. A sus pies, varias placas recordatorias guardan los secretos y las memorias de otros aniversarios y



conmemoraciones: una placa de bronce dedicada por los ex alumnos del Instituto Fahy de Moreno, retomando las palabras utilizadas por el mismo Padre Fahy, reza: “La caridad no conoce Patria”; otra, de 1943, tiene la leyenda “Padre Antonio D. Fahy. En el centenario de su

llegada a la República Argentina. Los irlandeses y sus descendientes agradecidos”; otra aún, conmemora el homenaje realizado por los ex alumnos del Instituto Fahy, en septiembre del año 2005 en el segundo centenario del nacimiento del sacerdote (el 11 de enero de 1805). Al finalizar el breve discurso de la Sra. Murphy de Butler, tomó la palabra la escritora Virginia Carreño, quien fuera especialmente invitada para esa ocasión. Ante la numerosa concurrencia, autoridades de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, de la Asociación de Ex alumnos del Instituto Fahy, del periódico *The Southern Cross*, representantes del (ahora ex) Hogar San Patricio, y del Instituto Nacional Browniano, entre otros, y la constante presencia de la gaita de Brian Barthe - uno de los gaiteros más reconocidos del país-, Carreño narró muy brevemente la vida de este “santo americano”, haciendo alusión al hecho de que, al llegar a la Argentina, el sacerdote se había encontrado aquí con que

“la grey que él tenía era muy loca porque eran principalmente solteros y, cuando terminaban de recibir su paga, después de una ardua lucha, la gastaban en un día porque eran aficionados al trago, a las chicas, etc., etc. [...] Entonces alquiló una capilla y convirtió ese lugar en un banco, una Iglesia, un centro cultural, todo. Juntó los bancos, el púlpito, arregló todo, y ahí concentró a los loquitos irlandeses”.

Este relato de Carreño pone de manifiesto una idea acabada de moralidad. Por oposición a la soltería, a la “locura”, al malgasto del dinero, a la afición al trago y a las chicas, subraya la necesidad de la familia y del matrimonio para poner *cordura* y orden

en la vida de esos hombres solteros. La escritora relató que el Padre Fahy era muy pobre, pero que “por suerte, tenía un amigo, *que aunque era protestante*, lo ayudaba, que era Armstrong”, uno de los estancieros “más poderosos” (resaltado mío). Se preguntó, entonces, retóricamente, por qué un protestante inglés apoyaba a un católico irlandés y pasó a relatar, así, que “parece” que los ancestros de Armstrong eran irlandeses, y que en una matanza, uno de ellos había salvado al rey por lo que el rey le había cambiado el apellido: “Y así nació el apellido Armstrong. Y Armstrong lo sostuvo al católico irlandés toda su vida y hasta su muerte”.

Esta anécdota que es utilizada en el discurso para explicar el por qué de la relación entre Armstrong (*protestante*) y Fahy (*católico*), se nos aparece, al mismo tiempo como un relato de origen en el que se manifiesta la importancia atribuida por este grupo a los apellidos y la tensión entre ingleses e irlandeses. Por un lado, en esta fábula la “hazaña” de salvar al rey es puesta en manos de un *irlandés*, quien como “premio” recibe por parte del rey el cambio de un apellido irlandés a otro inglés, lo que determina al mismo tiempo, su condición de protestante. Por lo tanto, el hecho de que Armstrong fuese protestante es narrado como una “casualidad” en la que no hubo elección ni opción por parte del protagonista. Pero, además, la idea tácita de que Armstrong era de sangre irlandesa, sirve para explicar no sólo el heroísmo de su ancestro sino también la amistad que lo unía a Fahy.

La escritora también hizo referencia a que fuera el mismo Padre Fahy quien se diera cuenta de que

“tenían que tener escuelas y, sobre todo, mujeres irlandesas, porque sino se iba a perder todo. Entonces, para que las chicas que vinieran de Inglaterra (*sic*) no se agaucharan *-que era lo peor que les podía pasar-* hizo venir a las monjas” (Mi énfasis)

Monjas, a quienes Carreño dijo recordar con mucho cariño y admiración por la difícil tarea de educar a “esas chicas de campo, ignorantes”, que si bien eran muy bonitas, “habían venido un poco, demasiado, rústicas”.

Todas estas palabras me permiten hacer una analogía con la idea de *pureza*, tan bien analizada por Mary Douglas (1966). Al hablar de la necesidad (“tenían que tener”) de que vinieran mujeres irlandesas, está operando una clasificación entre lo “puro” y lo “contaminante”; pero, además, una visión de las diferencias sociales es expresada en

términos culturales: la necesidad de la llegada de mujeres irlandesas aparece ligada a una distinción entre lo propio y lo ajeno, lo permitido y lo prohibido, lo puro y lo impuro; porque si bien, relata Carreño, esas chicas que venían de Irlanda eran “ignorantes” y “un poco rústicas”, en su discurso deja en claro que esas características eran mejores que aguacharse, es decir que *convertirse* en un gaucho, en la mujer de uno de ellos o “mezclarse” con la población local. De la misma manera en que Douglas establece una analogía entre cuerpo y sociedad, aquí aflora la necesidad de separarse de un otro que, de manera tácita, aparece como el agente contaminante. Esa clasificación entre lo “puro” y “lo impuro” aparece ligada a la sangre irlandesa y a lo gaucho; pero, además, remite al papel otorgado a la mujer en el mantenimiento de “lo irlandés”, en concordancia con el legado matriarcal celta que ha operado en la sociedad irlandesa.

Finalmente, después de relatar la muerte del Padre Fahy, la escritora concluyó su discurso diciendo que este sacerdote “organizó a una de las colectividades más productivas y respetables de todas las colectividades que han hecho grande a la Argentina”.

El relato de Carreño sobre la muerte del Padre, hacía mención a un acontecimiento frecuentemente narrado por la mayoría de mis interlocutores y al que también hace referencia la mayor parte de la literatura escrita sobre este sacerdote. El Padre Fahy, quien vivió en Buenos Aires actuando como capellán de los irlandeses hasta el momento de su muerte, falleció en 1871. Durante ese año, la ciudad de Buenos Aires fue azotada por una epidemia de fiebre amarilla. Los sacerdotes eran llamados continuamente para atender a los enfermos y moribundos, y el padre Fahy acudía permanentemente a estos llamados:

“En la noche del 16 de Febrero asistió á la cabecera de una pobre italiana en la calle Cochabamba que estaba muriendo de la fiebre amarilla, y al volver a su casa en la calle Reconquista,⁸⁵ se sintió acometido por los síntomas de la epidemia. Se mejoró un poco el Domingo, y el que escribe estas líneas estuvo con él en la tarde del mismo día, cuando el enfermo tenía la idea de que había pasado felizmente la crisis. Sin embargo murió a las 4 de la mañana del Lunes, a los 65 años de edad. La noticia de su muerte sumerjió a la población irlandesa en el más profundo pesar, y fue recibida entre todas las clases de extranjeros como una calamidad; los hijos del país también simpatizaron con los irlandeses en la pérdida de su pastor; y los diarios

⁸⁵ En el periódico *The Standard*, se nombra a la calle Defensa.

tributaron un merecido elogio á su memoria. El Exmo. Obispo Dr. Aneiros asistió al entierro como también un gran número de extranjeros Protestantes. Los irlandeses se pusieron luto por un mes.” (Mulhall 1871: 509 - 510).

En este documento, casi inmediatamente posterior a la muerte de Fahy, se relata que, antes de morir, el sacerdote había acudido ante la necesidad de una agónica mujer italiana. Lo notable es que varios de mis entrevistados, al igual que Carreño durante la mencionada inauguración, han hecho referencia a este episodio, pero con algunas modificaciones que aparecen también en algunos documentos escritos varias décadas más adelante por otros sacerdotes de la colectividad.⁸⁶ Estas versiones relatan que al ser llamado para atender a esta mujer italiana, un amigo del Padre Fahy que se enteró que el sacerdote se aprestaba a atenderla, le reprochó que siendo ella italiana y él capellán de los irlandeses, la mujer debía ser atendida por su propio pastor. A lo que “el anciano⁸⁷ sacerdote, cansado y enfermo, pronuncia esta magnífica frase: ‘la caridad no conoce patria’⁸⁸, y va hacia la casa apestada. Se contagia y en pocos días muere” (Gaynor 1940: 19).

A mi juicio, estos relatos sobre la muerte del Padre Fahy ponen de manifiesto las relaciones entre las diferentes colectividades y en el último relato, decididamente las tensiones entre las mismas -a las que se suman las tensiones vistas anteriormente con los gauchos y con los protestantes-, postulando que la resolución exigió la presencia de un mediador, en este caso el *irlandés* Fahy, quien a través de su carácter católico se eleva por encima de esas tensiones y diferencias para “resolverlas”. Sin embargo, al mismo tiempo, pone las causas de la muerte del Padre en un “otro”: el Padre Fahy atiende a una mujer *italiana* (a la que podría no haber atendido por su condición de *no irlandesa*), se contagia y muere. Pero lo curioso es que el certificado de defunción del Padre Fahy, firmado por dos médicos, establece como causa de su muerte un ataque al corazón (Murray 1919: 344). El mismo periódico *The Standard*, el día posterior a la muerte del sacerdote, comunica que si bien el Padre había tenido síntomas que podían ser confundidos con los de la fiebre amarilla, hacía tres años que sufría de problemas en el corazón (*The Standard*, 21 de Febrero de 1871). Por otro lado, aún si hubiere sido víctima de la fiebre amarilla, debemos tener en cuenta que una vez contraído, el virus

⁸⁶ Véase, por ejemplo, Gaynor 1940 y 1971; Ussher 1954.

⁸⁷ Para ese entonces, el Padre Fahy contaba con 65 años de edad.

⁸⁸ La frase original en inglés es “Charity knows no country”.

incuba en el cuerpo entre 3 y 6 días,⁸⁹ por lo que atender a *esa* mujer *italiana* no podría haber sido tampoco la causa del contagio, que debería haber ocurrido varios días antes, estando Fahy ya enfermo cuando la atendió. Pero, desde mi perspectiva, la relevancia de estos relatos radica en que el Padre Fahy aparece como un personaje cuyos actos importan simbólicamente al grupo, y cuyas características lo convierten en un arquetipo, encarnando ideales y virtudes, valores morales. Y, en tanto arquetipo con características heroicas, encarna los valores y los ideales de quienes cuentan sus proezas. La memoria colectiva recuerda sus acciones y sus características personales y lo transforma en un punto de referencia para el presente.

El día de la inauguración de la restauración, en su corto discurso, Brenda Murphy se refirió al Padre Fahy como un “representante de toda la comunidad irlandesa”. Al mismo tiempo, en el discurso que la señora Carreño realizara durante aquella fría mañana de julio, nuevamente se hizo referencia a las cualidades del Padre Fahy como guía y mentor de la colectividad, como consejero, no sólo espiritual, sino también en cuestiones de finanzas, de educación, etc.

Estas narrativas, ponen de manifiesto que el Padre Fahy *vin*o a poner orden en una grey desordenada, “loca”, compuesta sobre todo por hombres solteros, aficionados a la bebida, al derroche de dinero, a las mujeres. El Padre Fahy puso orden en el caos de un disperso y desorientado grupo de irlandeses, fundando un espacio de vida comunitaria, organizada y solidaria. Es por eso que el sacerdote se erige, para estos descendientes de irlandeses, como un *ancestro fundador* de la colectividad irlandesa en Buenos Aires. Y es, a la vez, el “héroe” que llegó para organizar, poner orden y encaminar a esos irlandeses que estaban un poco a la deriva. Tal como he señalado someramente en el primer capítulo, los partidarios de la migración hacia la Argentina estaban convencidos de que la nueva comunidad irlandesa en este país sería rural y que sería más fácil mantener aquí los valores tradicionales en un ambiente alejado de los vicios de la vida urbana y del Protestantismo:

“veían a esta comunidad, aunque obediente de las leyes argentinas, como una entidad separada, autónoma, que funcionaría dentro del modelo operado por la única organización que, a lo largo de la historia de Irlanda, había

⁸⁹ Ver datos de Organización Mundial de la Salud, en <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs100/es/>

mantenido como sagrados los valores gaélicos: la Iglesia Católica irlandesa” (McKenna 2000: 86, mi traducción)

El Padre Fahy, que tenía una amplia experiencia con comunidades irlandesas tanto de áreas rurales como urbanas (ampliamente Protestantes) de Ohio, aspiraba a mantener a los irlandeses inmigrantes separados de otras comunidades, estableciéndolos en áreas rurales y preservando, de este modo, su distintiva identidad como católicos irlandeses (McKenna 2000: 90).⁹⁰ Vemos que mantener los “valores tradicionales” suponía principalmente mantener los ideales católicos como una -y quizás la más importante- característica propia de los inmigrantes irlandeses en la Argentina. Pero, además, presuponía el mantenimiento de un catolicismo entendido en términos étnico-nacionales donde lo importante no era el catolicismo en general sino el catolicismo *irlandés*, lo que llevaba a buscar y traer a sacerdotes que provinieran de la Iglesia Católica irlandesa con el fin de mantener sus valores tradicionales *sagrados*.

La referencia de Carreño al hecho de que el Padre Fahy era más que un guía espiritual, podemos encontrarla en muchos otros relatos actuales, tanto como en documentos de la época, como una característica distintiva del sacerdote:

“Llegó un momento en que el padre Fahy era el depositario de cientos de libretas del Banco de la Provincia, que representaban la riqueza acumulada de los irlandeses que se habían hecho dueños de las mejores fracciones del territorio de la provincia” (O’Farrell, citado en Gaynor 1971: 20).

“‘Yo soy -ha dicho- cónsul, jefe de correos, juez, pastor, intérprete y proveedor de trabajo para toda esta gente’. Y, como agrega Monseñor Ussher, fue también maestro, secretario, abogado, banquero y fiador”.⁹¹

Poner en manos de este único sacerdote todas estas tareas orientadas a ordenar, a concretar acciones, a decidir, a dirigir, a administrar, a resolver, etc., supone poner en la persona del Padre Fahy el *ordenamiento* total de la comunidad. El sacerdote aparece en

⁹⁰ Al este respecto puede verse también Ussher, S. *Los capellanes irlandeses en la colectividad hiberno-argentina durante el siglo XIX*, (1954) y *A Biography of Anthony Dominic Fahy. Irish Missionary in Argentina, 1805- 1871*, (1951).

⁹¹ Discurso del Dr. José E. Richards en el homenaje que la Asamblea Anual de la A.C.I. realizara en 1971. Citado en Gaynor 1971, p. 27.

estos relatos como un *líder*, como “el patriarca de nuestra comunidad”⁹² (ACI 1983: 1). Al mencionar al Padre Fahy, mis interlocutores lo reconocen como “el irlandés destacado”; hacen frecuentemente mención a la ya célebre frase “la caridad no conoce patria”, lo califican de “solidario”, “infatigable trabajador”, “ante todo cristiano”, “noble capellán”, que “cumplió con su misión de amor al prójimo”. Pero muchos de ellos refieren -al igual que los relatos arriba citados- a la importancia del Padre Fahy para la unión de la colectividad. A modo de ejemplo y con el fin de traer un relato personal por fuera del ámbito de las conmemoraciones e insertar a la figura del Padre Fahy en el ámbito cotidiano, cito a Alice,⁹³ quien en una de nuestras charlas, lo describió no sólo como un “líder espiritual”, sino como “muy importante para la unión de la comunidad que estaba desperdigada por toda la provincia de Buenos Aires”. Marion Mulhall, en su *The Irish in South America* (1914)⁹⁴, también mencionaba que “el año 1843 es memorable por la llegada del P. Anthony Fahy, con quien siempre se identificará el progreso de los irlandeses en la Argentina” (Galazzi 2009: 60). Y, más adelante, se refería nuevamente a esa relación entre la historia de la comunidad y el Padre:

“a partir de su llegada, la historia de la comunidad irlandesa se identifica en buena medida con la labor del padre Fahy. Fue él quién ayudó a sus compatriotas a elegir y comprar las tierras que hoy tienen tan gran valor. El creciente número de irlandeses y su prosperidad en las zonas rurales forzaron al padre Fahy a dotar a cada partido de un capellán” (Murphy 2009: 61).

⁹² Nótese la utilización de la palabra *Patriarca* que, en la Real Academia Española, es definida como “Persona que por su edad y sabiduría ejerce autoridad en una familia o en una colectividad” pero que, a la vez, puede denotar a personajes del Antiguo Testamento que fueron cabezas de numerosas familias; a la dignidad de los obispos de algunas iglesias principales, como las de Alejandría, Jerusalén y Constantinopla; al título de dignidad concedido por el Papa a algunos preladados sin ejercicio ni jurisdicción o al fundador de alguna orden religiosa.

⁹³ Los nombres han sido modificados para preservar la identidad de mis interlocutores, sin embargo mantendré los nombres o abreviaturas en inglés o castellano tal como son sus nombres verdaderos. Alice es bisnieta de cuatro abuelos irlandeses, llegados a la Argentina en 1848, socia del Hurling Club, donde almuerza todos los domingos. Además de su participación en el club, participa habitualmente de las diferentes actividades de la colectividad.

⁹⁴ El texto de “Los irlandeses en Sudamérica” fue publicado en 1914, en Washington DC por Joseph Dunn y P. J. Lennox como parte del libro *The Glories of Ireland*. Los editores reunieron en ese volumen diversos artículos que reflejaban la importancia de la cultura y el legado de los irlandeses en su tierra de origen y en el extranjero y para ello pidieron a Marion Murphy de Mulhall que escribiera un texto sobre los irlandeses en Sudamérica. Marion era la mujer de Michael Mulhall, fundador y director de *The Standard and The River Plate News*, y con él había pasado varias temporadas en Estados Unidos, por lo que eran allí personas conocidas; incluso, poco antes, la editorial Routledge había impreso una versión póstuma del *Dictionary of Statistics* de su marido Michael.

También en el periódico *The Southern Cross*, encontramos este tipo de referencia. A los cien años de su fundación, se recordaba a este sacerdote diciendo que durante casi 30 años fue “cónsul, jefe de correos, juez, pastor, intérprete y proveedor de trabajo, maestro, secretario, abogado, banquero y fiador de los irlandeses en Argentina” (*The Southern Cross* 1975: 24).

Sabemos que la memoria social no es un mero reflejo del pasado, sino una construcción tramada por recuerdos, experiencias y situaciones tanto presentes como pasadas, tanto individuales como colectivas; y que memoria e historia son dos registros diferentes acerca del pasado (Nora 1984 y 1989; Trouillot 1995; Hanson 1989; Hill 1988; Le Goff 1991; Lowenthal 1990; Connerton 1989; Visacovsky 2002 y 2004). También la historia, aún la más estructural -en tanto práctica científica- se construye a partir de las fórmulas que gobiernan la producción de las narraciones; lo que implica decir que la misma no está exenta de constreñimientos sociales, políticos e institucionales (Chartier 1998: 197). Esta característica, a la que Chartier ha llamado “la dimensión narrativa” de la historia, supone que lo que habitualmente entendemos como “hecho” histórico, es construido como tal por el relato; y que, además, tanto el acontecimiento como el relato están sometidos al mismo principio que juzga a las narraciones históricas según su doble característica: en cuanto a su coherencia narrativa, y en cuanto a su ‘conformidad con los documentos’” (Chartier 1998: 204). O, en palabras de Ricoeur, -quien retoma la noción aristotélica de “trama”-:

“la trama es el conjunto de combinaciones mediante las cuales los acontecimientos se transforman *en* una historia o -correlativamente- una historia se extrae de acontecimientos. La trama es la mediadora entre el acontecimiento y la historia. Lo que significa que nada es un acontecimiento si no contribuye al avance de una historia. Un acontecimiento no es sólo una incidencia, algo que sucede, sino un componente narrativo” (Ricoeur 2000: 192).

Entender la memoria como un archivo directo del pasado implicaría anular la agencia de los actores, las especificidades tanto históricas como culturales con las que los sujetos crean y recrean los sentidos de la historia y el pasado. De alguna manera, los relatos escritos sobre la vida del Padre Fahy se han convertido para la colectividad argentino-irlandesa en algo así como la *versión oficial*, en el *hecho histórico* en sí, en un acontecimiento pensado como *real*. Tanto en los documentos o relatos contemporáneos

al Padre Fahy, como en los relatos posteriores en el tiempo, ya sean escritos u orales, las diferentes narrativas proporcionan algunas ideas acerca de la figura del Padre Fahy. Por un lado, una cierta versión o lectura del origen de la colectividad argentino-irlandesa: este sacerdote aparece como una especie de ancestro fundador, en tanto y en cuanto, fue gracias o a través de él, que la colectividad pudo conformarse como tal en el sentido en que lo entienden hoy en día quienes la conforman. Antes de la llegada de Fahy, había irlandeses “desperdigados” por el campo bonaerense, que tenían algunas relaciones y conexiones entre sí pero que no estaban organizados en comunidad. Al mismo tiempo, el Padre Fahy aparece en estos relatos como un personaje con características heroicas pues *rescató* a una grey dispersa y desordenada, que malgastaba su dinero y era aficionada a la bebida. Tanto la *creación* de la comunidad, como su organización, orientación y trayectoria aparecen como perpetuamente e inalterablemente ligadas y dependientes de la figura del Padre Fahy. En estas narrativas, la aparición del sacerdote en la escena y en la vida de la colectividad, nos dan una idea de *ruptura* y cambio respecto del pasado y del devenir de la colectividad *hasta ese momento*, mientras que los relatos que surgen *a partir de ese momento* nos hablan de una trayectoria, de un *proceso*; proceso que permite al grupo reinterpretar sus orígenes (Visacovsky 2002: 69-70). Si la proyección en el pasado de las pretensiones del tiempo presente es la manera más usual y viable para crear una historia propia, con el objeto de satisfacer las necesidades actuales de los grupos (Hobsbawn 1994), lo que este grupo de argentino-irlandeses guarda en su memoria como las características de este pastor, son cualidades que ellos ven como positivas, en el sentido de ser útiles, de algún modo, a su vida presente.

Por otro lado, las diferentes narrativas hacen hincapié no sólo en la capacidad de dirección, guía y transformación del Padre Fahy, sino que, además, hacen una lectura en la que el sacerdote aparece con una gran capacidad de apertura y solidaridad, no sólo hacia sus compatriotas, sino principalmente hacia *otros*. Esto lo podemos ver no sólo en los diferentes relatos sobre su muerte, sino también en la cantidad de narraciones que resaltan su amistad con un *protestante* -que, en este caso, no sería un enemigo- como contrapunto de lo que habitualmente es visto como una relación tensa o de oposición.

Si bien hay otras personas que aparecen como relevantes en las narrativas del devenir de la colectividad argentino-irlandesa, el Padre Fahy aparece como un “irlandés destacado”, es el personaje elegido a la hora de hablar de una parte de la historia y la

trayectoria de los irlandeses en la Argentina. Y no es casualidad que sea un sacerdote la persona que adquiriera este significado, puesto que debía ser alguien que contase principalmente con la cualidad de ser *profundamente cristiano*; cualidad valorada como altamente positiva por parte de una colectividad cuya historia está directamente ligada a la religión y a la iglesia católica. Los valores cristianos, la fe, la devoción, la caridad, el ejercicio espiritual, son cualidades y valores positivos que están encarnadas en la persona del padre Fahy.

Con su novedosa obra *Les cadres sociaux de la mémoire*, Maurice Halbwachs (1925) introdujo el interesante concepto de “marcos sociales de la memoria”. Directamente influenciado por Emile Durkheim, el autor retomó la noción bergsoniana de “memoria” y la concilió con los principios sociológicos de *l'École Sociologique* para desarrollar y analizar la influencia de lo social sobre la memoria. Halbwachs plantea que los “marcos sociales de la memoria” son concatenaciones de ideas y juicios que sirven al grupo para construir su memoria colectiva:

“los marcos colectivos de la memoria no surgen de la combinación de las memorias individuales, no son meras formas vacías donde los recuerdos de otra parte se ajustan, sino que son precisamente lo contrario: instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde, en cada época, con los pensamientos de la sociedad dominante” (Halbwachs 1925: 7, mi traducción).

Por lo tanto, la memoria, para Halbwachs tiene siempre un carácter social, ya que todo recuerdo, aún el más personal o individual, puede existir solamente en relación con un conjunto de nociones que nos dominan más que otras; en relación con personas, grupos, espacios, tiempos, formas de lenguaje, e incluso con razonamientos e ideas; en definitiva, con toda la vida material y moral de las sociedades de las que hemos formado parte. De esta manera, es a través y a partir de esos marcos que nos es posible recordar, y la razón por la cual algunos acontecimientos y personas del pasado reaparecen se debe, justamente, a la relación que guardan con las ideas y percepciones del presente.

El Padre Fahy ha permeado hasta hoy la memoria de la colectividad. Nuevamente Halbwachs, en *On Collective Memory* (1992), plantea que las ideas de una sociedad están siempre encarnadas en personas o grupos. Por lo tanto, las sociedades - que pronuncian juicios acerca de las personas mientras están vivas o después de su muerte, y sobre las hazañas que éstas realizan -incluyen en todos sus recuerdos más

importantes no sólo un fragmento de su experiencia, sino también una especie de reflexión sobre su pensamiento (Halbwachs 1992:175). Las personas o grupos que encarnan estos ideales a través de un título, una virtud o una cualidad existen en el paso del tiempo, y dejan su huella en la memoria de las personas y de la comunidad (Halbwachs 1992:188). Pero dado que “la sociedad trabajaría en vano si intentara recapturar en una forma puramente concreta una figura en particular o un evento que ha dejado una fuerte huella en su memoria” (Halbwachs 1992:188, mi traducción), la imagen de este Padre se ha transformado, adquiriendo un significado, siendo ahora una enseñanza, una noción, un símbolo, convirtiéndose para muchos de estos argentino-irlandeses en un elemento del sistema de su sistema de ideas, en parte de ese marco de memoria colectiva que sirve como señal, que refiere exclusivamente al pasado y sobre el que descansa la memoria individual. De este modo, su figura es traída al presente como padre fundador de lo que es hoy la comunidad. El origen de la comunidad, el punto de partida que hizo posible esa unión, la solidaridad dentro del grupo, su organización, su articulación, dependen directamente de la figura del Padre Fahy. Y si bien en líneas generales puede decirse que la colectividad argentino-irlandesa ha estado fuertemente ligada a diferentes congregaciones y a la actuación de diferentes sacerdotes que han sido de particular importancia a lo largo de su historia, el Padre Fahy aparece como el sacerdote destacado.

En su libro *La gran inmigración* (1991), Ema Wolf y Cristina Patriarca transcriben el testimonio que un irlandés hiciera sobre el Padre Fahy:

“La vida de estos inmigrantes se desarrolló únicamente dentro de la comunidad, fieles al principio de que para ayudar a un irlandés nada mejor que otro irlandés. Y por encima de todos ellos como abrazando amorosamente el redil para que no se dispersaran, actuaron los sacerdotes católicos. Entre ellos, el legendario Padre Fahy. Un compatriota lo evocó así: ‘Benditos sean aquellos tiempos cuando el padre Fahy partía de (la ciudad de) Buenos Aires a caballo para visitar a su rebaño de fieles desperdigados. Frecuentemente galopaba de cuarenta a sesenta millas por día, cambiando caballos cuando se le presentaba la oportunidad. Muchas noches dormía en su recado envuelto con su poncho, con el techo de paja de algún rancho sobre su cabeza y a veces nada más que el estrellado cielo de la pampa. Muchas de sus comidas las comía (en lugares) donde el huésped debía tomar la carne con los dedos y usar su propio cuchillo de campo como mejor le pareciese’ (Wolf y Patriarca 1991: 105-106).

Es notable que en este relato, Fahy aparezca casi como un gaucho, en contraposición al relato que hiciera Carreño durante la inauguración del mausoleo acerca de que lo peor que les podía pasar a las irlandesas era *agaucharse*. En primer lugar hay aquí una diferenciación entre lo que se consideraba deseable y aceptable para una mujer y para un hombre. Pero, además, y tal como explicaré hacia el final de este mismo capítulo, *agauchar* al padre Fahy, implica reforzar su *argentinidad* y, por lo tanto, tornarlo un *gaucho irlandés*, un portador de ambas identidades. Por otro lado, y retomando la cita de Wolf y Patriarca, a párrafo seguido, las autoras comentan que el Padre Fahy fue “el corazón, el cerebro y la ligadura de toda la comunidad”, que todo irlandés que llegaba a Buenos Aires se refugiaba “a la sombra de su sotana de dominico” y que él se encargaba de encontrarle casa -siempre en lo de un compatriota-, ocupación e introducirlo en la colectividad, “donde era más conocido que el té” (1991: 106), un importante referente británico. Este relato exhibe una versión cotidiana de la vida del Padre, una cotidianeidad que funda una nueva y alternativa práctica respecto de sus antecesores, una cotidianeidad que lo sitúa en el rol de “cura gaucho irlandés”, donde se conjugan tres referentes identitarios fundamentales de estos argentino-irlandeses (lo británico, lo irlandés y lo argentino).

El capellán aparece, en todas las narrativas que he transcrito anteriormente, también como un pionero. Porque si bien no fue el primer sacerdote irlandés, sí fue considerado diferente a los anteriores, por ser el precursor en muchos sentidos. Son sus acciones las que inauguran una etapa de “espacio” *comunitario*, las que lo ordenan y le dan una entidad al grupo. Fue él quien “se dio cuenta” de la necesidad de construir hospitales, escuelas, de que hacía falta muchachas que se casaran con los irlandeses ya instalados, de que hacía falta dotar de capellanías todo lugar donde hubiese un irlandés. Todos esos pequeños hitos marcan el pasaje de una desperdigada grey irlandesa al nacimiento de una *comunidad*, poniendo en el centro de la escena al Padre Fahy, como iniciador, mentor y guía, dentro de una narrativa en la que el desorden inicial aparece como parte de la (i)lógica de la partida de Irlanda y la llegada a la Argentina: el caos es parte del cambio, del desconcierto y del desbarajuste que implica la migración forzada y, por momentos fortuita,⁹⁵ desde Irlanda hacia un espacio desconocido. Pero es,

⁹⁵ En un trabajo anterior (Palermo 2006) retomé algunos relatos de mis interlocutores en los que la llegada de los ancestros irlandeses a la Argentina aparecía como el resultado de algún hecho fortuito. Esto será retomado en las conclusiones.

además, parte del espacio al que llegan, de una Argentina que *ellos* ayudarán a poblar y a “civilizar”.

Si bien en la historia de los irlandeses en la Argentina, podemos encontrar otros sacerdotes que fueron de gran importancia, incluso algunos que precedieron a Fahy, la importancia de este último radica en la puesta en marcha de las ideas, en la *acción* antes que la palabra. Son, entonces, esas cualidades personales del Padre las que le permitieron sobresalir y *dar un salto* respecto de sus contemporáneos y fundar algo más allá, que perdurara en el tiempo: la *comunidad*. El Padre Fahy se convierte, entonces, no sólo en depositario de cualidades que el grupo ve como positivas e ideales sino, y principalmente, en un articulador social primario de los irlandeses en el Plata. La colectividad argentino-irlandesa adquiere un sentido de su unión a través de este capellán *hacedor* de ella. Es esta idea la que subyace a las narrativas de mis interlocutores. Así lo planteaba Mick⁹⁶ en una de nuestras charlas, al decir que “la llegada del Padre Fahy ayudó a consolidar el proceso de unión de la comunidad”. Y, en palabras de Julián:⁹⁷ “la aparición del Padre Fahy posibilitó la organización de la comunidad”; y también en las de Jimmy,⁹⁸ cuando me decía, que “este sacerdote fue el medio que relacionó a la comunidad”. Además, Jimmy también me advertía sobre la necesidad de entender al Padre Fahy como uno de los factores principales “por los cuales la comunidad se ha ido manteniendo unida”.

Por lo tanto, las características de ser capaz de *unir, comunicar y organizar* a la comunidad, de ser un *pionero*, de *actuar* en función de esa unión, creando las primeras instituciones y asociaciones irlandesas -no olvidemos que el Padre Fahy fue el creador del hospital irlandés y de la primera escuela para niñas-, son las que lo hacen sobresalir por encima de sus contemporáneos y lo traen al presente desde una perspectiva continuadora, prolongadora de esa unión inicial:

⁹⁶ Bisnieto de irlandeses llegados a la Argentina en 1868, Mick es empleado en una empresa británica, socio de la FSAI y de la Asoc. Ex alumnos del Instituto Fahy.

⁹⁷ Bisnieto de irlandeses, Julián (lic. en ciencias económicas) se acercó a participar de las reuniones y eventos de la colectividad siendo ya adulto, trabajó en el periódico *The Southern Cross*, y ha juntado mucho material, libros, bibliografía, etc. sobre la inmigración irlandesa a la Argentina.

⁹⁸ Jimmy O’Durnin, nieto de irlandeses, era en ese momento el Presidente del periódico *The Southern Cross*. Era hijo de padre irlandés emigrado a la Argentina en 1910, luego de la muerte de sus abuelos. Fue alumno pupilo del Instituto Fahy de Moreno y luego integró la comisión directiva de la asociación de exalumnos del Fahy. Jugó al jockey y al rugby en el Hurling Club donde hasta último momento seguía reuniéndose los domingos a almorzar y a jugar a las bochas con sus amigos y compañeros de la colectividad. Integró la comisión directiva de la Asociación Católica Irlandesa, y fue presidente de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas.

“Evocamos en el Padre Fahy al abnegado sacerdote que durante 28 años a partir de 1843, sin un solo día de descanso, puso sus esfuerzos al servicio de la incipiente colectividad irlandesa [...] En ese rol que le imponen las circunstancias, el Padre Fahy insta a sus connacionales a poblar las pampas, dedicándose a la crianza del ganado lanar y eventualmente a la adquisición de campos. Determina en esa forma la fisonomía y las costumbres de la colectividad, que subsisten en gran parte hasta el presente, contribuyendo al mismo tiempo a su arraigo irreversible en la tierra criolla”.⁹⁹

Esta referencia al campo y a la cría de ovejas nos habla no sólo de un modo de vida de los irlandeses en el Plata, sino también de un *ideal* respecto del futuro en la Argentina (la adquisición de campos). Pero se trata de una narrativa posterior en el tiempo, que nos habla de ese ideal, y que se enmarca dentro del mito sobre el esfuerzo, el progreso y la movilidad social ascendente ofrecida por la Argentina en ese período histórico a los inmigrantes, principalmente a través del esfuerzo y del trabajo en sus tierras; donde esas características son habitualmente asociadas a la inmigración europea (Garguin 2009: 64). Aparece, nuevamente aquí, la referencia al *acriollamiento* (Briones 1997: 120)¹⁰⁰ de los irlandeses en la Argentina; un acriollamiento que viene a postularse como la vía de entrada a la nacionalidad argentina pero que, enunciado desde el presente, no implica que hayan dejado de ser irlandeses. Y que, al ser presentado como una característica que persiste hasta el *presente* y que seguirá persistiendo porque ha sido impreso de manera *irreversible* junto con el arraigo en este país, supone postular la propia identidad presente como argentinos (e irlandeses). Este tipo de improntas del campo, han sido testimoniadas en charlas personales con algunos de mis entrevistados. Patricia -tataranieta de irlandeses por parte de padre y bisnieta por parte de madre, perteneciente a la FSAI, ex presidenta de las Señoras de San José,¹⁰¹ mencionaba: “Cómo está el campo en la sangre de todos nosotros. El amor por el campo, cómo tira el

⁹⁹ Discurso del Dr. José E. Richards en el homenaje que la Asamblea Anual de la A.C.I. realizara en 1971. Citado en Gaynor 1971, p. 27.

¹⁰⁰ Briones (1997) utiliza el concepto de "blanqueamiento" para designar una etapa avanzada de desindianización o "*acriollamiento*" de los grupos indígenas en vías de una pertenencia a la nacionalidad, basada en "dejar de ser indio", incorporando costumbres que caracterizan al ciudadano que integra el modelo de nación "homogénea". En la conformación de los Estados Nación lo que imperó fue una ideología de la univocidad nacional junto a la negación de las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales, se construyeron así las pautas para una identidad nacional homogénea. De esta manera, la identidad nacional incluye a los indios solamente si se someten a la promesa de tomarse criollos y desindianizarse. Tomo prestado este concepto para hacer referencia al proceso por medio del cual hoy en día se relata la experiencia pasada de los ancestros irlandeses.

¹⁰¹ Patricia es Doctora en Derecho y profesora en la Universidad Católica Argentina.

campo. A mí me tira, a mis hermanos les tira”. Y lo mismo encontramos cuando Roberto¹⁰² dice que “la vida en el campo me dejó huellas imborrables y me sigue afectando profundamente hoy en día. Siento por el campo un profundo atractivo”.

Entonces, la consigna del Padre Fahy, quien le decía “Go west!”¹⁰³ a todo irlandés que llegaba al puerto de Buenos Aires entre 1840 y 1850, convenciéndolos de ir al oeste a criar ovejas, parece no sólo haber tenido una impronta a nivel del desarrollo económico de la Argentina, sino que también parece haber impreso tanto el devenir de la colectividad, como la vida de sus participantes, a nivel individual. Y no se trata solamente de la impronta que puede haber dejado en estos irlandeses y sus descendientes la vida en el campo, sino también a nivel de la organización familiar y comunitaria, pues Teresa Reddy (2005) relata que “Fahy recibía a los irlandeses en el puerto de Buenos Aires y los convencía de que se fueran al campo, al Oeste, a criar ovejas. Después los visitaba y los iba casando entre ellos”. *Casarlos* entre ellos, marcando, así, el comienzo de una alta tasa de casamientos intra grupo que se mantendría hasta alrededor de la tercera generación incluida, implica una fuerte impronta en uno de los rasgos más característicos de este grupo.

El origen de la *comunidad* entre el mito y la historia: el Padre Fahy, un irlandés acriollado

La distinción entre mito e historia ha sido largamente debatida en antropología. Durante mucho tiempo, en las ciencias antropológicas se consideró que “mito” e “historia” eran formas diferentes e, incluso opuestas, de representar el pasado: mientras el primero - reminiscencia de una cultura inferior- se relacionaba con hechos ficticios de carácter atemporal, casi “irracional”; la historia estaba orientada a ordenar hechos considerados como verdaderos en una secuencia temporal y cronológica. Ya a finales de los años 1950, Lévi-Strauss (1987) planteaba que el mito no es verdadero o falso, es decir que no representa con más o menos fidelidad a una determinada realidad sino que es una imagen coherente a partir de la cual es posible dar lugar a una acción práctica. El autor planteaba que el mito refiere siempre a acontecimientos pasados pero que “el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen

¹⁰² Nieto de irlandeses y ex alumno del Fahy Club, a Roberto lo conocí en un encuentro Nacional Argentino-Irlandés. Nos tocó estar sentados a la misma mesa y hablamos largamente sobre su pasado en el campo, en una estancia cercana a San Andrés de Giles.

¹⁰³ Entrevista realizada por Héctor Guyot a Teresa Deane Reddy para la Revista La Nación, publicada el domingo 13 de marzo de 2005.

ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (Lévi-Strauss 1987: 232). Lo que implica decir que la sustancia del mito está en la *historia* relatada, en su capacidad de proporcionar un esquema dotado de eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social actual, y entrever lineamientos para el futuro. En esta dirección, el autor utilizó una analogía con el modo en que los historiadores evocan la Revolución Francesa, tratando de mostrar que la historia en sí es ininteligible y que se vuelve inteligible cuando logramos interiorizarla y convertirla en mito; la historia nunca es *la* historia, sino la historia-para (1997:373), y se actualiza según las necesidades de la vida social. Para finales de la década de 1980, otros autores comenzaron a discutir la distinción entre mito e historia, planteando principalmente que mito e historia implican simplemente diferentes modos de interpretar el tiempo y narrar el pasado, y que pueden ser expresados tanto a través de géneros narrativos orales y escritos como a través de formas no narrativas, como pueden ser las prácticas rituales, conmemorativas, etc. (Hill, 1988; Turner, 1988). De esta manera, los límites entre realidad y ficción comienzan a tornarse difusos. La historia deja de ser un registro de acontecimientos determinados, y comienza a ser entendida, al igual que el mito, como una forma de conciencia colectiva que sirve a un determinado grupo para orientar su agencia. Y, a su vez, el mito comienza a ser entendido como poseyendo la capacidad de referir a hechos históricos, con una interpretación diversa; lo que nos lleva a sopesar la importancia de ubicar a nuestros interlocutores como agentes que reflexionan sobre y analizan las experiencias y los procesos de los que forman parte.

Los diferentes discursos sobre el Padre Fahy, los relatos tanto orales como escritos, están orientados a la producción y reproducción de ese mito y esa historia; o, en palabras de Hill (1998), de la historia mitificada o del mito historizado. Con la mitificación de este relato, que se pretende *histórico*, la figura del Padre Fahy se convierte en un marcador temporal, punto de origen de una nueva era que confina al pasado a un tiempo anterior, que, sin embargo, marca tanto rupturas como continuidades. En otras palabras, como en todo mito fundacional, la llegada del Padre Fahy implica el origen o nacimiento de algo nuevo, en este caso, la *comunidad*.

El análisis que Victor Turner (1988) realizara sobre el comportamiento ritual y sus relaciones con la *liminalidad* y la *communitas*, puede servir a analizar los orígenes de

esta “comunidad”.¹⁰⁴ La llegada de los irlandeses a la Argentina y su conformación en comunidad puede ser analizada desde la perspectiva turneriana de los *rites de pasage*¹⁰⁵. Retomando el análisis de Van Gennep (1986), quien planteaba que cada cambio es acompañado por ritos de pasaje que implican el pasaje desde una situación determinada hacia otra situación igualmente determinada, Turner dividió las fases del ritual en “separación”, “margen” y “agregación”, centrando su principal interés en la situación intermedia (margen o liminalidad) por ser la de mayor intensidad y autonomía. Turner sostiene que la sociedad es algo más que la estructura social, pues se complementa con una forma de interrelación social a la que denomina *communitas* (o anti-estructura). De esta manera, define a la sociedad como un proceso dialéctico entre *communitas* y estructura, como un movimiento permanente entre lo bajo y lo alto, entre la igualdad y la diferencia (1988: 97). Mientras la estructura refiere al sistema de posiciones institucionalizadas, jerarquizadas según roles y status basados en diferencias políticas, económicas o sociales y enraizada en el pasado, ampliándose hacia el futuro mediante el lenguaje, la ley o la tradición (1988: 109); la *communitas* se orienta hacia el presente, caracterizándose por propiedades antiestructurales, por la homogeneidad, la armonía y la hermandad entre personas de diversos grupos sometidos a una autoridad. A partir de este modelo, podemos decir que la primera etapa en el pasaje de los irlandeses a la Argentina está dada por el lugar de nacimiento (Irlanda), que funciona como “mundo determinado” (Van Gennep 1986) caracterizado por una situación de subalternidad en la estructura social, de opresión; que precede al pasaje a la Argentina que se transformará en una etapa de margen o liminal, una forma de no ser del todo irlandeses ni del todo argentinos, de no estar ni en un sitio ni en otro; una situación ambigua, un estadio de margen que supone la suspensión transitoria de los principios estructurales o bien una estructuración más rudimentaria. Sin embargo, en este modelo la situación liminal es sólo temporal, es un estadio que se atraviesa sólo para introducirse en una nueva fase, una fase de agregación, de entrada a un nuevo mundo. Para los irlandeses llegados a la Argentina, esta etapa liminal se caracteriza por la separación de su lugar de origen, de su familia; pero el pasaje, implicará, además, un cambio de status. La llegada del Padre Fahy funciona como la entrada nuevamente a la estructura. Así, notamos la existencia de dos mundos determinados, uno pasado y otro presente, separados por una situación

¹⁰⁴ Comunidad y *communitas*, no son sinónimos, aunque se vinculan de algún modo.

¹⁰⁵ Ritos que acompañan a cualquier tipo de cambio, de lugar, de posición social, de estado o de edad (Van Gennep 1989 [1909]: 101).

de liminalidad o margen, de transición, cargada de incertidumbre, de desorganización y caos, de donde emergen sujetos con una nueva jerarquía y status, conformando un grupo ordenado a partir de una situación de *communitas* de la que derivan ciertos sentimientos de unidad y que, como veremos más adelante, han adoptado propiedades liminales permanentes, relacionadas con la construcción de su identidad.

Carol Trosset (1988: 177), retoma los análisis de Van Gennep y Turner, sumando el concepto de identidad. La autora propone que la *communitas* es un momento en el que sucede una experiencia emocional de unidad social, de afirmación de la propia identidad orientada por una acción, un sentido de pertenencia que permite a los individuos reconocerse como parte de un grupo. Es por eso que los ritos -e incluyo aquí, los homenajes y los actos conmemorativos al Padre Fahy- son ámbitos privilegiados en función del proceso de construcción de identidades, como espacio en el que los individuos toman conciencia del proceso social para ser capaces de reproducir los valores que nutren el sentimiento de pertenencia a una comunidad.

Al ser traído al presente a través de un relato que lo sitúa como un padre fundador de la colectividad, el Padre Fahy se transforma en un ancestro directo y los argentino-irlandeses pasan a ser sus directos descendientes. El 24 de septiembre de 2005 anoté en mi libreta de campo las palabras que el Padre Hernán Tumulty¹⁰⁶ pronunciara en la conmemoración por los doscientos años del nacimiento del Padre Fahy: “era irlandés pero también argentino porque era cristiano y como tal se debía a todos”. En esta descripción, el Padre Fahy aparece condensando toda una definición de un “nosotros”, al mismo tiempo, como irlandés y como argentino, a la vez que se resalta su cualidad de *cristiano*. Al ubicarse como descendientes del Padre Fahy, se torna sumamente relevante que la figura de este sacerdote sea invocada como atravesada por ambas nacionalidades. El Padre Fahy aparece como un personaje histórico que le permite al grupo unir en su memoria los espacios de emigración e inmigración, lo que dejaron con lo que forjaron. Aparece como un ícono de la unión entre ambos países, como un mediador, a la vez que como un padre genealógico, característica que, junto con su capacidad *cristiana*, lo convierte en una figura paradigmática. Postularse como parte de esa genealogía, es un modo en que la colectividad reafirma su identidad social en el

¹⁰⁶ El Padre Hernán Tumulty y Kelly-descendiente de irlandeses por parte de madre y padre- era, en ese momento, párroco de la Iglesia San Juan Bautista, de Villa Devoto. En marzo de 2011 fue trasladado a Nuestra Señora de la Consolata.

presente (Bonfil Batalla 1992: 174). En la visión de ese pasado de origen y en el relato de la fundación del nuevo orden, podemos vislumbrar los elementos sobresalientes en la constitución del sistema de identidad y los valores relevantes para el grupo. La organización de esos relatos de origen como *mito* ya arraigado en las representaciones colectivas, constituye una forma de conciencia social y en ese sentido estructurante de las prácticas sociales. En tanto modelo ejemplar (Eliade 2001: 25), el mito del Padre Fahy es una historia sagrada que para ser eficaz necesita de la repetición por medio del ritual. De esta manera, del contenido del relato mítico emanan fuerzas y significaciones espirituales que contribuyen a la cohesión del grupo.

Al mismo tiempo, las características positivas otorgadas a Fahy aparecen como implícitamente heredadas por el grupo, junto con las dos herencias (argentina e irlandesa). Como bien señala Terence Turner en *Rethinking History and Myth* (1998), - donde utiliza el concepto de “historia mítica” para el análisis de las perspectivas del pasado indígena sudamericano-, el mito en tanto conciencia política expresa las estrategias de los autores frente a situaciones de contacto. Las dos herencias que aparecen en este relato están resemantizadas, el mito proporciona una explicación de la situación de contacto, que sintetiza ambas herencias en un mismo ancestro. Tal como el árbol *Ishikenu* de los ndembu, el Padre Fahy funciona como un símbolo focal (V. Turner 1974 y 2005) que conecta esos dos mundos, que logra unir significantes percibidos como opuestos. Ya en 1891, las Señoras de San José rindieron al Padre Fahy un primer homenaje con la creación del Instituto Fahy con el objetivo de “cumplir su sueño”¹⁰⁷ -tal como me lo relatara la vicepresidenta de dicha asociación. En 1912, esa misma asociación hizo levantar el mausoleo del cementerio de la Recoleta en que el descansan los restos de Fahy y, a partir de 1943 (a 100 años de la llegada del sacerdote a la Argentina) comenzaron a hacerse más frecuentes los homenajes, tanto en conmemoración de su nacimiento, de su fallecimiento, de su llegada a la Argentina, etc; como en cada encuentro argentino-irlandés. Sin embargo, lo destacable es que el tipo de narrativa que he transcrito a lo largo de este capítulo, comenzó a circular principalmente alrededor de la década de 1940 cuando el Padre Palotino Juan Santos Gaynor escribió “Noticias del Padre Fahy”, difundida a través del periódico *The Southern Cross*. Este documento fue el preámbulo de la biografía escrita a fines de 1951 por Monseñor

¹⁰⁷ El sueño era, según las crónicas, el de fundar una escuela para varones. No olvidemos que el Padre Fahy había puesto en funcionamiento una escuela para niñas.

Santiago Ussher,¹⁰⁸ intitulada “Biografía de Antonio Domingo Fahy, O.P. Misionero irlandés en la Argentina (1805-1871)”, publicada primeramente en lengua inglesa. Ambos documentos fueron los que dieron lugar a que el Padre Fahy deviniera en una forma de culto conmemorativo; pues, a partir de ese documento, esta forma de narrativa comenzó a ser reproducido desde el resto de las principales instituciones, no sólo *The Southern Cross*, sino también por la Asociación Católica, la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas (desde 1961), la Asociación Señoras de San José, etc., y en los discursos orales de los homenajes organizados por esas Asociaciones y por los exalumnos del Instituto Fahy, principalmente.¹⁰⁹ Pero esos elementos presentes en el Padre Fahy en un momento inicial, son vistos como formando parte del presente y organizando la vida actual del grupo en tanto tal. En otras palabras, este hecho es apprehendido de manera atemporal, sin una temporalidad propia, en un tiempo “homogéneo” (Turner 1988), en el que el pasado es, en sustancia, igual al presente. En ese sentido, en este caso, la conciencia mítica, de alguna manera, se opone a una cierta temporalidad o cronología, aún cuando los protagonistas (entendidos como sujetos históricos) identifiquen un tiempo pasado y no estén involucrados directamente en el relato (Hill 1988; T. Turner 1988), porque las continuidades funden pasado y presente y porque los acontecimientos transcurridos después de ese momento inicial, son interpretados como determinados o influenciados por éste.

En el mes de febrero del año 1971, se cumplieron cien años de la muerte del Padre Fahy. Para esa ocasión, los exalumnos del Instituto Fahy organizaron un acto conmemorativo en el cementerio de la Recoleta, y el día 5 de Febrero de ese año, el periódico *The Southern Cross*, publicó la invitación al mismo:

“*Visto*: Que el 20 de febrero de 1971 se cumplen 100 años de la muerte del Rdo. P. Anthony D. Fahy, y

¹⁰⁸ Monseñor Ussher fue presidente de la ACI en varias oportunidades: 1929-1931; 1933; 1936-1937; 1954

¹⁰⁹ Es notable que esto sucediera no sólo en un período en que comenzaban a llegar a la Argentina grandes contingentes de inmigrantes de la segunda posguerra, sino en el que, además, nacía el movimiento peronista, cuya irrupción en la escena política argentina, como explica Adamovsky (2009: 242), redefiniría drásticamente la identidad nacional y las de los diferentes grupos sociales. Si bien el libro de Adamovsky se orienta al análisis y comprensión de la historia del nacimiento y evolución de lo que él llama una identidad de clase media, es interesante notar que, dentro de ese contexto de la década de los años 1940s, en el que la ciudad de Buenos Aires comenzaba a ser ámbito de multitudes de pobres, mal vestidos, de piel morena, trabajadores criollos o inmigrantes de variadas nacionalidades que ya no cabían en los conventillos de la ciudad y provincianos migrantes, donde la fragmentación étnica no era menor (2009: 241-251), puede ser explicada la búsqueda de un reforzamiento de su identidad por parte de la colectividad argentino-irlandesa, a través de las narrativas mitologizantes del padre Fahy como origen.

Considerando:

- Que el Padre Fahy fue el arquetipo de irlandés integrado a la Argentina;
 - Que ofrendó su trabajo a amor a la comunidad hiberno argentina;
 - Que orientó a esa misma comunidad hacia las actividades agropecuarias incorporándola a la epopeya silenciosa del poblamiento del país;
 - Que fue confesor y amigo del Almirante Guillermo Brown¹¹⁰ a quien infundió fe y coraje en la lucha por la independencia y soberanía argentina;
 - Que ofreció su vida en el cumplimiento de su irrenunciable misión evangelizadora y cristiana durante la epidemia de fiebre amarilla que azotó en 1971 a la ciudad de Buenos Aires;
 - Que fue el noble inspirador del Colegio que hoy lleva su nombre
- La asociación de exalumnos invita a una ofrenda floral en Recoleta.”

En cada uno de los puntos enunciados en esta recapitulación, encontramos: 1) la idea de arquetipo que mencioné anteriormente; 2) el ideal de sacrificio; 3) la importancia de la labor de Fahy al haber orientado a sus compatriotas al campo y haber contribuido así al poblamiento de la Argentina; 4) el encuentro con los orígenes de la Nación Argentina (a través de la amistad con Brown); 5) el ideal de sacrificio, nuevamente.

El acto de abnegación implícito en esta idea de sacrificio, supone la *consagración* (Hubert y Mauss 1970: 151)¹¹¹ o *sacralización* de Fahy. Sin embargo, esa consagración irradia más allá de la cosa consagrada, alcanza a la persona moral que es parte de la ceremonia, es un modo de recordarle al individuo la presencia de las fuerzas colectivas. De esta manera, de acuerdo a lo planteado por Hubert y Mauss, el sacrificio de Fahy estaría enfocado hacia la constitución de una relación entre los involucrados y un mundo trascendente y sagrado. El Padre Fahy, en tanto hombre sacrificado, abre esa relación con la trascendencia en la medida en que crea la noción de lo trascendente encarnada en su misma figura. Y las conmemoraciones que la colectividad realiza en torno a su figura, sirven para recrear esa relación entre los involucrados y lo sagrado.

Algunos días posteriores, ese mismo periódico, escribía en primera plana: “Fue recordada la memoria del Padre Antonio Fahy”. Después de las primeras líneas en las que se describía el acto y se nombraba a las organizaciones y representantes que habían asistido al homenaje llevado a cabo en conmemoración del sacerdote en el cementerio de la Recoleta, se mencionaba que:

¹¹⁰ Para más información acerca de la vida y la importancia de Brown para los argentino-irlandeses, véase Palermo 2007.

¹¹¹ En términos de los autores, la *consagración*, implica que un objeto pase del dominio común al dominio de lo religioso, pp. 151.

“Fue el arquetipo de *irlandés integrado a la Argentina*, ya que se *acriolló* rápidamente adaptándose a sus costumbres, muy especialmente a la dura vida de la campaña [...] Es que nos sentimos custodios de su recuerdo e inmensa obra pero comprendemos que su *vida extraordinaria* corresponde al patrimonio de todos los hiberno-argentinos, y que más aún, su inmensa proyección no se detiene aquí sino que es parte de la historia de nuestra Argentina”. (TSC 26 de Febrero de 1971: 1-2)

Nuevamente aquí, vemos cómo la figura del Padre Fahy viene a condensar la patria de origen y la patria adoptiva, no sólo por haber sido el *arquetipo de irlandés integrado a la Argentina*, sino porque también empujó a la comunidad en las actividades que llevaron al crecimiento y poblamiento del país; porque fue *amigo* del Almirante Guillermo Brown, colaborando espiritualmente con él en la independencia argentina; porque su actuación en este país no es sólo patrimonio de los irlandeses sino de los argentinos y, más importante aún, de la historia argentina.

El tiempo “pasado”, ese tiempo mítico historizado, es performativo y continúa influyendo y operando en el presente, complementando de algún modo esa otra temporalidad (T. Turner 1988: 245), porque la vida del Padre Fahy no está confinada al pasado, sino todo lo contrario, él y su obra son parte de los hiberno-argentinos actuales e, igualmente importante, de la Argentina de hoy, porque él ayudó con su labor a formarla y desarrollarla.

Entonces, la figura del Padre Fahy no sólo viene a unir esos dos mundos, uniendo aquello que a priori parecía estar separado (lo nacional y lo extranjero, donde lo extranjero es lo argentino), sino que, además, el Padre Fahy fue el primero en *acriollarse*, encarnando así la primigenia unión de lo irlandés con lo argentino, desencadenando un proceso que explica el presente de estos argentino-irlandeses. Hablar del Padre Fahy como *criollo* refuerza su lugar como símbolo focal. Pero, por otra parte, ese *acriollamiento* está marcado no sólo por su capacidad extraordinaria de adaptarse a la vida en el campo, sino y sobre todo, por su lugar en la historia argentina, tanto por su labor silenciosa y pionera en ayuda del poblamiento del país, como por su indirecta participación en la independencia argentina a través de su apoyo espiritual y amistad con el Almirante Brown; a la vez que por su incansable misión evangelizadora que llevó a cabo en Buenos Aires. Todas estas características, misiones y tareas del

Padre Fahy han dejado sus marcas no sólo en la comunidad argentino-irlandesa, sino en la historia del país que lo adoptó y que él ayudó a forjar.

El 3 de Septiembre de 1943, a poco más de cien años de la llegada del Padre Fahy a la Argentina, el periódico *The Southern Cross*, publicaba la siguiente nota intitulada “*In the Pilar and Recoleta – Father Fahy Honoured*”- transcribiendo parte del discurso a cargo del Dr. Halalan durante la ceremonia:

“He pointed out that it was Father Fahy, more than any other man, who *gave us* a habitat and a *name* in the land and that his utter selflessness should be *forever* an inspiration to *all the people of our race in the country*” (TSC 3 de Septiembre de 1943: 13, mi énfasis).¹¹²

Una vez más notamos aquí que el orden social existente no es el producto directo de eventos sucedidos en un pasado terminado, sino el fruto de acciones individuales (del Padre Fahy) que sobresalieron e imprimieron características *extraordinarias* al universo social de estos argentino-irlandeses, que fueron realizadas en un tiempo anterior pero que, de alguna manera es equivalente al actual, o que, al menos, sigue modificando el presente y lo modificará *por siempre*, en un orden atemporal y, por lo tanto, también actual:

“El recuerdo del Padre Fahy ingresa ya en el segundo centenario y sepan todos, argentinos *de hoy y de mañana*, que hace un siglo *murió por Dios y por su Patria adoptiva* un sacerdote irlandés, al que las circunstancias de la vida y su amor al prójimo le hicieron cambiar el delicado trébol por nuestro rústico cardo azul”.

Nuevamente, a través de la idea de sacrificio, la figura del Padre Fahy es evocada como mediador entre la patria de origen y la de destino. Aquí se habla de la Irlanda que el Padre dejó atrás, y de la Argentina adoptiva. Pero al dejar atrás Irlanda para *cambiarla* por la Argentina se opera una apropiación de esta última. En esta forma de narrar el pasado, la Argentina es vista no como un “país inmigración” sino como “país de adopción”, como un nuevo espacio, creándose así las bases para una identidad que, recreada y repensada desde el hoy ancla sus raíces ambos pasados, en ambos países.

¹¹² “[El Dr. Halalan] resaltó que fue el Padre Fahy, más que ningún otro hombre, quien nos dio un lugar y un nombre en (esta) tierra y que su absoluta abnegación debe ser por siempre una inspiración para todas las personas de nuestra raza en el país” (Mi traducción)

Para la colectividad, estas memorias del pasado dan cuenta del presente, hablan de ellos como irlandeses pero, a la vez, como parte de esta Argentina, a la que sus ancestros (encarnados en el Padre Fahy), ayudaron a construir: “es considerable el impulso que el Padre Fahy le dio a la cría de ovejas y de los lanares en el país”, me decía Jimmy, haciendo mención a una de las actividades económicas más importantes de la época, que permitió entrar a la Argentina al mercado mundial, y que significó un impulso en el desarrollo de la misma. Estas narrativas sobre el pasado articulan procesos identitarios con el sentido de devenir del grupo que ancla, en parte, en el sentimiento de pertenencia a un lugar (Brow 1990: 9).

Estas narrativas que son utilizadas como *la* historia oficial por parte de la colectividad argentino-irlandesa, dependen -tal como plantea Peel (1984)- de convicciones sustanciales de los miembros de la sociedad acerca de algunas partes de su pasado, pero los acontecimientos que se relatan deben ser históricamente “plausibles” para su audiencia, son versiones con las que los miembros de la comunidad concuerdan (Peel 1984:112). Las narrativas sobre el pasado entendidas aquí como “dimensiones de la realidad social que las produce” (Visacovsky 2004: 151) resultan cruciales a la hora de entender las diferentes categorías de irlandés y argentino (Argentina, Irlanda, cardo azul, trébol) y el lugar que se les da a estos personajes históricos. En tanto miradas retrospectivas acerca del pasado, que interpretan y reinterpretan las experiencias vividas y acumuladas, como explica Visacovsky la apropiación de estas categorías responde a una necesidad posterior en el tiempo al contexto en que tales acontecimientos se produjeron, se convierte así en eslabón del proceso de construcción y constitución de la Nación Argentina, es parte esencial de la necesidad de reafirmar una herencia histórica que legitima la presencia en este espacio, en esta Nación.

Como ya sabemos, dadas las circunstancias económicas y políticas, la década de 1840 fue trágica en la historia de Irlanda. Los documentos revisados nos indican que el Padre Fahy organizaba colectas de dinero, y que todo aquello que se reunía era enviado a Irlanda para colaborar con las personas afectadas por la Gran Hambruna. En el tributo que la Asociación Católica escribiera “a la memoria del Patriarca de nuestra comunidad, P. Antonio Fahy”, se transcribe una carta que el sacerdote enviara al arzobispo de Dublín, el 15 de junio de 1847. La carta, que había sido enviada junto con el dinero recaudado por el Padre Fahy en una colecta entre irlandeses para ser enviado en ayuda de sus connacionales a la madre patria, expresaba:

“Recomiendo encarecidamente a los labradores sobrios e industriosos que dirijan sus pasos a este país, donde encontrarán una amplia recompensa por su trabajo. La salubridad del aire, la fertilidad del suelo, la riqueza en minerales, sus espléndidos ríos, combinan para invitar al pobre a venir hasta él. El Gobierno extiende la máxima protección al extranjero y los nativos son proverbialmente hospitalarios y generosos” (A.C.I. 1971:12-13; Gaynor 1971: 12).

Esta acción, junto con las que he ido mencionando a lo largo de todo el capítulo, mereció, ciento treinta años más tarde, que uno de los socios honorarios de la Asociación Católica Irlandesa, lo homenajeara como “la figura cumbre del catolicismo hiberno-argentino”, con las siguientes palabras:

“con una visión no común en su época, concibe a la Argentina como una tierra de promisión, su pueblo se caracteriza por la hospitalidad y el respeto al extranjero, y en consecuencia estimula a sus compatriotas a que se establezcan en ella, en vez de dirigirse a los Estados Unidos, donde le consta por propia experiencia la insensibilidad y dureza con que se trataba a los hijos de la verde Erin” (Gaynor 1971: 28).

La memoria de la colectividad argentino-irlandesa es construida a partir de estos relatos del Padre Fahy y sus acciones, relatos que se entretajan con la historia y el pasado argentinos. A través de este ancestro, que representa y funde ambos países (arquetipo de irlandés acriollado), el propio devenir del grupo es narrado y los participantes de estos actos se sienten identificados, siendo parte de esa misma historia. De esta manera, la identidad de personas “cotidianas” (ordinary) está íntimamente ligada a esta figura histórica (Davies 1989: 178). Resulta, entonces, que mantener *presentes* estas memorias del pasado crea un ámbito crucial para la consolidación y re-consolidación de la identidad del grupo (Briones 1994: 109), una identidad que está atravesada al mismo tiempo por un quiebre y por una doble continuidad. Un quiebre, porque el pasaje a la Argentina implicó *dejar atrás* Irlanda, irse para no volver; y una doble continuidad porque por un lado, el nacimiento de la comunidad está narrado en términos de un devenir que sigue marcando y caracterizando a la colectividad como tal: eso mismo que los unió en el pasado, los sigue uniendo en el presente y sigue imprimiendo sus características en la vida y orden social actual. Y por otro lado, porque el Padre Fahy siguió siendo irlandés a pesar de acriollarse: “era irlandés pero también

argentino”, tal como lo describía el Padre Tumulty, y es “arquetipo de *irlandés* integrado a la Argentina”, pero irlandés, al fin.

Las narrativas sobre Fahy, al hablar de acriollamiento, marcan una apropiación de la Argentina. En esta forma de narrar el pasado, la Argentina aparece como el país de adopción de sus ancestros. Pero, además, el pasaje marca un cambio absolutamente relevante, que es el pasaje de una vida de pobreza, represión y falta de libertades, a una tierra *hospitalaria, respetuosa, promisoria*, que les ha permitido crecer económicamente e insertarse en “la sociedad”, tal como plantea Diego Kenny en sus *Memorias de nadie* (2008: 81): “El ser terrateniente rural, el tener estancia, era la principal entrada al mundo de la sociedad, una sociedad de familias notables que tenían aún peso específico en un país todavía conservador”. A pesar de la generalización, esta reflexión de Kenny nos habla de la entrada a una Argentina en *particular*, refiere a un *cierto* sector de la sociedad argentina, el de las familias “notables” que detentaban un peso específico en el país. Ese “mundo de la sociedad” que construye Kenny en su relato implica numerosas exclusiones, y al mismo tiempo, da cuenta del *imaginario* acerca de cuáles eran las aspiraciones de quienes llegaban a estas tierras en busca de trabajo, de qué significaba “entrar” o pertenecer a “la sociedad”; al mismo tiempo que retoma tácitamente el mito del progreso y la movilidad social ascendente que ofrecía la Argentina de entonces a los inmigrantes, y que ya mencioné anteriormente.

El Padre Fahy aparece como el puente de unión entre ambos países, viene a encarnar un pasaje armonioso y heroico al nuevo espacio, un pasaje que permite plantear un “nuevo” origen sin dejar -como lo expresaba Alice- “de ser irlandeses”. De esta manera, el cambio espacial, social y cultural es reinterpretado hoy, no como un problema de contacto y articulación cultural sino como un evento a partir del cual repensar las diferencias y las continuidades (Gupta y Ferguson 1997: 37). Es por medio de la construcción y difusión de estas relecturas del pasado -recreadas en y desde el presente (a través de homenajes, actos, discursos, conmemoraciones, etc.)- que se fomenta un sentido de pertenencia (Brow 1990: 9) tanto al grupo como a esta tierra. En otras palabras, se crean así las bases para una identidad que se torna una *hiphonedated identity*¹¹³ (Verhoeven 1996), que incluye material de orígenes y herencia étnica

¹¹³ La traducción castellana sería “identidad con guiones”. Este concepto ha sido largamente utilizado en Estados Unidos (Verhoeven 1996; Renshon 2001; Anzaldúa 1987) para explicar el estado de transición de los grupos migrantes en ese país, en su proceso de asimilación. Esta identidad con guiones sería un

(irlandesa), recuerdos de la madre patria, tradiciones, cultura, valores, tanto como la apropiación de una *argentinidad*, dando lugar a una forma singular de la identidad. Esta identidad con guiones les permite una conciencia y un sentido de grupo que contiene una gran capacidad de flexibilidad dentro de sí misma porque, al modo de los entes liminales, implica y representa un alejamiento de una identidad exclusivamente irlandesa, al mismo tiempo que toma distancia de una identidad exclusivamente argentina. Esta *hibridación* -sobre la que volveré detalladamente en el capítulo 5- es un modo de no ser ni una cosa ni la otra, al tiempo que se es ambas, lo que les permite articular lenguajes y prácticas que, de alguna manera, desafían un dominio público oficial (Archetti 1999:42): la transformación de lo extranjero en “nacional”. Y, a la vez, consideradas las situaciones, el énfasis podría estar puesto en diferentes partes de la oración (*argentino-irlandés*, *argentino-irlandés*, *argentino-irlandés*), sin tener que *necesariamente* acentuar las diferencias. Se refuerza, así, la idea del “crisol de razas” argentino, en tanto y en cuanto el acento parece estar puesto en esa dualidad. Implícita e indirectamente en esta forma de auto definición, se hace referencia a la diversidad geográfica, étnica, racial y religiosa, como elementos constitutivos de la sociedad argentina, lo que finalmente lleva a resaltar la importancia de los irlandeses en la historia y el desarrollo del país, lo que les permite, al mismo tiempo, tomar aquella parte de su pasado irlandés que quieren conservar como herencia.

Y en esas prácticas discursivas en las que articulan aquello que desean *ser*, se construyen a sí mismos, elaborando esos marcos de memoria que sirven para negociar valores y pautas de conducta del grupo, que los identifican con unos y los diferencias de otros.

Tiempo, espacio, memoria y reclamo

Decía anteriormente que mito e historia no son dos movimientos opuestos, sino complementarios y que ambos son igualmente válidos. Pero esos relatos del pasado, esa *temporalidad se espacializa*, en tanto y en cuanto, se enmarca en un espacio determinado.

elemento crucial que ayuda a los inmigrantes en EEUU en el proceso de transición de identidades relativas a su lugar de origen a una identidad “Americana” (Renshow 2001). En el caso que aquí analizo, esto implicaría pensar el pasaje de una identidad irlandesa, a una hiberno-argentina, a una argentino-irlandesa y finalmente a una argentina a secas, momento en que la asimilación estaría completa. Sin embargo, considero que esta explicación no es aplicable a este grupo ya que, en primer lugar no se trata de un grupo de inmigrantes, pero además, desde el punto de vista de la nacionalidad, la ciudadanía, la cultura, etc. no hay elementos para considerar que la asimilación no se haya completado ya.

En el caso del Padre Fahy, el escenario espacial elegido por aquellos que organizan estos actos conmemorativos¹¹⁴ es el cementerio donde descansan sus restos. Así, enmarcado en este doble juego de transformación del tiempo que se espacializa y el espacio que se inviste de historia (Alonso 1994: 387-393), el mausoleo que el Padre Fahy ocupa en el cementerio de la Recoleta cumple la función de un *lieux de mémoire*, en el sentido que le atribuye Pierre Nora (1989: 24), en tanto entidad significativa que la voluntad humana o el tiempo convirtieron en un “elemento simbólico del patrimonio de la memoria de una comunidad”, los lugares de memoria son, en la definición del autor, puntos en los que cristaliza la memoria colectiva. Para Nora, el *lieux de mémoire* cristaliza un momento particular de la historia, que permite a los participantes de la conmemoración pensar en su continuidad hacia el presente, continuidad que ya no es más espontánea. El mausoleo aparece como destinado a reforzar los lazos y la identidad del grupo, a través de ese ejercicio de evocación y de memoria. Se convierte en el lugar en el que la memoria encuentra su espacio para la acción, porque en él se crean lazos invisibles entre personas y acontecimientos aparentemente inconexos que, al ser vinculados, crean simbólicamente una continuidad con el pasado. El Padre Fahy está investido con cualidades positivas para el grupo y encarna la unión de la colectividad, es la “prueba” del origen y la unión en el pasado, a la vez que de la continuidad en el presente; pero, además, al funcionar ahora como un lugar de memoria ayuda a recrear el vínculo, vínculo que está reforzado por el poder simbólico de la restauración de la que fue objeto el mausoleo.

Por otro lado, el mausoleo del Padre Fahy se encuentra en “un lugar privilegiado”, según lo escrito en la invitación de las Señoras de San José a la restauración del mismo,¹¹⁵ porque se encuentra a pasos de los mausoleos del Almirante Brown y de Remedios de Escalada¹¹⁶; hecho que para estos argentino-irlandeses lo sitúa como vinculado con dos personajes -uno irlandés (Brown) y otro argentino (San Martín)- responsables de triunfos que serían de sumo valor para la historia de la independencia argentina y americana.

¹¹⁴ Dependiendo del caso, qué se conmemora y por qué, estos actos pueden estar organizados por la FSAI, las Señoras de San José, la comisión de exalumnos del Instituto Fahy, la ACI, o por todas ellas al mismo tiempo.

¹¹⁵ Transcrita al comienzo de este capítulo.

¹¹⁶ María de los Remedios de Escalada fue la esposa de José de San Martín, libertador de Argentina, Chile y Perú.

Ya en 1871, luego de la muerte del sacerdote, Mulhall, el fundador y director de *The Standard*, escribía:

“El nombre del Padre Fahy era muy conocido entre argentinos y extranjeros, como un modelo del sacerdote y buen ciudadano. Los servicios que ha prestado a la colonia irlandesa *refluyen también al beneficio del país*, cuya prosperidad se halla tan íntimamente relacionada con la de los europeos que vienen a estas playas. Por eso *el Padre Fahy ha merecido el aprecio de todos, y no sin motivo el Gobierno del General Mitre lo elevó al rango de Canónigo de la Catedral*” (Mulhall 1871: 507, mi énfasis).

Y, en la revista publicada por la Asociación Católica en el centenario de la muerte del Padre Fahy encontramos la versión de que Monseñor Aneiros, en ese entonces Gobernador en sede vacante del Arzobispado, habría declarado que, de no mediar la epidemia, el Padre Fahy hubiera sido sepultado en la Catedral de Buenos Aires: “entre los bienhechores insignes de la Iglesia y el Estado argentinos” (Gaynor 1971: 24). Más allá de la veracidad total o parcial del relato, lo importante aquí es que nos preguntemos qué significado adquiere para esta comunidad el hecho de que el Padre Fahy haya sido considerado por parte del gobernador local como un *bienhechor* de este país y que haya sido digno de ser sepultado en la Catedral local o que haya merecido el aprecio de “todos”, incluido el General Mitre.

Como señala Verdery (1999), los cuerpos (muertos) son símbolos eficientes, concretos y trascienden el tiempo porque hacen al “pasado inmediatamente presente” (1999: 27). En este contexto, el cuerpo del Padre Fahy potencia las relaciones sociales de la colectividad y la fuerza simbólica que el grupo le confiere está reforzada por las palabras y las prácticas que en torno a él se tejen y lo legitiman como un muerto a quien hay que imitar, respetar, conmemorar y homenajear porque ha dejado un importante legado. Pero ese legado no *es* solamente para los argentino-irlandeses, y he aquí el poder que emana del cuerpo del Padre Fahy o su significatividad política: el lugar nombrado como “privilegiado” que su mausoleo ocupa en el cementerio no es fortuito sino que nos habla de un espacio de reclamo para esta colectividad. Las obras del padre Fahy “refluyeron” en el beneficio de la Argentina, sin embargo sus restos no fueron *dignamente* sepultados. Monseñor Aneiros declaró que *hubiesen sido* sepultados en la Catedral pero no fue eso lo que se hizo con su cuerpo y, después de haberse

“perdido”¹¹⁷, *tuvo* que ser una asociación irlandesa (las Señoras de San José) quienes dieran finalmente digna sepultura al sacerdote. Si, como plantea Beckett (1988), para que determinadas cosas y personas sean vistas como *legítimamente originarias* se necesita demostrar la autenticidad de una genealogía ancestral que conecte pasado y presente, a los muertos con los vivos (Beckett 1988: 59), el cuerpo muerto del Padre Fahy y los discursos relativos nos permiten acceder a esta dimensión política en la que la colectividad argentino-irlandesa reclama que el Padre Fahy y su legado -con los beneficios que aportó al país- sean *justamente* reconocidos por el Estado argentino y las autoridades eclesiásticas locales. Hablar de un Padre Fahy acriollado, cuando en la mayoría de los documentos, literatura histórica y biografías (Murray 1919; Nevin 2000; Sábato y Korol 1981; Kenny 2008, Wolf y Patriarca 1991; por nombrar sólo algunos) las historias dan cuenta de que los irlandeses no se cruzaban con los criollos, que los llamaban despectivamente *natives*, que se mantuvieron cohesionados hasta por lo menos la tercera generación, y que el mismo Padre Fahy -como ellos mismos me han relatado- los casaba entre sí para que irlandeses e irlandesas “encontraran un marido adecuado” (Wolf y Patriarca 1991: 107), es reforzar la imagen del apego a la Argentina, es autenticar su *argentinidad*, es legitimar su acción y tornarlo vehículo de disputa para reclamar una deuda que se cree que el Estado argentino tiene para con el sacerdote y, por extensión, para con los irlandeses y sus descendientes. Se trata del reconocimiento de lo que el Padre Fahy, los irlandeses y sus descendientes, han hecho por la Argentina, por su crecimiento, su poblamiento y su desarrollo.

Conclusión

Como expresa Marshall Sahlins en *Islas de Historia* (1997:31), todo acontecimiento se desarrolla a la vez en dos niveles, por un lado, como acción individual y, por otro, como acción colectiva, como *relación* existente entre ciertas historias de vida (la del Padre Fahy, en este caso) y la historia de la existencia de las sociedades. El autor sostiene que el proceso histórico se desarrolla como un movimiento continuo y recíproco entre la práctica de la estructura y la estructura de la práctica. Tal es así que el acontecimiento, lo contingente, adquiere dimensión histórica sólo cuando es *significativo*, vale decir, cuando adquiere valor sistemático dentro de un proyecto cultural. El Padre Fahy fue un irlandés cuyas acciones colaboraron para la construcción, doblamiento y desarrollo de

¹¹⁷ Como ya he relatado en el capítulo I, con la demolición de la antigua bóveda del clero en el cementerio del Norte, los restos del Padre Fahy se consideraron perdidos hasta que se encontraron casi de casualidad.

esta Argentina, y este relato les sirve a estos descendientes para arrogarse el derecho de pertenencia a esta tierra, un lugar y un espacio legítimos en este país y dentro de esta sociedad. Partiendo de la idea, como señala Sahlins (1997) de que el acontecimiento no puede ser comprendido al margen de los valores que el grupo le atribuye, esta narrativa del pasado, podemos decir, confiere legitimidad al hecho de que ellos, como hijos de irlandeses, estén hoy en estas tierras. De esta manera, ese hecho histórico en particular cobra sentido dentro del orden cultural de esta comunidad. Apropiarse de ese pasado, ser parte de él a través de la figura de este ancestro, es necesario para explicar y justificar su presente y para fundamentar el futuro. Es en la adscripción a una misma genealogía del Padre Antonio Fahy donde se juega, para ellos, la legitimidad en relación con un lugar y un espacio propios en la construcción de este país que adoptó a sus abuelos. Ser “descendientes” del sacerdote, estar alineados en su misma genealogía, funciona para ellos de manera ejemplar, paradigmática para el presente (Visacovsky 2002: 52), actúa como marco de referencia a partir del cual interpretan su propio devenir, su propia historia. La vida y la obra del Padre Fahy entran, así, dentro de la lucha por alcanzar términos plenos de significado con los que construir una sensación de pertenencia a este país. Y nos sirve, asimismo, para observar la compleja relación que emerge entre la historia (oficial) argentina, la historia de la diáspora irlandesa, la colectividad y sus identidades.

A lo largo de este capítulo he analizado los relatos que esta colectividad de descendientes de irlandeses teje sobre su propia historia a través de la figura del Padre Fahy. Esto me ha permitido mostrar los usos nativos que se le dan a este sacerdote y a algunos acontecimientos, relacionados mítica o históricamente a su figura, para comprender el orden social actual y los procesos identitarios que se ponen en juego. Partiendo de que mito como historia constituyen formas de producción de conciencia social y que son performativas, en tanto y en cuanto orientan modos de agencia y acción social en el presente y para el futuro, he realizado este recorrido para descubrir qué otras cosas se nos revelan a través de estos modos elegidos de narrar el pasado. El caso del Padre Fahy ilustra de qué manera eventos, lugares, personajes, determinados valores y comportamientos -que pueden o no haber existido *realmente*- se traen al presente en la medida en que son capaces de explicarlo, generando sentidos y significaciones que den lugar a acciones actuales y futuras. La restauración del mausoleo que fue acompañada de una suerte de homenaje al Padre Fahy ilustra la fuerza que la figura de este sacerdote

tiene para esta colectividad, en la medida en que sirve para explicar su pasado y su presente, habilitando acciones colectivas (Hill 1988). Contribuye a incorporar la temporalidad (mito o historia) en la vida cotidiana de los actores, a nivel individual pero, principalmente, a nivel colectivo; y a organizar sus prácticas, creando un ámbito crucial para la consolidar su identidad social en el presente (Briones 1994: 109).

En el próximo capítulo tomaremos un camino similar, analizando la importancia que la colectividad de descendientes de irlandeses confiere a San Patricio, Patrono de Irlanda, a través del análisis del festejo que realiza en ocasión del 17 de Marzo.

CAPÍTULO III

San Patricio, Patrono de Irlanda

“Today we pay tribute to Ireland's wonderful rich cultural heritage, not just here on the island of Ireland but in countless locations, big and small, right across the world. Ireland owes an enormous debt of gratitude to the legions of men and women, boys and girls, whose passion for every facet of Irish culture has allowed it to flourish so spectacularly, extending its reach from our small native home to every one of the earth's continents”.¹¹⁸

17 de marzo, 2012.

Bajo un cielo límpido, celeste, en un día ventoso pero de temperatura agradable, la plaza Belgrano de Luján -que permite deleitarse con la fachada completa de la Basílica de esa localidad-, está colmada de gente. La presencia del embajador irlandés en la Argentina acompañado por su secretario, la presencia de la Banda de la Armada Argentina, los estandartes y banderas de varios colegios portados en alto por sus abanderados y escoltas, los grupos de danzas con los atuendos típicos, la llegada de uno de los gaiteros¹¹⁹ de más amplia trayectoria del país y el arribo de varios micros con personas procedentes de otras localidades, auguran la importancia del evento a llevarse a cabo. Casi todos ellos llevan una prenda o distintivo de color verde. Un pequeño grupo, en medio de la multitud,



¹¹⁸ Mensaje de la Presidenta Máire McAllesse, San Patricio 2001.

¹¹⁹ Se trata de Brian Barthe, un virtuoso de la gaita escocesa, irlandesa y whistles. Excelente gaitero solista de amplia trayectoria en la música celta de nuestro país, comenzó a muy temprana edad sus estudios y desde hace 20 años integra la banda de gaiteros escoceses San Andrés, destacándose por sus brillantes actuaciones en sus presentaciones como solista. Fue invitado a participar en los conciertos que el gaitero gallego Carlos Núñez brindó en la Argentina y suele ser músico invitado de la Armada Argentina para los homenajes a Guillermo Brown. En 2007 Barthe viajó a Irlanda como parte de una gira organizada por el fundador del museo irlandés “Admiral William Brown”, J.J. O’Hara, junto a otros músicos argentinos, para tocar en diversos actos y *sessions* con músicos representativos locales de varios condados de la isla, en conmemoración de los 150 años de la muerte del Almirante Guillermo Brown - fundador de la Armada Argentina-, y los 50 años de la independencia de Irlanda. En dicha gira el *Comalthas Ceitoiri Eirean* (del que hablaré en el capítulo 6 de esta tesis) conformó, por medio del grupo de músicos argentinos, el primer *Comalthas* de Latinoamérica: “Comalthas Buenos Aires Branch”.

termina de dar los últimos detalles a la imagen de San Patricio que se llevará en procesión hasta el interior de la Basílica (foto).

Me encuentro, una vez, más en medio de los festejos que realiza la colectividad argentino-irlandesa en ocasión del Santo Patrono de Irlanda. Sin embargo, es la primera vez que me toca presenciar la llamada “peregrinación” a Luján. El objetivo de este capítulo será el de analizar esta fiesta partiendo de las tensiones generadas en los últimos años como consecuencia de la aparición, al interior del mismo grupo, de un festejo nuevo y diferente que se despega de las formas de festejar San Patricio que ha tenido usualmente la colectividad argentino-irlandesa. Examinando al mismo tiempo los modos en que la colectividad se posiciona frente a la cada vez más pública irrupción en escena de los festejos de San Patricio que se llevan a cabo por personas ajenas a la colectividad en el centro de Buenos Aires, analizaré los diferentes modos de entender y reclamar la *irlandesidad* y aquello que se considera como auténtico o espurio, legítimo o ilegítimo, autorizado o no autorizado, moderno y tradicional, en relación con esta fecha patria y religiosa a la vez.

San Patricio: desde Irlanda a Buenos Aires

Habiendo nacido alrededor del año 385 en Gales Oriental, con padres de origen romano y de buena posición económica que vivían en Gran Bretaña trabajando para las colonias, Patricio fue secuestrado y hecho prisionero a la edad de 15 años. Fue llevado a Irlanda y vendido como esclavo a un jefe pagano celta del Norte para quien trabajaba cuidando y pastoreando ovejas. La leyenda cuenta que, después de seis años como prisionero, logró volver con su familia, pero al poco tiempo volvió a Irlanda para divulgar el Cristianismo, estableció una Iglesia distinta y se convirtió en símbolo de la particularidad irlandesa dentro del Imperio Británico y en la diáspora (cfr. Morales 2006 y Palleiro 2005).

En Irlanda, San Patricio (*Lá Fhéile Pádraig*, en irlandés) fue celebrado en una fiesta conmemorativa de su muerte, puramente religiosa, hasta el año 1903. Comparada con otras fiestas irlandesas, las costumbres populares del día de San Patricio eran muy pocas, sencillas, humildes y sobrias. Y, a pesar de que ya en 1903, el 17 de marzo había sido declarado feriado público nacional, fue recién en 1931 que se realizó una celebración oficial en Dublín, poniendo particular énfasis en la afirmación de la unión entre el Estado y la sociedad civil y en la reafirmación de la preeminencia de la Iglesia Nacional Católica (Palleiro 2005).

Por otra parte, en relación con la diáspora y tomando como ejemplo a Estados Unidos, San Patricio ya era celebrado por los inmigrantes irlandeses en Boston desde el año 1737; pero el primer desfile se realizó en Nueva York en 1762 cuando soldados irlandeses que habían servido en el ejército inglés celebraron marchando por las calles de esa ciudad.

En Buenos Aires, la fiesta de San Patricio fue celebrada desde siempre por la colectividad hiberno-argentina. Thomas Murray (1919) encuentra que la primera celebración de la que hay registro data del año 1843, aunque advierte que el reporte de ese festejo, publicado en *The British Packet and Argentine News*,¹²⁰ sugiere que esa no fue la primera fiesta de este tipo en Buenos Aires. Dicho periódico menciona que la celebración había consistido en un baile realizado en el *Walsh's Tea Garden*.¹²¹ Maxine Hanon (2005), en cambio, encuentra en ese mismo periódico que el primer registro de la celebración de San Patricio, data de 1829. La autora nos dice que ese 17 de marzo, varios individuos nativos de Irlanda conmemoraron San Patricio y que la bandera de la “vieja Irlanda” flameaba en lo alto del hotel naval del Sr. Willis, conocido como *Irish Jemmy's*, y que sus ocupantes “no parecían tener ninguna otra preocupación además de honrar el día” (Hanon 2005: 70).

A lo largo del tiempo, esa costumbre se fue afianzando entre los integrantes de la colectividad hiberno-argentina de Buenos Aires. Y para festejar San Patricio en el año 1901, la colectividad -ante una sugerencia del entonces Obispo de Buenos Aires, Mons. Espinosa-, decidió realizar una peregrinación para homenajear a la Virgen María, bajo la advocación de Luján. A partir de entonces, cuando San Patricio coincidía con un día domingo, se realizaba dicha peregrinación que se sigue realizando actualmente, pero cuando San Patricio coincide con un día sábado.¹²² Si San Patricio, en cambio, cae cualquier otro día de la semana, la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas (en

¹²⁰ Periódico en lengua inglesa que aparecía semanalmente en Buenos Aires para esa época.

¹²¹ Welsh [Walsh], Michael (1790-1847), llegó a Buenos Aires en 1819 con su esposa Cecilia Bower y sus dos hijas. Era albañil y se especializaba en chimeneas y en instalaciones para saladeros, Iglesias y casas privadas. Su casa, emplazada en la esquina de las ahora calles Viamonte y Cerrito, era un lugar elegido para numerosas celebraciones de San Patricio y en 1838 y en 1841-1843 abrió como *tea garden* (Hanon 2005: 836). Los *tea garden* florecieron en Inglaterra a finales del siglo XIX, eran espacios o parques al aire libre (con glorietas o pérgolas de jardín), habitualmente con lagunas, para tomar el té y pasear.

¹²² Varios de mis interlocutores coincidieron en que el día fue cambiado porque la peregrinación a Luján de los días domingo implicaba que al día siguiente, el lunes, muchos de los asistentes no concurrían a trabajar.

adelante, FSAI) organiza a lo largo de todo el día diferentes festejos y homenajes que detallo brevemente.

Cada 17 de marzo, entonces, la FSAI con la colaboración de otras instituciones y asociaciones relacionadas, organiza diferentes actos para festejar y conmemorar a San Patricio, Patrono de Irlanda. Estos actos, a los que sus organizadores llaman “actos oficiales” o bien “protocolares”, consisten generalmente en: a) un homenaje al general José de San Martín en la Catedral de Buenos Aires, con la presencia del embajador irlandés de turno en Argentina, representantes, alumnos y abanderados de distintos colegios irlandeses; b) un homenaje al almirante Guillermo Brown¹²³ en la plaza homónima o bien en su mausoleo en el cementerio de la Recoleta¹²⁴ con las presencias antes mencionadas y autoridades y la Banda de la Armada Argentina (ARA)¹²⁵; c) una misa que se realiza por la tarde en alguna de las iglesias fundadas por irlandeses o sus descendientes, seguida de una cena y reunión social en alguna de las escuelas o clubes representativos de la colectividad, en la que nunca faltan la música y los bailes irlandeses.

Por otro lado, cada una de las diferentes asociaciones o instituciones argentino-irlandesas de todo el país, organiza a lo largo de la semana del 17 de marzo, o incluso a lo largo de todo el mes de marzo, sus propios festejos, con sus propias misas, cenas, bailes, música, etc. Usualmente, los participantes llevan alguna prenda de color verde o un trébol como distintivo.¹²⁶ Como mencionamos anteriormente, cuando el día de San

¹²³ Menciono aquí, sólo a modo explicativo, que no es un hecho menor que los actos oficiales pongan el acento en San Martín y el Almirante Brown ya que se trata de personajes históricos que, de una manera u otra, refieren a la historia de los inmigrantes irlandeses en la Argentina. En tanto personajes que sirven para establecer un puente de unión entre el país de origen y de destino, son elegidos para esta celebración porque evocan y representan, para los argentino-irlandeses, la historia y el pasado de sus ancestros inmigrantes. Para un análisis más detallado de la figura del Almirante Brown, véase Palermo, Elisa (2006) *Entre Irlanda y la Argentina. Historia, identidad y memoria en la comunidad argentino-irlandesa de Buenos Aires*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo. [Disponible en la Biblioteca digital de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA: <http://bibliotecadigital.filo.uba.ar>]; y Palermo (2007) “Usos del pasado, memoria e identidad entre un grupo de descendientes de inmigrantes irlandeses de Buenos Aires: Una lectura a partir de dos héroes culturales”, en *Avá* (Posadas), no.11, p.87-116.

¹²⁴ En los últimos tres festejos (2010, 2011, 2012) el homenaje a Brown se realizó en el Cementerio de la Recoleta, previamente a eso y en los inicios de mi trabajo de campo, en 2005, se realizaban en la Plaza Homónima de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA).

¹²⁵ Brazo naval de las fuerzas armadas. Su presencia en el acto homenaje al irlandés Guillermo (William) Brown se debe a que este irlandés fue creador y primer Almirante de dicha fuerza.

¹²⁶ El trébol, que fuera utilizado por San Patricio para explicar la Santísima Trinidad a los irlandeses, es hoy en día, símbolo nacional en Irlanda. De todos modos, es importante señalar que no solamente para San Patricio es habitual la prenda de color verde o el trébol, sino también en otras ocasiones, como en el “Encuentro Nacional argentino-irlandés” o en otros actos.

Patricio coincide con un día sábado, la colectividad organiza una peregrinación a Luján. El día de San Patricio en Luján consiste actualmente en un acto homenaje al fundador de la ARA, Almirante Guillermo Brown, en la Plaza Irlanda de Luján, con la presencia del Embajador irlandés de turno, integrantes de la colectividad y representantes de la ARA junto con su banda de música. Nunca faltan las principales escuelas de la Asociación Católica Irlandesa con sus banderas, estandartes, abanderados y escoltas, representantes de diferentes asociaciones como Rosario, Venado Tuerto, Bahía Blanca, San Antonio de Areco y de la ciudad anfitriona, entre otras, y agrupaciones de bailes típicos irlandeses, músicos, autoridades, socios y amigos del Fahy Club, de la Editorial Irlandesa, de la Federación, etc.

Posteriormente, los participantes se reúnen en la plaza Belgrano o bien en la terminal de ómnibus, y desde allí peregrinan hasta la Basílica llevando la imagen de San Patricio en caravana -liderada por la Banda de música de la ARA- hasta el interior de la Basílica, siendo habitual que los gaiteros y los grupos de danzas hagan alguna demostración de su arte al llegar a la puerta de entrada de la Iglesia.



Gaiteros en plena demostración, frente a la Basílica de Luján.

En la Basílica se imparte misa concelebrada, y luego se realiza un almuerzo en la Villa San José de los Hermanos Marista de esa localidad, con show de danzas, música y una gran cantidad de stands en los que se venden artesanías con detalles alusivos a Irlanda, cerveza artesanal estilo irlandesa, ediciones del periódico irlandés *The Southern Cross*, artículos y libros relacionados con Irlanda, etc. Una opción para el almuerzo es almorzar

en el salón comedor para lo cual es necesario reservar con anticipación. O bien el almuerzo puede ser a la canasta, disfrutado al aire libre, bajo la añosa arboleda y a la vera del río Luján, donde además se venden sándwiches de chorizos -“choripán” en la jerga local-¹²⁷, sándwiches de hamburguesa y bebidas como gaseosas, cervezas y agua. Afuera, el ambiente es más informal: la gente se sienta sobre el césped, debajo de un árbol, en las pocas sillas y mesas ofrecidas, o bien en sus propias mesitas y banquetas de *camping*, llevadas en el baúl del auto para la ocasión. Luego del almuerzo, y sobre el escenario preparado al aire libre, comienzan los shows de música y danzas irlandesas.

San Patricio: celebración, ritual e identidades colectivas

Introduciendo la noción de invención de la tradición, Eric Hobsbawn y Terence Ranger (1989) dieron lugar a nuevos debates en torno al concepto de tradición. Al plantear que la tradición no es una herencia cristalizada que se transmite de una generación a otra, al definirla como un conjunto de prácticas simbólicas que inculcan valores y normas de conducta a través de la repetición y a través de una continuidad artificial con un pasado histórico conveniente, nos pusieron en el camino de comenzar a comprender y analizar por qué un determinado grupo de personas otorga sentido y legitimidad a algunas prácticas del pasado. A la vez, el debate que entablara Hanson (1989) respecto del concepto de “tradiciones inventadas” de Hobsbawn y Ranger hizo que perdieran importancia las discusiones acerca del carácter genuino o espurio de las mismas, lo que resulta de gran utilidad para el análisis de una fiesta (entendida por los actores como) tradicional, como lo es la San Patricio y para entender los procesos de auto-adscripción identitaria de este grupo, en la medida en que me habilita a abordar la dinámica de producción de las tradiciones no sólo poniendo atención en los actores en cuestión sino, al mismo tiempo, en cómo intervienen en dicho proceso los actores “externos”.

En el año 2009, emulando los festejos que se realizan en otras importantes ciudades del mundo, como Nueva York o Dublín, se realizó el primer desfile de San

¹²⁷ El choripán es un sándwich típico de la gastronomía rioplatense. Se prepara con un tipo de chorizo llamado “criollo”, que se realiza con carne de cerdo sin desecar ni ahumar, por lo que es utilizado casi fresco. El chorizo es asado a la parrilla y luego puesto entre dos rebanadas de pan (usualmente de tipo francés). Se cree que el “choripán” fue creado a mediados del siglo XIX, cuando entre los gauchos nació la costumbre de comer chorizo dentro de un pan en los asados que se realizaban en diferentes celebraciones. Con el tiempo, esta práctica se extendió a las ciudades y se popularizó en el entorno urbano. Típicamente se acompaña con salsa “chimichurri”, un aderezo elaborado a base de ajo, orégano, ají molido, pimienta, aceite y vinagre. Al menos en Buenos Aires es muy común encontrar carritos ambulantes de venta de choripán por la calle, especialmente en la zona de la Costanera porteña.

Patricio en Buenos Aires. Dicho desfile -que ya lleva su cuarta edición consecutiva-¹²⁸ es organizado por la Asociación argentino-irlandesa de Capital Federal William Brown (en adelante, AAICF), con el apoyo del Área de relaciones institucionales del Gobierno de la Ciudad y auspiciado por la Embajada de Irlanda en Argentina. El mismo convoca a los participantes a reunirse alrededor de las 19.00 horas en una esquina porteña, en la ahora Plaza Embajada de Israel,¹²⁹ y desde allí parte, recorriendo las calles con música celta, para finalizar en la Plaza San Martín donde se realizan shows de música y danzas irlandesas, sorteos varios y concursos de disfraces de *fairies* y *leprechauns*.¹³⁰ Dado que



Plaza Embajada de Israel, con sus dos hileras de tilo. Desde allí, parte el desfile de San Patricio.

el lugar de reunión y partida del desfile es la esquina donde se encontraba la Embajada de Israel, al lado de donde se encontraba la Embajada de Irlanda,¹³¹ y que San Patricio coincide con el aniversario de dicho atentado, antes de la partida se realiza un

minuto de silencio y una ofrenda floral a las víctimas del atentado contra esa Embajada, ocurrido el 17 de Marzo de 1992.¹³² Respecto de este homenaje, Jorge Mackey -

¹²⁸ Los organizadores calculan que en 2012 unas 800 personas marcharon desde Arroyo y Suipacha y que alrededor de 5000 presenciaron los festejos posteriores en Plaza San Martín. Por primera vez en 4 años, asistieron al desfile tanto el Embajador de Irlanda, James McIntyre, como el Cónsul, Andrew Noonan. En las ediciones anteriores, en cambio, dado que el desfile comenzaba con sólo una hora de diferencia de la misa y el trayecto desde el centro hasta Belgrano (donde se realizaron las ceremonias litúrgicas en 2009 y 2010) es bastante largo, el desfile no contó con la presencia del Embajador aunque sí del cónsul quien participó en 2010 y 2011, desde donde aprovechó para acercarse hasta los festejos del bajo (comentado en charla personal, ese mismo día durante el desfile, bajo una copiosa lluvia que nos obligó a abandonar la plaza).

¹²⁹ Exactamente en la confluencia de las calles Arroyo y Suipacha en pleno barrio de Retiro.

¹³⁰ Criaturas típicas del folklore y la mitología irlandesa.

¹³¹ La Embajada de Irlanda con sede en la Argentina, representa a Irlanda en este país, Chile, Bolivia, Paraguay y Uruguay. Actualmente se encuentra ubicada en un edificio sobre la Avenida del Libertador, casi esquina Callao.

¹³² El 17 de Marzo de 1992, una bomba explotó en la sede de la Embajada de Israel en la ciudad de Buenos Aires, dejando como corolario 29 muertos y una gran cantidad de heridos. Ocho años más tarde,

presidente de la AAICF- en una charla personal conmigo, manifestaba su importancia como un modo de expresar “la pluralidad de los irlandeses”, para demostrar que los irlandeses “somos personas abiertas, que aceptamos y respetamos todos los credos”. Y en una nota para la agencia de noticias Télam, el mismo Jorge explicaba la elección de esa esquina:

“Un 17 de Marzo fue el atentado contra la embajada de Israel. Los irlandeses tenían la embajada pegada a ese edificio y se salvaron de no haber sufrido ninguna herida, de no haber recibido ninguna esquirla, justamente porque era feriado”.

Y en 2011, antes de la partida del desfile, mientras se disponía a depositar la ofrenda -con la melodía de fondo de uno de los gaiteros presentes- expresaba:

“Entonces, en honor y en homenaje a la gente que murió sin tener nada que ver, ciudadanos comunes, nosotros hacemos una ofrenda floral que la vamos a dejar aquí, antes de iniciar la marcha [...] Entonces, este momento es de recordación de ese hecho que fue lamentable y que esperamos que no se repita nunca más en nuestra tierra. Por eso les pido a ustedes un minuto de silencio mientras van a depositar estas flores y después comenzar la marcha”.

Por otro lado, y desde hace ya varios años, más precisamente desde la década de 1990, otro festejo de San Patricio se lleva a cabo en la zona del bajo porteño: auspiciado por algunas grandes marcas de cerveza locales y extranjeras, y organizado en una gran cantidad de *pubs*¹³³ ubicados en el bajo de Retiro, este festejo nocturno -que en los últimos años ha comenzado a convocar a los jóvenes desde el llamado *after office*¹³⁴- comenzó a realizarse en Buenos Aires en la década de 1990 y ha ido ganando cada vez más adeptos, incluso hasta extenderse a otras zonas de la ciudad, o aun a otras

como resultado de un proyecto presentado ante la Legislatura porteña por el diputado y ex secretario de Inclusión y Derechos Humanos porteño, Daniel Lipovetzky, se inauguró la “Plaza Embajada de Israel. Plazoleta en memoria del atentado” en ese mismo lugar. Los arquitectos a cargo de la realización del proyecto fueron Gonzalo Navarro, Hugo Alfredo Gutiérrez, Patricio Martín Navarro y Héctor Fariña. En la plazoleta se conserva parte del muro interno de lo que fuera la embajada y dos hileras de tilos han sido plantadas como símbolo de las víctimas del atentado.

¹³³ Algunos de ellos, reconocidamente “irlandeses” -como el Down Town Matías y el Kilkenny Irish Pub- o de estilo celta en general (abarcando gallegos, escoceses, irlandeses), -como The Shamrock y el Druid In.

¹³⁴ Literalmente, “después de la oficina”, jerga muy utilizada entre los oficinistas porteños para referirse a una práctica muy de moda en los últimos años que implica salir del trabajo y pasar por un bar o pub a tomar unos “tragos”, bebidas alcohólicas. Los *after office* copiaron una costumbre estadounidense y aparecieron en el país a fines del año 2000, pero ganaron popularidad cuatro años después con el crecimiento de los turistas extranjeros. En general, y sobre todo inicialmente, *el día del alter office* solía ser el día miércoles.

ciudades¹³⁵; este festejo reúne a jóvenes que se juntan a escuchar música, bailar y, sobre todo, a tomar cerveza hasta la madrugada.

En el año 2009, los días 17 y 18 de marzo, los diarios porteños más vendidos cubrieron el desfile y los festejos del microcentro:

“Esta noche se celebrará en Retiro un nuevo día de San Patricio, el patrono de los irlandeses. Para evitar accidentes, el Gobierno porteño *reforzará los controles de alcoholemia* [...]. Según informaron en el ministerio de Seguridad y Justicia de la Ciudad, en cada puesto habrá entre dos o tres agentes del Cuerpo de Tránsito, más efectivos de Policía Federal y supervisores [...] la zona de los pubs de Retiro, principalmente la esquina de Reconquista y Marcelo T. de Alvear, será el epicentro de los festejos, y la mayoría de la gente llevará alguna prenda de vestir verde, el color tradicional de Irlanda. [...] *Como es tradicional, la fiesta se celebrará con litros de cerveza*. Por eso, más allá de los controles del Gobierno, algunos de los pubs de la zona instalaron *máquinas que miden la alcoholemia*” (Clarín 17/03/2009; mi énfasis).

“Miles de personas disfrazadas de duendes verdes y con tréboles en sus boinas desfilan por primera vez tocando la gaita por las calles de Retiro para festejar el Día de San Patricio, el popular patrono de Irlanda, en una celebración que se afianza entre los porteños. *El desfile, anticipo de la fiesta nocturna* que los 17 de marzo reúne a cerca de 40.000 jóvenes en los bares temáticos de la zona, sale a las 18 desde Arroyo y Suipacha, y culminará en la Plaza San Martín con un colorido acto de música y danzas celtas, en el que participan delegaciones irlandesas de distintos barrios. El desfile es una iniciativa del gobierno porteño y la Asociación Argentino-Irlandesa, que se propusieron brindarle a la ciudad un espectáculo similar a los que se realizan en otros lugares del mundo para honrar al patrono de Irlanda. [...] *El gobierno* de la ciudad cerró al tránsito tres calles del barrio de Retiro e *intensificó los controles de alcoholemia* en la zona en el marco de los festejos. Las *autoridades metropolitanas reforzarán además los controles de alcoholemia en la zona, por el consumo de cerveza que caracteriza la celebración*” (La Nación, 17 / 03/ 2009; mi énfasis).

“Al menos nueve *personas heridas* y doce *detenidas* fue el saldo de la tradicional fiesta irlandesa de San Patricio de la que participaron anoche centenares de jóvenes en el microcentro porteño [...]. Además, *como suele ocurrir, se registraron incidentes* frente los pubs [...] siete personas

¹³⁵ Como los barrios de Palermo y San Telmo y las ciudades de Rosario y Mendoza.

recibieron heridas leves. Durante los incidentes, fueron detenidas doce personas con cargos de hurto, incidentes en la vía pública y *lesiones*. El operativo de control incluyó la *clausura* de ocho locales por *venta ilegal de alcohol* y por haber excedido la capacidad de personas permitida.” (La Nación 18/03/2009; mi énfasis).

Podría seguir transcribiendo coberturas periodísticas varias, pero bastan estas tres como ejemplo del tipo de notas que fueron realizadas esos días al respecto de los festejos de San Patricio. Como vemos, las mismas hicieron principalmente hincapié en la fiesta del bajo, el consumo de alcohol y los incidentes y en una de ellas se menciona y describe brevemente el desfile.

En respuesta a estas coberturas, la entonces vicepresidenta¹³⁶ de la FSAI envió una carta al diario La Nación en la que expresaba su descontento por la falta de atención - por parte del periódico- a los actos “oficiales” de esa colectividad. En la carta, manifestaba que:

“La Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, [...]es la que organizó los festejos de San Patricio, patrono de Irlanda, que consistieron en distintos actos, con la asistencia de la señora embajadora de Irlanda y otras autoridades [...] Llama la atención la publicación en el diario del 17 y el 18 de marzo, en la que se hace referencia a festejos del Día de San Patricio bebiendo «ingentes cantidades de cerveza» en pubs y un desfile organizado por una tal «Asociación Argentina-Irlandesa», que no consta como integrante de la federación.” (La Nación, Cartas de Lectores, 1 de Abril de 2009).

La contestación a esa carta no se hizo esperar y el presidente de la Asociación argentino-irlandesa de Capital Federal respondió, también a través de la sección “cartas de lectores” de ese mismo diario, lo siguiente:

*"En general, los medios dan cabida a lo que es *novedad* y no a lo rutinario; quizá sea ésta la razón de la *extraordinaria repercusión del primer desfile* de San Patricio en Buenos Aires, organizado por nuestra Asociación. La misma se encuentra formalmente inscrita en la ciudad y procuró con hechos concretos lograr un *objetivo: celebrar con nobleza, demostrando que los irlandeses y sus descendientes somos más que meros bebedores de cerveza. Detrás de nosotros hay una riqueza expresada en la religión, las**

¹³⁶ Sivia Kenny de Cavanagh

artes, los deportes y los valores democráticos que ejercemos cotidianamente". (La Nación, Cartas de lectores, 7 de Abril de 2009).

Pero ¿cuáles son los motivos por lo cuales diferentes asociaciones de una misma colectividad de descendientes de irlandeses organizan, de manera independiente, festejos que entran en conflicto entre sí? ¿Qué están expresando estos diferentes festejos y los diferentes modos de concebirlos?

Cada uno de los actos de la celebración que organiza la FSAI tiene una fuerte impronta conmemorativa, en la que la liturgia tiene una particular importancia. Es habitual que las misas en honor a San Patricio sean celebradas por sacerdotes pertenecientes a la colectividad, y que incluyan tanto referencias a la historia de la vida del Santo, como narrativas personales vinculadas a la historia de los inmigrantes irlandeses en la Argentina, y resignificaciones del pasado en Irlanda a la luz del presente en el nuevo contexto. Estas narrativas apelan a una cierta complicidad entre los participantes de esta celebración; aluden a una comunicación que puede darse sólo entre los descendientes de inmigrantes irlandeses, por compartir un pasado y una historia similar. En torno a la festividad de San Patricio y a la figura del Santo se erigen estrategias de revitalización de lazos entre estos descendientes de irlandeses, y es por eso que, como veremos enseguida, se espera que de este festejos participen casi exclusivamente descendientes de irlandeses, considerados *legítimos* herederos de esa historia y ese pasado. En la misa llevada a cabo en ocasión de San Patricio 2005, el Reverendo Padre Ambrosio Geoghegan,¹³⁷ descendiente de irlandeses y Padre Pasionista de la Iglesia de la Santa Cruz, comenzaba su homilía diciendo: "con ustedes, me encuentro en mucha comunicación y confianza", instaurando así, desde el inicio, una "modalidad comunicativa endogrupal" (Palleiro 2005: 48), es decir un proceso cognitivo que permite definir la propia pertenencia al grupo al tiempo que establece una diferenciación social entre el grupo (endogrupo) y el otro (exogrupo).

Del mismo modo, el Padre Tumulty en una de las misas por él oficiadas, decía:

“¿Cómo no recordar el valor de la fe? La vida estaba animada por la referencia explícita a Dios, a la Virgen, al Rosario. Nunca pude olvidar la imagen del Sagrado Corazón perpetuamente iluminado en el comedor de

¹³⁷ Francisco 'Ambrose' Geoghegan y Deane, nieto de irlandeses, Sacerdote Pasionista, ordenado en 1940 con el nombre de Padre Ambrosio. Fallecido en 2005.

casa [...] En esa fe nuestros mayores nos enseñaron a encontrar sentido a la vida, fuerza en la lucha, esperanza en el sufrimiento... Como entonces tenían tiempo, quizás por eso daban tanta importancia a la liturgia en la mesa, al te con scones... al que se incorporó el mate.”

En esta frase podemos ver que las narrativas personales se entrelazan inmediatamente con un pasado colectivo compartido por los fieles presentes en esta celebración. Las palabras del sacerdote aluden a una comunicación que puede darse sólo entre los descendientes de inmigrantes irlandeses, por compartir un pasado y una historia similar. En otras palabras, esas narrativas pueden ser compartidas y comprendidas solamente por un grupo determinado de personas. La organización narrativa de estas misas actualiza el pasado desde el presente, ya sea a través de los relatos de la historia de la vida del santo irlandés o de los relatos personales de los sacerdotes que funcionan como una suerte de extensión de lo individual hacia lo colectivo. Y es así donde esta colectividad, en palabras de Ammerman, se revela y reconoce como *diferente*, por compartir entre sí (y no con otros ajenos) una “herencia social y cultural” (Ammerman 1998: 80), y una historia en común, convirtiéndose, de este modo, en una “instancia de referencia identitaria” (Sanchis 1997: 103).

También en ocasión de San Patricio 2007 (cuya misa fue realizada en la Basílica de Luján), el Padre Egan expresaba que en el origen de esta peregrinación está Monseñor Espinosa, entonces Arzobispo de Buenos Aires,

“quien tenía un cariño muy especial por los irlandeses porque conocía su historia: las virtudes *de un pueblo que defendió su fe* a lo largo de más de 300 años caso único en la historia. Se preguntaba, entonces, Monseñor Espinosa cómo se podía hacer para mantener la riqueza de esta comunidad tan Cristiana dentro de nuestra patria Argentina, que ha recibido esa gracia de Dios de la colonia irlandesa”

Y fue así que Mons. Espinosa sugirió la peregrinación a Luján. Al referirse a la primera peregrinación, el Padre Egan, mencionaba que en esa ocasión, la homilía del Arzobispo, dedicada a los irlandeses, expresaba el deseo de que “esta comunidad no perdiera las bases traídas de Irlanda”. Y, más adelante, señalaba que los irlandeses en su diáspora mezclaron su sangre con muchas otras nacionalidades pero que “la sangre irlandesa es fuerte y ha mantenido su fe”.

En una de sus intervenciones en las Conferencias Lewis Henry Morgan,¹³⁸ dictada en 1966, Víctor Turner planteaba que los hombres expresan en el ritual aquello que los compromete y conmueve más intensamente, y revelan en él los valores del grupo, por lo que en su análisis podremos encontrar la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas. El ritual, en tanto espacio sagrado, concentra y expresa los valores de la sociedad (Turner 1988: 18), es decir, voluntades colectivas, poniendo en acto el estado contemporáneo del proceso de producción y reproducción simbólica. Compartir una costumbre ritual identifica a los protagonistas; pero la participación conjunta en la ceremonia genera identificaciones más allá de los contenidos que la religión (y en este caso en particular, la figura de San Patricio), otorgue a esa identidad, extendiendo su presencia a la vida cotidiana, enfatizando la experiencia de una realidad compartida, pero también de un pasado compartido, que se actualiza en el presente y se proyecta hacia el futuro. Siguiendo a Hervieu-Léger (1995: 9), considero que

“toda religión implica una movilización específica de memoria colectiva (...) En la medida en que toda la significación de la experiencia del presente está supuestamente contenida, de forma al menos potencial, en el acontecimiento fundador, el pasado se constituye simbólicamente como un todo inmutable, situado ‘fuera del tiempo’, es decir, fuera de la historia. En relación constante con ese pasado, el grupo se define, objetiva y subjetivamente, como una línea creyente.”

Lo que implica decir que la religión y el contenido específico de la creencia -en este caso concreto, San Patricio- se define por el acto de hacer memoria. San Patricio funciona, entonces, como un “hilo de memoria” entre los creyentes, las generaciones pasadas y las sucesivas. En la misa por San Patricio, como en toda acción ritual, se transmiten narrativas, obligaciones, normas y criterios a cumplir y respetar. Las misas de este Santo Patrono suponen movilizar la memoria colectiva, reelaborándola permanentemente para que no pierda sentido en el presente. Cada sujeto será capaz de reelaborar sus creencias, pero siempre dentro del marco de ese núcleo de referencia y en

¹³⁸ Dictadas y organizadas anualmente en la Universidad de Rochester (Nueva York) -donde Lewis Morgan viviera gran parte de su vida y dedicara gran parte de su trabajo-, las *Morgan Lectures* fueron proyectadas inicialmente como tres series anuales -1963 y 1965- que se prolongarían si las circunstancias lo permitían. Las intervenciones de Víctor Turner, en las que se basa el *Proceso Ritual* fueron dictadas entre el 05 y el 14 de Abril de 1966 en esa Universidad.

el contexto de ese ámbito de pertenencia. Como señala Casanova, “las religiones cumplen tanto funciones sociales como psicológicas, y satisfacen necesidades tanto individuales como colectivas” (Casanova 1999: 127), la apelación y la construcción de estas memorias por parte del grupo define en gran medida sus principales rasgos identitarios, les permite a los individuos reconocerse como parte de un mismo grupo, con un mismo origen, un mismo pasado y un mismo presente.

En la misa llevada a cabo en la Basílica de Luján para San Patricio 2012, que fue concelebrada por el Obispo Mons. Eduardo Downes,¹³⁹ el P. Tomás O'Donnell, el P. Santiago Kenny y el Pasionista Miguel Egan, éste último transmitió en su homilía un mensaje evangélico con un profundo sentimiento irlandés. Habló de la fe como una “tradición heredada por sus mayores”, y como una marca o “característica de los irlandeses en todo el mundo”. Expresó que San Patricio evangelizó Irlanda y que, luego, los irlandeses se encargaron de llevar la palabra evangelizadora al resto del mundo; que no hay lugar en la tierra en el que no haya habido un sacerdote irlandés evangelizando. Al respecto contó una anécdota propia en la que estando él en un monasterio en Alemania, el primer día de su llegada apenas él comentó que era irlandés, otros dos sacerdotes que casi no hablaban inglés, lo llevaron a visitar la tumba de un sacerdote irlandés que había sido uno de los primeros en llegar a esa localidad; y expresó su orgullo por ese reconocimiento. Mencionó también que fueron la “fe y el amor a la libertad” las que “salvaron a los irlandeses” de tanta opresión sufrida en la madre patria por los ingleses y que es ese mismo sentimiento lo que los sigue movilizando; por lo que resaltó la importancia de reavivar y reactivar esa fe como modo de reavivar las *tradiciones* irlandesas. Subrayó la importancia de seguir peregrinando a Luján después de 111 años desde la primera peregrinación que hicieran “nuestros padres y abuelos”, sosteniendo que eso era un indicio del gran significado que tiene para “todos nosotros mantener esta tradición”.

Vemos, entonces, en este sermón litúrgico, que la comunicación está dada en la medida en que los fieles pertenecen a esa “comunidad”, pero no se trata aquí de una comunidad solamente con base católica, sino que se trata principalmente de una base nacional. Hablamos de un grupo de personas que comparten su religiosidad pero una religiosidad que se constituye como parte fundamental de su identidad como

¹³⁹ El Obispo de Río Cuarto, Mons. Eduardo Martín Downes, de abuelos irlandeses, recorrió más de 540 km., para presidir la Santa Misa en la Basílica de Luján.

(descendientes de) irlandeses. El poder del sermón está dado en su carácter expresivo, en su capacidad de expresar la visión unificadora del grupo (Ammerman 1998: 84) porque expresa algo que va mucho más allá de sí mismo, comunica significados, relaciones, formas de entender y usar el pasado, memorias que se tornan centrales para la construcción de la identidad del grupo.

Como señala Orsi (2002), la religión es uno de los medios más efectivos en la concreción del poder social, en la medida en que moldea, orienta y limita la imaginación. Entendida de este modo, la religión aflora justo en la intersección entre las experiencias personales y el mundo externo; no pertenece completamente al *self* porque a través de ella se heredan formas de pensar, sentimientos y formas de ser. Ya Durkheim (1993) señalaba la importancia de los actos conmemorativos en la renovación de los lazos que confieren unidad a un grupo social y, por lo tanto, en la conservación de su identidad. Reformulando esta proposición, Connerton (1989) problematizó la relación que un grupo establece con su pasado, enfatizando el papel performativo del lenguaje al plantear que en un acto conmemorativo existe una *pretensión* de continuidad con el pasado, es decir, una elaboración de esa relación que se hace desde el presente y que va moldeando un sujeto colectivo a través de la utilización de determinados pronombres como “nosotros”. La misa, analizada en términos de ritual, produce una manera peculiar de acceso al pasado, da valor y significado a la vida de estos descendientes que lo llevan a cabo, comporta un profundo significado en relación con la vida del grupo y moldea a la vez su memoria. Refiriendo a los antepasados como personas prototípicas, el grupo recuerda y fortalece su identidad como representada por y contada en una narrativa maestra (Connerton 1989: 49-50). El *ritual* religioso está atravesada por un vínculo emocional con los antepasados que nutre buena parte de los rótulos de *pertenencia* a un grupo (*peoplehood*) ya sea que se lo defina en términos raciales, étnicos o nacionales (Verdery 1993: 40).

Retomando, ahora, aquella misa realizada en Luján en 2007, Monseñor Downes en su homilía expresó que:

“somos herederos de una tradición gloriosa de mártires, de un pueblo mártir, un pueblo que ha sabido *defender su libertad y su fe*. De modo que nosotros vamos a seguir guardando esta tradición y viniendo a los pies de la Virgen de Luján para poder unir la tradición de nuestros ancestros irlandeses con la fe en custodia para todo el pueblo argentino...” (Mi énfasis).

Esas “marcas de lo que precedió”, traídas una y otra vez en la homilía litúrgica son tradiciones activas e inconcientemente reinventadas” (Sanchis 1997: 109). Nuevamente, el Obispo pone el acento en la fe y la libertad como tradición, como parte de la herencia legada por sus ancestros irlandeses y como una característica de ese pueblo. Pero, a la vez, ese pasado se entrelaza con el futuro al decir que “vamos a seguir guardando esa tradición”. Como señala Denham Grierson (en Ammerman 1998: 94), el acto de recordar es esencial para la creación de la identidad y de la integridad colectiva en una comunidad que se basa, por definición, en el hecho de compartir acontecimientos significativos.

Hablamos de un pasado que se va moldeando a la luz de las necesidades del hoy y ahora, que les sirve para reconocerse como grupo único y diferenciado de otros, y hablamos de una memoria que permite al grupo reconocerse como parte de una “comunidad”, que sirve como marco de referencia para establecer el lugar del grupo en el presente y proyectarse hacia el futuro. Nuevamente como señala Ammerman (1998), la celebración litúrgica en tanto ritual, “*expresa*, al mismo tiempo, quienes somos y *nos hace* quienes somos” (1998: 84). Las características adoptadas por el proceso de producción mnemónica definen los principales rasgos identitarios: las articulaciones de los recuerdos y los olvidos, el trabajo sobre el material que el pasado ofrece, se cumplen a partir del presente del grupo, y subrayan los hechos y las personas que la comunidad utiliza para sostener su sistema simbólico (Gimenez Beliveau 2008: 115).

Y, al mismo tiempo, este discurso tiende un puente de unión entre el pasado de sus ancestros con el presente y el futuro en la Argentina, como un *continuum* en el tiempo con referencia a la *tradición* y a la *fe*, extendido a un ámbito cotidiano:

“[Recuerdo] la familia toda arrodillada rezando el rosario, la fe, el respeto mutuo, el espíritu de clan. Había normas, una fe que contemplar, y yo hasta el *día de hoy las practico* y las agradezco” (Mi énfasis).¹⁴⁰

Tal como señala Orsi (2002) en su análisis de la religión popular entre los italianos del Harlem, San Patricio nos permite entender los valores más profundos y las percepciones que de la realidad tiene el grupo (2002: Xliv). La misa en honor a San Patricio marca

¹⁴⁰ Me expresaba Patricia (ya presentada en el capítulo anterior) en una de nuestras charlas en su casa.

ese instante en el que se busca transformar lo particular en individual, lo individual en lo colectivo. La filiación religiosa aparece como anclada en la pertenencia por herencia o por tradición a la familia y al grupo pero también como observancia de la práctica. La celebración litúrgica, con sus narrativas propias, con sus canciones y con sus imágenes referentes a San Patricio, involucran un sentimiento de pertenencia a esa “comunidad”, que es exaltado a través de la ceremonia en sí misma y que supone un claro mantenimiento de una frontera con el exterior. De tal modo, se construye una memoria de la colectividad que crea un consenso incuestionable para las personas que adscriben a ella. Este ritual religioso, al constituir un sujeto y una memoria, a través de la continuidad con el pasado y los ancestros, produce y reproduce las identidades colectivas (Connerton 1989; Olick y Robbins 1998). Esto, a lo que Hervieu-Léger llama “linaje creyente”, actúa como referencia legitimadora de la creencia y es, al mismo tiempo, principio de identificación social tanto hacia el interior del grupo como hacia el exterior.

Las misas por San Patricio son un elemento imprescindible de la conmemoración del Santo Patrono, y en ellas encontramos fórmulas ligadas a la religiosidad popular (el catolicismo), tanto como fórmulas asociadas con el mantenimiento y reproducción de prácticas específicas, enraizadas en la tradición y relacionadas con San Patricio, cuyo significado, sin embargo, se halla en continua transformación. El linaje de creyentes invoca una tradición para legitimarse, mostrando una de las tantas posibilidades de organización de la creencia. En esta forma específica de creencia, habitaría lo religioso, pues designa como religiosa a esta forma particular de creencia que tiene su propio atractivo para legitimar la autoridad de la tradición (Hervieu-Léger 1993: 121).

A la vez y como es de esperarse, estas misas están cargadas de imágenes referentes a San Patricio. Es muy común que se haga mención principalmente a la vida del santo, al modo en que llegó a la isla, a su trabajo evangelizador, a las penas sufridas en cautiverio y a sus fuerzas para superarlas, que son relatadas durante la misa como *verdades* de la historia de Patricio, aún cuando su carácter histórico no puede ser comprobado.¹⁴¹ Al mismo tiempo, la vida del Santo sirve para trazar paralelismos con la

¹⁴¹ Respecto de la vida / leyenda de Patricio puede consultarse Morales 2006, citado en la bibliografía general al final de esta tesis.

vida de los fieles presentes. En la misa realizada en 2009 en la parroquia San Patricio de Belgrano, el Padre Bocca, después de hablar del encuentro de San Patricio con Dios, agregaba:

“También a nosotros el Señor nos llama, también a nosotros el Señor nos guía a ser (...), a ser solícitos, a ser presencia de Dios en el mundo; y también a nosotros el Señor nos dice `no temas porque yo estoy contigo, no temas porque las palabras que pronuncias no son las tuyas sino mis palabras´ y eso nos da esperanza para salir adelante y eso nos da fortaleza para salir adelante”.

El tono de estas alusiones está relacionado con la especie discursiva del sermón litúrgico, que intenta reflejar y expresar virtudes y valores morales. A través de la literatura hagiográfica, el sermón erige la vida del Santo como modelo de imitación, ofreciendo la posibilidad de la transmisión de valores y virtudes cristianas y de trasladar la experiencia de la santidad a lo cotidiano (Borja 2002; Escobar 2009). En una actualización de su figura paradigmática en el presente, y a la manera de los *exempla*,¹⁴² San Patricio se constituye -ya sea por medio de la similitud o de la comparación- en sujeto virtuoso, en modelo ejemplar de vida, en paradigma o modelo de virtudes.

Al asociarse en la conciencia con personas y lugares tanto temporal como geográficamente distantes, la festividad de San Patricio y los diversos modos de homenaje adquieren los significados que estos argentino-irlandeses les atribuyen para entender e interpretar su mundo (Boruchoff 1999). A través de la festividad patria y religiosa, estas personas elaboran relatos que les sirven para expresar y generar un sentido de comunidad. En la liturgia referente a San Patricio, en la práctica de una ceremonia religiosa específica, con sus propias fórmulas litúrgicas y sus propios capellanes, podemos rastrear un diacrítico étnico que probablemente actúa para los integrantes de la colectividad como socialmente efectivo. Al hablar los diferentes sacerdotes en diferentes homilías de las características de Patricio, al erigirlo como modelo emblemático de virtudes cristianas (Palleiro 2011: 55), al decir que Patricio

¹⁴² En su estudio sobre la literatura ejemplar de la Edad Media, Jean-Thiébaud Welter define la especie narrativa del *exemplum* como “relato o historieta, fábula o parábola, anécdota o relato puesto en apoyo de una exposición doctrinal, religiosa o moral” (1927: 1). De esta manera, el *exemplum* aparece como una especie discursiva relacionada con la enseñanza doctrinal. Así, la historia de la vida del Santo es utilizada para la predicación doctrinal (Palleiro 2011: 28-29).

llevó a Irlanda “el sello del ser católico [y] la luz de la Pascua”¹⁴³ contra el paganismo, el Santo es erigido como el *portador* de un catolicismo que funciona como “símbolo de cohesión grupal, centrado en la pertenencia a un credo religioso” (Palleiro 2011: 57). El aspecto religioso se nos aparece como un elemento vinculado a su construcción como irlandeses por intermedio de la figura de San Patricio que actúa como un referente de lo irlandés. Dentro de una Argentina mayoritariamente católica,¹⁴⁴ San Patricio les permite marcar una diferenciación que apela a un catolicismo nacional irlandés.

Es decir que San Patricio les sirve a este grupo de argentino-irlandeses para tejer lazos entre personas y lugares geográfica y temporalmente distantes, creando una solución de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro; entre Irlanda y la Argentina; entre el nivel individual y comunitario; y con sus ancestros. La veneración al Santo Patrono de Irlanda por parte de estos descendientes de irlandeses, en este contexto de la misa, funciona como testimonio del pasado y como referencia de su identificación étnico-nacional, porque al propiciar un encuentro con parientes y vecinos, se promueve también un sentido de adscripción a ese tejido colectivo. Esa adscripción funciona como un marcador identitario tanto al interior del grupo, como hacia el exterior, estableciendo una *exclusividad* dentro de un catolicismo mayor. Pero como mencioné anteriormente, la creación de las secuencias narrativas no se da en el vacío, sino que se funda en narrativas previas que funcionan como sistemas de interpretación *a priori* (Sahlins 1997: 141) o como narrativas maestras que, debe ser dicho, operan también como discursos dominantes que perpetúan relaciones de dominación y de poder, donde hay personas o grupos que detentan una autoridad respecto de determinar qué es posible de ser venerado y cómo.

La misa en honor a San Patricio sirve para promover la identidad de los argentino-irlandeses y construir su carácter, se convierte en un espacio propicio para la reproducción de las identidades, en una instancia de afirmación identitaria, de articulación, recreación y reproducción de la irlandesidad.

El presidente de la Asociación argentino-irlandesa de Luján, para San Patricio 2007, pronunciaba que

¹⁴³ Palabras del Padre Ambrosio Geoghegan, Iglesia de la Santa Cruz -San Patricio 2005.

¹⁴⁴ Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina. Dir. Dr. Mallimaci, Coord. Dr. Esquivel, Asist. Lic. Irrazábal. Puede consultarse en <http://www.culto.gov.ar/encuestareligion.pdf>

“El partido de Luján fue el primero en recibirlos, asentándose en la zona comprendida desde las vías del ferrocarril hasta varios kilómetros detrás de lo que es hoy la Ruta 5 y camino a Navarro. A 111 años de aquella primera peregrinación es un honor presidir la asociación de Luján, siguiendo la tradición que alguna vez estuvo en manos de mi padre Edmundo Brady y de mi tío Santiago Brady”.

Volvemos a leer palabras referidas a la *tradición*, a la importancia y el orgullo de mantener una práctica que comenzó antaño, a manos de padres y abuelos, y de cada



Puestos de comida, cerveza tirada y artesanías en Villa San José, Luján. San Patricio 2012.

uno de los encuentros que la colectividad realiza para San Patricio, pero esa *tradición* a pesar de referir específicamente aquí a la peregrinación en sí, implica una referencia a la religión y a la fe, como prácticas heredadas de SUS

ancestros.

En la última peregrinación a Luján, el Embajador de Irlanda en la Argentina, James McIntyre, eligió citar al Presidente de Irlanda, Michael D. Higgins, a la hora de dar su mensaje del día de San Patricio:

“On St. Patrick’s Day, it is our shared culture that is at the heart of our celebrations as we come together to enjoy the best of Irish literature, music, dance and pageantry. The fact that these forms of artistic expression enjoy international appeal enhances our sense of joy and pride. Even more joyful is that, in keeping with the inclusive and generous spirit of St. Patrick, our celebrations accommodate all ages, all communities and all ethnicities. Our love for life and our sense of fun are also constants, as is our core value system that extols pride of place, community cohesion, intergenerational solidarity and an innate spirit of hope and optimism”.¹⁴⁵

¹⁴⁵ “En el día de San Patricio, es nuestra cultura compartida lo que está en el corazón de nuestras celebraciones cuando nos encontramos para disfrutar lo mejor de la literatura, la música, la danza y el

Con estas palabras -cargadas con el peso de la autoridad del presidente de Irlanda y repetidas por la autoridad que supone la investidura del embajador- se promovía también una idea de comunidad “irlandesa” *ideal*, al exaltar la imagen de cohesión comunitaria y de solidaridad intergeneracional. La atribución de rasgos, costumbres o comportamientos son remitidos a la irlandesidad, adquiriendo formas esencializantes, como constitutivas de esa comunidad ideal. El embajador ponía el acento nuevamente en cualidades de los irlandeses que están directamente relacionadas con San Patricio (el espíritu inclusivo y generoso), ubicando al santo y a las celebraciones que de él se hacen, como parte del acervo *cultural* de ese pueblo. Esas celebraciones, que son ahora emuladas y tomadas internacionalmente por otros grupos, en otros países, por gente de todas las edades, no dejan, sin embargo, de ser “irlandesas”, pues en palabras de McIntyre son “*nuestras expresiones artísticas*” y “*nuestras celebraciones*” las que dan cabida a *otros* y de las que esos otros hacen uso. Una vez más, en el discurso, el grupo se revela como una colectividad diferenciada; como grupo que puede recortarse como único y diferente de otros, con características propias y con celebraciones propias, de las que otros pueden participar pero sin tener esas particularidades que caracterizan a los irlandeses.

En consonancia con esto, los argentino-irlandeses de Buenos Aires, han visto cómo desde la década de 1990 el día de su Santo Patrono ha ido ganando popularidad entre los jóvenes porteños, con una fiesta¹⁴⁶ que, desde su perspectiva y tal como me lo relatará Patricia,

“no tiene nada que ver con nosotros [la colectividad argentino-irlandesa], es simplemente una excusa [para los jóvenes] para tomar cerveza y para emborracharse”.

Al poner el énfasis -a través de los diferentes discursos que hemos visto- en la importancia de la fiesta como tradición heredada de los antepasados y basada en la fe,

esplendor irlandeses. El hecho de que estas formas de expresión artística tengan un atractivo internacional acrecienta nuestro sentido de alegría y orgullo. Más alegría aún, nos provoca que, en armonía con el espíritu inclusivo y generoso de San Patricio, nuestras celebraciones dan cabida a todas las edades, a todas las comunidades y a todos los grupos étnicos. Nuestro amor por la vida y nuestro sentido de la diversión son también constantes, como lo es nuestro sistema básico de valores que exalta el orgullo por el lugar, la cohesión comunitaria, la solidaridad intergeneracional y un innato espíritu de esperanza y optimismo”.

¹⁴⁶ Me refiero a los festejos del bajo porteño.

en la ceremonia litúrgica y en la importancia religiosa del Santo; al resaltar la cualidad de *irlandesa* de la fiesta, como celebración y expresión propia de los irlandeses, se disputan los sentidos alternativos que han ido apareciendo en los últimos años en relación con esta festividad. Estas personas, católicas devotas de San Patricio, manifiestan su preocupación por “mantener aquella membresía que por ‘tradición’ o pertenencia étnica” (Montenegro 2006: 154) las conforma como comunidad, diferenciándolas de otros que pueden participar de la fiesta, pero a pesar de lo cual siguen siendo *ajenos*.

San Patricio en los vaivenes de la modernidad: etnicidad, religión y disputas en torno al Santo Patrono

“Todo para mayor gloria de Dios”, decía un gran santo, y así sea, celebrándolo en grandes ámbitos o de entre casa con la familia tomando un té con scones. ¡Viva Irlanda y Viva la Argentina!. ¡Viva San Patricio y todos aquellos que lo recuerden con devoción!..¹⁴⁷

Como he narrado brevemente al principio de este capítulo, en el año 2009 se llevó a cabo el primer desfile de San Patricio en Buenos Aires. Organizado por la Asociación Argentino-Irlandesa de la Ciudad de Buenos Aires, con el apoyo del Gobierno porteño y el auspicio de la Embajada de Irlanda, dicho desfile ya lleva cuatro años de realización consecutiva y logra cada vez una mayor convocatoria, más adeptos y participantes.

“Cuando lanzamos a rodar la idea del 1^{er} Desfile de San Patricio en Buenos Aires junto con Inés Deane y el comité de nuestra Asociación, intentábamos contrarrestar la “mala prensa” que tenían las celebraciones de nuestro santo patrono: borrachos por calle Reconquista, personas que coreaban “al santo de la cerveza” sin tener la mínima idea dónde estaba Irlanda, ni qué representaba el trébol ni nada de nada. Hasta ese momento siempre habíamos asistido a las reuniones de la comunidad, sea en Belgrano, en Santa Cruz, en Luján, en Rosario, en donde hubiese una comunidad argentino-irlandesa... La pasábamos muy bien, muy felices, compartíamos lindos momentos al encontrarnos con amigos, rezábamos en la Misa y brindábamos en el salón parroquial después. Escuchábamos “por los pasillos” las quejas de quienes veían -como nosotros- lo que se transmitía en los medios y sentíamos que ese no era el verdadero espíritu de la celebración, pero constatábamos que nadie tomaba cartas en el asunto. Entonces nos pusimos en campaña y presentamos al gobierno de la ciudad un proyecto que fue bien recibido y evaluado. Le dimos forma, elegimos el punto de partida, el recorrido, pergeñamos la convocatoria y llamamos a varios colaboradores. Sin embargo la idea cayó a oídos de alguien al que le disgustó que fuéramos

¹⁴⁷ Jorge Mackey en nota a *The Southern Cross*, Abril 2012, p. 8.

nosotros los autores de la novedosa idea. El señor aquél, argentino-irlandés de una cierta edad que ya no está, se presentó en la Municipalidad y pidió que la marcha se prohibiera. Afortunadamente no le prestaron atención y logramos así el primer desfile. Llovieron cartas de lectores de una soporífera señora cuestionando a los medios del por qué de tanta prensa a algo sin trascendencia (todo está documentado por si alguno dudara de mi relato...)” (*The Southern Cross*, Abril 2012: 8; mi énfasis).¹⁴⁸

Tal como relata el Señor Mackey en esta nota y tal como hemos visto anteriormente en este capítulo, varias personas de la colectividad se sintieron molestas no sólo por la realización de aquel primer desfile, sino también por la cobertura que los diarios porteños hicieron de ese desfile y de la fiesta en el bajo porteño. Sin embargo, es interesante notar que tanto los realizadores del desfile como quienes lo critican, hacen hincapié en la importancia de “contrarrestar la mala prensa” de los festejos de San Patricio; mala prensa que viene de la mano de los festejos que desde la década de 1990 se efectúan en el bajo porteño.

Como plantean Cronin y Aldair (2002: 231), hacia finales del siglo XX, Irlanda sufrió importantes cambios como consecuencia de las influencias de la modernización y de la globalización. La modernización de los valores sociales irlandeses se vio reflejada en los referéndums que liberalizaron las leyes de aborto y divorcio; la modernización de la economía se hizo evidente en la diversificación de la industria local y en el crecimiento del “*Céltic Tiger*”; mientras que la política irlandesa se modernizó a través del compromiso de la Dáil Éireann (cámara principal del Parlamento irlandés) con el Parlamento Europeo. Este creciente sentido de una Irlanda moderna, orientada al exterior, fue reforzado por la globalización de prácticas y representaciones culturales irlandesas. La década de 1990, plantean los autores, vio la re-emergencia de formas populares y tradicionales de la cultura irlandesa en el escenario mundial, ya sea en los espectáculos de danza (*Riverdance*, *Lord of the Dance*, etc.) como en la música (U2), la literatura y el cine junto con la “adopción” de los pubs irlandeses en varios países. Todo esto ha dado lugar, a que la fiesta de San Patricio ya no sea solamente una marca inconfundible de irlandesidad en países extranjeros (y, a veces e históricamente, hostiles) sino un evento tolerado y activamente aceptado por grupos no-irlandeses (Cronin y Aldair 2002: 231). En Buenos Aires esto se ve reflejado en el festejo que se

¹⁴⁸ Extracto de la nota escrita por Jorge Mackey para *The Southern Cross* sobre San Patricio 2012.

realiza en la zona del bajo porteño, donde no necesariamente los participantes son irlandeses o sus descendientes.

Kibride y Farley (2005) sostienen que, dado que las celebraciones de San Patricio se llevan a cabo en muchos lugares del mundo y debido el extendido significado social que tienen, puede decirse que son el símbolo clave de la etnicidad irlandesa (2005: 129). Sin embargo, el festejo en el bajo porteño tiene sus propias características que lo separan de la celebración realizada por la colectividad argentino-irlandesa. En él, la celebración es resignificada adquiriendo matices más relacionados con lo “carnavalesco”¹⁴⁹ que con la liturgia respectiva al Santo Patrono de Irlanda; es un festejo en el que, si bien pueden participar argentinos de ascendencia irlandesa e irlandeses turistas de paso por Buenos Aires, y se utilizan símbolos que remiten a Irlanda (banderas, el color verde, los gorros de los *leprechauns*, etc.), podría decir que en *sentido estricto* está libre de adscripciones étnicas, en tanto y en cuanto el lugar, el significado y el uso que de esos elementos se hace es diferente: en otras palabras, es más bien un festejo que se materializa en el consumo de un símbolo (Gans 1992: 578)¹⁵⁰ “ajeno” a la mayoría de los festejantes, puramente emblemático, posibilitado por la globalización, el transnacionalismo y la difusión mediática.

La misma Patricia que manifestaba su enojo respecto del festejo del bajo porteño por ser una excusa de los jóvenes para emborracharse, también expresaba su desacuerdo por la realización del desfile ya que

¹⁴⁹ Para un desarrollo de las semejanzas entre el festejo callejero de San Patricio y las fiestas populares de la Edad Media, véase Palleiro 2006, pp. 59. Las formas carnavalescas de las fiestas populares de la Edad Media han sido analizadas por Bajtín en su libro *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Alianza, 1987. Allí el autor analiza distintas fiestas populares del medioevo para sostener que eran manifestaciones de una misma cultura cómica popular que se distanciaban del estilo serio de los cultos y las ceremonias oficiales del Estado y la Iglesia, a través de la parodia y el tono grotesco. Así, el carnaval es caracterizado por una lógica de permutaciones (parodias, inversiones, degradaciones) entre lo alto y lo bajo y la cultura popular como parodia de la vida ordinaria o como *mundo al revés* (Bajtín 1987: 56).

¹⁵⁰ Tomo prestado aquí el término “etnicidad simbólica” de Herbert Gans (1994) para trasladarlo al festejo porteño que nos ocupa pero quiero dejar en claro que mis propias investigaciones y mi trabajo de campo al interior de la colectividad argentino-irlandesa de Buenos Aires no sostienen la tesis planteada por este autor para quien la etnicidad y la religión se han convertido principalmente en identidades subjetivas para los blancos americanos de descendencia europea que practican lo que él llama una “etnicidad simbólica” (1994: 578), es decir, “el consumo y uso de símbolos étnicos entendido principalmente con el propósito de sentirse o ser identificado con una etnicidad en particular, sin participar en una organización étnica (ya sea formal o informal) y sin practicar una cultura étnica actual”. La religión simbólica, asimismo, es para este autor, “el consumo de símbolos religiosos sin una activa participación en una cultura o una organización religiosa” (Gans 1994: 577).

“oh, casualidad, el desfile terminaba en Plaza San Martín, donde empiezan todos los bares para que la gente se pudiera ir a los bares y pubs del centro a tomar cerveza y a hacer un festejo con el que nosotros [la colectividad] no tenemos nada que ver”.

Las palabras de Patricia, en tanto miembro de la Federación y, por lo tanto, representante de la colectividad, buscan despegar a la colectividad argentino-irlandesa tanto del desfile como del festejo en los bares porteños. Sin embargo, también el desfile es organizado por personas pertenecientes a esa colectividad ya que el presidente de la AAICF (así como sus socios) es descendiente de irlandeses y ha sido hasta no hace mucho tiempo miembro e, incluso, presidente de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, a la que pertenece Patricia, por lo cual es sugestivo su elección a la hora de hablar de “nosotros”. Patricia prefiere omitir en su discurso la filiación de Jorge, y cuando también ella hace alusión a que la Asociación de Capital Federal no consta como integrante de la Federación, está diciendo que, entonces, no es *legítimamente* irlandesa. De esta manera, Patricia torna *externo* a alguien que, sin embargo, es *interno*. La respuesta que Jorge Mackey (presidente de la AAICF) enviara en su carta de lectores a La Nación, transcrita más arriba, y lo hablado conmigo en algunas charlas personales, no parece entrar en contradicción con el “espíritu” que busca promover la misma Federación y del que hablan Patricia y Silvia, ya que también él hace hincapié no sólo en la necesidad de demostrar que los irlandeses y sus descendientes no son solamente “bebedores de cerveza”, sino que también pone el énfasis en la

“intención de tomar la cultura, tomar lo que vino y reformularlo, sin desprenderse de ello, de lo que nos dejaron nuestros ancestros: la educación, la religión, el folklore, la música tradicional”.¹⁵¹

Y él mismo, en su nota publicada en *The Southern Cross* para San Patricio 2012, sostenía que

“Siempre quisimos sumar y multiplicar, nunca dividir. Por eso fuimos cuidadosos de que no se superpusieran los horarios, y dar un margen a aquel que quisiera asistir al Desfile y a los actos de la Federación de Sociedades Argentino Irlandesas” (The Southern Cross, Abril 2012: 8).

¹⁵¹ Jorge Mackey en charla personal.

Entonces, ¿cómo debemos interpretar estas declaraciones? ¿Qué es lo que genera tanta discordia entre la Federación y la AAICF?

Una de las características principales del desfile es que comparte algo del espíritu del festejo callejero: comparten el hecho de convocar “abiertamente” al público, y de ser realizados en un mismo espacio público del centro de la ciudad. Como decíamos anteriormente, y en oposición con estas características de fiesta abierta, el festejo de la FSAI es más bien “cerrado”, cuya comunicación implica un sentimiento de pertenencia que supone, por lo tanto, un mantenimiento de fronteras con el exterior. En contraposición, tanto el desfile y el festejo callejero son escenarios abiertos, donde la convocatoria a participar es más amplia, sin restricciones y, por lo tanto, entran en contradicción con el primero. Al respecto, Jorge escribía:

“Claro que contamos con el auspicio de la Embajada de Irlanda que vio con buenos ojos que se celebrara aquí una fiesta “*de puertas abiertas*” como ocurría en otros tantos lugares del mundo. Qué orgullo sería que este lugar tan alejado de Dublín se transformara en epicentro de los festejos de San Patricio en Sudamérica... ¿o no?” (The Southern Cross, Abril 2012: 8; mi énfasis).

Exponía, de esta manera, no sólo su intención de “abrir” el festejo de San Patricio y su ambición de que Buenos Aires se convierta en el epicentro sudamericano de ese festejo, sino que, principalmente, al mencionar el apoyo de la Embajada, pone sobre el tapete la *legitimidad* del desfile. Legitimidad que tanto Silvia en su carta a La Nación o Patricia en nuestra charla, habían puesto en duda.

Nuevamente Patricia, en una de nuestras charlas -té mediante- me preguntaba retóricamente “¿por qué en la Nación se habla de los festejos en los pubs si la Federación que reúne a todas las asociaciones [argentino-irlandesas] ya tiene su propia organización de la festividad?”. Patricia, al igual que muchos argentino-irlandeses y que la FSAI acentuaba la *exclusividad* de la pertenencia a esa colectividad e, indirectamente, el *derecho* de la colectividad (y más aún, de *una* parte de esa colectividad) a una *exclusividad* respecto de los festejos de San Patricio. La fiesta de San Patricio es traída a colación en el discurso de Patricia en tanto símbolo de una identidad irlandesa; y, por lo tanto, no da lo mismo que ese símbolo sea asociado a un tipo de festejo que a otro. Dado que los irlandeses que emigraron a la Argentina eran irlandeses católicos, la religión católica y San Patricio como expresión máxima de esa fe se convierten en rasgos en los que ancla parte de su cultura y de su identidad como irlandeses.

El desfile ofrece un festejo público, “abierto”, innovador, novedoso, que convoca a una multitud de personas pertenecientes o no a la colectividad y, en palabras de Jorge, principalmente “a la gente joven”. Por otro lado, el desfile ha logrado una fuerte convocatoria y apoyo por parte de muchas personas y organizaciones irlandesas del interior del país, que se sienten un poco “abandonadas” por la FSAI, en su mayoría, jóvenes. En el desfile del año 2011, mientras desfilábamos, Julia¹⁵² me comentaba que:

“este desfile está organizado por la asociación irlandesa de Capital que está tratando de integrar a todas las asociaciones que fueron quedando un poco relegadas por la Federación [...], que tiene esta visión un poco más *integradora* y que trata de demostrar con el desfile que *este* es el *verdadero* festejo de San Patricio y no lo que transcurre en el bajo, que *San Patricio no es la fiesta de la cerveza* y que trata de difundir toda la cultura irlandesa: la música, la danza, la literatura y organiza diferentes actividades para difundir esa cultura”.¹⁵³ (Mi énfasis)

Este relato está en sintonía con lo escrito y dicho por Jorge, pero además trae a colación el hecho de que algunas asociaciones no se sienten del todo representadas por la Federación, que ven al desfile como una propuesta más integradora que trata de demostrar con hechos públicos cuál es la *verdadera* fiesta de este Santo. También en una charla personal, Jorge me hablaba de la “pérdida de la esencia irlandesa” durante la década de 1990, como consecuencia de la “globalización y difusión de los desfiles de Dublín y Nueva York” y su intención de “hacer algo para cambiar eso”.

Sin embargo, en otros ámbitos de la colectividad (principalmente entre las personas de mayor edad) el desfile, a pesar de ser organizado por argentino-irlandeses, produce malestar porque no respeta *una misma y única forma* de festejar San Patricio que la colectividad ha mantenido *tradicionalmente* -tal como ellos lo entienden-, y porque no se ajusta a una ancestral forma de festejo más avocada a lo sagrado (*forma autorizada* de festejo), y una participación de *personas autorizadas*, en las que la celebración parece deber reflejar historias y tradiciones locales, donde casi no hay espacio para lo novedoso y donde se espera que los jóvenes, si participan, se “adapten”

¹⁵² Bisnieta de irlandeses, de alrededor de 30 años, venida desde Junín a propósito para participar del desfile.

¹⁵³ Al respecto de esto último, cabe recordar lo mencionado en el primer capítulo: la Asociación argentino-irlandesa William Brown de Capital Federal, organiza mensualmente actividades como lecturas de fragmentos del Ulises de James Joyce, charlas sobre historia de los inmigrantes irlandeses en Argentina, *city tours* con referencias irlandesas, viajes a Irlanda, etc.

a esa tradicional y única forma de celebrar al Santo Patrono. Esto, claro está, no significa que no haya personas jóvenes en los festejos “oficiales”; muchos jóvenes participan sobre todo de la cena posterior a la misa. Pero, por ejemplo Esteban¹⁵⁴, a pesar de plantear que “la fiesta del bajo porteño no tiene nada que ver con esta”, cuando le pregunté si nunca iba al bajo para San Patricio me confirmó que sí, que va casi siempre con sus amigos del club, “pero siempre me quedo en un bar que está al principio de la calle San Martín, que es el más irlandés de todos y que está una cuadra antes de donde está todo el *bolonqui*”.¹⁵⁵

Es sugestivo este discurso, porque si bien Esteban admite participar de los festejos del bajo porteño, también busca diferenciarse del mismo, diciendo que participa pero no del todo, porque se queda alejado del “bolonqui”; y además *legítima* su participación al dejar en claro que el bar elegido por él y sus amigos es el “más irlandés de todos” que, en sus palabras, hacía referencia a que es uno de los primeros *pubs* irlandeses de esa zona.

La *juventud* no es un tema menor en esta disputa. El predominio de personas mayores es claro en la mayoría de los encuentros, reuniones y conmemoraciones de la colectividad argentino-irlandesa, así como es claro el predominio de personas más jóvenes en el desfile. En los últimos años, según me explicaba el presidente de la Federación, han estado pensando en cómo hacer participar de las actividades y de las asociaciones a los más jóvenes; hablamos de ámbitos donde lo que prevalece es un grupo de edad que ronda los 70 años o más.

El 17 de Marzo de 2011, durante el homenaje a San Martín en la Catedral de Buenos Aires, Guido¹⁵⁶ me preguntaba si yo me había dado cuenta de que la mayoría de las personas de la colectividad eran “mayores” y de que “no hay casi jóvenes”, y agregaba que “eso es un problema porque lamentablemente ellos son grandes y se van muriendo”, y que si no hay participación de los jóvenes “todo esto se muere con ellos”. En referencia a este conflicto generacional, Guido también opinaba que la mayoría de

¹⁵⁴ Jugador de rugby en el Hurling Club; Esteban tiene 23 años y es integrante gaitero de SAPA, South American Piping Association (Asociación Sudamericana de Gaiteros).

¹⁵⁵ *Bolonqui*, en la jerga porteña significa “quilombo”, que en la Argentina hace referencia vulgarmente a lío, barullo, desorden.

¹⁵⁶ Guido es hijo de uno de los directivos de la Federación y tiene alrededor de 35 años. Vivió varios años en Irlanda y tuvo una participación fugaz en la misma FSAI.

las personas que están en la FSAI son muy “cerradas”, y manifiesta no estar de acuerdo con eso porque:

“estoy convencido de que hay que abrirse y dejar participar a otra gente y a los *jóvenes* [...] te tenés que abrir y sí, mantené tus costumbres, tu cultura, reforzá tus tradiciones pero te tenés que abrir.”

También Julián¹⁵⁷ manifestaba que hay una “cuestión generacional fuerte” y que los mayores tienen mucha “resistencia a introducir nuevas actividades”. Y si bien esta tensión generacional jóvenes-mayores pone al descubierto una tensión entre lo tradicional y lo moderno, al mismo tiempo deja entrever una disputa en relación con diferentes formas de concebir lo “irlandés” y la “irlandesidad”, disputa que está a su vez asociada a la contienda por la legitimidad en relación con cuáles son o deben ser las usinas productoras de lo irlandés y de su carácter.

San Patricio no es solamente una fiesta religiosa y patria. Para estos descendientes de inmigrantes irlandeses es, además, expresión y reafirmación de su irlandesidad. San Patricio les ha ofrecido y les ofrece un puente con su herencia irlandesa, les ha permitido construirse a sí mismos y ha sido una especie de bastión de su identidad como irlandeses en la Argentina, ya que ahí reside parte de la especificidad de su cultura e identidad. Y en esta disputa los mayores parecen sentirse “custodios” de lo irlandés, parecen sentirse responsables del mantenimiento de la tradición heredada de sus ancestros, tradición en la que sitúan la médula productora de lo irlandés y de la irlandesidad. Para ellos, San Patricio está ligado históricamente a una celebración de Irlanda y su diáspora, descansa en la unión con la “madre patria” (Cronin 2002), y sigue siendo una fiesta donde lo religioso es parte primordial, así como también lo es en la construcción de su identidad como irlandeses. Muchos de estos mayores sienten que el aspecto religioso de San Patricio está siendo olvidado. En relación con esto, Cecilia¹⁵⁸ manifestaba:

“En Buenos Aires, como vos sabrás, Elisa, se realizan festejos en toda asociación donde haya un irlandés. Lamentablemente en los últimos años dicho festejo se paganizó por la juventud con el solo fin de tomar y emborracharse. Todas esas grandes multitudes lo único que hacen es ofender

¹⁵⁷ Ya presentado en el segundo capítulo.

¹⁵⁸ Bisnieta de irlandeses, Cecilia es profesora de danzas irlandesas en el Colegio San Patricio de Rosario. Ex alumna pupila del colegio Santa Brígida.

nuestros sentimientos y tildarnos de borrachos. En nuestros festejos, sí se toma pero se baila y canta en honor a nuestra raza”.

En ese mismo tono, presencié una conversación en la Catedral para San Patricio 2011 en la que uno de mis interlocutores, le preguntaba al actual director del periódico *The Southern Cross* si había visto las notas sobre San Patricio en La Nación y decía: “la verdad es que no nos deja bien parados [porque] de lo único que se habla es de la cerveza”; y se quejaba porque a pesar de sus recurrentes cartas al diario, “nunca me dieron bolilla ... vamos a tener que buscar otra manera de llegar”.

De modo similar a lo planteado por Cronin y Aldair (2002) para EEUU, la fiesta del bajo porteño no depende de la irlandesidad, es una festividad que se auto-sustenta sin necesidad de descansar en la religión, en los lazos con el país de origen o con los ancestros irlandeses. En cambio, el desarrollo de la historia del día de San Patricio para la colectividad argentino irlandesa de Buenos Aires no necesariamente tiene que ver con la apertura hacia otras personas o comunidades. Así, muchos argentino-irlandeses siguen reservando el 17 de marzo para sí mismos, de un modo cerrado, como ritual en el que se despliega uno de los elementos principales en la configuración de su irlandesidad. Mientras Cronin y Aldair señalan que las raíces religiosas del día de San Patricio en Norteamérica “han sido largamente olvidadas” (2002: 250), una gran parte de la colectividad argentino-irlandesa de Buenos Aires sigue celebrando San Patricio en tanto fiesta religiosa, conmemorando a través de la celebración litúrgica la vida del santo y su mensaje religioso. La organización narrativa de esta celebración (elemento ineludible de los festejos oficiales), con los discursos e imágenes referentes a San Patricio, involucra y exalta un sentimiento de pertenencia a esa “comunidad”, da consistencia y persistencia al grupo y a su identidad étnica. En tanto espacio simbólico de integración, en la sacralidad de la celebración y en el resto de las formas que adquiere el festejo a lo largo de ese día se actúa, recrea, revitaliza y reactualiza su identidad como irlandeses. San Patricio es, así, territorio simbólico en el que se fundan procesos de identificación endogrupal. En tanto proceso ritual, la celebración de San Patricio es, citando a Alicia Barabas:

“un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica, básicamente performativa y constituida por formas pautadas y ordenadas de palabras y actos. En términos generales, hay cierta coincidencia en considerar que los rituales son desempeños formales, estilizados y repetitivos que se realizan en lugares sagrados

y momentos calificados. [...] Por ser actos sociales los rituales transmiten valores y sentimientos de una generación a otra (Barabas 2006: 179)

Y, al transmitir valores, normas, sentimientos y pautas de conducta, funciona, al mismo tiempo, como un mecanismo de inclusión y de exclusión, como una vara que permite “medir” la pertenencia étnica a la colectividad. Como bien plantea Álvaro Bello (2004), la religión sería un elemento más que, sumado -como he podido constatar en el campo- a la consanguineidad, a los apellidos, a la lengua, a la procedencia y a los ancestros en común, sirven “para mantener la cohesión del grupo, darle continuidad y legitimarla” (Bello 2004: 34).

En el polo opuesto aparece el festejo de la zona de Retiro, organizado por personas ajenas a la colectividad y a la que asisten, en su mayoría, jóvenes que no tienen conexiones ni con Irlanda, ni con la colectividad argentino-irlandesa. Se trata de un festejo que se nos aparece como una celebración más hedonista, al que podríamos llamar apresuradamente y desde un cierto punto de vista “importado”,¹⁵⁹ que ha sido posibilitado por la globalización y el transnacionalismo, y que ha sido en parte impulsado por algunas compañías cerveceras, pero que no por eso es “menos” un festejo. La fiesta de San Patricio del bajo porteño ha ganado notoriedad, allí participan también irlandeses y otros extranjeros de paso por Buenos Aires. Es un festejo cubierto por los principales diarios locales que suelen poner el énfasis en el consumo de alcohol y en los disturbios que puedan ocasionarse, lo que resulta particularmente ofensivo para la colectividad, ya que no aceptan que San Patricio se conozca o haga público solamente por el consumo de cerveza y por este festejo que -consideran- no tiene nada que ver con ellos.

Un poco a mitad de camino entre estas dos formas de festejar San Patricio, encontramos el desfile. Organizado por descendientes de inmigrantes irlandeses -y ex integrantes de una misma Federación de la que ahora se han abierto-, destinado a un público más amplio (tanto a descendientes de irlandeses como a personas ajenas a la colectividad), es un desfile que toma elementos más modernos y emula a otros festejos que se realizan en otras ciudades del mundo, donde no participan solamente irlandeses.

¹⁵⁹ Dentro de estos festejos importados, que comenzaron a celebrarse en la Argentina y sobre todo en Buenos Aires en la década de los '90, también encontramos Halloween, el 31 de Octubre, festividad de origen celta llevada por los inmigrantes irlandeses a EEUU, o San Valentín, el 14 de Febrero.

El desfile se proclama como una fiesta que supone seguir celebrando esta fecha patria y religiosa, pero sin las “ataduras” de la tradición, de una forma que logre convocar, incorporar y transmitir a otros *ajenos* un sentimiento de lo irlandés que esté más en sintonía con el presente de la Argentina y del mundo, con la Irlanda de hoy; que sea innovador, que convoque a la gente joven y que, al mismo tiempo, logre transmitir algo del legado de los irlandeses llegados a la Argentina. El uso de un espacio abierto, el hecho de que el desfile se realice en un lugar público, en una zona céntrica de la ciudad, las ofrendas a los muertos en el atentado contra la embajada de Israel, pone en evidencia su intención de convocar a la participación de todo aquél que lo desee, al tiempo que se expresa como plural. Parafraseando a Cronin y Aldair (2002) podríamos pensar que en esta celebración aparece una necesidad de convertir la Fiesta de San Patricio en una demostración pública de irlandesidad (2002: XV), que toma elementos de una Fiesta ya transnacional y globalizada pero que a la vez pretende proclamarla y mostrarla como celebración *irlandesa*. El desfile exterioriza la festividad de San Patricio -ese elemento clave, ícono de lo irlandés-, como rasgo distintivo, y eso genera una respuesta práctica en otros sectores de la colectividad que -ante esa manifestación pública- se ven “obligados” a manifestar y exteriorizar sus propios modos de ver y entender la fiesta. Y efectivamente, en los últimos años, la colectividad argentino-irlandesa ha comenzado a hacer públicos sus reclamos acerca de la importancia que los diferentes diarios y la TV locales le dan a los festejos que los jóvenes llevan a cabo en el bajo porteño. En respuesta a eso, lo que hasta hace no más de dos años eran festejos cerrados, internos a la colectividad, en espacios privados, han comenzado a trasladarse (y no sin conflictos dentro de la propia colectividad) al espacio público y, con el permiso y hasta colaboración del Gobierno de la ciudad de Buenos Aires, han empezado a utilizar plazas y a realizar parte de los festejos de manera abierta y pública. Esta tímidamente nueva forma de festejo empieza a moverse desde el interior del espacio de la colectividad hacia una “mesurada” apertura, empieza a moverse aunque poco, a un espacio público que les permita mostrarse pero sin demasiados cambios.

Como vemos visto, también el desfile, si bien toma elementos de las celebraciones realizadas por San Patricio en otras ciudades del mundo, y si bien es un festejo más despegado de la tradición, fuertemente influenciado por la globalización y el transnacionalismo, que supone una estética más moderna, que apunta a un público más joven, se proclama como “guardián” de lo irlandés e intenta colocarse como usina

productora de irlandesidad. Como veíamos anteriormente, el desfile también supone un despegue de las formas de festejo del bajo porteño, al intentar “demostrar” lo que los irlandeses *realmente* son.¹⁶⁰ Este modo tanto más *visible* de devoción al Santo irlandés, por un lado permite mantener un vínculo con el pasado y los orígenes pero, al mismo tiempo, al utilizar un espacio público como lo es el centro porteño, es decir, confrontando *públicamente* con el festejo globalizado de Retiro, sirve como herramienta de disputa de ese espacio y como herramienta de conquista de un espacio de reconocimiento dentro de la sociedad argentina que mira a los festejos del 17 de Marzo a través del prisma de las nuevas dinámicas de circulación, es decir no como una práctica tradicional sino como un entretenimiento descontextualizado.

Tanto los organizadores del desfile como la Federación, sienten de alguna manera que los festejos de bajo porteño son una amenaza externa y espuria (Campos 2007), un festejo que atenta no sólo con la tradición sino con una cierta imagen de lo irlandés y con su identidad como irlandeses. Y ante esa amenaza, necesitan proclamar simbólicamente ante propios y ajenos el vigor de su comunidad étnica. Pero esta trama se complejiza al no poder la colectividad ponerse de acuerdo en un mismo modo de posicionamiento y festejo, al verse fracturada en su interior en una lucha por quién y de qué manera detenta el poder sobre las formas *permitidas* de festejo -luchas que, a su vez, dependen del lugar que cada una de las personas ocupan en el espacio social-, y al quedar atrapada en una aparente lucha entre “lo nuevo” y “lo viejo” (o moderno y tradicional). Dentro de la colectividad, cada grupo exhibe lo que significa ser irlandés o cuáles son para sí sus sentidos de la irlandesidad, y tanto unos como otros intentan disputar los nuevos sentidos que la globalización y el transnacionalismo confieren al 17 de marzo. Pero, si bien tanto para unos como para otros San Patricio está necesariamente vinculado al pasado¹⁶¹ y entienden esta celebración no sólo como una celebración tradicional, para unos la celebración funciona como baluarte de esa tradición (casi como legado cristalizado transmitido de generación en generación), y por lo tanto, la devoción al santo patrono en sí misma con sus modos “ancestrales” de festejo, funciona como una estrategia de resistencia a la construcción de nuevos sentidos. En otras palabras, para este grupo San Patricio es un modo de aferrarse al

¹⁶⁰ Recordemos la respuesta de Jorge a Silvia en su carta de lectores.

¹⁶¹ Un pasado que, sabemos, es recurso simbólico -aunque no de plasticidad ilimitada- (Appadurai 1981), producto del presente, usado, manipulado, que puede ser mito y legitimación del mismo (Eriksen 2002).

pasado, a las conexiones con ese pasado y sus ancestros, dentro de un universo en transformación en el que la globalización y sus manifestaciones a nivel local amenazan con destruir las bases para la construcción de una identidad que refiere a ese pasado; y que amenaza con resemantizar los significados que este grupo confiere a esa fiesta y al santo patrono como emblema de identificación nacional, religiosa y étnica. Y para quienes eligen el desfile como modo de resistencia y también un modo de lo que significa ser irlandés o sus sentidos de la irlandesidad, la intransigencia está puesta justamente en poder tomar elementos de la modernidad, de la globalización, en adecuarse y tomar elementos del cambio para poder seguir respetando el legado de sus ancestros; no ya una misma forma de festejo sino la “tradicición” (tal como ellos la entienden) de festejar San Patricio y lo que conlleva. Pero tanto unos como otros están poniendo colectivamente en acción signos que producen diferencias sociales (Eriksen 1991).

En el proceso que aquí analizo, la celebración de San Patricio -a través de los diferentes modos de festejo que ha ido adquiriendo en Buenos Aires- se ha transformado en una arena en la que parecen expresarse y negociarse diferentes formas de entender las identidades que se ponen en juego. El ritual religioso y el resto de los actos “oficiales”, junto con la fiesta popular en las calles del microcentro porteño y el desfile, son ámbitos dónde se ponen en juego las relaciones simbólicas entre el mundo ordinario y extraordinario, lo autorizado y lo subversivo, lo tradicional y lo novedoso, lo sagrado y lo secular (Palleiro 2005). Sin embargo si queremos comprender acciones y prácticas, tenemos que tomar las interpretaciones que los actores se dan a sí mismos acerca de las mismas porque, si bien como analistas podemos saber que la identidad no es inmutable y esencial, las interpretaciones que elaboran los sujetos tienden a asumir un cierto carácter esencialista, es decir, tienden a pensar sus identificaciones de forma natural y atemporal. Es por eso que, a partir de esta definición, intentamos comprender qué sucede en relación con estos diferentes modos de festejar al Santo Patrono irlandés, qué es lo que los actores ponen en juego a la hora de las controversias y por qué.

El día de San Patricio es el *más irlandés de todos los días*, es fiesta nacional y religiosa a la vez y es una festividad reconocida en gran parte del mundo como *irlandesa*. Sin embargo, San Patricio es festejado tanto en Irlanda como en otras partes del mundo, tanto por la diáspora y quienes reivindican una herencia irlandesa como por quienes pretenden ser irlandeses “por un día”, o simplemente festejar sin importar el por

qué. Pero sea cual fuere el motivo que cada uno tenga para adherir a este festejo, San Patricio refiere a lo *irlandés*, y aún cuando, por ejemplo, en el festejo de las calles del bajo porteño muchos puedan ni siquiera saber quién fue San Patricio, sí saben que se trata de una celebración irlandesa. Es por eso que, sin importar ni el motivo que cada uno tenga para celebrar, ni el modo que cada uno elija para celebrarlo, San Patricio trata principalmente sobre *lo irlandés*. Y ahí radica su importancia y el porqué de los conflictos generados en torno a su festividad.

Conclusión

En sus orígenes y por muchos años, para la colectividad irlandesa de la Argentina y principalmente la de Buenos Aires, el 17 de marzo fue una fiesta para sí misma, es decir, reservada a quienes pertenecían a esa colectividad y a quienes reivindicaban una herencia irlandesa, una identificación que remitía a la procedencia migratoria de los antepasados, a la construcción de un pasado compartido, anclado no solamente en la Irlanda sino también en la Argentina, en el derrotero migratorio de sus ancestros y la llegada y establecimiento en este país. Para los argentino-irlandeses, San Patricio es un ritual de observancia del Santo Patrono, en el que se recuerda la vida del Santo, sus enseñanzas, su legado en el pueblo celta de Irlanda y su mensaje religioso; pero es mucho más que eso, ya que ha sido un ámbito en el que se han ido reforzando sus lazos comunitarios, ha sido un espacio de construcción y mantenimiento de su *irlandesidad*. Apelar a un pasado en común a través del Santo Patrono, sirve al grupo para poder construir una narrativa en la que pueda recortarse como una entidad única y diferente a *otros*, marcando límites para que el nosotros no se diluya. Para los argentino-irlandeses, San Patricio trata principalmente sobre lo irlandés, sobre los irlandeses y sus lazos con Irlanda, sobre sus sentidos de sí mismos, sus visiones del pasado y sus perspectivas hacia el futuro. San Patricio sigue jugando para esta colectividad un papel significativo en su dinámica identitaria y sociocultural.

Sin embargo, tal como resalta Cronin (2002), San Patricio se ha convertido en parte, y de algún modo, en una celebración abierta, en un día en el que cualquier persona puede “ser irlandés”. Y, justamente, es esta apertura a personas o comunidades sin una herencia o conexiones irlandesas lo que ha dado lugar a su desarrollo y difusión. Difusión que ha implicado diversos modos de festejo.

Y en estas diferentes formas de celebración de un día que para algunos es una fiesta nacional y religiosa, el festejo de San Patricio se nos aparece como una arena en

la que se expresan y negocian la comunalidad y las diferencias, en estas diferentes formas de festejo se expresan no sólo la comunalidad y la solidaridad sino también las diferencias y el disenso. San Patricio ofrece una ventana a través de la cual pueden entenderse otros temas dentro de la colectividad irlandesa, sirve a la colectividad para expresar quiénes son y quiénes no quieren ser, de quiénes se diferencian, les sirve para marcar un *nosotros* y diferenciarlo de un *otro*. Y a la vez pone al descubierto las uniones y las desuniones: el desfile -como festejo de una parte de la colectividad- crea disensos porque opaca la imagen que la colectividad argentino-irlandesa desea dar de sí misma como única e indiferenciada. Y, principalmente, pone al descubierto fracturas que están relacionadas con la idea de “pureza”, es decir con cómo cada una de las partes concibe la tradición, la cultura y las costumbres heredadas del pasado de manera tal que lo que se disputa es la calidad de genuino / auténtico versus la calidad espuria / ilegítima de determinados modos de festejo, donde lo auténtico estaría representado por lo (legítimamente) interno y lo espurio por lo externo (o, incluso, externalizado). Sabemos, de todos modos, desde Handler y Linnekin (1984) y desde Hanson (1989) y que las discusiones sobre el carácter genuino o espurio de las tradiciones no tienen relevancia para los investigadores. Al definir las como construcciones sociales y simbólicas, interpretadas y puestas en acto desde el presente lo que se torna relevante es analizar los mecanismos y los procesos a través de los cuales los actores otorgan autenticidad a una determinada práctica del pasado y los motivos por los cuales lo hacen.

De esta manera, nos encontramos al interior de la misma colectividad, con el conflicto del que diera cuenta Edward Sapir (1924) sobre si es posible que una cultura cambie sin dejar de ser pura y sin convertirse, por tanto, en espuria: hay una parte de la colectividad que entiende determinadas formas de festejo como auténticas y otras como espurias pero, para ello, deben “hacer externo”, tornar ajenos a aquellos que hasta hace poco eran “internos” a ese grupo. En esa oposición entre lo tradicional y lo moderno, entendida por ellos casi como sinónimo de auténtico y espurio, parecen situar “la descaracterización cultural e identitaria” (Campos 2007: 71) por la que, en parte, dejarían de ser *irlandeses* tal como ellos lo entienden. Mientras que aquellos que organizan y participan del desfile proclaman la autenticidad de sus prácticas a pesar de la incorporación de elementos modernos y ajenos, porque la única manera de mantener y preservar la cultura es reformulándola.

En el próximo capítulo, las disputas por los modos que debe adquirir un cierto carácter de lo (argentino-)irlandés en la Argentina girarán en torno al manejo editorial del periódico *The Southern Cross*.

CAPÍTULO IV

Vaivenes de la política. Vaivenes de la colectividad

Era en estas disputas que los hechos habitualmente escondidos salían a la luz, incluso alcanzando a parientes, amigos y vecinos. Nuevamente, la pasión encendida al calor de una disputa, llevaba a los contendientes a decir y a hacer cosas que revelaban motivaciones y relaciones con la claridad con la que un rayo ilumina, aunque momentáneamente, los contornos de una noche oscura.¹⁶²

The Southern Cross La cruz del sur

Desde 1875, expresando nuestra plenitud argentina, desde lo ancestral irlandés.

Así es presentado en la primera plana de cada uno de sus números, el periódico *The Southern Cross* (en adelante, TSC). Fundado en 1875, este periódico se publica en la Argentina desde hace casi ciento treinta y cinco años, y es el primer periódico católico de Sudamérica, además de ser uno de los más viejos en lengua no española o portuguesa. Fue fundado el 16 de Enero de 1875 por el Dean Patrick Dillon, irlandés, proveniente de la provincia de Connaught –al igual que el Padre Fahy y el Almirante Brown-, cuya carrera eclesiástica había sido pagada por el Padre Fahy en el *All Hallows College* de Irlanda. Dillon llegó a la Argentina en el año 1863, poco después de recibir la ordenación sacerdotal en Dublín. Durante los años 1864 y 1865 ofició de capellán en Merlo y Cañuelas para atender a sus compatriotas. En 1866 el clero diocesano le encomendó la tarea de profesor de teología del seminario conciliar. A principios de 1869 se llamó a concurso para proveer el cargo de canónigo teologal en el cabildo eclesiástico y, habiendo sido el único aspirante, Dillon obtuvo el cargo a través de un decreto firmado por el presidente Sarmiento y el ministro de culto, Nicolás Avellaneda (TSC 1975: 10). En 1874 fue nombrado capellán del Hospital Irlandés¹⁶³ y, al año siguiente, capellán de las *Sisters of Mercy*. Una vez concluidas sus obligaciones como profesor en el seminario¹⁶⁴, Dillon pudo dedicarse al periodismo, y fue así que en 1875,

¹⁶² Mysore N. Srinivas, *The remembered village*, University of California Press, California, 1980, pp. 42; mi traducción.

¹⁶³ Al que me referí más detalladamente en el capítulo I de esta obra.

¹⁶⁴ En 1874, Monseñor Aneiros confió la dirección del establecimiento a la Compañía de Jesús, Orden Religiosa perteneciente a la Iglesia Católica, conocida comúnmente como “Jesuitas”, que llegaron a estas tierras en 1585, provenientes de Perú. Entre los primeros jesuitas en llegar al continente americano, se encontraba Thomas Field, irlandés, quien junto con Manuel Ortega llegaron a las selvas del Guayrá para evangelizar a los guaraníes y comenzar las célebres Reducciones. En diferentes documentos históricos y

fundó el semanario *The Southern Cross*, del cual fue su primer director y cuyo primer número apareció el 16 de enero de 1875. Como mencioné brevemente en el primer capítulo, la fundación de este periódico coincidió con el crecimiento de la vida cultural de Buenos Aires, por lo que debe ser vista como parte de un proceso a través del cual en esta ciudad comenzaba a organizarse una actividad cultural activa, robusta y permanente, en la que comenzaban a florecer asociaciones artísticas y científicas para promover y actualizar el arte o la ciencia europeos (Romano 2000: 377). Además, se hacía visible una intensa actividad teatral, junto con la creación literaria y la proliferación de una importante cantidad de espectáculos.

Otra de las características del florecimiento cultural fue, justamente, la proliferación de periódicos y revistas, que comenzaron a aparecer luego de que se revocara, a mediados de 1852, la ley de imprenta de 1828 que había regido durante el gobierno de Rosas limitando las publicaciones. Entre ellos encontramos en 1869–1870, *La Prensa* y *La Nación* –fundados por José C. Paz y Bartolomé Mitre, respectivamente. Y, entre las publicaciones en lengua no española y de colectividades extranjeras, se encontraban *The Buenos Aires Herald*, fundado por William Catchcart en 1877; el *Imparcial Español*, *L'Union Francaise*; el *Corriere Italiano*, el *Deutsches Pioner am Río de la Plata*; entre otros (Romano 2000: 378). También en lengua inglesa encontramos *The Standard and The River Plate News*, que salió a la venta el 1 de Mayo de 1861 y se publicó hasta 1959. Si bien *The Standard* fue fundado por el irlandés Michael Mulhall con la colaboración de Michael Duggan, este periódico fue pensado como un órgano de expresión para todos los anglo parlantes, de manera tal que los irlandeses no lo consideraban como un periódico hiberno-argentino, siendo sí, en cambio, reconocido por la comunidad inglesa de Buenos Aires (Korol y Sábato 1981:149).¹⁶⁵

Como han señalado varios autores (Mahon 2000: 471; Abu-Lughod 1993 509-510, entre otros), las “representaciones mediáticas” son también lugares de producción

genealógicos, en bibliografías varias y en algunos de los relatos de mis interlocutores, el Padre Thomas Field aparece como el primer sacerdote irlandés que celebró misa en América y como el primer irlandés que pisó suelo argentino, tal como señalé en el primer capítulo de esta tesis. Al respecto, pueden consultarse Murray (1919) y Coogan (2000), entre otros.

¹⁶⁵ También Víctor Raffo (2004) plantea que a pesar de los orígenes irlandeses de sus fundadores, la comunidad hiberno-argentina nunca se sintió identificada con él por la lealtad que los hermanos Mulhall le profesaban a la Corona Británica. Sin embargo, entre mis interlocutores, varios de ellos afirmaron que en la mayoría de las casas se leían tanto *The Standard* como *The Southern Cross*.

y difusión de la identidad nacional. Mahon señala que los “productores culturales profesionales” (Mahon 2000: 147) han tenido la responsabilidad de crear imágenes de la nación¹⁶⁶ que remiten a cuestiones tan potencialmente divisivas como las diferencias de clase, de género, de región, de grupo étnico; que articulan qué aspectos de la cultura importan como representativos de la nación y que manejen las tensiones entre tradición y modernidad.

Podríamos decir que al interior de los grupos étnicos, sus propios medios de comunicación cumplieron esa función de articulación y “unificación” de imágenes, al tiempo que buscaron y controlaron el diálogo con otros grupos y con la sociedad receptora. Es decir que en el proceso de establecimiento de los irlandeses y sus descendientes en la Argentina, la prensa escrita, la fundación de un periódico propio (irlandés) no careció de importancia en tanto espacio de construcción, transformación y recreación de sus identidades. Tal como hemos visto a lo largo de los diferentes capítulos de esta tesis, los argentino-irlandeses recrean una cultura vivida como “de origen” principalmente a través de procesos rituales que, debido a su mayor formalización con respecto a las formas de comunicación cotidianas, legitiman las instituciones de “autoridad tradicional” (Bloch 1989),¹⁶⁷ una de las cuales, como veremos en este capítulo, ha sido y es el periódico *The Southern Cross*.

Haciendo una analogía con el análisis que Grimson (2005: 110) hace de los programas radiales identificados con la bolivianidad, la identificación con la irlandesidad a través de TSC puede ser leída como parte sustancial de la institución de un sentido de la colectividad. Como bien señala Hall (1998: 340), los medios de comunicación han ido colonizado cada vez más las esferas culturales e ideológicas y son cada vez más responsables de proporcionar la base sobre la que los grupos construyen una "imagen" de las vidas, significados, prácticas y valores de otros grupos

¹⁶⁶ A este respecto Sara Dickey (2009) señala que muchos trabajos antropológicos recientes estudian la relación Estado y ciudadanía inspirándose a menudo en el análisis de Benedict Anderson sobre la función desempeñada por la prensa en la construcción de la nación "imaginable" en Europa. Sin embargo, la autora rescata una crítica realizada por Steven Kemper quien plantea que en ese análisis todo el peso parece recaer sobre los medios de comunicación, sin atender al proceso que ha llevado a las personas a adaptar esa cultura superior impuesta, a mantenerla o a oponerse a ella (2009: 14).

¹⁶⁷ Maurice Bloch centra su análisis en el lenguaje del proceso ritual, advirtiendo que la oratoria, en tanto lenguaje de poder, restringe las posibilidades de los individuos de alterar los contenidos al convertir las aparentes contradicciones de la ideología en realidades sociales no cuestionadas. De esta manera, la oratoria en el proceso ritual constituye un código restringido que procura mantener la tradición a través del modo en que los ancestros hablaron; se construye así un tipo de autoridad basada en la apelación al pasado: “la autoridad tradicional”.

y clases; de proporcionar las imágenes, representaciones e ideas en torno a las cuales la totalidad de la vida social, integrada por todas estas piezas separadas y fragmentadas, puede ser coherentemente entendida como un todo. Siguiendo la propuesta de Mahon (2000: 468) y Ginsburg (1991:93) en sus análisis sobre los medios masivos de comunicación, a lo largo de este capítulo, tomaré al periódico como un producto cultural y como un proceso social que contribuye a dar forma y carácter a las relaciones sociales, para examinar los modos en que los suscriptores, en tanto argentino-irlandeses, negocian las limitaciones de las condiciones materiales particulares, los marcos discursivos y los supuestos ideológicos en los están inmersos. Dando cuenta, primero, de parte de la historia de este periódico sólo a modo introductorio, y a efectos explicativos sobre cuáles fueron sus explícitas intenciones iniciales, cuál fue su evolución y cómo se conformó como periódico “comunitario”, para analizar luego una discusión suscitada en los últimos tiempos entre algunos suscriptores de TSC en torno a la dirección editorial del mismo, entendiéndolo que esa disputa pone al descubierto modos de negociación y articulación en relación con los diferentes sentidos y significados que asume o puede asumir la *argentino-irlandesidad* en el contexto político argentino actual. Las distintas voces de los protagonistas de este capítulo se ordenan en repertorios narrativos¹⁶⁸ y ejemplifican, por tanto, esos repertorios.

***The Southern Cross*: el periódico católico más antiguo del país**

Tal como he relatado en la introducción, en materia económica, en 1874 los productores laneros (entre ellos, los irlandeses) se encontraban en crisis por la caída de los precios de la lana, la obstaculización del comercio y los aumentos impositivos; panorama al que se le sumó, para los hiberno-argentinos, la entonces reciente muerte del Padre Anthony Fahy, con el consiguiente fracaso en lo relativo a sostener asociaciones que los mantuvieran unidos y que velaran por la continuidad de sus instituciones y bienes colectivos. Este vacío organizativo y la falta de un periódico dedicado a los católicos angloparlantes pudo haber sido el motivo que llevara al Canon Dillon a encauzar un medio gráfico (Castello 2005: 119).

¹⁶⁸ A través de esos repertorios las personas reflexionan sobre sus relaciones entre el nivel individual y el colectivo. Las personas construyen sus identidades y sus experiencias situándose o siendo situadas en repertorios de historias narrativizadas, que dan sentido a sus vidas integrando los diversos sucesos dentro de una o más narrativas; y que actúan de ciertas maneras en base a proyecciones, expectativas y memorias que derivan de una multiplicidad limitada de repertorios públicamente disponible de narrativas culturales y sociales (Ricoeur 1984)

Este periódico fue uno de los primeros del país, y el primero de carácter católico de Sudamérica, siendo en la actualidad el más antiguo de la colectividad argentino-irlandesa. Inicialmente se editaba completamente en idioma inglés, pero a medida que fueron avanzando las generaciones de descendientes de irlandeses nacidos en la Argentina fueron incorporándose notas en español, hasta llegar a la actualidad con una edición casi por completo en este último idioma. Y digo casi porque todavía algunas de sus notas son publicadas en inglés o, incluso, en algunos números especiales las notas se publican en ambos idiomas. Es interesante notar la utilización del idioma con el cual fue concebido TSC. En su estudio sobre los italiano-americanos en Nueva York, Richard Alba (1985: 84) encontró que la identidad étnica estaba relacionada de manera significativa con el idioma, entre otros elementos;¹⁶⁹ el apego a la lengua de la madre patria no siempre implica que las personas involucradas sean fluidas a la hora de hablarlo, pero sí que, al menos, utilicen algunas palabras o frases a modo de “señales étnicas” que pueden recordarle a otros que comparten un pasado étnico en común.

TSC llegaba a las zonas rurales a través del correo oficial, mensajerías rurales y del ferrocarril; también las misas del domingo eran ámbitos de distribución de ejemplares. La situación financiera de TSC fue, desde sus comienzos, algo endeble, manteniéndose por suscripción, algunas publicidades, el esfuerzo de Dillon y algunas obras de beneficencia.¹⁷⁰ Su nombre -que en castellano significa “la Cruz del Sur”- fue elegido como “un emblema celestial del nuevo hemisferio adoptado” (La Nación 6 de Enero de 2003: 13).¹⁷¹ Este periódico sigue siendo editado hoy en día en la ciudad de Buenos Aires; con una tirada de 1200 ejemplares,¹⁷² es distribuido por suscripción y contiene principalmente notas e información desde y para la colectividad argentino-irlandesa. En sus páginas se pueden encontrar noticias de Irlanda; informaciones de la Embajada Irlandesa en la Argentina o de las diferentes asociaciones acerca de diversas actividades; invitaciones a diferentes eventos de música y danzas irlandesas, convocatoria a las asambleas de las diferentes asociaciones y de la Federación,

¹⁶⁹ El autor menciona, además la comida y los festivales étnicos

¹⁷⁰ En 1877, por ejemplo, TSC pasó a editarse en las oficinas de *The Standard*, pues los hermanos Mulhall fueron quienes salieron al rescate de la situación financiera del periódico. Allí le fue cambiado el formato y se le duplicó la cantidad de páginas (Castello 2005: 122).

¹⁷¹ Nota realizada por Willy Bouillon para el Diario La Nación a Santiago Jimmy O’Durnin, entonces director de *The Southern Cross*, al cumplirse 128 años de la fundación del periódico. La nota también puede leerse en <http://www.lanacion.com.ar/464135-cumple-128-anos-una-de-las-voces-de-la-comunidad-irlandesa>.

¹⁷² El único dato comparativo que pude relevar es del año 1989, con una tirada de 2200 ejemplares. Es decir que en los últimos 25 años la tirada del periódico se redujo casi en un 50%.

información o búsqueda de ancestros o de linajes irlandeses, correspondencia de lectores, recetas de cocina irlandesa y datos de eventos sociales como casamientos, nacimientos, cumpleaños, fallecimientos, aniversarios, etc. de familias argentino-irlandesas (ver anexo 3). De esta manera, el periódico se ha convertido también en un medio que muchas veces es utilizado por algunos descendientes de irlandeses para rastrear a sus antepasados, encontrar información relativa a ellos, o notas escritas por familiares.¹⁷³

Habiendo sido concebido como un semanario con formato sábana -cuatro hojas divididas en cinco largas columnas- que salía a la venta los días jueves, pasó en los últimos años a ser una publicación mensual. Las notas editoriales, al menos hasta 1882, estuvieron a cargo de su fundador, editor y redactor, Patrick Dillon, y luego fueron pasando a través de los diferentes directores a los que se designaba de manera personal por amistad o afinidad. Y desde su creación en la década de 1990, el Concejo Directivo de la Editorial Irlandesa S. A.¹⁷⁴ estuvo dividido durante algunos años en tres partes iguales entre la Congregación Pasionista, la Congregación Palotina y la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas.¹⁷⁵

Además de poseer una completa hemeroteca que conserva desde su primer número salido a la venta, TSC posee una biblioteca con libros de literatura irlandesa, de historia de los inmigrantes irlandeses y sus descendientes en la Argentina, algunas tesis de historia escritas por descendientes de irlandeses, libros sobre genealogía argentino-

¹⁷³ En relación con esto, uno de mis interlocutores me contaba que él se había tomado el trabajo de rastrear las notas publicadas por un tío suyo, hermano de su padre, para lo cual primero había tenido que descubrir su *nom de plume*, es decir el seudónimo utilizado por su tío.

¹⁷⁴ Recordemos que la Editorial Irlandesa fue creada en 1875 con el fin específico de publicar el periódico *The Southern Cross*, pero la misma adquirió personería jurídica recién hacia finales de la década de 1990.

¹⁷⁵ Durante los años 1980, la dirección de *The Southern Cross* comenzó a pensar en la posibilidad de constituirse en una Sociedad Anónima, hecho que logró llevarse a cabo recién hacia finales de la década posterior (1997), creando la Editorial Irlandesa De Buenos Aires S.A., que es la que actualmente maneja el periódico. Es decir que la institucionalidad legal (con personería jurídica) es relativamente reciente. Los pasionistas, sin embargo vendieron su parte y finalmente también los palotinos, por lo que ahora se encuentra a manos de particulares, colaboradores del periódico y de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas. Al respecto de la venta de las acciones por parte de los pasionistas a particulares, Tim Pat Coogan (2000: 614) plantea que la venta se realizó luego de la dirección del Padre Pasionista Federico Richards (1921-1999) -quien fuera editor y director de *The Southern Cross* entre 1969-1988, con un año de ausencia en 1978 y quien en sus editoriales condenaba los abusos que se estaban cometiendo durante el autollamado Proceso de Reorganización Nacional, poniéndose así a gran parte de la colectividad en contra. Sin embargo, este dato no coincide con las fechas en que se conformó legalmente la Sociedad Anónima, momento hasta el cual el directorio se había manejado de modo bastante informal - desde su fundación de carácter personal- pasando la dirección de mano en mano entre curas palotinos y pasionistas, entre otros. Por su parte, los Palotinos vendieron sus acciones a particulares luego de la dirección, entre 1988 y 2003, del último Padre Palotino, Kevin O'Neill.

irlandesa,¹⁷⁶ etc. Por otra parte, durante la dirección de Jimmy O' Durnin¹⁷⁷ se llevó a cabo la microfilmación del archivo del periódico y su distribución y venta a las principales bibliotecas de la Argentina, de Estados Unidos e incluso Australia.

La oficina del periódico funciona actualmente en un pequeño departamento ubicado en una zona céntrica de Buenos Aires, más específicamente en el barrio de Balvanera, muy cerca de la intersección de las avenidas Corrientes y Callao. El interior está decorado con fotos de diferentes personajes relacionados con la historia de la colectividad hiberno-argentina y con la vida política de Irlanda y de la Argentina: se encuentran allí, Edmund Rice,¹⁷⁸ Padraig Pearse,¹⁷⁹ Eamon De Valera,¹⁸⁰ José de San Martín, y el Almirante William Brown, entre otros. De una de las paredes cuelga, además, un mapa de Irlanda y la cruz de Santa Brígida (véase anexo 4).¹⁸¹

En 1874, a través de una circular, Dillon informaba cuál sería el propósito del semanario:

“...será la voz de un diario *irlandés católico* en el país, ‘The Southern Cross’ aparecerá el 1° de enero. Espero que el diario se encuentre en cada mesa de cada hogar *irlandés e inglés* de la Confederación Argentina. Tengo

¹⁷⁶ Por ejemplo, puede consultarse allí el libro de Coghlan, *Los Irlandeses en la Argentina: su actuación y descendencia*, que es de consulta obligada para aquellos que quieran rastrear orígenes, apellidos y lugares de asentamiento de las diferentes familias irlandesas que llegaron a la Argentina.

¹⁷⁷ Ya presentado en el segundo capítulo, Santiago “Jimmy” O’ Durnin se hizo cargo de la dirección editorial de TSC en 2003, luego de la muerte del Padre Palotino Kevin O’ Neill, entonces director del periódico. Jimmy falleció en mayo de 2009 y se mantuvo a cargo tanto de la presidencia de la Editorial Irlandesa como del periódico hasta pocos días antes de su muerte.

¹⁷⁸ Recordemos que Edmund Rice ya mencionado en el primer capítulo de este trabajo, fue el fundador, en 1802, de la Orden de los *Christian Brothers*.

¹⁷⁹ Abogado y maestro, figura central en la historia reciente de Irlanda, Pearse fue uno de los líderes del Levantamiento de Pascua (1916) en Irlanda, una revuelta producida en Dublín contra la dominación inglesa, que proclamaba la independencia de Irlanda. Pearse fue ejecutado por el gobierno inglés pero esta revuelta es considerada por los historiadores como uno de los eslabones clave en el proceso independentista de Irlanda porque, a pesar de haber sido suprimida a los seis días de iniciada, logró de manera exitosa poner la cuestión de la independencia en primera plana. Sin embargo, la revuelta marcó también la profunda división entre republicanos y nacionalistas quienes habían aceptado la tercera *Home Rule Bill* de 1912, una ley que otorgaba a Irlanda una autonomía limitada bajo la Corona Británica. Dado que la colectividad irlandesa de Buenos Aires, había colaborado activamente con dinero a favor de la independencia irlandesa -los bonos contribución cuelgan cual fotografía en las paredes del *Club House* del *Hurling Club*-, en reconocimiento por su colaboración en la recuperación de la independencia de Irlanda, el gobierno irlandés hizo levantar un busto de Padraig Pearse en la Plaza Irlanda, en la ciudad de Buenos Aires, justo enfrente a los colegios irlandeses Santa Brígida y Monseñor Dillon. En 1982, durante la guerra de Malvinas y en medio de una fuerte oleada de sentimientos antibritánicos en esta ciudad, el busto de Pearse sufrió un atentado, al ser confundido -probablemente por su apellido- por un inglés. Sin embargo, a los pies de la estatua puede leerse: “Docente, poeta y patriota Irlandés...”

¹⁸⁰ Presidente de la República de Irlanda desde 1959 a 1973.

¹⁸¹ Es la cruz que, según la leyenda, realizara Santa Brígida de Kildare, también conocida como Brígida de Irlanda (451-525 A.D.) con un manojito de juncos y una forma peculiar: se trata de cuatro tallos de junco entrelazados en el centro y cerrados en cada una de sus cuatro puntas con hilo. Venerada como Santa, Brígida fue abadesa, monja y fundó varios conventos.

incorporado el amor que ustedes sienten hacia su religión y hacia la tierra de sus padres, y consecuentemente, cuento con vuestro apoyo. El lineamiento del diario será liberal (como el “Freeman” de Dublín). El diario *no adherirá a ningún partido* en particular en el país. Los eventos de la semana serán comentados y procesados con *estricta imparcialidad...* Ya he destacado corresponsales en Dublín, Roma y Nueva York”¹⁸². (Mi énfasis)

Es notable que Dillon mencionara tanto a irlandeses como a ingleses, poniéndolos en una misma constelación de potenciales lectores, alineando a unos y a otros como si formaran parte de un único grupo. Dado que el periódico sería publicado en inglés, podríamos especular que Dillon hacía referencia al componente idiomático; sin embargo, no nombra a galeses o a escoceses, por ejemplo y convoca solamente a ingleses por fuera de una referencia exclusivamente irlandesa. De todos modos, si bien el semanario era presentado con la intención de que fuese leído tanto por ingleses como por irlandeses, Dillon definía y describía al semanario poniendo el acento en la religión católica primero, y en el amor a Irlanda después, ambos referentes simbólicos solamente para los irlandeses. Y presentaba la orientación política del semanario como liberal, imparcial y sin intenciones de adherir a partido político alguno. La primera editorial del *The Southern Cross*, emitida el 16 de Enero de 1875, se intitulaba *The land we live in*¹⁸³ y comenzaba con las siguientes palabras:

“El encabezamiento de este artículo despierta en nosotros pensamientos a la vez tristes y alegres. La tierra que nos vio nacer [...], el beso tierno y ferviente que depositaron en nuestras frentes aquellos que nos bendijeron tristemente al despedirnos, el atardecer en el que alejándonos de nuestra tierra natal dirigimos nuestra mirada melancólica hacia las montañas que se elevaban como una barrera entre nosotros y todo lo que amábamos [...]: una lágrima humedeció nuestros ojos. Y de pronto nuestra tristeza se torna sonrisa cuando pensamos en el alegre hogar que encontramos en nuestra tierra de adopción. La República Argentina ha tendido la cálida mano de la amistad al inmigrante irlandés. Desde su llegada lo ha tratado como a un hijo [...]. En ningún otro lugar del mundo el irlandés es más respetado y estimado que en la provincia de Buenos Aires; y en ningún otro lugar del mundo, en el mismo período de tiempo, los irlandeses han hecho tan grande fortuna [...]. Como tierra para la emigración irlandesa, no conocemos nada que sea mejor que la República Argentina [...]. *Un irlandés, un inglés y un*

¹⁸² *The English Language Press in Latin America*, Instituto de Estudios Americanos, Londres 1996, p. 13, citado en Coogan Pat (2000). Disponible on line en http://www.comunidad-irlandesa.com.ar/capitulo_9.htm#04000050.

¹⁸³ En castellano, “La tierra que habitamos”.

escosés fueron los primeros en dar impulso a la cría de ganado ovino en este país [...]. Necesitamos más brazos. Hay lugar para todos. Esperamos que cada barco de Liverpool nos traiga un buen número de hombres y mujeres irlandeses incondicionales, sanos y honestos” (TSC 16 de enero, 1875: 2; mi énfasis).¹⁸⁴

Este primer escrito del periódico hacía referencia, entre otras cosas, al pasaje hacia la Argentina, al alejamiento de la tierra de nacimiento y a la llegada a una tierra de adopción que los había tratado como a hijos. La mezcla de sentimientos de tristeza, melancolía y alegría, la metáfora del nacimiento y la adopción pueden ser analizadas en términos del ritual turneriano:¹⁸⁵ la condición liminal de hombres que han dejado su lugar de origen, y que han llegado a puerto nuevo pero que no han dejado de ser irlandeses ni son del todo argentinos. Pero, además, resulta que los irlandeses ya instalados en Buenos Aires y que han hecho una buena fortuna invitan a otros irlandeses a venir a estas tierras *porque* su llegada es necesaria para el crecimiento del país. De esta manera, se fomentaba una imagen que posicionaba a los irlandeses como inmigrantes de relevancia en este país, no sólo frente a los irlandeses ya establecidos aquí, sino frente a los argentinos u otras colectividades extranjeras y frente a los irlandeses que vivían en Irlanda. En un artículo sobre política, ideología y discurso, Teun Van Dijk (2005: 26) propone observar el modo en que cada grupo se describe a sí mismo y a otros grupos, atendiendo a elementos lexicales como “nosotros” y “ellos”. Y en este sentido, es notable el modo en que la editorial del periódico se alinea con otros *británicos* en suelo argentino, al mencionar a los ingleses y a los escoceses como los pioneros -junto con los irlandeses- en la cría del ganado lanar, sobre todo teniendo en cuenta que la literatura histórica considera que fueron irlandeses y vascos los precursores en la explotación del ovino (Cruset 2012; Míguez 2000; Halperín Donghi 1998). En esta editorial, al igual que en la circular de Dillon transcrita anteriormente, el pasaje desde Irlanda a la Argentina aparece como un pasaje y una subversión en el orden de las relaciones con los ingleses: amos y enemigos en el país que los vio nacer, pero amigos e iguales en el país de adopción.

¹⁸⁴ Original en inglés. Mi traducción.

¹⁸⁵ Al que ya he hecho referencia en el capítulo segundo. Sólo a modo recordatorio diré que Turner retoma el análisis de Van Gennep para dividir las fases del ritual en separación, margen y agregación, centrando su principal interés en la situación intermedia a la que llamó fase liminal, por ser la de mayor intensidad y autonomía

Más adelante, en esa misma edición, el periódico establece lo que llama sus “principios”, diciendo:

“Somos *primero Católicos, después Irlandeses*. Queremos y admiramos el país que nos ha adoptado. Somos liberales en política, conservadores en religión, respetuosos de las opiniones de los demás y caritativos con todos. Nuestro objetivo es difundir información útil en las ciudades y campos de Buenos Aires. Como católicos, todo será visto desde un católico punto de vista”. (TSC 16 de enero, 1875: 2. Mi énfasis)¹⁸⁶

Esta autodefinición pone al catolicismo por encima de cualquier otra adscripción: antes incluso de definirse como irlandeses, se definen como católicos. Esta abierta manifestación de catolicismo se daba en un contexto que no era necesariamente favorable a estas ideas. Recordemos que en 1874, una vez cerrado el hospital irlandés, las *Sisters of Mercy* se habían visto obligadas a dejar el país. Se daban circunstancias adversas, como campañas de la prensa local liberal y anticlerical en contra de las instituciones religiosas, hubo ataques e incendios a diferentes congregaciones, y las hermanas se fueron de la Argentina aceptando un llamado del arzobispo de Adelaide - Australia (Ussher 1955: 33, 41).¹⁸⁷ Debemos ver, entonces, en esta descripción de sí mismos tan abiertamente apegada a la religión una señal de adaptación a determinadas condiciones locales ligadas, quizás, a la oligarquía liberal y católica. Ya hacia la década de 1870 muchos irlandeses habían logrado un éxito económico y un importante prestigio social como resultado de su actividad en la producción y exportación de lanas y, para aquellos que ampliaron sus negocios e inversiones, abarcando actividades comerciales y financieras, se hizo necesario vivir en la ciudad, donde se hacía más fácil el contacto con “lo más selecto” de la sociedad porteña (Korol y Sábato 1981: 162). Aún así, no debemos perder de vista el hecho de que durante este período, el entonces presidente Avellaneda había creado una importante cantidad de leyes a favor de la inmigración, por lo que quizás expresar abiertamente su catolicismo no eclipsaba el ser parte de esa inmigración, dentro de un contexto en que era considerada como necesaria para el desarrollo del país.

¹⁸⁶ Original en inglés. Mi traducción.

¹⁸⁷ Para una lectura sobre la historia de la Iglesia y el anticlericalismo en la Argentina, recomiendo especialmente la lectura de Di Stefano y Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009; y Di Stefano, *Ovejas Negras: Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

Sosteniendo el legado centenario

En la misma nota citada anteriormente del diario *La Nación* (2003), O' Durnin manifestaba que *The Southern Cross*

"es como un barco que realza y lleva nuestras *tradiciones*. Tenemos que conducirlo durante cierto tiempo, preparándolo para las nuevas generaciones. Nos bajaremos algún día, pero sólo para la llegada de los nuevos tripulantes".

Es interesante la metáfora. Por un lado, la imagen del barco como símbolo metonímico de la inmigración (el medio que utilizaron sus antepasados para venir a esta nueva tierra); por otro, la idea de continuidad: las generaciones que pasan, y el periódico que permanece, otorgando al lector la idea de una "prolongación" entre las generaciones pasadas, presentes y futuras. Por otro lado, en esa frase se hace referencia a las *tradiciones*, y el periódico es traído en el relato como el portador de esas tradiciones. En sus palabras, Jimmy le otorga a la tradición un sentido de continuidad, aparece una concepción naturalizada, esencialista de la tradición, como una reminiscencia del pasado que puede ir transmitiéndose de generación en generación. Sin embargo, sabemos desde Williams (1980: 138) que una tradición resulta operativa dentro del proceso de identificación social y cultural porque es, en términos del autor, una tradición selectiva, es decir, una *versión* selectiva de un "pasado significativo", de un pasado configurativo y un presente preconfigurado. Quizás sea ese el motivo por el cual TSC es considerado por muchos argentino-irlandeses como uno de los principales lugares al que acudir cuando se trata de recolectar información e investigar cuestiones relativas a la historia de los irlandeses y sus descendientes en la Argentina. Recuerdo que, principalmente, al comienzo de mi investigación y de mi trabajo de campo, la mayor parte de las personas con las que hablaba, ya fuese en el *Hurling Club*, en el colegio Santa Brígida, en un encuentro nacional o en el Fahy, cuando les contaba el propósito de mi investigación, me indicaban el periódico como *el lugar* adonde acudir para recabar información. La visita a TSC aparecía como una instancia obligada a los fines de mi trabajo. Las frases que solía escuchar eran del tipo: "ahí vas a encontrar todo"; o "tenés que ir a *The Southern Cross*"; o bien "¿Ya fuiste al periódico?". Eran fórmulas obligadas de mis informantes. Incluso, su director de entonces era una de las personas más nombradas a la hora de recomendarme a alguien con quien hablar o a

quien entrevistar.¹⁸⁸ Esto es una evidencia de la autoridad con la que los argentino-irlandeses con los que me relacioné dotan a este medio gráfico, a las personas con él relacionadas y a la palabra escrita.

Ahora bien, el periódico es una representación de la vida de la colectividad hecha por quienes lo producen y es, ante todo, un medio que transmite *ciertas* imágenes (producidas aquí, ahora y por determinadas personas) de las relaciones entre lo nacional, lo irlandés y lo comunitario. Este medio gráfico mediatiza y construye una visión (Marrone 2003:21) de ese mundo, de esas relaciones. En la editorial publicada en el número 5956 en ocasión de los 135 años de *The Southern Cross* se expresaba:

“Con legítimo orgullo celebramos nuestros 135 años de existencia como el periódico *irlandés* más antiguo del mundo que se publica fuera de Irlanda. Ni nuestro fundador, el Dean Patricio Dillon, aquel lejano 16 de enero de 1875, cuando “The Southern Cross” salió a la calle, ni muchos de sus continuadores, se imaginaron que sortearíamos el umbral del siglo XXI para llegar a esta celebración. A lo largo de una vida más que centenaria, nuestro periódico ha sabido de buenos y malos tiempos, pero ha sabido *mantener inalterable su esencia* como comunicador de todos los *acontecimientos relacionados con la comunidad hiberno argentina* en el país, así como ha dado cuenta de los principales acontecimientos ocurridos en *Irlanda* y en *Argentina*” (TSC Enero de 2010: 6)

Es notable que a los 135 años la editorial siga definiendo al semanario como *irlandés*, aún cuando el lema de TSC es “expresando nuestra *plenitud argentina*, desde lo ancestral irlandés” (mi énfasis). En tanto medio impreso, el periódico ha ayudado a crear una imagen del pasado de la comunidad, y la ha difundido entre sus lectores, construyendo y reconstruyendo su memoria histórica, una memoria que se focaliza a partir de la idea de inclusión identitaria que promueve el periódico. Es probable que TSC como periódico étnico-nacional haya servido -como pretenden muchos de mis

¹⁸⁸ Quisiera abrir un paréntesis aquí para remarcar que es llamativo el hecho de que, así como el director del periódico me era recomendado, lo eran también otras personas con cargos de rango en las diferentes instituciones. Muchas personas de la colectividad parecerían establecer una relación directa entre esas autoridades y el conocimiento, como si fueran ellos los depositarios de la tradición, la información y la memoria (Guber 1994). Y si bien es muy común que la mayor parte de esas personas tengan un conocimiento amplio acerca de la historia de la colectividad, la relación que se establece entre quienes tienen un cargo de importancia en las diferentes instituciones con el conocimiento y la sabiduría, nos da la pauta de que estos elementos están asociados a cierto grado de jerarquía social (Peel 1984: 127), siendo vistas estas personas como las legítimas portadoras del conocimiento.

interlocutores-, en parte, como vehículo de contacto y de estímulo para la formación de asociaciones irlandesas. Entonces, como señala Bjerg (2009: 32) para el caso de la prensa étnica italiana, TSC pudo ser un elemento que influyó en la creación de una comunidad imaginada de la que los lectores se sentían parte, y en la que se entrelazaban las realidades políticas, sociales y económicas de la vieja patria y del país de adopción. A este respecto, Hanks (1989: 118) señala que hechos sociales e históricos específicos se tornan “invisibles” y no cuestionados al ser incorporados en formas de producción textual, y en formas de orientación estética. Una de las funciones históricas principales de los medios de comunicación ha sido la de presentar imágenes convincentes, cobrando importancia la utilización de representaciones para la construcción de identidades y realidades imaginadas (Dickey 2009: 11). En otras palabras, los medios de comunicación proporcionan un espacio para que opere la imaginación y la construcción de identidades en interacción con ese medio. Sin embargo no concibo aquí a los medios de comunicación en general -y a TSC en particular- como portadores y productores de sentidos o maneras de actuar, sino como mediadores o productores socioculturales que involucran procesos sociales entre los productores y los consumidores mediáticos. Lo que implica, a la vez, reconocer que esa relación está atravesada por intereses políticos, ideológicos, económicos, sociales y culturales; por procesos de socialización e interacción.

En la publicación de Enero de 2005, acompañada por una nota dedicada a la conmemoración de los ciento treinta años del periódico, encontramos la siguiente frase en relación con el propósito inicial del semanario:

“Promover la inmigración irlandesa tan necesaria y útil por su tendencia a establecerse en el campo, siendo por esta cualidad superior a otras, en un país donde existe tanto territorio despoblado” (TSC Enero 2005: 2).

Es sugestiva la referencia a la “tendencia” de los irlandeses a establecerse en el campo, y la atribución al irlandés de idiosincrasia campesina, porque si bien en esta nota aparece como una tendencia privativa de los irlandeses (siendo por esta cualidad superior a otras), lo cierto es que la figura del gaucho, el trabajo de la tierra, el poblamiento del territorio “despoblado” es habitual en gran parte de la literatura sobre el

proceso de construcción de la nación.¹⁸⁹ En un contexto en el que el gaucho (en tanto hombre de campo) venía a representar la herencia cultural de la nación bajo la “amenaza” de la gran y diversa inmigración, la fusión en el relato entre una nación argentina definida como una nación con campos, y los irlandeses de “idiosincrasia campesina” aparecen como un modo de proclamar la pertenencia argentino-irlandesa a la nación argentina en un triple aspecto: a) por haber contribuido al poblamiento del territorio argentino, b) por haber trabajado la tierra, y c) porque ese trabajo remite a una figura campesina icónica de la argentinidad. Tal como he señalado en el segundo capítulo respecto de los relatos acerca del Padre Fahy, esta referencia al *acriollamiento* (Briones 1997: 120) de los irlandeses en la Argentina se postula como la vía de entrada a la nacionalidad argentina.

Hemos visto ya anteriormente las políticas inmigratorias argentinas de la época, que consideraba la superioridad étnica y cultural del europeo por sobre los españoles y los nativos. Este discurso se asocia con el espíritu político de entonces, y se apropia también del discurso de los dirigentes en cuanto a la necesidad de poblar un país “con tanto territorio despoblado”, a la vez que se (auto) ubica a la comunidad irlandesa en relación directa con el campo, en un país estrechamente relacionado con la explotación y el desarrollo agropecuario. Pero en esa misma edición se explicaba que este objetivo de a poco fue cambiando, y que el periódico se fue convirtiendo en una tribuna política privilegiada y en un importante medio de aglutinamiento de la comunidad, siguiendo muy de cerca sus acontecimientos más importantes (TSC 2005: 3). Vemos en estas palabras cómo se produce (desde el periódico mismo) una nueva imagen del papel ocupado por él, orientada a establecer la idea de una función de *unión* de la comunidad hiberno-argentina. En el año 2000, el mensaje del Editor Ejecutivo en ocasión de los 125 años de TSC, expresaba:

“En Enero de 1875 nació ‘The Southern Cross’ [...] dedicado principalmente a mantener informados, en idioma inglés, a miles de

¹⁸⁹ Aunque ya iniciada con el proceso independentista, la figura del gaucho adquirió importancia hacia finales del siglo XIX. Para 1890, ante la oleada inmigratoria, las elites comenzaron a idear una nueva imagen icónica reivindicativa del ser nacional: el gaucho, personaje ligado a la vida y al trabajo campesinos. El gaucho, de a poco, se fue convirtiendo en una parte esencial de una concepción de *la argentinidad*, proceso en el cual la literatura gauchesca tuvo un amplio impacto. Como señalan algunos antropólogos, como Martha Blache (2002) y Hugo Ratier (1988: 28), cuando el gaucho ya casi había desaparecido como actor social, las elites comenzaron una recuperación idealizada de su figura a través del culto y la reinención de la “tradición”, exaltando su figura y la de la estancia como espacio mítico del ser nacional.

irlandeses católicos recientemente llegados al país [...]. Llenó un vacío en una época en que la religión católica era atacada tanto en Irlanda como en la Argentina. [...] Los recién llegados necesitaban tener noticias de la patria lejana [...] ‘The Southern Cross’ contribuía también a insertar a los irlandeses y a sus descendientes en el cuerpo extraño de un país que buscaba su *identidad* [...] El periódico acompañó los vaivenes de la Comunidad y del país [...] El periódico fue y es de **toda** la Comunidad y a ella se debe, destinado desde su fundación a trabajar por la unidad de la misma. (TSC 2000: 56; resaltado en el original).

Una vez más, el poblamiento del país, la inserción de los irlandeses a la Argentina y su contribución a formar una *identidad* del país, la religión católica como bastión del periódico (y de los irlandeses), la pertenencia de TSC a *toda* la colectividad, y su trabajo por la unidad de la colectividad, aparecen como los ítems principales a la hora de definir al periódico. Y es notable la referencia a la Argentina como un país que *hasta ese momento* no tenía identidad, una interpretación que descansa en el carácter inmigratorio de la Nación, que se enmarca dentro de una literatura histórica en la que la identidad nacional nace con el Estado Nación; una literatura sobre el proceso de construcción del Estado-nación argentino que implicaba no sólo una extensión efectiva de la autoridad del Estado sobre el territorio y su pueblo, sino también la constitución de los sujetos como “seres nacionales”, enmascarando su heterogeneidad y negando el espacio tanto a las comunidades que quedaban sumergidas como a los imaginarios alternativos que presentara (Archetti 2003: 11-12).

En una entrevista personal, el mismo Jimmy -entonces director del periódico- ante mi pregunta sobre cuál había sido el rol del periódico en la colectividad durante todos estos años, me decía que para ellos, el periódico siempre “ha sido una forma de mantenernos unidos”. Sin embargo, aceptar que TSC pudo haber sido también un vehículo de contacto, de unión y de relaciones intra grupo, no implica aceptar que las relaciones que atraviesa, en tanto productor sociocultural, estén exentas de intereses políticos, económicos, sociales, culturales e ideológicos. Que la mayoría de mis interlocutores hayan hecho hincapié en la función unificadora del periódico, habla sobre todo de una *imagen* que se quiere transmitir de los argentino-irlandeses como grupo

unido y del periódico como uno de los principales motores de esa unión.¹⁹⁰ “Acerca de eso, tengo algo para vos” -continuaba Jimmy, y completaba la frase sacando de su maletín dos hojas con un mensaje de correo electrónico recibido por él en Agosto de 2003. Al leerlas, entendí que se trataba de una nota publicada en TSC el 27 de Mayo de 1932 y que quien hablaba era Monseñor Ussher¹⁹¹ en el 31º Congreso Eucarístico. Parte de esa nota decía:

“es *The Southern Cross* quien nos ha mantenido unidos como una comunidad *independiente*, si no fuera por él, nuestra comunidad se hubiera *disuelto* hace mucho y hubiera sido *absorbida* por la masa general, como le ha pasado a otras comunidades [...]” (Mi énfasis)

Quisiera llamar particular atención sobre esta enunciación acerca del periódico, pues en ella encontramos una afirmación de la diferencia y de la diferenciación. Sobre el final de esta frase pronunciada en 1932 Monseñor Ussher manifestaba la pretensión de prolongar la separación / distinción, la intención de no mezclarse con *otros* grupos o comunidades, de pretender que los argentino-irlandeses permaneciera como una comunidad independiente, distinta, sin ser absorbida por “la masa general”, una “masa” que parece aludir racialmente y sin distinciones no sólo a otros grupos étnicos, sino a los argentinos en general y a otras comunidades inmigrantes que se “argentinizaron” al ser “absorbidas” por esa “masa”. Al afirmar y reivindicar la separación y la diferenciación respecto de la “masa general”, en el relato se produce una distinción y una clasificación entre un “nosotros” (irlandeses) y “otros” (argentinos y *argentinizados*). Retomo nuevamente a Mary Douglas (1966) quien a través de su modelo de las operaciones clasificatorias de lo puro y lo contaminado, planteaba que toda sociedad o grupo se estructura a sí mismo y a su entorno en base a un sistema complejo de categorías fundadas en la pureza y la impureza. El concepto de impureza/contaminación ayuda a explicar las fronteras y los sistemas de exclusión fundamentales a partir de los que se estructuran las relaciones interétnicas en cualquier espacio social. Al afirmar y reivindicar la situación de “comunidad independiente” y

¹⁹⁰ Sin embargo, como veremos más adelante, a pesar de esto, en la práctica aparecen la conflictividad y el desacuerdo.

¹⁹¹ Monseñor James. M. Ussher fue el hijo mayor de una de las primeras familias irlandesas llegadas a la Argentina. Nació en 1867 en San Andrés de Giles, provincia de Buenos Aires. Sus primeros estudios los realizó con los padres Vicentinos en Luján, de donde pasó al Seminario de Buenos Aires ordenándose como sacerdote en 1894. En el siglo XX participó en la creación de la Acción Católica Argentina (ACA), los Círculos Católicos Obreros y en la aparición del diario católico El Pueblo.

diferenciada, los argentino-irlandeses aparecen como separándose de un otro que se presenta bajo la forma de agente contaminante; y en esa lógica está implicada la creación y el mantenimiento de una frontera social, que distingue entre lo puro y lo impuro. En modo notable, mientras en otras notas transcritas anteriormente es invocada una narrativa que pretende postular a los argentino-irlandeses enfatizando en su *argentinidad*, en este otros casos la narrativa refuerza la *irlandesidad*. Ese vaivén, esa oscilación, empieza a aparecer como una constante, muchas veces presente en el caso estudiado, hecho sobre el que volveré en las conclusiones.

Por otro lado vemos que, dentro de ese proceso de una comunidad que se mantiene como única, independiente y diferenciada, el periódico es descrito como medio imprescindible en el mantenimiento de los lazos comunitarios. Sin embargo, durante mi trabajo de campo, y como es de esperarse, el periódico *The Southern Cross* ha aparecido como un medio en torno al cual se generan disputas y desacuerdos centrales a la construcción de la identidad del grupo, a los modos de entender y proyectar una cierta argentino-irlandesidad, expresados a través de discusiones basadas en ideologías y proyectos políticos actuales de la Argentina, las relaciones con la sociedad mayor, y con otros grupos. Sobre esto escribiré a lo largo de las próximas páginas.

***The Southern Cross* como medio de disputas**

Desde los inicios de mi trabajo de campo, como mencioné anteriormente, uno de los lugares más recomendados por mis interlocutores a la hora de estudiar a la colectividad argentino-irlandesa solía ser el periódico *The Southern Cross*. Allí conocí a muchas personas y fue, además, un medio que me permitió seguir ampliando mis contactos dentro de la red argentino-irlandesa. Como en los diferentes eventos solía estar acompañada por personas que trabajaban en TSC, muchas veces yo era considerada por muchas personas de la colectividad como parte de ese *staff*. Quizás por eso no fue hasta mucho tiempo después de iniciada mi investigación que algunas cuestiones acerca del periódico comenzaron a revelárseme desde una óptica hasta entonces desconocida por mí. Algunas cuestiones de índole administrativo y económico me habían sido brevemente comentadas pero siempre que yo intentaba indagar un poco más allá, mis interlocutores recurrían a expresiones tales como “mejor no hablemos de eso”, o “no la sigamos ... esto que te dije, mejor que quede entre nosotros”. Lo cual me advertía que había cuestiones con las que una gran cantidad de personas dentro de la colectividad no

estaban de acuerdo, o no entendían del todo, pero que preferían “tapar” esos conflictos en pos de dar una imagen de armonía hacia fuera del grupo.

Una tarde del mes de Octubre de 2011 me encontraba en la ex ESMA, en la presentación del libro “San Patricio en Buenos Aires: narrativa, celebraciones y migración”,¹⁹² del cual participé a través de la escritura de uno de sus capítulos. Al finalizar cada una de las intervenciones de las presentadoras, se abrió el espacio a posibles preguntas y/o comentarios de los concurrentes. Luego de algunas acotaciones generales y de algunas apostillas acerca de la fiesta de San Patricio, de la apropiación de dicha fiesta como una muestra de *irlandesidad*, de la importancia de la fiesta como transmisora de tradición, de su apropiación por parte de otros grupos y contextos, y de un breve debate acerca de cuál podría ser entendida como la “verdadera” fiesta, y sobre quién puede determinar esto, una pareja que se encontraba allí desde el inicio del evento pidió la palabra; ellos se presentaron diciendo:

“Hola a todos. Nosotros somos Ron y Aggie,¹⁹³ somos descendientes en cuarta generación de irlandeses. Y la verdad es que estamos muy contentos de haber venido hoy acá y de haberlos escuchado. Por fin encontramos un espacio donde escuchamos que se pueden debatir este tipo de cosas”.

Dicho esto y después de algunas consideraciones específicas en relación con la fiesta de San Patricio, Ron empezó a relatar que desde hace ya un tiempo él y su mujer dejaron de participar de la mayor parte de los ámbitos y eventos de la colectividad, porque hay cosas con las que no están de acuerdo, y que los hacen sentir “fuera” de la misma. El objeto principal de sus palabras era el periódico *The Southern Cross* y su actual dirección, derivando en temas políticos pasados y presentes del país, de Irlanda, de los irlandeses en la Argentina y de la relación con el mencionado periódico. Aquella tarde de octubre, en la presentación del libro sobre San Patricio, algunos temas referentes a TSC y a la colectividad comenzaron a cobrar para mí una nueva dimensión que se relacionaba con lo político. Ron y Aggie, luego de presentarse diciendo “somos cuarta generación de irlandeses” -poniendo el énfasis en el atributo de irlandeses de su propia identidad-, comenzaron a plantear su preocupación en relación con la línea

¹⁹² Compilado por María I. Palleiro y editado por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 2011. Se cita en la bibliografía general.

¹⁹³ Si bien los nombres han sido modificados para preservar la identidad de estas personas, respeto la utilización de nombres irlandeses, que fue tal como ellos se presentaron.

editorial actual de TSC, acusando a su actual director de ser un “defensor del terrorismo de estado, de los intereses rurales y amigo de Clarín”. Ron hacía referencia a lo siguiente: en el marco del actual gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, en el año 2008 se abrió un conflicto en el que las cuatro organizaciones que reúnen a los empresarios de la agricultura y la ganadería en la Argentina comenzaron una serie de protestas, paros, interrupción de transporte y entrega de mercadería, bloqueos de rutas y *locks out*, en contra de la decisión tomada por el gobierno de aumentar las retenciones a las exportaciones y establecer un sistema móvil para productos tales como la soja y el girasol (principalmente, granos). Desde el oficialismo y sectores afines se acusó a los ruralistas y a uno de los grupos multimédios más importantes de la Argentina -que posee, entre otros, al diario Clarín- de intentar desestabilizar al gobierno con la intención de provocar la caída de la presidenta, de ir en contra de los intereses de los pequeños productores, y apoyar los intereses de los sectores más favorecidos de la Argentina que, pasada la crisis del 2001, habían visto engrosar sus ingresos con las exportaciones de estos productos y los cobros en dólares. En junio de ese año el proyecto de ley sobre las retenciones fue enviado por la presidenta al Poder Legislativo para que éste resolviera la situación. La Cámara de Senadores votó en contra del proyecto que fue dejado sin efecto al mes siguiente. Sin embargo, desde entonces, y dadas diferentes medidas que fue tomando el gobierno en relación con las importaciones/exportaciones, la mala relación entre éste y amplios sectores rurales se mantiene. Al momento de la escritura de esta tesis, el conflicto se ve reavivado por nuevas medidas del Gobierno que busca limitar los aumentos en diferentes productos agro-ganaderos y reevaluar los impuestos a las grandes propiedades rurales. Aquel conflicto de 2008, muy a grandes rasgos y a riesgo de hacer una generalización un poco superficial, dividió a la opinión pública entre quienes estaban “a favor” o “en contra” del gobierno. Dos de los diarios más vendidos de Buenos Aires -Clarín y La Nación- se posicionaron en contra del gobierno (y a favor de los ruralistas), postura que sigue estando presente en sus editoriales diarias. En líneas generales es esto a lo que se refería Ron al hablar de los intereses rurales y de la amistad con Clarín; es decir, acusaba al director de TSC no sólo de complicidad con el terrorismo de estado de 1976 en la Argentina (acusación que también pesa sobre los mencionados diarios nacionales), sino

de estar actualmente alineado a los intereses de los sectores más favorecidos y de los grandes multimedios del país (Véase Anexo 5).¹⁹⁴

Ron continuaba señalando que si bien hay una parte de la colectividad argentino-irlandesa “con poder y rica, el resto, el 90% de la colectividad es trabajadora”. Con esto estaba indicando que la actual línea editorial del periódico no representa a la mayor parte de los argentino-irlandeses. Sin embargo, he de mencionar que el nuevo director del periódico, el Dr. Guillermo MacLoughlin Bréard,¹⁹⁵ fue *elegido* por el directorio *The Southern Cross* en el año 2009, tras el retiro de Jimmy O’Durnin. Este directorio - se supone- representa a gran parte de la colectividad argentino-irlandesa a través de la participación de la Federación de Sociedades Argentino Irlandesas.

A continuación, Ron recordó al Padre Federico Richards, padre Pasionista, director del periódico *The Southern Cross* durante la última dictadura militar. Mencionó que el Padre Richards¹⁹⁶ había sido “repudiado por la colectividad” porque desde sus editoriales denunciaba los abusos y excesos que el autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional” estaba llevando a cabo, y por la cobertura que hiciera en su

¹⁹⁴ A modo de ejemplo de la postura, transcribo una nota editorial del periódico y una nota en la Sección “Desde y para el campo” que pueden leerse en el Anexo 5, al final de esta tesis. Nótese en la nota editorial el parangón que realiza la editorial entre el gobierno de Margaret Thatcher en Inglaterra y el de los Kirchner en la Argentina.

¹⁹⁵ Para entender mejor las manifestaciones de Ron: El Dr. Guillermo MacLoughlin Bréard -director de *The Southern Cross*- es contador público, asesor impositivo de la Sociedad Rural Argentina desde 1991. Ampliamente vinculado al sector agropecuario, fue director de CARBAP (Confederación de Asociaciones Rurales de Buenos Aires), asesor de Confederaciones Rurales Argentinas (CRA), síndico del Mercado de Liniers, asesor de la Cámara de Fertilizantes y Agroquímicos de la provincia de Buenos Aires y directivo de la Sociedad Rural de Suipacha, entre otros cargos. En relación con la colectividad argentino-irlandesa y TSC, fue integrante de los directorios de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas y de la Asociación Católica Irlandesa; su primera colaboración en TSC fue publicada en 1975, justamente en tiempos en que dirigía el periódico el P. Federico Richards. Desde entonces, ha escrito numerosos artículos para el periódico y ha estado a cargo de la columna intitulada “Desde y para el Campo”. A su vez, integra el directorio de Editorial Irlandesa desde hace muchos años y recientemente ha sido electo presidente de la firma editora.

¹⁹⁶ En su libro “Wherever the green is worn”, Coogan (2000) plantea que “Sea como fuere, el diario jugó un rol muy importante en la vida comunitaria de la sociedad Argentino Irlandesa. William Bulfin fue su más destacado director en los comienzos del siglo diecinueve, pero el más corajudo de los periodistas, fue sin dudas el Padre Federico Richards CP, a cuyo cargo estuvo la dirección durante los años 1976-84, en los que desafió abiertamente a sus lectores y a la Iglesia, que a la sazón, eran abiertamente conservadores, a tal punto de convertirse en reaccionarios. Le objetaban la condena que hacía a los abusos de los derechos humanos y haber publicado una entrevista a los partidarios de la teología de la liberación, como Dom Helder Camara. Aunque el periódico perdió suscriptores, Richards ganó notoriedad, especialmente por la cobertura que hizo del asesinato de los sacerdotes palotinos en Belgrano. Esta postura estaba en total discrepancia con la jerarquía eclesiástica, cuya evidencia quedó al descubierto con el comportamiento del Cardenal Aramburu, cuando presidió la misa de réquiem por los sacerdotes asesinados y ni siquiera predicó, ni se dignó darles sus condolencias a los familiares de las víctimas. (Coogan 2000: 614. Traducción libre de José Wallace).

momento sobre la masacre de los Padres Palotinos, a la que ya he hecho mención en el primer capítulo. Ron planteaba que “más que un *espíritu libertario* en sí mismo, como suele creerse, los irlandeses tienen un espíritu de resistencia a la ocupación británica”. Sin embargo, él mismo había hecho referencia, en primera instancia, a su propia irlandesidad; por lo que esta frase, más que como una crítica a los irlandeses, debe ser entendida como un reclamo hacia *otros* (ajenos) modos y significados posibles que puede adquirir esa irlandesidad. Posteriormente, en una charla personal, Ron se quejaba porque varias veces había enviado cartas a TSC con la intención de que fuesen publicadas, y nunca lo habían hecho, lo que entendía como una censura. Todas estas cosas, me explicaba, habían provocado -en parte- su alejamiento y el de su esposa de la mayor parte de los eventos y reuniones de la colectividad.

La acusación ideológico-política sobre el apoyo al PRN por parte del director de TSC, mencionada en el ámbito de la ex ESMA, echaba un manto de sospecha sobre él y lo tornaba inmediatamente un personaje digno de desconfianza. Puesto en términos de historia y memoria política, la acusación quitaba legitimidad al director del periódico; pero, al mencionar al Padre Federico Richards y sus audaces editoriales durante aquel período, Ron invocaba un pasado (colectivo) digno de respetar.

La exposición que Ron hiciera esta tarde podría parecer banal; sin embargo, como sostenía Michel Foucault, lo que tenemos que hacer con los hechos banales es descubrir (o tratar de descubrir) qué problema específico y tal vez original está conectado con ellos (Foucault 1988: 4). Esa tarde, las palabras de Ron y Aggie hicieron aparecer en mi agenda nuevas cuestiones que analizaré a continuación, pues pusieron el foco en las complejas relaciones entre pasado, política e identidad dentro del grupo argentino-irlandés.

Algunos días posteriores a la presentación del libro comenzaron a circular vía e-mail y dentro del foro “irlandeses del MERCOSUR”, algunas discusiones acerca de *The Southern Cross* y su actual dirección. El mismo Ron hizo circular por Internet una carta enviada a diferentes asociaciones argentino-irlandesas y a particulares que se intitulaba “The Southern Cross apropiado por el pensamiento y el discurso único de la prensa hegemónica (Clarín y La Nación)” y comenzaba diciendo que

“Durante los últimos años venimos observando que TSC es utilizado con frecuencia por la dirección del diario como plataforma de divulgación de ideas políticas personales [...] Las “líneas editoriales” son derechos que

ejercen medios de comunicación privados que representan intereses políticos y económicos particulares y son solventados por capitales privados. En cambio, los *medios comunitarios* como TSC deben respetar la amplitud de ideas políticas que circulan por toda la comunidad a la que se dirigen. *The Southern Cross* es un medio que tiene como objetivo la *vinculación entre sí de los miembros de la comunidad* de descendencia irlandesa en la Argentina a través de su acción cultural, social y deportiva. *La comunidad irlandesa tiene en su seno representada a toda la diversidad social, política y económica de la sociedad argentina*. Nosotros compramos y leemos el periódico *por ser miembros de la comunidad* y no por afinidad política, ideológica o corporativa” (Mi énfasis).

Claramente afectada por la coyuntura política actual de la Argentina, esta carta puede ser leída en términos políticos, de adhesiones o no a la política iniciada con el gobierno de Néstor Kirchner en el año 2003 y continuada por su esposa, la actual presidenta Cristina Fernández; sin embargo, me interesa llevar el análisis un poco más allá, y tratar de entender cómo esta coyuntura política promueve discursos entre los argentino-irlandeses, en relación con la invocación de una cierta irlandesidad y sus tradiciones.

Una vez más, el periódico es presentado como un vehículo de comunicación y vinculación para los miembros de la colectividad. Y, justamente, la crítica que el autor realiza es el hecho de que la nueva dirección editorial, a través de la divulgación de lo que Ron considera “ideas políticas personales”, deje afuera a una gran cantidad de descendientes de irlandeses con un amplio rango de diversidad de ideas, y de diferencias políticas, económicas y sociales. Es decir que, para Ron, la base de la unión y a lo que debería apuntar el TSC es a la “irlandesidad” de esas personas (que es aquello que los une), dejando de lado otro tipo de diferencias y características que se encuentran al interior de la colectividad, tal como se encuentran al interior de toda la Argentina.¹⁹⁷ Es por eso que remarca que, dado que TSC es un medio *comunitario*, quienes compran el periódico lo hacen apelando a su *pertenencia* a la colectividad y no con propósitos o intereses políticos o de otra índole. Y, según Ron, al ser el periódico utilizado como una “plataforma de divulgación” de ideas políticas personales, su

¹⁹⁷ También el día de la presentación del libro, Ron hizo referencia a esa diversidad, planteando que, “como en todo grupo o como en la Argentina misma”, dentro de la colectividad argentino-irlandesa hay una gran diversidad.

director estaría apropiándose de un espacio comunitario, perteneciente a la colectividad. La *comunidad* y lo *comunitario* están socialmente contruidos sobre la base de elementos tangibles, como relaciones de parentesco, una lengua, una historia o un pasado en común que los constituyen en referentes de identidad. Ahora bien, como ha señalado acertadamente Pierre Bourdieu (1997: 129) cuando se trata del mundo social, las palabras crean a las cosas, porque establecen un consenso sobre su existencia y su sentido. De tal modo, la *comunidad* y lo *comunitario*, en tanto hechos socialmente contruidos se sirven de los mismos conceptos (comunidad, comunitario) para contruirse como *realidad*. El discurso sobre lo comunitario se torna importante en este ámbito para los argentino-irlandeses para poder mantener o reconstruir a TSC como un territorio étnico-nacional colectivo en el que marcar sus formas identitarias, como un referente en el que inscribir su identidad colectiva (Bartolomé 1997: 86).

Sin embargo, no podemos decir que la apoliticidad sea parte de la tradición de TSC;¹⁹⁸ a pesar de la discursiva predisposición de algunos de sus directores a “describir la realidad y no sentar puntos de vista”,¹⁹⁹ como me dijo Jimmy. A lo largo de la historia de TSC pueden encontrarse todo tipo de editoriales a favor o en contra de diferentes políticas llevadas a cabo en el país. Por lo tanto, debemos tratar de indagar mejor en cuáles son los significados específicos que se esconden detrás de esta acusación, hecho que trataré de dilucidar a partir de las diferentes respuestas y opiniones acerca de TSC a las que diera lugar la carta de Ron.

Como veremos a continuación, no todos están de acuerdo con Ron y, más aún, algunos defienden la postura de TSC, y que a través de la línea editorial se expresen posturas políticas. En respuesta a su carta, se levantaron voces a favor y en contra. Entre las primeras, algunas mencionaron haber suspendido la suscripción al periódico por el rumbo editorial que este había tomado: “pensé que si TSC tomaba el rumbo de la prensa reaccionaria y mentirosa, habían dejado de representarme”, decía Fernando.²⁰⁰ Y acto seguido apelaba a sus antepasados diciendo:

¹⁹⁸ La objetividad relacionada con la información puede ser vista como una visión nativa del periodismo. Es parte del discurso de una gran cantidad de medios de comunicación.

¹⁹⁹ Para darme una idea, Jimmy me decía: “no pongamos, por ejemplo, ‘Los irlandeses peronistas’, pongamos ‘Los irlandeses en la vida política argentina desde 1930 y 1960 y ponemos a todos, para no ofender a nadie’”.

²⁰⁰ Nieto de irlandeses, Director Provincial de Coordinación de Programas de la Subsecretaría de Niñez y Adolescencia de la provincia de Buenos Aires. Su trabajo con chicos en situación de pobreza explica su referencia a los sectores humildes y a las posturas de elite.

“Como nieto de Sean Wickham, que tomó parte del *glorioso levantamiento de 1916*, solo puedo sentir tristeza e indignación frente al hecho de que el *Diario que nos representa* haya olvidado que tantos irlandeses llegaron a la argentina en situación más que *humilde*, y ahora vean al resto de la sociedad desde un lugar de ‘*elite*’.” (Mi énfasis).

Fernando hablaba de su abuelo, de su participación en la revuelta contra la dominación británica²⁰¹, de TSC como representante de los argentino-irlandeses, de la *humildad* de los antepasados y de un lugar de *elite* en el que ahora posiciona al periódico y sus directivos. Como vemos, apela al pasado para poder situarse en el presente y explicar su postura frente a esta discusión: una tradición de *humildad* y de *resistencia* que quienes están al frente del periódico no deberían olvidar, pues comparten ese mismo pasado. Pero, además, al mencionar el levantamiento de Pascua, Fernando invocaba una *resistencia* pasada cuya continuidad parece verse afectada por la nueva editorial del periódico *The Southern Cross*.

Esto se enlaza con las palabras que dijera Ron en aquella tarde de octubre, al mencionar que los irlandeses, más que un espíritu de resistencia en sí mismo, tienen un espíritu de resistencia a la opresión británica. Tanto Fernando como Ron están reclamando que ese espíritu de resistencia, libertad y humildad sea parte de una tradición identitaria irlandesa, y, por extensión, argentino-irlandesa, lo que pone al descubierto una disputa por definir un carácter de lo irlandés, o de las formas legítimas de una irlandesidad. En el año 2000, quien fuera entonces el presidente de la FSAI - Luis María Flynn- saludaba a *The Southern Cross* por sus 125 años de vida, expresando que:

“Más importante es que **The Southern Cross** fue y sigue siendo el FARO de opiniones de tanta importancia para todos los que compartimos esta descendencia proveniente de nuestros mayores, y para aquellos residentes irlandeses. Descendencia basada en los principios irrenunciables de **Libertad y Fe**”. (TSC 2000: 25; resaltados en el original)

Estos principios, como vemos, aparecen como características *esencializadas* e intrínsecas al irlandés y su descendencia, aparecen como principios identitarios

²⁰¹ Véase nota al pie número 179

referidos a la irlandesidad. La *libertad*, llegados a este punto, es una idea que se entrelaza con el espíritu libertario y de resistencia del “glorioso levantamiento de Pascua”; espíritu que para muchos de mis interlocutores, en la Argentina y en este momento de la política vernácula, puede ser relacionado con las editoriales denunciando al Padre Richards durante el PRN. A la libertad se le suma, en las palabras de Flynn, la fe -entendida, claro, como religión católica. Como decía anteriormente, la tradición remite al pasado, a un pasado que se pretende conservar, recrear, por lo que reivindicar la figura del ancestro que luchó en una de las revueltas más significativas en la independencia de Irlanda suponía reivindicar un símbolo que condensaba ciertas prácticas, o un modo de vida e ideales característicos de lo irlandés, relativos a la *libertad*, a la fe, a la *humildad*, a la *igualdad* y a la *resistencia* a la opresión, ya sea política, social o económica (élite) -sobre lo que volveré más adelante.

Muchas otras voces, en cambio, se levantaron en contra de lo expresado tanto por Ron como por Fernando. Eduardo²⁰² expresaba que:

“El Southern Cross, *diario de nuestra comunidad*, expresa las opiniones que le llegan a través de cartas, mails, etc. Siempre, considerando el espacio que dispone para sus publicaciones, lo pone a disposición de todos aquellos que se molestan en hacer llegar sus inquietudes [...] *Ya en tiempos pasados*, mucha gente dejó de comprar el diario disconforme con las editoriales, porque su director, con razón, denunciaba excesos del gobierno. Creo que todos aquellos en desacuerdo con sus editoriales y artículos, deben por el contrario, expresarse a través del mismo diario y de esa manera contribuir a enriquecerlo y quizás *convertirlo en el depositario de la diversidad de pensamientos de nuestra comunidad argentino irlandesa*” (Mi énfasis).

Nuevamente, aquí se expresa la idea de que TSC es un diario que *pertenece* a la colectividad, y a modo conciliatorio, se insta a contribuir con las diversas opiniones para enriquecerlo y para que el periódico pueda convertirse en un depositario de la *diversidad* en el que se expresen los diferentes pensamientos que existen al interior de la colectividad argentino-irlandesa. Al hacer referencia a un pasado en el que muchas personas dejaron de comprar el periódico, Eduardo mencionaba tácitamente al Padre Richards y sus editoriales de denuncia en contra del PRN. Esto pone nuevamente al

²⁰² Bisnieto de irlandeses, Eduardo conforma la comisión directiva del Hurling Club e integra la FSAI como representante del mismo.

descubierto que la historia de TSC no nos habla precisamente de formas apolíticas de transmitir la información; y, al mismo tiempo, en esa convocatoria a la conciliación, la *diversidad* aparece nuevamente como una característica de la “comunidad argentino-irlandesa” y como un valor en sí mismo. Es interesante notar que esta idea de diversidad, habitualmente ausente en los diferentes discursos de mis interlocutores, aparece en medio de una disputa *a priori* ideológica. Esta valoración o reafirmación positiva de una colectividad *diversa*, aparece como un incentivo a la participación de los suscriptores en el periódico, una participación necesaria para enriquecer a TSC y convertirlo en el portavoz de esa diversidad en pos de mantenerlo como “diario de *nuestra* comunidad”; pero, al mismo tiempo aparece como un incentivo al mantenimiento de la existencia en sí de la colectividad como tal. El concepto de diversidad valorado de manera positiva como constitutivo de los argentino-irlandeses aparece como una forma de conceptualización de las relaciones intragrupo, en un momento en que la disputa por el manejo editorial de TSC hace vacilar la idea de una colectividad *tradicionalmente* unida.

En la misma dirección que Eduardo, Juan²⁰³ apuntaba que

“Estoy orgulloso de ser argentino y orgulloso de mis antepasados irlandeses, *colectividad que como tantas contribuyó al desarrollo de esta Nación*, ojala no haya peleas entre hiberno-argentinos por la pelea misma, sino en todo caso debate sano para que como sociedad mejoremos” (Mi énfasis).

También Juan optaba por una frase conciliadora, para que no haya peleas al interior de la colectividad. Pero también él, manifestándose orgulloso de ambas identidades (argentina e irlandesa), apelaba al pasado, a los ancestros irlandeses y al papel jugado por ellos en la construcción de la Argentina. Invocando a ese pasado en común, Juan instaba a que no hubiese peleas entre los hiberno-argentinos, exhortando nuevamente a la *unión* como característica constitutiva de los argentino-irlandeses, o de los irlandeses en la Argentina.

Otra respuesta contraria fue la de Patricia,²⁰⁴ quien luego de presentar todos los cargos por ella ocupados en diferentes asociaciones de la colectividad, sus títulos

²⁰³ Nieto de irlandeses, abogado, residente de Colón, provincia de Buenos Aires.

²⁰⁴ Ya presentada en un capítulo anterior, Patricia es descendiente de irlandeses por parte de madre y padre, vivió de chica en una estancia familiar, adquirida por sus bisabuelos en la zona de Fortín de Areco (hoy Carmen de Areco).

universitarios y su experiencia en el ámbito del Derecho, defendía a *The Southern Cross* invocando el respeto y el derecho a la *libertad* de prensa. Pero, acto seguido, manifestaba toda una serie de posturas políticas propias (y contrarias) acerca del peronismo, el gremialismo, los planes trabajar, etc.; y agregaba que

“Mis antepasados que llegaron aproximadamente en 1834 de Irlanda *se hicieron en el campo y trabajaron con sangre, sudor y lágrimas.*- Por lo tanto estoy en contra de la imposición autoritaria del aumento de las retenciones mediante la resolución 125.- Además estoy en contra del sistema de caudillismo que existe actualmente” (Mi énfasis)

Patricia defendía primero la libertad de prensa, y luego invocaba a sus ancestros, a su trabajo en el campo argentino y a su esfuerzo, comparando la situación del campo de hace 170 años a la de ahora, pasando luego a poner como ejemplo y modelo a seguir lo que dicta la Constitución de Virginia (Estados Unidos) y afirmaba que:

“Existe en la mayoría de los países el sistema de control y equilibrio de los poderes que es inexistente en nuestro país.- Nuestros *obispos* en una carta apostólica dejaron bien claro que la "dádiva" denigra al ser humano.- Lo único que lo enaltece es el TRABAJO.- Ese principio es contradecido (*sic*) mediante los supuestos "planes trabajar" que en realidad son "planes no trabajar" y con ello se gana votos”. (En mayúsculas en el original)

En líneas generales, Patricia cerraba filas con TSC a partir de su propia postura política e ideológica alineada a la del presente editorial del periódico. Sin embargo, es notable la referencia al trabajo en el campo de sus ancestros, pues lo que parece ponerse en juego en el relato es la contraposición de diferentes perspectivas en relación con la idea de progreso. Esta imagen acerca de la conformación de la nación y del ascenso social está teñida, como explica Garguin (2009: 63) por la idea -dominante en la literatura especializada y en el sentido común, hasta mediados del siglo XX- de que los inmigrantes (europeos) y sus hijos lograron tener una posición social relativamente holgada gracias a su *esfuerzo* y a su *trabajo*.²⁰⁵ Patricia invoca la vida de sus ancestros,

²⁰⁵ En este estudio sobre la conformación histórica de la clase media en la Argentina, Garguin explica que “la representación de la nación dominante hasta mediados del siglo XX fue en gran parte el resultado de la extensión de la experiencia de los sectores medios urbanos del Litoral a la totalidad del país, subsumiendo tanto a los habitantes del interior como a los sectores menos favorecidos del propio Litoral”

su trabajo en el campo argentino, su esfuerzo y su progreso (una movilidad social ascendente) como *legítimos, merecidos y lícitos* en términos morales, en contraposición con otros que no deberían ascender, pues no trabajarían ni se esforzarían en consecuencia. Esa evocación al campesino inmigrante, a las relaciones establecidas por sus antepasados con la tierra como territorio, operan como una forma de representación de una relación de exclusividad e identidad por intermedio de un proceso de subjetivación de factores objetivos, en este caso, el territorio como factor de identidad, pertenencia común o profundidad histórica (Bello 2004: 100). En otras palabras, la evocación de esa figura transicional del irlandés campesino (o al gaucho irlandés -como suelen llamarlo mis interlocutores) que mencioné al inicio de este capítulo, aparece ligada a la defensa de la identidad étnica, ya sea de manera simbólica o material; es decir, que no es una abstracción, sino un referente -simbólico y material- ligado a experiencias concretas que, en este caso, supone una forma de apropiación e identificación. Pero, por otro lado, la figura del campesino y del ámbito rural remite también a lo tradicional, a la continuidad a través de las generaciones de un ideal de vida, de *trabajo*, de *esfuerzo* y de conducta que aparecen aquí como característicos de lo irlandés en la Argentina. En contraposición, y apoyada en la religión (otra de las principales referencias identitarias para el grupo) y en la palabra de “nuestros obispos”, Patricia menciona la “dádiva” y los planes “no trabajar” que “denigran” al ser humano. Patricia estaba haciendo referencia a diferentes propuestas y medidas sociales y de asistencia²⁰⁶ tomadas durante el gobierno de la actual presidenta Cristina Fernández.²⁰⁷

(2009: 63). El autor propone que así se construyó un mito de una Europa en el Río de la Plata, es decir idea de nación homogéneamente blanca-europea, carente de clivajes sociales significativos, que se complementaba con el mito sobre la gran movilidad social ascendente ofrecida por Argentina a todo aquel que quisiera trabajar en su tierra. En ese mito e identificación con lo blanco y lo europeo, agrego yo, se invisibilizaban, dejaban de lado, excluían y negaban no sólo a los pueblos originarios, del interior, sino también la ascendencia africana -y, por lo tanto, negra- de buena parte de la población argentina.

²⁰⁶ Planes sociales tales como la Asignación Universal por Hijo, el Programa de Seguridad alimentaria, Conectar igualdad, Acciones de Empleo, o el Plan Argentina Trabaja. Este último vino a reemplazar a al “plan trabajar” propiamente dicho e implica no un subsidio al desempleo como es habitualmente conceptualizado el plan trabajar, sino la generación de puestos de trabajo, la capacitación y la promoción de la organización cooperativa para la ejecución de obras de infraestructura. El programa está destinado a personas en situación de vulnerabilidad, sin ingresos formales en el grupo familiar, sin prestaciones de pensiones o jubilaciones nacionales ni otros planes sociales. Para su implementación, el Ministerio de Desarrollo Social acuerda con los Entes Ejecutores (municipios, provincias, federaciones y/o mutuales), la formación y capacitación de cooperativas compuestas por alrededor de 60 trabajadores cada una, quienes tienen a su cargo la ejecución de obras públicas locales.

²⁰⁷ Como explica Adamovsky (2009: 485), en el año 2007 ante el posible escenario de la reelección de un gobierno peronista -Néstor Kirchner, salido de las filas del peronismo había sido electo para el periodo presidencial 2003-2007 y en las elecciones de 2007 fue electa presidenta Cristina Fernández, su esposa, también salida de las filas del peronismo-, fue tal la polarización generada que volvió a hablarse de un

Me interesa aquí retomar el discurso antes transcrito de Fernando, quien decía que sentía dolor e indignación porque TSC olvidó “que tantos irlandeses llegaron a la argentina en situación más que *humilde*, y ahora vean al resto de la sociedad desde un lugar de *elite*”. Basados ambos discursos -de Patricia y Fernando- en un mismo pasado de humildad y trabajo de los inmigrantes irlandeses, sin embargo, interpretan y utilizan ese pasado de diferentes maneras ya sea en su defensa o en su crítica al periódico en tanto periódico “comunitario”, lo que pone de manifiesto que esa invocación y esa identificación pueden tener múltiples. Pero en lo que ambos parecen estar de acuerdo es en ese pasado *esencializado* de humildad, trabajo y esfuerzo como parte de una tradición argentino-irlandesa digna de ser respetada y traída al presente.

Un poco en respuesta a todas estas declaraciones, Ron decía que

“Debe quedar claro que este cuestionamiento no es hacia opiniones, alineamientos políticos ó corporativos de integrantes de la comunidad sino a que estos se viertan como línea editorial en el periódico, que debe ser muy respetuoso de todas las opiniones a fin de que nadie se sienta *excluido*. De esta manera se haría honor a la frase que TSC lleva como estandarte: **Expresando nuestra plenitud argentina desde lo ancestral irlandés**” (Resaltado en el original).

“gorilismo” de diferentes sectores de la sociedad. [*Gorila* es un término de la política vernácula argentina, históricamente usado en un sentido peyorativo para designar a los detractores más furiosos del peronismo, especialmente durante la década los dos gobiernos de Juan Domingo Perón, entre 1946 y 1955. Actualmente, el término se ha extendido su uso a otros países de América Latina y es utilizado también como sinónimo de “derecha reaccionaria”]. Adamovsky plantea que una de las candidatas de la oposición a la presidencia -Elisa Carrió- utilizó como estandarte de su campaña la *ética* y la *moralidad* de “nuestros abuelos” y “la civilización” por oposición a un gobierno que consideraba inmoral; la candidata se refería a los pobres como atrapados dentro de un sistema (la pobreza) que nos lo dejaba “ejercer racional y libremente su derecho al voto” (2009: 485), tal como sugiere Patricia en su defensa de la línea editorial de TSC. El autor continúa explicando que en 2008 la distancia entre las clases reaparecería de manera menos “paternalista”, cuando la Federación agraria y la Sociedad rural lideraran el reclamo exigiendo la reducción de la alícuota de las retenciones a las exportaciones, ya mencionadas anteriormente. En esa oportunidad, en las manifestaciones abundaron los discursos racistas contra “los negros”, “poco civilizados”, que apoyaban al gobierno. Los ruralistas, por su parte, apelaban al pasado, presentándose como los herederos de aquellos “humildes chacareros inmigrantes” que poblaron las pampas hace más de un siglo. Como vemos, el relato de Patricia se enmarca dentro de esta coyuntura que invoca un pasado de trabajo y esfuerzo que diera lugar a una movilidad social ascendente, en oposición a los pobres que aparecen como implícitamente “vagos”, cuyos votos se compran con planes sociales. En el relato de Patricia, los ancestros inmigrantes irlandeses aparecen como parte de esa civilización de esfuerzo y trabajo *digna* de conservar como un modo de vida tradicionalmente entendido como argentino-irlandés, pero que no deja de estar implícitamente relacionado con diferencias sociales de clase. En otras palabras, los límites que establece Patricia respecto de otros, si bien invocan un pasado colectivo de irlandeses que se “hicieron en el campo, con sangre, sudor y lágrimas”, donde el trabajo y el esfuerzo aparecen como característicos exclusivamente de los antepasados inmigrantes irlandeses, no se separa de otros no argentino-irlandeses en general, sino de otras clases a las que considera no trabajadoras.

Una vez más, al proponer una línea editorial inclusiva y respetuosa de las opiniones de todos, Ron invocaba al pasado y a la ancestralidad irlandesa. Y al mismo tiempo, hablaba de *exclusión*: una exclusión que estaría dada en la medida en que lo personal (ideas políticas *personales*) se pone por encima de lo colectivo, que estaría remitiendo a la continuidad, al pasado y a la tradición (lo ancestral irlandés); y por oposición una inclusión-integración en la que no hay lugar ni para lo personal, ni para el cambio respecto de ese pasado-tradición. Sin embargo, si bien las enunciaciones transcritas ponen el énfasis en un legado del pasado, esa *pretendida* continuidad esquiva o silencia fracturas y tensiones (políticas) pasadas que dieron lugar a exclusiones y discontinuidades, porque como hemos visto anteriormente con las editoriales del Padre Federico Richards durante el PRN, muchos suscriptores retiraron su suscripción del periódico por no estar de acuerdo con lo que leían. A eso se refería Eduardo, en lo enunciado más arriba, al decir que ya en el pasado muchos suscriptores habían dejado de comprar el periódico. Sin nombrarlo directamente, en las palabras de Eduardo, el PRN aparecía de manera tácita como un momento disruptivo, de des-integración, de disociación, y se lo comparaba al momento actual a modo de prevención, para que no vuelva a pasar lo mismo y para que los suscriptores actúen de otro modo en pos de mantener a TSC como periódico de *toda* la colectividad, para que pueda seguir expresando las opiniones de todos y se convierta en depositario de la diversidad. Esta idea de exclusión, de olvido del pasado, y de no representación de *toda* la colectividad parecería poner en duda la autenticidad y la legitimidad del periódico como argentino-irlandés, por su incapacidad de conservación de una tradición, o su falta de fidelidad a una *tradicional* identidad argentino-irlandesa. La acusación de Ron intenta desprestigiar a TSC como periódico “comunitario”, al tiempo que busca producir un sentido de “autenticidad” relacionado con aquello que está por encima de los criterios y pensamientos personales en beneficio de la “comunidad”.

Por último, Margarita²⁰⁸ postulaba que ella quisiera poder leer el periódico y encontrarlo limpio de ideología:

“Alguien dijo que esta dirección es la que trabaja en el diario y yo agrego también es la que tiene un sueldo pagado por los suscriptores. Por lo tanto

²⁰⁸ Nieta de irlandeses, de alrededor de 65 años, participa de la mayor parte de los eventos de la colectividad.

esos suscriptores tienen el derecho de recibir información limpia de ideología”.

Y al igual que Ron ponía en entredicho la “autenticidad” del periódico como representativo de la colectividad al poner la “ideología” personal por encima de lo colectivo. Pero, la historia misma del periódico muestra que ha habido muchos momentos en los que TSC -a pesar de su abierta e inicial manifestación de imparcialidad- ha apoyado a uno u otro partido político, personaje o acontecimientos de la vida social y política.²⁰⁹

El periódico es considerado por muchas personas de la colectividad como un referente identitario, como parte de sí misma, de su historia; lo consideran *de* la colectividad y como uno de los principales vehículos de unión de la misma. Desde el periódico y a su alrededor se han ido produciendo imágenes de su propia importancia al interior de la colectividad y del pasado, a su capacidad de transmitir y llevar la tradición a lo largo de las diferentes generaciones. Sin embargo, si bien el periódico puede permitirnos ver diferentes modos de integración y continuidad, como hemos visto a través de las disputas generadas en torno a la línea editorial de TSC, el periódico es también una tribuna privilegiada desde donde mirar las tensiones, los conflictos, las discrepancias y las discontinuidades al interior de la colectividad.

Muchos trabajos provenientes principalmente de la disciplina histórica (Bjerg 2009; Devoto 2006; Bertagna 2009, Castello 2005, Bernasconi y Frid 2006; entre otros) han tendido a ver a los medios de comunicación a los que ellos llaman “comunitarios” principalmente como redes sociales, como lazos o medios de contacto al interior de los grupos en cuestión, como catalizadores de la sociabilidad de los grupos e, incluso, como medios de importancia en la relación perdurable entre inmigración y la conservación de una identidad nacional de la que los grupos inmigrantes, muchas veces, estaban privados en el momento de la emigración (Bertagna 2009: 9). Sin

²⁰⁹ Al respecto, puede verse Castello 2005. Pero, a modo de ejemplo menciono aquí la simpatía de TSC por Avellaneda y su no del todo velada antipatía por Sarmiento; el apoyo a la Campaña del Desierto de Roca; su apoyo a favor de la Reforma Rural de 1878 y su alineamiento con las revueltas surgidas por la anulación de la misma; etc. Ya para 1879, TSC, nos dice Castello (pp. 136) iba tomando la forma de un diario partidario cuya opinión era congruente con un club electoral, étnico y cristiano y apoyó al autonomismo provincial de Dardo Rocha (pp. 140). Esto son sólo algunos ejemplos desde los inicios de la aparición del periódico, pero he mencionado ya la situación en 1976 a través de las editoriales del Padre Federico Richards.

embargo, y sin querer negar aquí la función de TSC, *en parte*, como órgano de contacto entre argentino-irlandeses, me interesa verlo principalmente -tal lo mencionado al principio de este capítulo- como un productor cultural, como vehículo para la transmisión de la cultura. Así, TSC sería tanto un producto cultural como un proceso social que contribuye a dar forma y carácter a las relaciones sociales (Ginsburg 1991:93), a la vez artefacto, experiencia, práctica y proceso (Spitulnik 1993: 293). TSC refleja al tiempo que construye conciencias, identidades, categorías sociales e históricas, es una representación históricamente situada de construcción que se da dentro de parámetros institucionales y sociológicos que pueden tanto crear como limitar posibilidades. A través de sus narrativas e imágenes, en tanto productor cultural crea nuevos sujetos y nuevas subjetividades articulando las experiencias compartidas y construyendo identidades sociales (Ginsburg 1991:93). Dentro de ese proceso, sin embargo, las prácticas interpretativas de la audiencia no son menores, por lo que el periódico se convierte en una arena de disputas sobre esa representación, un complejo espacio en el que las subjetividades son construidas pero al mismo tiempo objetadas y disputadas; pues, como afirma Morley (1998: 378) los lectores hacen usos e interpretaciones de los medios, según sus distintas posiciones sociales, y los diferentes tipos y cantidades de “capital cultural” que tengan a su disposición.

En tanto espacio *comunitario* -en el sentido otorgado por Ron, mencionado anteriormente-, *The Southern Cross* se nos aparece como una arena en la que los suscriptores luchan por la legitimación y el reconocimiento de sus propios modos de pertenencia a la colectividad y por el consenso en torno a la identidad argentino-irlandesa, negociando dentro del abanico de modos posibles de ser argentino-irlandés hoy en día en la Argentina. Alrededor del periódico parece articularse un proceso de disputa y reelaboración de su identidad como argentino-irlandeses en el presente, a través de la selección de determinados aspectos del pasado que son usados de diferentes formas y con diferentes significados. Hemos visto a través de las respuestas transcritas anteriormente que tanto quienes apoyan la nueva dirección editorial como quienes la critican, suelen apelar al pasado de los irlandeses en la Argentina para defender y respaldar su propia postura. Pero, a partir de un área total posible del pasado vemos que sólo ciertos significados y prácticas son seleccionados -e, incluso, utilizados de diversos modos- porque representan una *versión* (de ese pasado) que se intenta conectar con el

presente para sancionar unas conductas o legitimar otras; es decir, ratifica cultural e históricamente un orden contemporáneo (Williams 1980: 138).

TSC aparece como constituyendo una arena de conflictos, disputas y negociación al interior del grupo por las formas legítimas de una identidad argentino-irlandesa. Para muchas personas pertenecientes a la colectividad, el periódico funciona como un referente patrimonial colectivo con el cual se identifican, que refuerza sus vínculos, que hace posible la unión y a través del cual se puede promover una construcción identitaria específica, propia. En ese ámbito, la apelación a la tradición, opera para que diferentes personas o grupos dentro de la colectividad vayan construyendo versiones de la identidad que entran en conflicto entre sí, transformando a TSC en un espacio de lucha en el que esas diferentes versiones pugnan por imponerse. Los suscriptores del periódico son quienes adhieren, oponen, niegan o consensúan una determinada representación, imágenes o discursos de sí mismos, que anclan en ideas, valores e intereses concretos. Las diferentes voces que se han levantado en contra de la editorial de TSC invalidan la expresión o representación del “nosotros” que se está llevando a cabo actualmente a través de la editorial, una expresión orientada tanto al afuera como al adentro de la colectividad. Al postular la importancia de involucrar a la diversidad existente dentro de la colectividad, esa diversidad aparece como constitutiva y valorada de manera positiva. Al afirmar la existencia de las diferencias al interior de la colectividad, se reclama la inclusión, se apunta al reconocimiento y a la legitimidad de la diversidad. Como plantea Arfuch (2002: 34), existen múltiples identidades que se expresan en la afirmación de la diferencia -expresada aquí en términos políticos-, en tanto lucha por reivindicaciones específicas que apuntan al reconocimiento, la visibilidad, la inclusión y la legitimidad. Así, toda afirmación identitaria, entraña una lucha simbólica.

En una de las primeras charlas personales que mantuve con el presidente de la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, éste señalaba al periódico *The Southern Cross* como una pieza “fundamental” de “nuestra comunidad”, no sólo porque mantiene informada a la colectividad y porque a través suyo los argentino-irlandeses pueden expresarse sino porque, además, TSC tiene la función de mantener unidas a todas las asociaciones, propiciando su participación y difundiendo la “cultura argentino-irlandesa en sus diferentes formas de expresión”. Nuevamente, en estas palabras, el periódico aparece como un espacio de mantenimiento, difusión y

reproducción de las formas de organización social del grupo y de la cultura. Esa difusión cultural *identitaria* (argentino-irlandesa) supone el mantenimiento y la actualización de una colectividad diferenciada en el seno de una sociedad mayor, actualización que apela a relaciones ancestrales de parentesco, a una lengua en común, a una continuidad histórica, a una memoria y a un pasado compartidos. Esto no quiere decir, como señala Bartolomé (2003: 180), que existan rasgos culturales esenciales que den sustancia a la identidad, sino todo lo contrario, ya que esos elementos están sometidos a una historicidad propia. La apelación a una cultura *identitaria* que aparece como relevante para el grupo da cuenta de la existencia de una “situación de etnicidad” (Eriksen 2002: s/n).²¹⁰ Esa situación de etnicidad se expresa a través de clivajes²¹¹ que pueden ser de tipo religioso, raciales, de clase, de nacionalidad de origen, lingüístico, políticos, etc.

En relación con *The Southern Cross* vemos que si bien los altercados y los reclamos que se suscitan en torno a la cuestión editorial están puestos en términos principalmente políticos -acerca de la actualidad política del país-, esos altercados permiten, al mismo tiempo, considerar una disputa *identitaria* acerca del modo de ser irlandés que se pretende transmitirse públicamente y que se relaciona con el pasado, entendido como una tradición ideológico-política (de resistencia a la dominación en pos de la independencia y la libertad, del apoyo y ayuda a los más necesitados, etc.) que habría que respetar y conservar. En otras palabras, la disputa por el manejo editorial deja al descubierto una lucha por las formas históricamente políticas que ha ido tomando un cierto carácter de lo irlandés en la Argentina y la imagen pública del mismo. Dentro de esa disputa, el periódico se convierte en una arena en la que se resignifican y desde donde se adaptan los cambios provocados por los contextos socio-histórico-políticos en los que se ve sumergida la colectividad. Y si bien es innegable, tal como señalan algunos autores (Mahon 2000: 469 y Abu-Lughod 1999: 113–14) que en muchos casos, los medios de comunicación, en tanto medios de producción cultural, ocupan una posición social diferente a la de los consumidores y trabajan dentro de estructuras de *poder* y organización que están ligadas a intereses nacionales o

²¹⁰ Disponible en <http://folk.uio.no/geirthe/Confessions.html>

²¹¹ El Concepto de “clivaje” es utilizado en etnografía para hacer referencia a una inflexión social o disyunción entre las partes de un mismo sistema social o al interior de la relación que las vincula. La disyunción se objetiva en accesos sectorialmente diferenciados a bienes, servicios y significados que el principio de disgregación activado pone en disputa.

comerciales, por ejemplo; atender a los contextos en los que se reciben los textos mediáticos, nos habilita a reconocer las formas complejas en las que se ve envuelta la gente durante los procesos de hacer e interpretar esos trabajos, en relación con circunstancias culturales, sociales e históricas específicas (Ginsburg 1994: 13). Lo que a su vez, en el caso aquí estudiado, nos permite vislumbrar no sólo la existencia de un *poder* detentado por TSC como medio de comunicación y circulación de ideas, sino los modos de resistencia y de agencia por parte de quienes reciben ese medio y se consideran a sí mismos y al resto de los lectores como elemento sustancial de la vida del periódico. Esto, claro está, tampoco busca exagerar el poder de la audiencia sino simplemente reconocerlos como agentes con cierta capacidad de agencia. El periódico ha aparecido en los últimos tramos de mi trabajo de campo como un escenario en el que se renuevan consensos en torno a la imagen que la colectividad pretende reflejar de sí misma. En ese proceso se exponen ciertas diferencias y otras se invisibilizan, se asumen y reconocen algunos aspectos del pasado y se silencian otros, se instrumentalizan algunas características (consideradas como) propias del grupo y se disimulan otras.

Algunos argentino-irlandeses demandan a otros argentino-irlandeses la exposición de una forma “verdadera” de su identidad que los incluya a *todos* y respete una “tradición” iniciada por los ancestros irlandeses; esos otros responden demandando que la libertad (de expresión, en este caso) es en sí misma una tradición y una forma de la identidad argentino-irlandesa que incluye o puede incluir a *todos*. Y tanto unos como otros señalan al pasado como el lugar en el que buscar y legitimar esa tradición y esa identidad. Esa demanda de inclusión, y por tanto de reconocimiento, opera en sí misma como performativa, porque da lugar a la discusión, a la disputa, a alguna forma de respuesta por parte de quien recibe el reclamo. Pero siendo tanto la tradición como la identidad construcciones sociales de carácter simbólico, necesitan ser “naturalizadas” para erigirse como tales y esa naturalización o esencialización encuentra gran parte de su razón de ser en el recurso al pasado; pasado que es valorado, operado e interpretado en relación con el presente. Y como hemos visto a través de los diferentes discursos analizados en este capítulo, cada grupo de interés (dentro de la misma colectividad) hace su propio recurso y lectura del pasado que es utilizada para reclamar y negociar la demanda, produciendo significaciones que podrán o no ser aceptadas por el resto del grupo (Vargas 1997: 84). Al intentar disputar los modos de expresión de la irlandesidad a través de la invocación de fragmentos del pasado que ponen el énfasis en

determinados acontecimientos y momentos y que son usados con diversos sentidos, el caso presentado a lo largo de este capítulo nos muestra diferentes modos de “ser” irlandés en la Argentina y de expresar la argentino-irlandesidad. Esas formas de utilización del pasado, los diversos sentidos que se le otorgan, revelan no sólo los diferentes matices de esa argentino-irlandesidad y la diversidad de significados de los que se puede proveer a esa expresión identitaria, sino también los diferentes modos o características que puede adquirir ser parte de una cultura argentino-irlandesa. Esto implica decir que no hay ni características identitarias esenciales, ni continuidades pasado-presente o formas de significación del pasado que puedan ser entendidas como primordiales en la construcción de esta identidad.

Conclusión

La disputa en torno a la dirección editorial del periódico *The Southern Cross* revela que diferencias puestas en términos ideológico/político pueden manifestarse como el punto disyuntivo que marca -desde la diversidad- los lugares de encuentro/desencuentro y disputa por las formas de identificación con y de expresión de los posibles modos de ser irlandés en la Argentina. Y es interesante notar que, en este caso, la negociación en torno a la cuestión identitaria se realiza al interior de la colectividad -a través de discontinuidades que en muchos otros casos funcionan como continuidades naturalizadas por el mismo grupo²¹²- y no en relación con un otro externo que marcaría las fronteras habitualmente necesarias para la construcción de la identidad del grupo. Aunque, claro está, la disputa se da en un contexto social, económico y político determinado, siendo los condicionantes históricos aquellos capaces de contener la arbitrariedad del proceso (Beckett en Briones 1998). Y, a la vez, en esa negociación, lo afectivo, las emociones y las experiencias concretas respecto del pasado, o los *sentidos* (Eriksen 1994: s/n)²¹³ se tornan significativos en la formación de la identidad y del propio espacio cultural.

²¹² Esos mismos fragmentos del pasado (la importancia de los irlandeses en la construcción de la nación Argentina, el asentamiento en zonas rurales, la importancia de la libertad y la independencia por la sumisión sufrida en el país de origen, etc.) son muchas veces utilizados como continuidades respecto del pasado y como aquello que los une en el presente, como hemos visto en los capítulos 1, 2 y 3 de esta obra.

²¹³ Thomas Hylland Eriksen. “Symbolic power struggles in inter-cultural space”, en línea en <http://folk.uio.no/geirthe/Symbolic.html>

Esa idea de una continuidad con el pasado estará presente también en el siguiente capítulo en el que podremos observar un espacio de afirmación del carácter argentino-irlandés a través del análisis de los llamados Encuentros Anuales.

CAPÍTULO V

Actualización, reivindicación e integración.

Para nosotros, la esencia de la observación e interpretación estética radica en que se debe buscar lo típico en lo singular; lo sistemático, en lo fortuito; la esencia y el significado de las cosas, en lo superficial y transitorio. Parece imposible que fenómeno alguno escape a esa reducción a lo *significativo y eterno*. Hasta el fenómeno más vulgar, intrínsecamente feo, aparece en un contexto de colores y de formas, de sentimientos y de experiencias que lo dotan de un significado extraordinariamente importante. Basta con que nos interese con suficiente profundidad (...) para que podamos concebirlo también como un rayo o símbolo de la *unidad última de todas las cosas*.²¹⁴

Después de varios años de haber estado en contacto con personas que participan habitualmente de los eventos organizados por las diferentes asociaciones argentino-irlandesas, luego de la primera mitad de cada año, en mis conversaciones y correos electrónicos con ellos, comienza a aparecer una pregunta: muchos de ellos quieren saber si participaré del próximo encuentro.

El Encuentro Nacional Argentino-Irlandés es, junto con la fiesta de San Patricio, el acontecimiento más multitudinario para este grupo, el más esperado y el que más organización requiere. Algo importante parece ponerse en juego en estos encuentros anuales, que consisten en una reunión de la que participan una cantidad considerable de descendientes de irlandeses de la Argentina. Tomando prestadas las palabras de Roberto Da Matta en su análisis del carnaval (Da Matta 1990: 24), tomaré estos encuentros como acontecimientos y espacios privilegiados que ponen de manifiesto aquello que se desea “perenne” en un grupo determinado, y los analizaré como ámbitos “rituales” que me permitirán penetrar los valores de la colectividad. El objetivo será el de mostrar cuáles son las auto-identificaciones del grupo en ese contexto particular, revelar las maneras en que se pone de manifiesto la apelación tanto a una identidad irlandesa como a una identidad nacional argentina y cómo esta apelación que puede aparecer *a priori* ambigua les permite mantener una idea de continuidad con el pasado de sus ancestros irlandeses en la Argentina

²¹⁴ Simmel, Georg. “Soziologische Aesthetik”, en *Die Zukunft*, 17, 1896, p. 206. Citado en Frisby, David *Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin*, Il Mulino, Bologna, Italia, 1992, pp. 80 (Mi traducción)

El Encuentro Nacional Argentino-Irlandés a modo de *bricolage*: creación, reciclaje, mantenimiento

Organizado por la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas y alguna entidad local designada por aquella, una vez al año se lleva a cabo el Encuentro Nacional Argentino-Irlandés, al que sus participantes, de modo cotidiano, refieren como “encuentro anual”. El principal objetivo de la organización del este encuentro es reunir a descendientes de irlandeses de diversas zonas de la Argentina, trascendiendo los límites de cada localidad. Para su organización, es habitual que alguna asociación local se ofrezca ante la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, o bien ésta invita a alguna localidad y su respectiva asociación para ser sede del próximo encuentro cuyos preparativos quedan en mano de esas dos entidades. Habitualmente, esta reunión se realiza hacia finales del mes Octubre o principios de Noviembre²¹⁵, y su finalidad es -en palabras del presidente de la FSAI- encontrarse para compartir un día con otros descendientes de irlandeses.

El primer Encuentro Nacional Argentino-Irlandés se llevó a cabo en la localidad de Venado Tuerto en el año 1968, y ese fue el comienzo de una historia de reuniones anuales que se han abierto camino hasta el día de hoy. Desde el comienzo de mi trabajo



El Embajador James McIntyre inaugurando el Encuentro en San Miguel del Monte (2011) frente al busto del Almirante Brown.

de campo, en el año 2005, he participado de cada uno de estos encuentros, lo que me ha llevado a viajar a ciudades tan disímiles como San Miguel del Monte (en dos oportunidades), Lincoln, Rosario, Capitán Sarmiento y Junín,²¹⁶ por lo que haré una descripción general de estos encuentros resaltando aquello que los

²¹⁵ La elección de esos meses se debe a que se busca no superponer los preparativos con los de la fiesta de San Patricio y a la vez porque siendo primavera se supone que no haga ni tanto frío ni tanto calor.

²¹⁶ La mayoría de estas localidades pertenecen a la provincia de Buenos Aires, exceptuando a la ciudad de Rosario que se encuentra en la provincia de Santa Fe. Para este año 2012, el encuentro está previsto en la ciudad de Venado Tuerto, al sur de esa misma provincia.

mismos tienen en común, más allá de que -dadas las diferentes entidades organizadoras- pueda haber diferencias que no interferirían concluyentemente en el análisis que aquí nos ocupa.

A lo largo de mi investigación, los diferentes encuentros se han llevado siempre a cabo los días sábados²¹⁷, comenzando por la mañana,²¹⁸ entre las 10 y las 11 a.m. con homenajes al Almirante Brown,²¹⁹ la entonación de los himnos nacionales argentino e irlandés, las palabras inaugurales de autoridades de la Embajada Irlandesa, de la comisión organizadora y/o de autoridades de autoridades de las municipalidades locales.²²⁰ Abro un paréntesis para decir que, si bien en los encuentros de los que participé se han hecho siempre homenajes a Brown, en otras oportunidades se realizaron homenajes a otras personas que han estado relacionadas con la colectividad -como Fahy o a Eduardo Casey-²²¹ o, incluso a San Martín. Posteriormente se realiza una misa que puede efectuarse en una Iglesia local o en el mismo lugar en que se llevará a cabo el almuerzo, montando un escenario destinado especialmente para esa ceremonia.²²² Es habitual, al igual que sucede en ocasión de San Patricio, que los concurrentes lleven puesta alguna prenda de color verde o algún trébol.

²¹⁷ La elección del día sábado se debe a que es un día de fin de semana que permite a los participantes movilizarse desde sus diferentes lugares de residencia e, incluso, cuando las distancias son largas, dormir en la localidad del encuentro sin preocuparse por las obligaciones laborales del día siguiente.

²¹⁸ En algunos documentos del periódico *The Southern Cross*, se relatan encuentros que comenzaron por la tarde, continuando con una cena y culminando a altas horas de la madrugada.

²¹⁹ Es notable el hecho de que en la mayoría de esas localidades, haya un busto donde ofrendar y homenajear a este personaje histórico.

²²⁰ En algunos casos, puede estar presente alguna autoridad de la provincia, como por ejemplo en el año 2009 en Capitán Sarmiento que se encontraban allí el Director de Colectividades Extranjeras del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires y un diputado provincial que era, además, presidente de la Unión San Pablo (destinada a la preservación del Monasterio San Pablo de la Cruz del que he hablado en el primer capítulo).

²²¹ Hijo de irlandeses llegados a la Argentina alrededor de 1830, Eduardo Casey fue un estanciero de considerable fortuna y de gran renombre entre los irlandeses de entonces; fue, además, el fundador de Venado Tuerto y de Coronel Suárez. Para el Encuentro Anual de 2012, a realizarse en la ciudad de Venado Tuerto, ya está prevista una ceremonia en su homenaje.

²²² Como mencioné en el apartado anterior, cada encuentro tiene sus propias características. Por ejemplo, los encuentros realizados en la localidad de San Miguel del Monte utilizaron el Palacio Municipal para la apertura, con la participación de autoridades municipales de turno que dieran la bienvenida a los participantes. En el caso de Junín, luego de la ofrenda al Almirante Brown, se invitó a recorrer el salón de la Sociedad de la Raza Irlandesa de Junín, recientemente restaurado, para luego asistir a la misa que se llevaría a cabo en el mismo predio que el almuerzo, al aire libre. En el caso del Encuentro realizado en Capitán Sarmiento, el mismo se llevó a cabo en el Monasterio San Pablo de la Cruz cuya historia está tan ligada -como he narrado en el primer capítulo- a la de la colectividad argentino-irlandesa, con toda la connotación y la importancia que tenía en ese momento (2009), a partir del conflicto suscitado por la venta de esa propiedad por parte de la Congregación Pasionista. En ese mismo encuentro participó también la Banda de los Institutos de Formación de la Prefectura Naval Argentina.

Frecuentemente, durante la apertura de estas reuniones participan abanderados de diferentes escuelas irlandesas, portando las banderas de ambos países. Al mediodía, se realiza un almuerzo del que suelen participar alrededor de 500 personas o aún más,²²³ y que consiste habitualmente en asado: de entrada pueden servirse empanadas, chorizos y/o morcillas y, como plato principal, asado, vacío y pollo a la parrilla. En la mayoría de los casos, como acompañamiento, además de ensalada de lechuga y tomates,²²⁴ se sirven papas hervidas en diferentes versiones -o bien solas, o en ensalada con huevos duros.²²⁵ Como postre, suele servirse helado en diferentes variantes (potes de diferentes sabores, almendrados, cassatas, etc.).



Puesto de comida y cerveza artesanal irlandesa en San Miguel del Monte. Nótese, adelante, a un concurrente vestido de gaucho y, sentados al lado del puesto cuyo techo lleva la bandera irlandesa, a dos jóvenes usando el verde tradicional de Irlanda.

²²³ Nuevamente los registros de TSC de los diferentes encuentros realizados entre 1968 y el año 2000, nos hablan de una concurrencia de entre 500 y hasta 1000 personas según el caso. El encuentro con menor asistencia fue el del año 2000, realizado en Rosario, del que participaron unas 400 personas. Esto probablemente se haya debido a la difícil situación económica que atravesaba el país en ese momento, y que quizás impidió que una gran cantidad de personas pudieran pagar la entrada, sobre todo teniendo en cuenta que a estos encuentros suelen concurrir grupos familiares enteros.

²²⁴ La elección de la ensalada de lechuga y tomate se debe -según me explicaran los organizadores del encuentro en San Miguel del Monte-, a que es la ensalada de mayor aceptación. De la misma manera, el asado es “más fácil de preparar” que otras comidas para gran cantidad de comensales.

²²⁵ Es interesante notar el uso de la papa -la base de la dieta irlandesa en el siglo XIX y cuya peste provocara al menos ochocientos mil muertes y un millón y medio de emigrados- que parece estar muy extendido en la alimentación de los argentino-irlandeses, como uno de los pocos hábitos culinarios heredados de sus ancestros. En su libro *Las Recetas del Chieftain, una autobiografía culinaria*, Santiago Boland dice: “Venidos los irlandeses a nuestra zona en época en que Irlanda era parte del Reino Unido, empleados en alguna compañía británica [...], sin una organización social propia, como se dio en el cinturón de las Irish Pampas, en torno a Buenos Aires, desde Chascomús a Rosario, no se conservaron aquí costumbres ni comidas. O al menos no las encontré”. Y remata: “Sin embargo, hay una cocina irlandesa, aunque no todos lo crean, como Edmond Furlong, un paisano de Luro, quien me decía: -‘Sabés cuáles son los tres libros más breves de la historia? ... ‘Cien años de humor alemán’, ‘Héroes de Guerra Italianos’ y ‘Cocina Irlandesa’” (Boland 2006: 33). En relación con el uso de la papa, uno de mis informantes me decía: yo voy a la verdulería y lo primero que compro son tres kilos de papas ... y después veo qué otra cosa llevo. Es increíble cómo está extendido el uso de la papa entre todos nosotros”.

Para almorzar lo detallado en el párrafo anterior, los concurrentes deben reservar y pagar por anticipado;²²⁶ pero esa no es la única opción para los asistentes, quienes pueden utilizar las instalaciones del predio para hacer un *picnic* llevando su propia comida (opción “almuerzo a la canasta”), o bien comprar comida al paso en diferentes puestos (opción “buffet”) donde se venden sándwiches de carne, de hamburguesa o de chorizos, y en los que en alguna oportunidad puede encontrarse algún plato más relacionado con la cocina irlandesa como salchichas a la cerveza²²⁷ o irish stew.²²⁸ Además de los puestos de comida, hay una variedad de stands en los que se venden diferentes *souvenirs*: elementos decorativos con los colores de la bandera irlandesa, tréboles,²²⁹ leprechauns,²³⁰ mates de cerámica decorados con tréboles,²³¹ alpargatas, *bijouterie* con detalles relacionados a Irlanda, cerveza artesanal tirada y en botellas, libros de literatura o mitología celta, ediciones del periódico *The Southern Cross*, etc.

Al comenzar el almuerzo las diferentes autoridades presentes (el Embajador de Irlanda, el Presidente de la FSAI, el presidente de la asociación local en cuestión) hacen uso de la palabra, principalmente para dar la bienvenida a los participantes y bendecir el almuerzo; es común que el presidente de la FSAI aproveche la ocasión para invitar a todos los presentes al siguiente Encuentro, e informar dónde se realizará.

²²⁶ Sólo a modo de referencia, en el año 2011, el almuerzo con té incluido costaba 120 pesos argentinos. En los stands se podía comer y tomar por alrededor de entre 30-50 pesos.

²²⁷ Plato que se realiza con salchichas frescas, preferentemente blancas.

²²⁸ El Irish Stew (estofado irlandés, en castellano), conocido comúnmente como el plato irlandés por excelencia, es una especie de estofado hecho con carne de cordero, papas y cebollas. Cabe aclarar que es bastante poco habitual encontrar este tipo de comidas en los stands de los Encuentros.

²²⁹ Símbolo nacional de Irlanda, el trébol fue utilizado por Patricio para explicar la Santísima Trinidad (Padre, hijo y Espíritu Santo) a los isleños: así como el trébol, en el que de un solo tallo brotan tres hojas, Padre, Hijo y Espíritu Santo eran uno solo.

²³⁰ Seres de la mitología celta y duende irlandés por antonomasia, el *leprechauns* (*leipreachán*, en gaélico irlandés) es un tipo de duende masculino, relacionados con los seres feéricos (hadas, ninfas, elfos, veelas, banshees, lamias, anjanas, etc., no todos ellos correspondientes a la mitología irlandesa, claro), y por tanto criatura de naturaleza material y espiritual al mismo tiempo. Los *leprechauns* -que, según la mitología celta, junto con las hadas, habitan la isla de Irlanda desde antes de la llegada de los celtas- tienen como oficio la fabricación y compostura de zapatos y adoptan la forma de hombres pequeños y viejos, vestidos generalmente de verde, que realizan travesuras y tienen gran abundancia de oro. Véase anexo 6.

²³¹ Donde es notable la fusión entre lo argentino y lo irlandés.

Al finalizar el almuerzo, comienzan algunos shows de música y danza.²³² En varios Encuentros a los que asistí, además del folklore irlandés hubo bailes de folklore argentino, casi siempre poco y al principio, ya que después la música y la danza de la isla esmeralda ocupan toda la tarde. Canciones populares de la música tradicional irlandesa, como *When Irish Eyes are smiling*, *Danny Boy*, o *Cockles and Mussels (Molly Malone)*,²³³ son las primeras en sonar con ovación, participación y acompañamiento del público, cuya euforia se hace notar al cantar estas canciones. A partir de ahí, toda la tarde transcurre con cantos y bailes, no sólo de los grupos de danza sino de los asistentes. Y, alrededor de las 18.00/18.30 hs. se sirve té con tortas y los infaltables *scones*, que desde el punto de vista del contexto del encuentro son claramente representativos de lo irlandés.²³⁴ El servicio de té se puede reservar separadamente del almuerzo, por lo que es frecuente que muchas personas que almorzaron a la canasta o en el buffet, se sienten a la mesa a tomar el té. El Encuentro se dilata hasta alrededor de las 20.00 hs., es por eso que cuando se lleva a cabo en alguna ciudad lejana a la localidad de origen de los asistentes, es usual que muchos de los asistentes duerman en algún hotel de la ciudad donde se realiza el Encuentro, y vuelvan

²³² Los más vistos en estos encuentros son Celtic Argentina (directora Christine Rasmussen); Ballet San Patricio de Rosario (directora Margaret Young); Ballet de Berisso, La Plata y Ensenada (directora Rosa MacGovern); Celtic Feet; Santiago Mac Goey and his friends (Pte. de la Asociación Argentino Irlandesa de Monte); Conjunto *Eire*- Danzas Irlandesas (dirección: Patricia Insúa). En cuanto a la música, más que grupos completos nos encontramos con músicos que se encuentran en estas ocasiones y se reúnen a tocar, cada uno tiene su propia banda pero se juntan en este tipo de eventos (encuentro, San Patricio, etc.) a tocar juntos. La mayor parte de ellos son integrantes del Buenos Aires *Branch* del *Comhaltas*, que será objeto de análisis en el próximo capítulo.

²³³ La letra de “*When Irish eyes are smiling*” (Cuando los ojos irlandeses están sonriendo) fue escrita por Chauncey Olcott (un actor teatral, compositor y cantante irlandés-americano, nacido en Buffalo, Nueva York, en 1858) y George Graff Jr., con música de Ernest Ball, para la producción de Olcott de *The Isle O’ Dreams*, en 1912. “*Molly Malone*” también conocida como “*cockles and mussels*” (berberechos y mejillones) fue compuesta alrededor de 1880 por James Yorston. La canción cuenta la historia de una pescadera que va por las calles de Dublín vendiendo sus productos y que muere de fiebre en plena calle, después de lo cual su fantasma y su voz siguen apareciendo y vendiendo berberechos y mejillones. En la década de los años 1970 se convirtió en una canción popular en la ciudad de Dublín donde hoy en día es utilizada como un himno no oficial de esa ciudad. En 1988, una estatua que representa a “Molly Malone” fue erigida en el centro de Dublín (Anexo 7). Al respecto puede consultarse *Dublin: A Cultural History*, de Siobhán Kilfeather, Oxford University Press, 2005. Por su parte, “*Danny Boy*” fue compuesta por Frederic Weatherley en 1910, sobre los acordes de “Londonderry Air” (cuyo primer registro data de 1855). Es una de las canciones más queridas en Irlanda, y es frecuentemente cantada hoy en día como un emblema de la *irlandesidad*. Para una mayor información sobre esta canción y un rastreo de su movimiento del ámbito rural al urbano, puede consultarse O’Shea, Helen (2009), citado en la bibliografía general al final del trabajo y véase Malachy McCourt, *Danny Boy. The Legend of the Beloved Irish Ballad*, Running Press, Philadelphia, 2001. Las tres canciones son actualmente canciones de gran popularidad no sólo en Irlanda, sino en la diáspora irlandesa alrededor del mundo.

²³⁴ Probablemente originario de Escocia, el scone es un pan individual, de forma redonda, apenas dulce que se sirve como típico acompañamiento del té en el Reino Unido (Inglaterra, Irlanda, Escocia). Se sirve caliente o tibio, su masa es suave y arenosa.

a sus casas al día siguiente. Quizás no esté demás aclarar que quienes asisten son descendientes de irlandeses, que según dónde se realice el encuentro, muchas veces recorren más de 400 kilómetros para concurrir.²³⁵

Como mencioné anteriormente, el Encuentro Nacional se realizó por primera vez en el año 1968. En marzo de ese mismo año había tenido lugar la Peregrinación a Luján en ocasión del festejo por San Patricio:

“El 17 de marzo de 1968, durante la Peregrinación a Luján fue tal la alegría entre parientes y amigos, que alguien tímidamente preguntó:

- y, ¿si nos reunimos todos los años?-

- Otro, con más ganas, contestó: Sí!, pero ¿en dónde?

Y el lugar señalado fue Venado Tuerto, empezando una historia de ‘encuentros’ que continúa hasta hoy” (TSC 2000: 28).

El encuentro se organizó para Octubre y se llevó a cabo en Venado Tuerto. Según el periódico TSC (2000: 28), concurren más de mil personas. A partir de ese momento, el encuentro se ha realizado en diferentes lugares²³⁶ todos los años a excepción de 1976, 1980, 1990 y 1996. En el caso de estos dos últimos años, coincidiendo con el año de la Peregrinación a Luján para la celebración de San Patricio, no hubo encuentro. Respecto de 1976 el presidente de la Federación y el periódico TSC concuerdan en que “la época no daba para festejos”²³⁷ y que en 1980 “faltó organización” (TSC 2000: 29).

Esta breve descripción de los Encuentros nos muestra la manera en que “lo irlandés” se conjuga con “lo argentino” de manera peculiar. Como su nombre lo indica, el encuentro es argentino e irlandés; y en él se unen símbolos nacionales irlandeses (como los colores de la bandera irlandesa en los stands) y elementos que -en este contexto en particular y para mis interlocutores- remiten a Irlanda (como los tréboles o los *leprechauns*) y otros elementos que simbolizan a la Argentina (como el mate o la

²³⁵ Por ejemplo, para llegar a San Miguel del Monte, quienes provenían desde Venado Tuerto recorrieron 400 kilómetros, y quienes provenían de Rosario, se trasladaron 430 kilómetros. Cuando los encuentros se realizan en Bahía Blanca, quienes provienen de Rosario deben recorrer más de 700 kilómetros y quienes provienen de Venado Tuerto, más de 600.

²³⁶ Arrecifes, Junín, Mercedes, el Hurling Club, Rosario, San Antonio de Areco, Instituto Fahy, Suipacha, Santa Brígida, San Andrés de Giles, San Pedro, Sociedad Rural de Palermo, Córdoba, Carmen de Areco, Parroquia San Patricio de Belgrano (1987, centenario de los Padres Palotinos), Capitán Sarmiento (1988, centenario del Monasterio San Pablo de la Cruz), Pergamino, Lincoln, Monseñor Dillon, La Plata y Campana.

²³⁷ Recordemos que el 4 de julio de ese mismo año habían sido asesinados los sacerdotes Palotinos Alfredo Leaden, Alfredo Kelly y Pedro Duffau y los seminaristas Salvador Barbeito y Emilio Barletti, en la Iglesia San Patricio de Belgrano.

chacarera. Los homenajes al Almirante Brown, prócer *argentino* pero de nacionalidad *irlandesa*, héroe nacional que vivió en la Argentina y luchó por la libertad de esta tierra; el asado y los sándwiches de chorizo (“choripanes”) unidos a la papa hervida considerada por los asistentes como “típica” de Irlanda, y el posterior té con *scones*, también irlandés; los bailes de folklore argentino que van dejando lugar a la música y las danzas irlandesas; los artículos decorativos con referencias a Irlanda pero todo hecho en la Argentina. Las misas mismas que son habitualmente impartidas por sacerdotes descendientes de irlandeses, con características propias de cualquier misa católica pero con referencias al catolicismo irlandés, San Patricio, y a la vida de los antepasados y su llegada a la Argentina. En algunos encuentros no tan lejanos en el tiempo, algún espectáculo de doma o los partidos de pato daban lugar a la fusión con lo gauchesco, nuevamente como modo de representación de lo argentino; mientras en épocas más recientes, en cambio, se recurre a demostraciones de *hurling* o de algún otro deporte gaélico.²³⁸ En el XXXVII encuentro, en Rosario, luego de una larga tarde con músicas y bailes irlandeses, se le pidió a los músicos que tocaran una chacarera; y así fue que gaitas, mandolinas y bodhranes -instrumentos utilizados para tocar música irlandesa- terminaron interpretando chacareras y chamamés -bailes característicos argentinos.

En la cobertura que hiciera TSC sobre este encuentro, Brenda Lynch Wade hacía referencia a este fenómeno con una expresión que parecía remitir a un mito de origen sobre la *hibridación*:

“Una mixtura sólo comparable con el mate de cerámica del trébol verde que se vendía en el stand del salón. Así quedó demostrado que cuando el irlandés vino a la Argentina se hizo gaucho” (TSC 2008: 3).

El encuentro constituye un entramado en el que se combinan significantes que remiten a la *hibridación*²³⁹ de la identidad de este grupo y expresan la manera en que los actores se perciben a sí mismos como grupo diferenciado, mostrando los procesos de

²³⁸ Sólo a modo de ejemplo, menciono que encontré registros de espectáculos de doma y caballada en 1983, en la Sociedad Rural de Palermo; partidos de pato en el Monasterio San Pablo en 1988; partidos de *hurling* en 1995 y 2009.

²³⁹ Como ya mencioné en la introducción, al igual que García Canclini (2001) y que Archetti (2003), elijo el término *hibridación* porque considero que este concepto permite incluir formas más modernas y una mayor diversidad de mezclas interculturales que no remiten sólo a lo racial (mestizaje) ni son excluyentes de las fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales (sincretismo).

auto-definición y auto-identificación y sosteniendo la imagen de una perpetua mezcla de combinaciones (Strathern 1992: 30) entre lo irlandés y lo argentino, -donde, es necesario aclararlo, la “mezcla” se realiza a partir de una apropiación selectiva de aquello que es pasible de ser combinado. Como hemos visto también en el capítulo segundo, en el encuentro hallamos representaciones de la historia y de la actualidad del grupo que sostienen la auto-imagen de una “complejidad” cultural (Strathern 1992: 36). Por un lado, cada individuo imagina o se siente parte de una colectividad mayor y lleva consigo los ecos de una tradición o comunidad y, en ese sentido, sus características contribuyen a lo colectivo; por otro lado, esos individuos imaginan un orden trascendente (lo colectivo) que permite ciertos grados de relación, solidaridad o libertad. Desde esta perspectiva, lo específico pertenece a una tradición (irlandesa) general y es sostenida para representar valores compartidos (1992: 29). La “colectividad” es un organismo que funciona como una entidad completa para determinar el carácter de sus partes, en la que los individuos aparecen como provistos de atributos culturales comunes (1992: 29-30). Este “modelo de hibridación nativo” nos permite ver el modo en que son definidas (al interior del grupo) las complejas relaciones entre lo diverso y lo general, ya que el modelo híbrido supone diversidad y pluralismo, mientras que la existencia de la colectividad, la sociedad, la cultura, el estado-nación requieren una generalización (Archetti 2003: 53).

El encuentro es otra de las arenas que nos permiten entrar en el centro de su sistema de valores, de su cultura, de su ideología, ya que condensa y subraya aspectos o relaciones de importancia para la colectividad. En el encuentro de 1974, llevado a cabo en San Antonio de Areco, durante la misa, a cargo del Padre Palotino Kevin O’ Neill, éste resaltaba el legado de los ancestros y la importancia de los vínculos de sangre y de amistad: “A pesar del paso inexorable de los años, los hijos de aquellos lejanos inmigrantes siguen sintiéndose unidos por vínculos sólidos más allá de la amistad y la sangre” (TSC 2000: 29). Y un año más tarde, en su homilía en el Instituto Fahy, el Padre Alfredo Leaden²⁴⁰, subrayando la importancia de la religión como uno de los aspectos más importantes, explicaba que

“el [encuentro] primero y más importante es con Dios, luego con los hombres entre sí. Para sellar un verdadero encuentro hay que construir esta unidad en el amor y la caridad, cumpliendo la voluntad de Dios” (2000:29)

²⁴⁰ Asesinado al año siguiente en la Masacre de los Palotinos.

En 1985, el Padre Pasionista Ambrose Geoghegan resaltaba el “valor de la familia”; en el año 1986, en Rosario, el padre Federico Richards, al bendecir el monumento al almirante Brown decía:

“Señor de la Historia y de las Naciones, te rogamos que al recordar a nuestros héroes, nos concedas la sabiduría y la sensatez para contribuir a la construcción de una patria de hermanos en libertad y justicia” (TSC 2000: 29)

Y en 1995, Monseñor Farrell daba inicio a su homilía, instando a los fieles a “mantener vivo el recuerdo de nuestros padres y nuestros antepasados, invocando sus nombres en nuestros rezos” (2000: 31).

Como podemos leer en estas inauguraciones y homilías, es habitual que los ancestros irlandeses, el recuerdo de los antepasados, los vínculos de sangre, de descendencia y de amistad, sean invocados. Pero también suele aparecer la referencia a la religión, a la fe católica, a la voluntad de Dios (señor de la Historia y de las Naciones) y al amor y la caridad entendidos dentro del marco de la religión. Se nombran la familia, la libertad y la justicia: todos valores que aparecen exaltados por su relevancia dentro del grupo y como compartidos por la colectividad.

- El Almirante Brown

Como decía al principio de la descripción de estos encuentros, todos ellos son inaugurados con homenajes y ofrendas al Almirante Brown. Si bien no hay documentación fehaciente que lo certifique, se cree que nació en Foxford, Irlanda, el 22 de Junio de 1777. De familia católica, siendo todavía un niño emigró con su padre a los Estados Unidos, pero al poco tiempo quedó huérfano. Comenzó su carrera como marino ingresando como grumete en una embarcación norteamericana. Navegó durante diez años el océano Atlántico hasta que fue apresado en 1796 por un buque inglés y obligado a prestar ahí servicios. Esta nave fue, a su vez, apresada por un navío francés que lo llevó como prisionero de guerra a Francia de donde logró fugarse. Pudo llegar hasta Inglaterra donde contrajo matrimonio con Elizabeth Chitty a mediados de 1809. Y a fines de ese mismo año viajó al Río de la Plata, instalándose primero en Montevideo para luego venir a Buenos Aires donde compró una goleta con intenciones de dedicarse al comercio. Siendo testigo de la Revolución de Mayo, adhirió al movimiento y en 1814 aceptó el mando como comandante en jefe de una escuadrilla para hacer frente a los

buques españoles. Comenzó así, una larga historia de luchas al mando de diferentes escuadras como teniente coronel para defender en el mar la libertad argentina contra los realistas y las flotas brasileñas. Sus victorias más importantes fueron las batallas de Juncal y Quilmes y el históricamente conocido combate de Los Pozos. Responsable principal de triunfos que serían de sumo valor para la historia de la independencia argentina y americana, sentó las bases para la gesta libertadora de San Martín (Academia Nacional de Historia 1957).

En uno de mis primeros acercamientos al campo, el entonces presidente de la FSAI, me aconsejaba tener en cuenta al Almirante Brown y no desmerecer su importancia ya que:

“San Martín no hubiera podido hacer lo que hizo si Brown (el viejo Bruno, como lo llamaba Rosas) no hubiese hecho y luchado lo que luchó. Muchas veces se dice que era un pirata pero un corsario²⁴¹ que vino a la Argentina y como venía de un lugar donde no había libertad le gustó la idea de luchar por la libertad de este país”.

Pero ¿a qué importancia remitía? ¿Qué significaba, en ese contexto de mi investigación sobre la identidad y la memoria de la colectividad, decirme que Brown luchó por la independencia argentina, siendo indispensable para la libertad de este país?

Nuevamente, en esta frase se hace referencia a la libertad, encarnada aquí en la figura de un personaje histórico que representa a los dos países. El almirante Brown luchó por la libertad argentina *porque* era irlandés y sabía lo que significaba estar bajo la dominación extranjera. Pero además, San Martín (considerado en Argentina como el Padre de la Patria), no hubiese podido ser el Libertador si antes Brown no hubiese logrado previas victorias. En relación con esto, en el discurso en homenaje a Guillermo Brown en el Encuentro de San Miguel del Monte (2005) se mencionaba que

“Este triunfo [el de Montevideo, el 17 de Mayo de 1814] fue estratégica y políticamente tan importante que San Martín que ya estaba preparando su expedición libertadora a Chile y Perú vio así asegurada su retaguardia y es

²⁴¹ No he encontrado en la literatura histórica demasiadas referencias a una posible controversia acerca de la supuesta condición de “pirata” de Brown. La única referencia encontrada fue la que hace Michael John Geraghty (2004) que plantea que los historiadores concuerdan en cuanto a que Brown fundó la armada argentina, en que tomó parte de las guerras por la independencia de Argentina, Chile y Perú y también en que se “servía” (*helped himself*) de todo aquello que pensaba que podía capturar y llevar: “para decirlo sin rodeos, William Brown era un pirata” (mi traducción).

por eso que expresó que el triunfo naval de Montevideo era el triunfo más importante producido desde la Revolución de Mayo. Por esa razón la marina ha instituido el día 17 de mayo como día de la Armada Argentina. No sólo era un gran marinero y un valioso combatiente era, sin duda, un ídolo popular”.

Es notable el modo en que en los diferentes discursos es traído a la memoria William Brown: son sus batallas por la libertad argentina, su apoyo a la epopeya sanmartiniana, las que se nombran; pero, más aún, la figura de Brown aparece en estas narrativas como “estratégica y políticamente” más importante que la del mismo San Martín, quien no hubiera podido asegurar su expedición libertadora sin los previos triunfos de Brown. Se resalta, así, la importancia de William Brown (un irlandés) en la libertad y en la conformación de la Nación [no sólo de Argentina, sino de otros países sudamericanos] y, por lo tanto, su lugar en la historia del país. Pero, principalmente, el ritual de homenaje, en su carácter impugnador invierte las normas y los valores del orden social dominante.

No solamente se honra a Brown en esos Encuentros nacionales, sino que su figura también es venerada en algunas fiestas de San Patricio y es conmemorada como parte fundamental de la historia de los irlandeses en el Río de la Plata:

“Su identificación con su tierra adoptiva fue total. Podrá escribir, pues, con toda veracidad ‘un rincón de tierra en Buenos Aires y la bandera celeste y blanca son mi hogar y mi patria, concentrando todos mis afectos, todos los horizontes y todas las aspiraciones de mi vida’. Todos los historiadores coinciden en afirmar que Brown fue el más popular y querido de todos los héroes de aquellos tiempos” (TSC 1975: 36)

En un tono similar, Denis McDonnell (entonces presidente de la Sociedad Irlandesa de Pergamino) en el año 1990, en la peregrinación a Luján,²⁴² daba la bienvenida al Embajador Bernard Davenport diciendo:

“Usted representa a un país cuyos hijos como el Almirante Brown, un insigne sacerdote como el recordado Padre Antonio Fahy que al morir dijo que la caridad no tiene fronteras y otros cuyos nombres se encuentran

²⁴² Ese año, la peregrinación a Luján del 17 de Marzo, reemplazó al Encuentro Nacional Argentino-Irlandés que nos ocupa en este capítulo.

inscritos con honor en las páginas de la historia argentina” (Deane Reddy 2000: 30)

Subrayar la procedencia irlandesa de Brown; resaltar “su identificación con la tierra adoptiva”, sus triunfos en pos de la libertad de esta patria; reconocerlo como (el más querido) héroe de aquella época, colocarlo en un mismo horizonte con San Martín, reconocido prócer de la historia argentina, es clave para estos argentino-irlandeses a la hora de construir una identidad *híbrida*, anclada en el pasado “oficial” argentino. En 1957, al cumplirse cien años de su fallecimiento,²⁴³ en el periódico TSC se publicaba la siguiente nota, intitulada *Guillermo Brown, The Father of the Argentine Navy*:

“Es necesario decir que los argentino-irlandeses por siempre recordarán con orgullo que el primer golpe exitoso de la armada argentina, en la causa por la independencia, fue dado por un irlandés en el día de San Patricio con la melodía del himno nacional irlandés” (TSC, 4 de Enero 1957: 8; mi traducción).

El título “El padre de la armada argentina” puede leerse en términos de una relación de autoridad padre-hijo, pero también como la institución de una genealogía nacional: los argentinos descendiendo de los irlandeses; lo que a su vez busca demostrar la antigüedad del vínculo entre argentinos e irlandeses. Por otro lado, mientras la totalidad de la nota estaba escrita en idioma inglés, notamos el uso del nombre *Guillermo* en lugar de *William* en el título de la misma. Ya, en ese pequeño cambio, aparece la mezcla entre lo irlandés y lo argentino: mientras su apellido se mantiene irlandés, su nombre ha sido cambiado por su versión española. Por otro lado, llama la atención la mención al día de San Patricio, pues la primera victoria naval del Almirante Brown al mando de su escuadrilla se consumó, según datos histórico, el 15 de Marzo (no el 17, día de San Patricio) con la toma de la plaza de la Isla Martín García, provocando el retiro de la flota de la Real Armada Española (al mando de Romarate) hacia Montevideo.²⁴⁴ Además, el periódico hace referencia al himno nacional irlandés,

²⁴³ El Almirante Brown falleció en la ciudad de Buenos Aires, el 3 de marzo de 1857.

²⁴⁴ El mando de la escuadrilla en cuestión le había sido otorgado a Brown por Gervasio Antonio Posadas, Director Supremo de las provincias Unidas, el 1 de Marzo de 1814. El 10 de marzo de ese mismo año la flota de Brown atacó a la escuadra realista comandada por el capitán Jacinto de Romarate, estacionada en la isla Martín García. En esa primera jornada, Romarate consiguió rechazar el asalto, pero el día 15 de marzo, Brown volvió contra toda previsión al ataque y la escuadra de las Provincias Unidas del Río de la Plata logró tomar la isla. Consolidada la posesión de la isla, Brown bloqueó a Montevideo a partir del 14 de Abril de 1814. Luego de librar las aguas del río de la escuadrilla de Romarate, Brown inició la acción que culminaría con la batalla naval de Montevideo entre el 14 y el 17 de mayo 1814 y la derrota de las fuerzas navales hispanas. La batalla de Martín García fue el comienzo de la campaña de los cien días,

pero en rigor de verdad, la melodía que sonó aquella madrugada fue el *Saint Patrick's Day in the Morning*,²⁴⁵ una melodía tradicional irlandesa que Brown ordenó tocar ese 15 de Marzo antes de la toma de la isla. El himno nacional irlandés, el *Soldier's Song*, se compuso recién en el año 1907 y fue adoptado oficialmente como himno nacional de la República de Irlanda en el año 1926; pues hasta ese entonces en Irlanda se siguió utilizando mayoritariamente -y no sin conflictos entre diferentes partidos-²⁴⁶ el *God save the Queen*, canción patriótica del Reino Unido, utilizada aún en la actualidad *de facto* (sin reconocimiento legal) como himno de Inglaterra, de la familia real y de Irlanda del Norte.

Debo, aquí, nuevamente apuntar a analizar estas narrativas como parte de la realidad social que las elabora (Visacovsky 2004) y entenderlas a partir del uso que los actores hacen de la historia en el presente y en circunstancias específicas. Como apuntaba Trouillot, las interpretaciones del pasado no pueden ser separadas de las prácticas y los procesos sociales reales; en otras palabras, el modo en que se produce el pasado debe ser analizado en su doble dimensión de prácticas en proceso e interpretaciones narrativas sobre el mismo (Trouillot 1995: 4 y ss.). La mención al primer golpe exitoso en la causa por la independencia argentina y su unión, a nivel narrativo, con elementos representativos de lo irlandés -como la figura de San Patricio y el himno de Irlanda- construyen una memoria del pasado con eventos y personajes que entretejen su devenir con la historia y el pasado argentinos. Brown es narrado como un

liderada por el Almirante Brown, que aniquiló el poder naval del Rey de España en el Río de la Plata. Es por eso que el 17 de Mayo es el día de la Armada Argentina ya que esa fecha fue considerada como el momento de la “consolidación de los principios de la Revolución de Mayo”. “La fecha es evocada para recordar la victoria que permitió alejar el peligro que representaba el poder naval realista en aguas del Río de la Plata, y contribuyó además a llevar a feliz término las campañas libertadoras de Chile y Perú” (<http://www.marambio.aq/armadaargentina.html>). Al respecto, véase Brown, Guillermo. *Memorias del Almirante Brown*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1957; Arguindeguy, Pablo E. CL, y Rodríguez, Horacio CL; *Buques de la Armada Argentina 1810-1852 sus comandos y operaciones*, Buenos Aires, Instituto Nacional Browniano, 1999.

²⁴⁵ La marcha *Saint Patrick's Day in the Morning* fue adoptada como marcha oficial por la Armada Argentina en el año 1977, al cumplirse el bicentenario del nacimiento del Almirante Brown.

²⁴⁶ *A Soldier's Song* fue compuesta en 1907 pero se publicó por primera vez en 1912. Utilizada inicialmente como canción de marcha por los voluntarios irlandeses, fue utilizado por los rebeldes durante el levantamiento de Pascua de 1916, adquiriendo cada vez mayor popularidad. Luego de la proclamación del Estado Libre de Irlanda, en 1922, se transformó en la marcha más usada por la Armada Nacional en los actos militares. Pero el Estado Libre no la adoptó oficialmente para evitar controversias en un momento político tan delicado como el posterior a la Guerra Civil. Mientras los ex unionistas continuaban cantando *God save the Queen* como himno nacional, los nacionalistas entonaban *A Soldier's Song* o *God save Ireland*, como contrapunto del himno del Reino Unido. Entre 1924 y 1926 se utilizó, en algunos eventos internacionales *Let Erin Remember*, y finalmente en 1926, el Consejo Ejecutivo decidió adoptar *A Soldier's Song* como himno nacional oficial.

irlandés identificado con la *Argentina*, que hizo de esta tierra y su bandera, su hogar y su patria. En tanto representante de ambos países, Brown simboliza el devenir argentino-irlandés, la unión entre lo irlandés y lo argentino.

En el Encuentro nacional de 2011, el embajador de Irlanda en la Argentina, Sr. James McIntyre, pronunciaba las siguientes palabras:

“El encuentro nacional es un día muy importante, probablemente el más importante, para la colectividad argentino-irlandesa. Estoy muy orgulloso como embajador de Irlanda en este gran país de asistir por segunda vez a un encuentro nacional [...] rodeado de tantas amigas y amigos. Es muy apropiado que en cada encuentro nacional hay un homenaje al Almirante Guillermo Brown, el *fundador de la Armada Argentina, un héroe nacional, un prócer argentino, un hijo de Irlanda*. Y estamos todos, todos muy orgullosos de la contribución de nuestra patria en este gran país, el rol muy importante en la independencia de la Argentina del almirante Brown. Personalmente estoy muy orgulloso porque he nacido en el mismo condado del Almirante [...], en el condado de Mayo”.

Inmediatamente después, tomaba la palabra el intendente de Monte. Retomando el discurso del embajador, decía:

“Usted recién mencionaba a don Guillermo Brown. Tiene usted muy buen castellano pero se imagina lo que debe ser dar las órdenes a un barco con gente en plena guerra, en pleno combate, de esa manera, y de esa manera debería hablar nuestro gran prócer y héroe de nuestra marina: don Guillermo Brown [...] Y en honor a Guillermo Brown que nació en su barrio allá por 1777, nos dio toda su vida prácticamente, después de vivir unos años en Estados Unidos [...] influencia que sacan también ustedes los irlandeses porque los verdaderos creadores de la democracia eran los irlandeses que después tienen que liberar a Estados Unidos. Así que es más homenaje todavía [...] Y nosotros nos destacamos en tantos combates, por ejemplo Juncal, Los Pozos, Quilmes, hay montones, ¿no? Hasta que ... bueno, fallece en marzo de 1854 aproximadamente, una vida muy trágica desde el punto de vista personal y familiar. Así que nosotros cuando recuperamos el busto del Almirante Brown que estaba allá en la laguna, equivocadamente le hicieron mucho daño, y lo trajimos acá [...] y por respeto a lo que fue la integridad moral de este hombre como la de todos ustedes prácticamente, es que ocupa ese lugar de mero privilegio, simplemente porque es lo que corresponde a Don Guillermo Brown”.

Si bien las palabras del intendente no pertenecen a un integrante de la colectividad, las cito aquí porque enmarcan, extienden y cierran la idea presente en todos los relatos anteriores. A través de todas estas narraciones se enfatiza el papel jugado por Brown en la historia de la independencia argentina y se destaca sostenidamente su procedencia irlandesa como un “hijo de Irlanda”, pero “prócer argentino”. En una charla personal con quien en ese entonces fuera el presidente de la FSAI, Charly, habitante de San Antonio de Areco, éste me explicaba que quería “fomentar un proyecto para que se estudie la figura de Brown en las escuelas, cosa que debería hacerse en todas las escuelas de la Argentina, en realidad”,²⁴⁷ ya que consideraba que en la Argentina no era suficientemente reconocido todo lo que Brown hizo por la independencia de este país. Esto me hizo pensar en las posibles aristas de ese reclamo por la falta de reconocimiento a Brown a nivel nacional.

En el Encuentro de 2005, frente al busto del Almirante Brown, se daba inicio a la ceremonia en su homenaje, recordando a otros irlandeses “anónimos” que ayudaron a construir la Argentina, a los ancestros irlandeses que han estado siempre presentes en todos los sectores de la vida nacional, brindando su fe, su trabajo, su cultura y cuando fue necesario su sangre y su vida:

“La comunidad irlandesa que hoy supera los varios cientos de miles de habitantes, mayoritariamente argentinos descendientes de aquellos pobladores que desde hace dos siglos fueron llegando a nuestras costas, en busca de mejores horizontes, nuevos horizontes para sí y para sus descendientes. Ocupan un lugar muy importante en nuestro país, gente laboriosa, han contribuido al desarrollo de la nación actuando en todos sus campos.”

Fueron sus bisabuelos y abuelos que supieron vestir el uniforme de la nación, que se integraron totalmente a la Argentina, y que “sin dejar de ser irlandeses fueron profundamente argentinos”. Estos ancestros aparecían discursivamente como personajes de la propia ascendencia que unían en su persona, en su propio cuerpo a sus *dos* patrias.

²⁴⁷ En la misma dirección, me comentaba que también quería tramitar a través de la Municipalidad local que el cementerio de San Antonio de Areco fuese declarado Patrimonio Cultural para poder así buscar la manera de conservar y restaurar los sepulcros, las cruces celtas, las inscripciones de los mármoles y demás, ya que es digno de mencionar que el cementerio de esa localidad posee una gran cantidad de tumbas y sepulcros pertenecientes a familias irlandesas de la zona, con cruces celtas y otros referentes identitarios.

En palabras de Lévi-Strauss, podríamos decir que aparecen como “mediadores”, y que esa función de mediación explica que conserven la dualidad, al tiempo que la dualidad conserva la individualidad y singularidad (Lévi-Strauss 1995: 249). De esta forma, los descendientes de la diáspora irlandesa expresan la manera en que contribuyeron con el progreso de la nueva tierra sin nunca perder de vista su “herencia” irlandesa o los lazos de unión con su madre patria. Esto está en consonancia con lo que me fuera transmitido en charlas y entrevistas personales. Esta recurrencia a los inmigrantes irlandeses, primeros pobladores que contribuyeron al desarrollo de la nación, refiere a abuelos o ancestros que, habiéndose integrado al campo y a la producción ovina, a la educación o habiendo formado parte de la generación de 1880, de alguna manera ayudaron a construir la Argentina. Es la historia de personajes cuyas raíces pueden rastrearse en Irlanda, pero que tuvieron importancia a nivel político, económico, religioso, médico, etc. en este país. Como ejemplo de esto, Jimmy me decía que “muchos irlandeses participaron de la vida política, entre los militares y fueron parte de la Generación del ’80 que dio el gran impulso para el desarrollo del país”. En estos casos, la dimensión histórica es apropiada de manera afectiva. Resaltar la importancia de los inmigrantes irlandeses en general y del Almirante Brown en particular supone demandar que esa importancia sea reconocida en la Argentina. El Almirante Brown es un prócer argentino, estudiado en los manuales de historia de la educación primaria básica nacional; sin embargo, Charly sostiene que “no es suficientemente reconocido” como prócer y héroe de la independencia argentina, y en el resto de los discursos y narrativas se habla de la importancia de sus batallas por sobre las de San Martín, el “reconocido” protagonista de la independencia argentina. Estas narrativas buscan poner a Brown por encima o, al menos, a la par de San Martín, pues reconocer los triunfos de Brown sería en parte reconocer la contribución de los irlandeses a la nación argentina pero, sobre todo, establecer un vínculo (irlandés) localizado en la formación de la nación Argentina, es decir, un vínculo con una participación directa en su génesis. En estos discursos se expresa que aquellos hombres históricos que han sido de importancia para la vida de los inmigrantes irlandeses en la Argentina son o *deberían* ser reconocidos como igualmente importantes para nosotros en la Argentina, a nivel nacional, público y educativo; porque lo que ellos hicieron lo hicieron *por y para* este país. En este reclamo, en la idea de fomentar que se estudie la figura de Brown, se reclama algo más que el lugar de ese prócer en la historia argentina, se reclama a la vez el reconocimiento de la sociedad

argentina en general para con todo aquello que los irlandeses inmigrantes y sus descendientes han hecho por el país:

“En una palabra puede afirmarse sin temor a errar que Irlanda ha aportado por medio de sus hijos mucho de lo que hoy constituye el pueblo argentino y su patrimonio cultural y económico” (Coghlan 1975: 29).

En este acto de expresar todo lo hecho por irlandeses en la Argentina, se intenta echar luz sobre una historia que se siente poco iluminada injustamente y cuyo conocimiento y reconocimiento se espera.

Pero, volviendo al análisis de la figura del Almirante Brown, su figura es traída al presente para ubicar de manera legítima a la colectividad argentino-irlandesa como heredera de un pasado histórico nacional argentino. En el mismo Encuentro de 2005, se hacía referencia a las características y capacidades del Almirante

“El Almirante Guillermo Brown, arquetipo de marino, gran conductor, práctico y estratega de altísimo nivel es para nuestro país el padre de la patria en el mar [...] valiente hasta la temeridad, su arrojo era proverbial, y era tal su capacidad militar operativa que Mitre pudo decir que Brown sobre la cubierta de su buque valía por toda una escuadra”

Del mismo modo en que el Padre Fahy condensa aquellos elementos y características apreciadas y valoradas por quienes detentan el poder de organizar sus homenajes, vemos que Brown subsume capacidades *heroicas*. Una gran cantidad de adjetivos valorativos positivos relacionados con las figuras de los héroes nacionales son utilizados para describir la personalidad de este personaje. Pero, más notable aún es que se traen a escena las palabras de Mitre²⁴⁸ a modo de un “discurso autorizado” que supone otorgar una autoridad legítima a este homenaje, a esta memoria y a los aspectos positivos del prócer. Sin embargo, no se trata de una autoridad “universal”, sino que tiene peso en *este* contexto en particular y para *estas* personas, en la medida en que Bartolomé Mitre es un personaje de la historia argentina que ha sido denostado por el

²⁴⁸ Bartolomé Mitre (1821-1906) fue político y militar, historiador y escritor; gobernador de la Provincia de Buenos Aires, Presidente de la Nación Argentina entre 1862 y 1868 y fundador, en el año 1870, del diario La Nación.

llamado Revisionismo histórico,²⁴⁹ un movimiento que buscaba “repensar” la historia, interpretarla y comprenderla desde otro punto de vista, un punto de vista alternativo a la llamada “historia oficial”, que varias generaciones de argentinos conocieron a través de Mitre y Vicente F. López (Jauretche 2006: 95). Este movimiento consideraba que ciertos actores y sectores sociales -Sarmiento, Mitre, los porteños, la oligarquía- habían “bloqueado” un desarrollo alternativo de historia argentina.

En su libro *Islas de historia*, Marshall Sahlins (1997:31) plantea que todo acontecimiento se desarrolla al mismo tiempo en dos niveles: por un lado, como acción individual y, por otro, como acción colectiva, como relación existente entre ciertas historias de vida (la del Almirante Brown, en este caso) y la historia de la existencia de las sociedades. El autor sostiene que el proceso histórico se desarrolla como un movimiento continuo y recíproco entre la práctica de la estructura y la estructura de la práctica. Tal es así que el acontecimiento, lo contingente, adquiere dimensión histórica sólo cuando es significativo, vale decir: cuando adquiere valor sistemático dentro de un proyecto cultural. El Almirante William Brown fue un irlandés que ayudó a construir esta Argentina, y este relato les sirve a estos descendientes para apropiarse de la pertenencia a esta tierra, un lugar y un espacio legítimos en este país, dentro de esta sociedad y de esta historia. Sin embargo, siendo ellos mismos argentinos -un tipo especial de argentinos- ¿por qué necesitarían legitimar esa pertenencia? Partiendo de la idea, como señala Sahlins, de que el acontecimiento no puede ser comprendido al margen de los valores que el grupo le atribuye, esta narrativa del pasado, principalmente, habilita significados, confiere *sentido* al hecho de que ellos como descendientes de irlandeses estén hoy en estas tierras. De esta manera, ese hecho histórico en particular cobra sentido dentro del orden cultural de esta colectividad. Apropiarse de ese pasado, ser parte de él a través de la figura de este héroe nacional de la Argentina es necesario para explicar su presente y para fundamentar el futuro. Es en la adscripción a la genealogía del Almirante Brown, en esa narrativa de descendencia de una historia gloriosa, donde se encuentra el paradigma para el presente, que actúa como marco de referencia a partir del cual interpretar su propio devenir y su propia historia. Allí se juega, para ellos, el sentido en relación con un lugar y un espacio propios en la construcción de este país que adoptó a sus abuelos.

²⁴⁹ El Revisionismo Histórico emergió como corriente en el contexto de la crisis de los años 1930.

La vida del Almirante entra, así, dentro de la lucha por alcanzar términos plenos de significado con los que construir un sentido de pertenencia. Y nos sirve, asimismo, para observar la compleja relación que emerge entre la historia (oficial) argentina, la historia de la diáspora irlandesa, la colectividad y su identidad. De los homenajes que se llevan a cabo en ocasión de cada Encuentro nacional argentino-irlandés frente al monumento o busto de Brown, participan alumnos de diferentes escuelas de origen irlandés que portan las banderas argentina e irlandesa. Al comenzar el acto, se cantan los himnos de ambos países. Estos dispositivos no sólo recrean el pasado (Guber 1994: 30), sino que la iconografía del héroe nacional, exhibida junto a las banderas y los himnos conforman, en términos de Michael Taussig, portales, es decir “puertas al mundo fantástico de la representación de la historia de la nación” (Taussig 1992:489). La imagen de nación que en ellos se expresa tiene una fuerza “mágica” que permite unir en un mismo pasado a lo argentino y lo irlandés y, al mismo tiempo, unir a ese pasado con el presente, a los antepasados con sus descendientes. Pero esa fuerza mágica, a su vez, depende de los *modos* en que la nación es narrada (Taussig 1992:489). Esto supone decir que también la historia es una narración, que se va haciendo mientras se narra y que las narrativas son parte constitutiva de los procesos históricos; por lo que analizar aquello que la gente relata y cómo lo relata nos permite acceder a los sentidos que se le otorgan. En esa narración, algunos fragmentos del pasado que, en este caso, están centrados en los ancestros inmigrantes, encuentran sentido en un relato mayor (Guber 1994: 27), que es el de la historia nacional argentina.

“[...] El Almirante Brown es la consagración a la religión sublime del deber, la prioridad a la bandera de la patria adoptiva, el culto al honor militar y la práctica de las virtudes públicas y privadas que realzan la magnitud de sus hazañas y la altura moral del héroe republicano”.

Estas palabras, pronunciadas como parte del discurso del Encuentro de 2011, pueden ser vistas como una instancia de recuperación histórica (Guber 1994: 28) de un pasado glorioso que se relaciona con ellos a través de este ancestro, y que se inscribe, ahora, en una nueva trama de sentidos. En el homenaje a Brown (como parte constituyente del Encuentro) se materializa la Nación, es en ese momento en que se desarrollan las formas en que la Nación es narrada e incorporada por los argentino-irlandeses. El Almirante Brown sirvió a la independencia de la Nación, luchó por la libertad argentina y a través de la ceremonia en su homenaje, el pasado es recreado

simbólicamente. Pero, además, las acciones, el heroísmo, la integridad moral vertidas en la figura de Brown echan luz sobre aquello que es deseable o meritorio para estos actores. El homenaje al Almirante nos permite vislumbrar ideales morales. Como bien destaca Archetti (2003: 163) retomando a Durkheim, el carácter emotivo es constitutivo de la moralidad, que es un fenómeno social y cultural:

“la afectividad subjetiva, en el sentido de que expresa compasión, temor, condolencia, admiración, amor o ternura, constituye la base de la relación entre el individuo y la sociedad. Los sentimientos fusionan los aspectos cognitivos con deseos y sanciones –negativas o positivas- que actúan como índices morales” (Archetti 2003 163-164).

Sin embargo, aquello que se narra no es necesariamente cierto, en el sentido de que haya “realmente” sucedido, sino que simplemente asume un carácter de realidad, da por supuesto un mundo existente con antelación al relato mismo. Tal como señala Visacovsky (2004: 156-157), retomando a Bakhtin, las narrativas deben ser vistas como prácticas sociales que siempre tienen una fuente productiva dialógica y contextual; donde la noción de contexto está en relación, principalmente, con el hecho de que toda narrativa posee una situacionalidad temporo-espacial. Esta situacionalidad refiere no sólo a la producción misma de la narrativa sino que incluye procesos mayores, que comprenden la constitución de audiencias diversas -en tiempo y espacio-, que van resignificando el sentido narrativo en sucesivas reinterpretaciones.

De esta manera, el pasado, recreado a través de la figura de este prócer nacional argentino e irlandés, existe a la luz del presente y de estos descendientes que le dan un sentido específico en este momento y contexto histórico. Ser descendientes de este “padre de la Patria en el mar”, “precursor de nuestra marina de guerra”, “fundador” de la Argentina, fundador de este espacio que también sus abuelos ayudaron a construir (ya sea a través de “ganarle” terreno a los indígenas,²⁵⁰ ya sea a través del impulso a la economía bovina, ya sea a través de aquellos irlandeses que fueron parte de la generación del '80 que dio el gran impulso al progreso de la Nación) les permite ligar sus orígenes en uno y otro sentido, crear un puente de unión entre la patria de origen de

²⁵⁰ Tal como me decía una de mis interlocutoras, “nuestros abuelos se fueron a vivir al campo, no a la ciudad. Vivieron en el campo, en las fronteras con los indios”. Eduardo Casey, por ejemplo, fue uno de los más grandes compradores e inversores en hectáreas de tierras quitadas a los indígenas de las zonas del sur de Santa Fe.

sus ancestros y la Argentina, y entre sus “dos” pasados -uno que ancla sus raíces en Irlanda y otro en la Argentina -, a la vez que con el presente y con el futuro.

La misa, la fiesta y la construcción de sentidos

“[Los últimos en irse] Al final de la jornada cierran las puertas, para irse con el corazón y las venas llenas de recorrido por la historia y las raíces, por la dignidad y los principios heredados”,²⁵¹

El Encuentro argentino-irlandés de cada año se ensambla en una trama de pequeños rituales que fui describiendo al comienzo de este capítulo: el homenaje a Brown, la misa, el almuerzo, el espectáculo de música y danzas con trajes típicos, el té.

Sin embargo, no puedo afirmar que *siempre* se trate de la *misma* fiesta. Hay repeticiones, sí, y hay pequeñas variantes también; pero la “repetición” del Encuentro en sí mismo no necesariamente es sinónimo de “reproducción”. Cada Encuentro adquiere sentidos diferentes para la colectividad y, como es de esperar, no significa lo mismo para todos los que participan.

Para algunos es un buen motivo de “encuentro con parientes y amigos”; otros van porque la fiesta los pone en contacto con “tradiciones” de su “parte irlandesa”; para otros es un “día de fiesta”. Por ejemplo, en el Encuentro realizado en el Monasterio San Pablo de la Cruz de



Danzas irlandesas en San Miguel del Monte, 2011.

Capitán Sarmiento en el año

2009, uno de sus organizadores dijo que “esta vez sentimos el abrazo del *Monastery*, para todos y por todos”. En esa ocasión, encontrarse nuevamente en el Monasterio, para la colectividad adquiriría un sentido de recuperación y pertenencia a ese espacio (el Monasterio) como propio de la colectividad, después de haber estado a punto de

²⁵¹ Relato de uno de los asistentes al Encuentro Nacional Argentino-Irlandés realizado en el Monasterio San Pablo de la Cruz en 2009.

perderlo. Y, al mismo tiempo, adquiriría un sentido de esfuerzo colectivo, de trabajo en conjunto por la recuperación del monasterio, por y para la colectividad.

Pero el Encuentro no es en sí mismo la conservación de las tradiciones o de un pasado ancestral (Grimson 2005: 77), sino que en él se ponen en relación y se actualizan los lazos de la historia con el presente, al tiempo que se renuevan y revitalizan los lazos al interior de la colectividad. En el Encuentro se *construye* una tradición y se recrea una identidad que ancla en la argentinidad y la irlandesidad al mismo tiempo. A modo de ritual, el Encuentro remarca elementos significativos para la colectividad, en él se asocian símbolos que hacen posible la generación de sentidos, comporta un profundo significado en relación con la vida de la colectividad y moldea a la vez su memoria (Connerton 1989: 49-50). En consecuencia, si bien, en tanto ritual, el Encuentro posee una base material (supone objetos, acciones, un espacio y un tiempo determinados) su esencia es preponderantemente simbólica; pues pone en acto significados y funciona como un marco para interpretar el pasado, relacionar el presente y tender puentes con el futuro de la colectividad argentino-irlandesa. En tanto ritual, en tanto forma actuada de significado, los encuentros posibilitan un marco en el que los actores puedan articular su existencia como seres sociales y culturales. Pero, en ese proceso, debemos analizar el sentido para los protagonistas, según los contextos o coyunturas (García Canclini 1982).

Como decía al principio de este apartado, la fiesta se construye a través de una trama de pequeños rituales, y en esa trama hay ambigüedad y conjugación de sentidos; pero es justamente en esa, *a priori*, indefinición de sentidos, en esa ambigüedad, que se va construyendo el sentido general de la fiesta. Todo aquello que circula y se consume en el Encuentro implica la producción y reproducción de una identidad argentino-irlandesa. Desde el momento del homenaje al Almirante Brown, es decir, desde la apertura misma del Encuentro, cada momento, cada pequeño ritual, remite a un sentido unificado, o a una amalgama (Archetti 2003: 52 y ss.) entre lo argentino y lo irlandés.

En las misas de los diferentes Encuentros, impartidas habitualmente por sacerdotes descendientes de irlandeses, son frecuentes las referencias a un pasado de inmigración compartido por los presentes y muy comunes las mezclas entre elementos presentes en cualquier misa católica con elementos particulares con referencias a lo irlandés. En el año 2005, el sacerdote hacía referencia a la crianza en un hogar donde la fe era práctica cotidiana y decía:

“¿Cómo no recordar el valor de la fe? La vida estaba animada por la referencia explícita a Dios, a la Virgen, al Rosario. Nunca pude olvidar la imagen del Sagrado Corazón perpetuamente iluminado por el comedor de casa [...] En esa fe nuestros mayores nos enseñaron a encontrar sentido a la vida, fuerza en la lucha, esperanza en el sufrimiento... Como entonces tenían tiempo, quizás por eso daban tanta importancia a la liturgia en la mesa, al *té con scones*... al que se incorporó el *mate*.”

Notamos en este sermón la manera en que la religión ligada al ámbito de la vida cotidiana se entrelaza, primero, con referencias irlandesas (el *té con scones*) y después argentinas (el *mate*), palabras que presentan a la religión como un dispositivo de continuidad con el pasado irlandés, ya que, si bien el espacio vivido y ciertas costumbres cambiaron o se incorporaron a las ya existentes, la práctica de la religión se mantuvo “intacta”. En esas experiencias del pasado, sobre las que se levantan muchas de las historias familiares de los argentino-irlandeses, las historias narradas a título personal por el sacerdote encuentran un marco de significación. Posteriormente, el discurso del párroco continuó haciendo referencia a “las familias irlandesas” y a la colectividad en sí:

“Me parece que la mayoría de las familias irlandesas eran pobres económicamente pero humana y culturalmente ricas. Una vez me preguntaron ¿qué estudios tiene tu mamá? Y seguramente no tenía ni diploma ni certificado de estudios pero hablaba y escribía en inglés y castellano. A esto podría agregar que gracias a iniciativas solidarias hubo una variada oferta de oportunidades. Recordemos las escuelas de San Antonio de Areco, Capilla del Señor, Moreno, Capitán Sarmiento, Mercedes y otros pueblos y en Buenos Aires: Keating, Santa Brígida, Santa Unión...”

Una vez más hay aquí una extensión de la experiencia individual al sujeto colectivo. El ejemplo personal es traído al presente, a través del relato, para dar cuenta de características que se consideran como pertenecientes a “la mayoría de las familias irlandesas”, y de ahí se produce un pasaje a la vida de la colectividad en Buenos Aires y a sus iniciativas comunitarias. La dimensión colectiva de la narración propicia la auto-identificación de los presentes como (argentino-) irlandeses. En ese contexto particular, las imágenes del pasado actualizadas en las narrativas del sacerdote adquieren inteligibilidad desde el punto de vista de las nuevas generaciones. Por otro lado, se

vuelven a mezclar en el discurso elementos que funcionan como indicativos de la “agregación” a la sociedad argentina: el idioma castellano aparece ligado al inglés, siendo parte y definiendo una identidad que se resume en un único cuerpo.



Bailando una chacarera en el Encuentro de Junín, 2010

En ocasión del Encuentro del Monasterio, antes de comenzar a impartir misa, los sacerdotes se presentaron haciendo mención a su ascendencia irlandesa y al lugar de establecimiento de sus antepasados al llegar a la Argentina. Durante la misa, hicieron referencia a San Patricio, Santa

Brígida y San Columbano, y antes de finalizar realizaron una antigua bendición irlandesa para pedirle a Dios que bendiga todos los “sueños de la comunidad hiberno-argentina y también el encuentro”.²⁵² Y en 2011, la misa contaba con la presencia del Padre Pasionista Bernardo Hughes (de ascendencia irlandesa), quien se tomó su tiempo para leer un poema titulado “El Gaucho Irlandés”. Todas estas formas y momentos particulares que adquieren las misas en los diferentes encuentros, además de manifestar explícitamente la mezcla entre lo argentino y lo irlandés -ubicándola en el pasado y, por lo tanto, como en una herencia-, apelan a las emociones compartidas por los presentes, dando lugar nuevamente a la dimensión afectiva de la que hablé anteriormente.

Como ámbito de producción social, en el Encuentro se actualizan las relaciones al interior del grupo, se evocan orígenes y trayectorias colectivas. A lo largo de la jornada, en las diversas instancias, se va creando y recreando un sentido de pertenencia, de unidad y colectividad, a través de la invocación de un pasado y una herencia

²⁵² “Pueda el camino salir a tu encuentro,
Que el sol brille calido en tu cara,
Que el azul del cielo caiga siempre suavemente sobre ti para refrescarte,
Y que el viento siempre sople a tus espaldas para ayudarte en tu camino,
Y hasta que nos volvamos a encontrar que Dios te sostenga suavemente en la palma de su mano sin apretar demasiado”.

compartidos, a través de la puesta en escena de lo que es entendido por ellos como “tradicional”. La recurrencia a los antepasados constituiría, en términos de Ana Ramos (2010: 132), un símbolo metacultural sobre el ser argentino-irlandés, porque representan orígenes, reglas, valores, conocimientos que orientan la marcha y el devenir de la colectividad en el presente. Funcionan como símbolos de la herencia de esa identidad híbrida. En esa continuidad entre los ancestros y sus descendientes, entre lo ancestral y lo actual, reside la fuerza histórica del devenir argentino-irlandés. Los discursos sobre Brown y sobre los antepasados en general son parte de procesos activos de construcción –construidos y constituyentes, a la vez- de los sentidos de lo colectivo. La narración es una práctica que, por definición, es capaz de transmitir experiencias comunicables, por lo que, para que exista, tiene que haber experiencias transmisibles: al estar inserta en un marco social que le da inteligibilidad, “no se agota en el hecho de ser narrada, mantiene sus fuerzas acumuladas, siendo capaz de desplegar su sentido político y práctico aún mucho tiempo después de haberla recibido” (Ramos et. al. 2010: 12).

En los diferentes Encuentros que funcionan a modo de lo que Archetti (2003: 48) llama “momentos híbridos”,²⁵³ se van reconstruyendo las experiencias de lo compartido, de la pertenencia al grupo, del devenir del mismo; se actualizan los vínculos afectivos, poniendo en práctica las relaciones de parentesco basadas en la herencia sanguínea, y aquellas *vividas* como parentales.²⁵⁴ Pues el parentesco no obedece solamente a reglas y principios definidos *a priori*, sino a las prácticas sociales de las personas -agentes del cambio histórico a lo largo del tiempo (Ramos y Delrio 2008: 153).²⁵⁵ En cada una de las instancias del Encuentro, la colectividad argentino-irlandesa va reconstruyendo las experiencias de pertenencia y devenir a través de la actualización de los vínculos afectivos con las condiciones heredadas, la historia de origen y los ancestros (Ramos

²⁵³ El autor define a estos momentos híbridos como espacios u objetos a través de los cuales se elaboran rituales y donde las zonas libres quedan separadas de otros dominios de la sociedad. Esas zonas libres son espacios para la mezcla, la aparición y manifestación de los híbridos, la sexualidad o la exaltación de los desempeños físicos (Archetti 2003: 42 y 48)

²⁵⁴ No necesariamente preestablecidas desde las limitaciones de lo biológico.

²⁵⁵ En su trabajo sobre indígenas en la meseta del Chubut, Ana Ramos y Walter Delrío, a partir de una reformulación de las teorías del parentesco desde el modelo heurístico de las sociedades de casas y las teorías sobre la relacionalidad (Latour 2007, Carsten 2000 y Astuti 2000) proponen una aproximación a la memoria social como marco alternativo de interpretación histórica. En un intento por “desencializar” las definiciones hegemónicas del “mapa étnico”, elaboradas desde las políticas de estado y basadas en elementos como fenotipos, el uso de una lengua, o la aglutinación en torno a linajes consanguíneos, los autores contemplan las prácticas sociales del parentesco y la objetivación de la continuidad de los grupos de pertenencia en las políticas y lugares de la memoria, concluyendo a grandes rasgos que las relaciones con el espacio físico cuestionan tanto las definiciones académicas tradicionales de parentesco y de cacicazgo como las clasificaciones étnico-nacionales.

2010: 154). Parafraseando a Ramos y Delrio, para concebir y poner en práctica las relaciones de los miembros entre sí, estos “hechos” ancestrales aparecen subordinados a los intereses simbólicos y materiales del grupo, a sus formas de organización, a sus sentidos cognitivos y afectivos de pertenencia, y a experiencias específicas (Ramos y Delrio 2008: 152). Según este marco, la continuidad de los grupos de pertenencia se objetiva en las políticas de la memoria y en las prácticas en las que éstas se actualizan (el encuentro), mientras que la construcción de relaciones sociales de pertenencia tiene como basamento principal los vínculos con los ancestros y con el territorio -objetivados, en este caso, a través de los homenajes a Brown y de esos ancestros que construyeron la Nación Argentina. El encuentro evoca esos “pliegues del linaje” internalizados de las experiencias comunes, tanto heredadas como vividas (Ramos y Delrio 2008: 154), tanto “reales” como “construidas”. A esto se refería Guido cuando al hablarme de su participación en los Encuentros anuales me decía:

- Yo no puedo participar siempre de todas las actividades, pero a los encuentros siempre trato de ir ... Son divertidos y es una ocasión para reencontrarme con *parientes* y amigos.
- ¿Pero con parientes con los que no te ves habitualmente?
- Y ... con los parientes siempre nos vemos, pero nos vemos con otros que igual *son como una familia* (Mi énfasis).

Los sentidos ambiguos de la argentino-irlandesidad atraviesan todo el encuentro, tanto en las comidas, como en los bailes, tanto en los elementos a la venta como en las misas y en los homenajes a Brown. Sin embargo, muchos elementos son vividos como una tradición nacional *irlandesa*; especialmente algunos cantos, los bailes, los trajes típicos, el té, aparecen entre los asistentes como símbolos de lo irlandés. Muchos de quienes participan de estos Encuentros afirman que allí se mantienen las “tradiciones”. Por un lado, porque mantener anualmente el Encuentro desde el año 1968, con una estructura similar cada año, es en sí mismo algo entendido como “tradicional”; y, por otro, porque muchas de las actividades que allí se realizan son consideradas como tradicionales de Irlanda, especialmente la música y la danza.

En uno de los últimos encuentros, el presidente de la Federación expresaba su alegría por la masiva participación de los jóvenes. Y los instaba a participar no sólo de las diferentes actividades de la colectividad, sino también a sumarse en las diferentes instituciones locales, para poder trabajar desde ahí en pos de “que no se pierdan nuestras tradiciones”, porque en la juventud de la colectividad -decía- está “el mantenimiento de

las costumbres y tradiciones de los antepasados”. De este modo, el encuentro aparece como un espacio de *transmisión* de la tradición, y cada uno de los diferentes momentos a lo largo de la jornada es un eslabón de una transmisibilidad más amplia (Ramos et. al. 2010: 7), orientada a una audiencia en particular y que transmite aquello que es pasible de ser transmitido. Para Walter Benjamin²⁵⁶ la “tradición” era menos un canon particular de textos o valores que la coherencia, comunicabilidad y, por tanto, la transmisibilidad de la experiencia (Mc Cole 1993: 2). Así, el autor definía a la tradición en sí misma como profundamente viva y extraordinariamente cambiante (1993: 7). La *transmisibilidad* y comunicabilidad de la experiencia es aquello que moldea el concepto de *tradición*, que estaría asociado no a una serie de valores o de producciones determinadas, sino a cierta atmósfera -a la que Benjamin llamaba *aura*- que define aquello que es pasible de ser transmitido. Esa *aura* -sensación o atmósfera que envuelve a un objeto o a un momento- que es para Benjamin un entramado dinámico de tiempo y espacio, la "manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)” (Benjamín 1982: 24) es, por definición, social y plástica, sus sentidos no pueden ser ni fijos ni prescriptivos porque el entramado permite la movilidad de significados. El aura de la experiencia es la que da la posibilidad de construir y asociar significado en tiempo presente, ya que lo que se transmiten son las posibilidades y asociaciones que ha desplegado la experiencia, más que un contenido fijo. Pero tanto tradición como experiencia estaban enraizadas, para Benjamin, en la memoria, que era en sí mismo un fenómeno aurático (Mc Cole 1993: 7) y, desde esta constelación benjaminiana, asoma la relación entre memoria y afecto que mencioné anteriormente respecto de la apropiación afectiva de la dimensión histórica (a través de los ancestros): “Debemos mencionar y agradecer a los que con su participación han hecho latir el *corazón* argentino descendiente de irlandeses”, decía uno de los organizadores del Encuentro en el Monasterio, y resaltaba, así, la importancia sensorial, emotiva y afectiva de la reunión. Al igual que como se manifestaba en el copete transcrito al principio de este apartado en el que nuevamente uno de los organizadores mencionaba que los participantes se van “con el *corazón* y las *venas* llenas de recorrido por la *historia* y las *raíces*”. El pasado (la historia y las raíces) es retomado desde el presente también a partir de una dimensión afectiva que involucra los sentidos y el cuerpo. De esa misma manera, el Encuentro en

²⁵⁶ Agradezco especialmente a la Dra. María Alma Tozzini la sugerencia de tomar los aportes de Benjamin sobre el concepto de tradición y memoria y las relaciones con lo afectivo. Los mismos han sido un gran aporte para este trabajo, especialmente para los capítulos V y VI.

el Monasterio generó que “no hubo pies ni manos que resistieran la *sensación* de acompañar las melodías y las danzas, y voces cantando el cancionero que todos teníamos en las manos”.²⁵⁷

Las narrativas, los discursos y los diferentes elementos presentes en los Encuentros, por estar insertos en un marco social que les da significación e inteligibilidad, son capaces de conservar sus impulsos para desplegar su sentido político y práctico aún mucho tiempo después de haber sido transmitidos. Ese “archivo” de imágenes y experiencias transmitidas, sin embargo, da lugar a nuevas asociaciones de sentido entre el pasado (historia y memoria) y el presente. Y es ahí donde aparecen los “jóvenes”, las nuevas generaciones, pues la “continuidad” de la colectividad argentino-irlandesa se objetiva a través de las sucesivas generaciones, en el mantenimiento de un corpus de propiedades valoradas, materiales e inmateriales, vía una transferencia de su custodia (Waterson 1990, en Ramos y Delrio 2008: 153). Las diferentes generaciones son las encargadas de transmitir las posibilidades de asociación desplegadas por la experiencia aurática. Generaciones que, tal como parecen ser tomadas por los actores en cuestión, refieren más a un grupo etario demarcado por la experiencia social compartida que a una cohorte genealógica demarcada por el nacimiento.²⁵⁸ En este sentido, como corolario del Encuentro de 2009, Jerry subrayaba la importancia de la participación de los más jóvenes y de la sucesión de las generaciones:

“Estuvo presente su hermana Kate Anne Rush, con sus 93 años acompañándonos y recordando que se cumplían 12 años de la partida del tan querido y recordado Father Fidelis [...] También, *como contrapartida*, varios bebés participaron de este Encuentro, Bianca de tres meses y medio, de Olivos, Valentín de un año, de San Juan, muchos chicos del Hurling Club, bailarinas niñas y adolescentes, y la gran muchachada de Monte y Cañuelas”.

²⁵⁷ En palabras de Jerry, uno de los organizadores.

²⁵⁸ Jean y John Comaroff utilizan el concepto de generación para referirse a los desplazamientos en la experiencia que acaban creando *age-conscious cohorts* (cohortes con conciencia de edad). Como lo demostró Evans-Pritchard con su trabajo sobre los Nuer, estas cohortes de edad son transversales al linaje. Conformadas a través de instancias rituales, se articulan por experiencias sociales compartidas. Entendido de este modo, el concepto de generación nos permite estudiar los puntos de intersección entre el parentesco -entendido en términos de consanguineidad- y las relaciones, procesos y dinámicas de las trayectorias históricas de los grupos humanos.

Tal como señala Grimson para el caso de la fiesta de Nuestra Señora de Copacabana entre los bolivianos de Buenos Aires, los Encuentros aquí analizados no son solamente espacios rituales que sirven para reforzar los lazos comunitarios, sino que establecen un marco de comunicación donde los códigos son compartidos, mutuamente comprensibles entre los participantes (Grimson 2005: 96). Los Encuentros abren un momento y un lugar común de pertenencia en la trayectoria y devenir de la colectividad: llevando a cabo y marcando prácticas como específicamente irlandesas o argentinas,²⁵⁹ o como argentino-irlandesas, se van manifestando y entreviendo experiencias pasadas y heredadas que son comunes a una red colectiva de transmisibilidad.

Conclusión

Como espacio de articulación entre presente y pasado, entre los ancestros y los contemporáneos, entre lo irlandés y lo argentino, los encuentros ponen en escena la experiencia de transmitir una historia, narrativas y prácticas compartidas desde un pasado en común. Allí se recontextualizan, reescriben, recrean, reconstruyen tradiciones, historias, relatos que van reconfigurando y re-componiendo una “cultura argentino-irlandesa” pasible de ser transmitida, otorgando nuevos sentidos étnicos a aquello que es significado como propio. Lo irlandés y lo argentino, tanto como lo argentino-irlandés, constituyen un relato nacional que atraviesa a todos aquellos que se sientan parte o identificados con esta colectividad.

La transmisión de “tradiciones” y prácticas que son entendidas por estos actores como compartidas desde un pasado en común serán retomadas en el próximo capítulo a través del análisis de los deportes, la música y las danzas irlandesas.

²⁵⁹ La hibridación transforma lo diferente en igual y lo igual en diferente pero no existen híbridos sin la existencia de las categorías naturales y puras (Archetti 2003: 49).

CAPÍTULO VI

Volver a las raíces para no perder la memoria

“Una tarde que interrogaba al General Poot sobre las Tradiciones y costumbres de su pueblo, me preguntó A su vez porqué yo hacía tantas preguntas. Le respondí con la Clásica frase de antropólogo, diciéndole que quería Registrarlas para conocerlas y para que las nuevas Generaciones no las olviden y evitar que desaparezcan. Me miró con su moreno rostro siempre solemne y sin mostrar Molestia, aunque tal vez con cierta indulgencia, me dijo que eso Era imposible por ahora, porque el día que desaparecieran sus Costumbres junto con ellas se acabaría el mundo”.²⁶⁰

SUMMER CAMP 2011 HURLING CLUB 21 AL 25 DE FEBRERO



Del 21 febrero al 25 febrero, de 16.30 hs. a 19.30 hs., tendrá lugar el "III Summer Camp 2011", en el que se practicará Hurling & Gaelic Football.

Nos vuelven a visitar George O'Connor y Martin Lynch, quienes vendrán de Irlanda a compartir sus experiencias en la práctica de estos deportes. Invitamos a todos los chicos y chicas, de 7 a 18 años a participar.

Para esta vez necesitamos que se anoten en la Secretaria del Club llamando al 4665-0903 o mandando un mail: admin@hurling-club.com.ar

LOS ESPERAMOS!!!!

Esta invitación me llegó a través de uno de los organizadores de los llamados “campamentos de verano” (*Summer Camps*), Marcos,²⁶¹ el 17 de febrero de 2011. Se

²⁶⁰ Miguel Alberto Bartolomé. *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires, 2007, pp. 123.

trataba ya del tercero de estos eventos organizados por el *Hurling Club*; el primero había sido realizado en el verano del año 2009, y habían participado unos 120-130 chicos.

A lo largo de este último capítulo me propongo abordar el análisis de este proyecto, surgido hace poco tiempo entre algunos socios (descendientes de irlandeses) del *Hurling Club*, en colaboración principalmente con el Buenos Aires *Branch* del *Comhaltas Ceoltóirí Éireann* -un movimiento cultural irlandés orientado a la preservación y promoción de la música tradicional irlandesa, que hace muy pocos años puso sus pies en la Argentina, con la designación de una rama (*branch*) local que lo representa.

El interés en analizar este proyecto radica en que es de gestación reciente, lo que me ha permitido ser una espectadora más en su conformación, y en que busca la preservación y la promoción de prácticas entendidas como tradicionales. Por otro lado, mi interés radica en explorar las conexiones existentes entre la promoción de la práctica de los deportes gaélicos, la música y la danza irlandesas, con la reivindicación de una identidad que refiere a lo irlandés. Estas prácticas serán analizadas en términos de *performances*, entendiéndolo, junto con Richard Bauman (1992), que la *performance* hace referencia a un modo particular de comportamiento y evento comunicativo, estéticamente marcado y desplegado frente a una audiencia y que su análisis supone tomar las dimensiones sociales, culturales y estéticas y tener en cuenta la capacidad de agencia de los actores. Las *performances* pueden, así, ser vistas como instrumentos reflexivos de expresión cultural que reproducen, transforman, resignifican y crean el mundo social. Mi intención será analizar la significatividad de estas prácticas (entendidas por los actores como tradicionales) en el proceso de construcción de la identidad en el presente, observando cómo son resignificadas y revalorizadas actualmente como formas exclusivas de manifestación, afirmación y reivindicación de lo irlandés.

Sólo a efectos de ubicar al lector, comenzaré haciendo una breve descripción y ampliación de la historia del *Hurling Club*, ya abordada en el primer capítulo de este trabajo, y del *hurling* en tanto deporte; para poder seguir luego con el *Comhaltas*, su

²⁶¹ Marcos es descendiente de irlandeses en cuarta generación por parte de madre. Es socio del club, donde de joven practicó rugby, donde ahora sus hijos juegan a diferentes deportes y donde todos los domingos, almuerza y pasa el día con su familia.

rama local, el proyecto propuesto y las relaciones establecidas entre deporte, música y danzas, en este contexto, como prácticas y formas de reivindicación de una irlandesidad.

El Hurling Club, su historia.

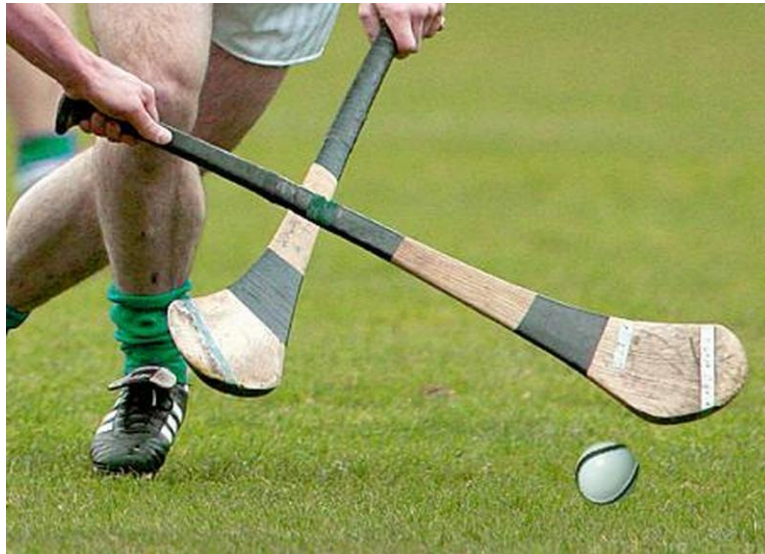
“Desde mediados de la década de 1850, se produjo una rápida expansión en Irlanda del deporte organizado de origen Inglés, en particular el *cricket*. Esto coincidió con la gran reforma agraria y un movimiento orientado a la conformación de un gobierno propio, bajo la forma de la Home Rule.²⁶² Junto a esto hubo un aumento de la alfabetización y de las redes de transporte, lo que hizo más fácil la distribución de los productos británicos. Una reacción lógica a estos eventos fue una creciente sensación de que un sentido distintivo de la cultura irlandesa estaba siendo lentamente erosionado. El Arzobispo Croke de Cashel, un destacado miembro de la jerarquía de la Iglesia Católica irlandesa, expresó su indignación ‘por el hecho desagradable e irritante de que estamos importando de Inglaterra no sólo sus productos manufacturados, sino también sus modas, sus acentos, su viciada literatura, su música, sus bailes y sus múltiples gestos, sus juegos y sus pasatiempos, hasta el total descrédito de nuestro gran deporte nacional, para la dolorida humillación, tal como creo yo, de cada auténtico hijo e hija de la vieja tierra; (Mandel 1979: 100 -101). En noviembre de 1884 la Asociación Atlética Gaélica (G.A.A) fue fundada en Thurles en el condado de Tipperary, para revivir y nutrir pasatiempos tradicionales irlandeses como el *hurling* y una variante local del fútbol” (Quinn 2008: 21).

Así explica Quinn el nacimiento de la *Gaelic Athletic Association* (en adelante, G.A.A) orientada a la recuperación y al mantenimiento de los pasatiempos tradicionales irlandeses: el *hurling* y el *gaelic football*; nacimiento que tuvo sus primeros frutos en 1885 con la realización de un torneo, y de un partido interregional al año siguiente en Dublín.

El *hurling*, deporte nacional de Irlanda, de origen celta, jugado en Irlanda durante alrededor de 2000 años, es similar al *hockey*, se juega con una pelota pequeña

²⁶² Como he mencionado anteriormente, las llamadas *Home Rules* de Irlanda fueron ordenanzas que otorgaban a Irlanda una cierta autonomía bajo la corona británica. Cuatro proyectos de *Home Rule* fueron tratados en el Parlamento del Reino Unido desde mediados de 1880 hasta 1920 (1886, 1893, 1912 y 1920). Si bien en 1912 había sido aprobada por el Parlamento, no había entrado en vigor por el estallido de la Segunda Guerra Mundial y el Levantamiento de Pascua de 1916, por lo que recién en 1920, la *Home Rule* fue totalmente aprobada y puesta en práctica bajo el nombre de *Government of Ireland Act* (Acta de Gobierno de Irlanda). Sin embargo, ya desde 1912, los Unionistas (uno de los dos principales partidos de Irlanda) se opusieron a este pedido de autonomía firmando el Pacto del Ulster que terminaría con la división de Irlanda del Norte, conformada por los condados de Derry, Tyrone, Fermanagh, Down, Antrim y Armagh, bajo la administración del Gobierno del Reino Unido de Inglaterra e Irlanda del Norte.

llamada *sliotar*²⁶³ (parecida en tamaño, estilo y peso a la pelota de *baseball*), y un palo curvado en su extremidad inferior, realizado en madera de fresno (*ash tree*, árbol de ceniza), llamado *hurley*.²⁶⁴



El *hurling* se juega entre dos equipos de 15 jugadores cada uno (*hurlers*), incluyendo un *goalkeeper* (arquero), sobre un terreno de juego de entre 80 y 90 metros de ancho, por 135 - 145 metros de largo. Los arcos son en forma de H, tienen una altura de 6 metros, con una separación de 6 metros entre los palos, que se encuentran unidos a los dos metros de altura (como el arco de *rugby*). El juego consiste en portar la pelota sobre el palo e ir avanzando con pases aéreos entre jugadores hasta convertir un *goal* (gol). Cuando la pelota pasa por debajo del palo transversal, se suman tres puntos; si pasa por encima de éste, sólo un punto. La *sliotar* no puede ser llevada por un jugador por más de tres pasos. El *hurling* es considerado el deporte de equipo más veloz del mundo; es un juego muy duro y recio en términos físicos. La mayoría de los jugadores que practican este deporte de manera oficial llevan un casco protector (semejante al utilizado por los arqueros de *hockey*), aunque sólo es obligatorio su uso en menores de 19 años y en las ligas femeninas. Uno de los factores que hacen del *hurling* un deporte particular es el amateurismo de sus jugadores, tal como es el caso del *rugby* en la Argentina. La G.A.A. es en sí misma una organización amateur, y es la encargada de organizar el *All-Ireland Championship*, un campeonato en el que participan equipos de

²⁶³ La *sliotar* es una pelota dura, de gran solidez, hecha por un núcleo de corcho cubierto por dos cueros cosidos; su tamaño ronda los 70 milímetros de diámetro, y pesa alrededor de 100 gramos.

²⁶⁴ El *hurley* puede medir entre 75 cm y 1 metro, tiene unos 8mm de espesor y pesa entre 100 y 130 gramos.

diferentes regiones de la República de Irlanda, de Irlanda del Norte, Londres, y Nueva York.²⁶⁵ La sede de la G.A.A es el *Croke Park*²⁶⁶ de Dublín, un estadio con capacidad para más de 82.000 espectadores.

Por su parte, el *gaelic football*, también practicado principalmente en Irlanda, donde nació en el siglo XVI, y también jugado entre dos equipos conformados por 15 jugadores, se juega simplemente pegándole a la pelota con patadas o con las manos. En este juego no es posible portar la pelota, sino que se juega por intermedio de rebotes y el objetivo es, nuevamente, marcar un gol en la meta contraria, donde las reglas son similares a las del *hurling*. Tanto el *hurling* como el *gaelic football* son deportes sumamente populares en Irlanda. El tiempo de juego es el mismo para ambos deportes: se juegan 70 minutos divididos en dos tiempos de 35 minutos cada uno.

En la provincia de Buenos Aires, el *hurling* comenzó a practicarse en 1887, cuando grupos de inmigrantes irlandeses y sus descendientes comenzaron a jugar este deporte en Mercedes y cerca del monasterio Pasionista de San Pablo de la Cruz, en Capitán Sarmiento, zonas en las que, tal como mencioné en el primer capítulo de este trabajo, habitaban una gran cantidad de familias irlandesas. Al parecer, el mayor impulsador del juego fue William Bulfin, entonces director del periódico *The Southern Cross*, que promovía el juego a través de ese medio, explicando sus reglas y cómo debía ser jugado (Quinn 2008: 22). Dado que la gran mayoría de los inmigrantes provenía de los condados de Westmeath, Wexford y Longford, en los que predominaba el *hurling* como pasatiempo, los irlandeses y sus descendientes en la Argentina practicaron solamente este deporte. Sin embargo, es también probable que, dado que la G.A.A. fue fundada en 1884 y que el *gaelic football* fue promovido principalmente por esa organización, quizás los irlandeses llegados a la Argentina bastante antes de esa fecha

²⁶⁵ Si bien el *hurling* es principalmente practicado en Irlanda, tanto Londres como Nueva York cuentan con un club que participa de la liga nacional irlandesa.

²⁶⁶ El *Croke Park* fue el lugar del llamado *Bloody Sunday* de 1920. El 22 de Noviembre de ese año, durante un partido de football, el ejército inglés ametralló al público y a los jugadores que ocupaban el estadio, en respuesta al asesinato, ocurrido la noche anterior, de 16 miembros de la “*Cairo Gang*”, un equipo de agentes encubiertos británicos que trabajaban en Dublín. El asesinato había sido ordenado por Michael Collins, líder revolucionario irlandés, Director de Inteligencia del IRA, quien murió en 1922 durante la Guerra Civil irlandesa. (“The G.A.A Archive”, <http://www.crokepark.ie/gaa-museum/gaa-archive/gaa-museum-irish-times-articles/bloody-sunday,-1920>; “Bloody Sunday 1920: new evidence”, *History Ireland*, vol. 11, Issue 2, 2003, disponible on line en <http://www.historyireland.com/volumes/volume11/issue2/features/?id=113649>).

trajeran consigo el *hurling* y no el *gaelic football*, porque era lo que ellos jugaban en su país de origen.

Según McCormack (2005: 5 y ss.), en 1900, se practicó en la actual Plaza Irlanda -terrenos que ya en ese momento pertenecían a la Asociación Católica Irlandesa,- en el actual barrio de Caballito de la ciudad de Buenos Aires, el primer partido de exhibición para el público que, como vimos en el primer capítulo, dio lugar a la conformación del primer equipo estable de *hurling* en la Argentina, que se llamó *Buenos Aires Hurling Club*. En ese momento actuaban 17 jugadores por bando y, como resultado de ese primer partido público, se formaron varios equipos que comenzaron a jugar todos los fines de semana. Muchos equipos contaban entre sus filas con sacerdotes Palotinos o Pasionistas, lo que da cuenta del alcance que el juego tenía entre los hiberno-argentinos.

Sin embargo, con el estallido de la Primera Guerra Mundial, se hizo cada vez más difícil importar los palos para la práctica de este deporte, y el juego comenzó a decaer. Una vez finalizada la guerra, se reanudó el ingreso de los palos y, por lo tanto, el juego. Como dije anteriormente, el palo de *hurling* se elabora con la madera del *ash tree* y, si bien hubo intentos de plantarlo en la zona del Delta -en la zona norte de la provincia de Buenos Aires-, a causa del clima la madera resultaba diferente y no servía para este fin, pues no resultaba con la adecuada resistencia y la necesaria flexibilidad (Quinn 2008; McCormack 2005; Fanning 2007).

Inicialmente estos partidos se jugaban en canchas de *football* alquiladas o prestadas, y fue así que, en 1920, miembros de diferentes equipos (Buenos Aires, Mercedes, Wanderers, Bearn Baoghail,²⁶⁷ Almirante Brown y Capilla Boys) crearon una comisión que se encargaría de buscar un campo de deporte exclusivo para la práctica del *hurling*. El 11 de Agosto de 1922, la comisión alquiló al Banco de la Nación Argentina un predio deportivo en el barrio porteño de Floresta, donde se acondicionaron los terrenos para dos canchas de *hurling*, canchas de tenis, juegos para niños y un salón de té. Unos días más tarde, el 22 de Agosto de 1922, se fundó oficialmente la Federación Argentina de *Hurling* (McCormack 2005: 3-4; King y Darby 2007: 431). Esta es la fecha de fundación del actualmente denominado *Hurling Club* en

²⁶⁷ Nombre que hace referencia a una frase del Himno Nacional de Irlanda.

el que, como su nombre lo indica, principalmente se jugaba ese deporte irlandés, pero donde también se practicaban desde los inicios tenis, bochas y pelota a paleta.



Logo del Hurling
Club

También como mencioné en el primer capítulo, dos años después del alquiler de esos terrenos, la municipalidad de Buenos Aires, que abriría nuevas calles en esa zona, mandó una orden de desalojo, por lo que se alquilaron nuevos terrenos en el barrio de Villa Devoto.

Si bien en Irlanda existe una versión femenina de este deporte, en la Argentina nunca llegó a jugarse pero, en cambio, en 1930, la Federación Argentina de Hurling invitó, a través del periódico *The Southern Cross*, a las mujeres de la colectividad que quisieran conformar un equipo de *hockey* sobre césped, lo que desembocó en la formación de las *Golden Wings*; y en 1934 se introdujo el atletismo. Cinco años más tarde, ya comenzada la Segunda Guerra Mundial, nuevamente dejaron de importarse los *hurleys*, y en mayo de 1941, debido a la imposibilidad de seguir practicando este juego, los siete u ocho equipos de la Federación, fueron unificados bajo el nombre de *Hurling Club*.

En relación con la desaparición del *hurling* como resultado de la imposibilidad de importar los palos, Quinn (2008: 24), sostiene que si bien esto es generalmente aceptado como el motivo principal de la desaparición del *hurling*, que si bien es cierto que se investigó el potencial de abastecimiento de madera de la región del Delta y que no se encontró un sustituto adecuado para reemplazar la fuerza y la resistencia del *ash tree*, hubo factores sociales más importantes que condujeron a la desaparición del juego. Quinn plantea que el pequeño número de jugadores y de clubes llevaron a un nivel inaceptable de violencia durante los encuentros sociales posteriores a los partidos, causando mucha discordia en la colectividad, por lo que “los líderes de la comunidad y el clero [entendieron] que la única manera de lidiar con el problema era poner fin al juego” (2008: 24), con el consecuente desafío de “integrar a lo que hasta entonces había sido un número de dispares clubes con amargas rivalidades”. Y de ahí en más, el *hurling* pasaría a ser jugado sólo a modo de exhibición una vez al año. Los episodios de violencia suscitados durante el encuentro social posterior a los partidos, también me fueron comentados por otros tres socios del club. Uno de ellos, Eduardo -a quien ya he mencionado en capítulos anteriores- mientras mirábamos uno de los entrenamientos, me decía que si durante el baile

“uno de los muchachos [de los jugadores] sacaba a bailar a una chica que le gustaba o que era novia de otro jugador con el que había tenido problemas en la cancha, ahí se armaba el tole-tole”.²⁶⁸

Y añadía que muchos familiares se entrometían en la pelea para defender a sus hermanos, hijos, etc., por lo que las peleas terminaban siendo bastante importantes. Algo similar relatan Robbie McCormack (2005: 7) y Brendan Fanning (2007: 23). Este último autor hace referencia -utilizándola probablemente de modo no experto- a “la naturaleza incestuosa” del *hurling* en la Argentina:

“En cualquier caso, había una sensación de que la naturaleza incestuosa del *hurling* establecido en Buenos Aires había llevado a un índice inaceptable de violencia [...] Cada equipo era una familia, un clan [...]”²⁶⁹ por lo que siempre estaban peleando entre ellos en los juegos. Era como una guerra. Y después de los partidos todos iban al mismo *club house*, porque sólo había uno, y allí había té y bailes y ahí alguien te decía: ‘no puedes bailar con una dama del otro equipo’. Si igual lo hacías, se generaba otra guerra! Así que algunos muchachos dijeron que el único modo de mantener a toda la gente unida era parar el *hurling*” (Fanning 2007: 23, mi traducción).

Como hemos visto en la introducción a este trabajo, durante las tres primeras generaciones, los inmigrantes irlandeses se casaban entre sí, debido en gran medida a los prejuicios existentes hacia quienes ellos llamaban despectivamente *natives* y que era usual que los capellanes irlandeses se encargaran de presentar a jóvenes provenientes de familias irlandesas para formar parejas. Acerca de los prejuicios existentes hacia los *natives*, también Cruset (2012: 8) sostiene que los irlandeses llegados a estas tierras tenían una sensación de “superioridad moral frente al criollo [...] que es fogoneada por el clero quien lo utiliza como justificativo de una fuerte endogamia y algo de racismo”.

²⁶⁸ En la Argentina, y en otros países de la región, la expresión “se armó el tole-tole” refiere a un alboroto, desorden o pelea. Según la Real Academia Española, la expresión tiene probablemente origen en el desorden provocado en la multitud judía que pedía a Poncio Pilatos “¡Tole, tole, crucifige eum”, (“quítalo, quítalo, crucifícalo”), incitándolo a que crucificara a Jesús. Sitio web de la Real Academia Española: <http://lema.rae.es/drae/?val=tole>

²⁶⁹ La referencia al “clan” se deriva del origen celta de los irlandeses. Efectivamente muchos de los apellidos irlandeses parecen derivarse de raíces lingüísticas celtas o de los nombres celtas de algunos clanes, como por ejemplo, los prefijos O’ (como O’Connor), o Mc (como McGovern). Como “clan” entiendo a grupos que pertenecen a la filiación unilineal, donde el núcleo es la familia nuclear (esposo/esposa, padres/hijos). La pertenencia a un grupo unilineal es exclusiva, con lo que queda bastante claro quien pertenece a la familia y quien puede ser un enemigo. El matrimonio se regula en estos casos por la exogamia, con lo que existe la posibilidad de calmar las tensiones existentes entre bandas con un matrimonio (y, por tanto, la unión de las familias). Es decir que en estos casos, rigen normas explícitas respecto a los parientes prohibidos y a los habilitados (Lévi-Strauss 1991).

Cruset hace referencia a la endogamia utilizándola de un modo laxo para remitir a los casamientos entre irlandeses, y la mención de Fanning a una naturaleza “incestuosa” del *hurling* parecería estar haciendo referencia también a esos casamientos entre hiberno-argentinos; sin embargo, a lo largo de mi trabajo de campo, diferentes interlocutores mencionaron que sus antepasados no sólo se casaban entre sí (con otros irlandeses) sino también que se casaban entre familiares, por lo que quizás podríamos inferir que se trataba en gran medida de casamientos *endogámicos*, lo que daba lugar a que los equipos estuviesen compuestos por familias enteras o por miembros vinculados entre sí a nivel del parentesco. A este respecto, la mención de Fanning de los “clanes” está en correlación con lo que me dijeran Eduardo y Sammy²⁷⁰ en alguna de nuestras charlas. Eduardo al explicarme que las peleas posteriores a los partidos terminaban implicando peleas entre familias enteras y ocasionando divisiones al interior del grupo, aludía al hecho de que “los irlandeses que llegaron a la Argentina conformaban clanes y eran todos parientes”; y Sammy al hablarme de su familia me comentaba que de los hermanos de su padre, sólo su papá y un hermano suyo se casaron y formaron familia

-“porque los demás eran todos medio mogólicos (*sic*), tenían problemas, [yo creo] que era algo genético porque ese tío también tuvo hijos con problemas. No sé si capaz no era la endogamia [...] y bueno, eran todos medio parientes los que vinieron a la Argentina”.

A través de mi propia investigación sobre los libros parroquiales²⁷¹ cruzada con estudios genealógicos de irlandeses en la Argentina, he encontrado algunos casamientos entre parientes de consanguineidad directa.²⁷² Y pude comprobar una gran cantidad de

²⁷⁰ Descendiente de irlandeses en cuarta generación, por parte de padre y madre, Sammy es socio del club y uno de los organizadores de los *Summer Camps*.

²⁷¹ Los libros parroquiales consultados corresponden a la Parroquia Exaltación de la Cruz e Iglesia San Carlos, de Capitán Sarmiento, Pcia. de Buenos Aires; Iglesia A. Romana de Mercedes, Pcia. de Buenos Aires; Iglesia Nuestra Señora de la Merced de Pergamino, Pcia. de Buenos Aires; y San Nicolás de Bari, San Nicolás de los Arroyos, Pcia. de Buenos Aires.

²⁷² Tal es el caso de Eduardo Tormey y Gaynor, estanciero y médico, nacido en una estancia en San Andrés de Giles y casado en 1902 con su prima Ana Luisa Tormey y Lennon. Eran primos por parte de padre (los hermanos Rómulo y Eduardo Tormey y Culligan). También Luisa Cunningham y Murphy se casó en 1902, en San Nicolás, con Roberto Murphy y Scully, quien era su tío directo por parte de madre. James McCormick, casado en primeras nupcias con Mary McCormick, probablemente su prima; Eugene McCormick casado en 1872 en Carmen de Areco con Ann Mary McCormick. Otros apellidos iguales entre esposos que pude encontrar fueron Harrington y Harrington (probablemente primos ya casados en Irlanda), Kelly y Kelly de quienes no pude comprobar su parentesco y Miguel Gaynor y Brígida Gaynor, cuyo casamiento fue registrado en 1897 en la Iglesia de Mercedes, Pcia. de Buenos Aires. En este último caso es llamativo el hecho de que en la columna del libro parroquial donde deberían haberse consignado los nombres de los padres de la novia, no hay referencias (Libro Parroquial 16, F 678, año 1987).

casamientos entre parientes de familias extensas, no necesariamente consanguíneos²⁷³ y casamientos entre personas de un mismo apellido en los que -dada la información que poseo- no es del todo comprobable la relación parental.

La endogamia, en este caso de principio de filiación clánica, dada la existencia de normas explícitas respecto a los parientes prohibidos y a los habilitados, sería la contrapartida negativa de la exogamia: “la prohibición del incesto sería una medida de protección destinada a proteger a la especie de los resultados naturales nefastos de los matrimonios consanguíneos” (Lévi-Strauss 1991: 46), impeliendo a los grupos a la exogamia y a la alianza culturalmente determinada. Pero lo que me interesa resaltar es que la mención del incesto puesta históricamente en un momento en que en el club se dejaba de jugar al *hurling* y se incorporaban -como veremos- el *rugby* y *hockey* es interesante, ya que al momento de dejar de jugar *hurling*, el club y sus miembros comenzaron a operar una mayor integración a la sociedad argentina, pero sobre todo a otros grupos ingleses y a la clase alta local,²⁷⁴ debido a que los nuevos deportes podían disputarse en el ámbito nacional, entrando en contacto con otros clubes que no eran necesariamente “irlandeses” -y que eran, en su mayoría, ingleses. Sin embargo, y este es el segundo punto al que quería llegar, el estudio que acerca de la inmigración irlandesa a la Argentina hicieran Korol y Sábato (1981), establece que los casamientos entre connacionales irlandeses practicado por los hiberno-argentinos comenzó a declinar hacia principios del siglo XIX, como consecuencia, entre otras cosas, del desplazamiento de la producción del ganado ovino por el vacuno y a la división de la propiedad de la tierra entre una gran cantidad de hijos en una época en que ya no era fácil que estos repitieran el modelo de acumulación de sus padres, lo que provocó el traslado a la ciudad de muchas familias irlandesas, donde entraron en un contacto

Asimismo, debo decir que encontré varios casos de casamientos con hermanas o hermanos del esposo/a fallecido/a (<http://www.irishgenealogy.com.ar>).

²⁷³ Por ejemplo, 5 hijos de James Kenny Leoy y Honoria Murray se casaron con 5 hijos de John Gahan, quien era hermano de su tía Martha Gahan -casada con Lawrence Keeny Leoy, hermano de James. Del mismo modo, otra de las hijas del matrimonio Kenny y Murray se casó con Pat Cunningham, hermano de su tía Mary Cunningham, casada con Patrick Kenny (hermano de James). Siguiendo con este mismo árbol genealógico, por parte de su hijo Juan José, James y Honoria tuvieron 9 nietos, de los cuales 2 murieron solteros y el resto (7) se casaron con personas provenientes de las familias Morgan y Tormey, Murphy y Roche (o Rock), y Duggan y Gaynor. Esto implica decir que -salvo pocas excepciones- gran parte de la descendencia de los Kenny-Leoy por mí revisada (4 generaciones) mantuvieron sus matrimonios dentro de las familias Gahan, Cunningham, Morgan, Tormey, Duggan, Gaynor, y Murphy; una cantidad de familias relativamente bajas dada la gran cantidad de hijos que habitualmente solían tener estas familias irlandesas (entre 8 y 10 como norma, o incluso más). En los registros parroquiales pude rastrear una gran cantidad de casamientos entre varios miembros de una familia con miembros de otra.

²⁷⁴ Sobre este tema, véanse notas al pie número 279 y 280, más adelante en este trabajo.

mucho mayor y cotidiano con la sociedad criolla y la nueva sociedad cosmopolita que se estaba gestando (Korol y Sábato 1981: 185-186). Estos cambios, aseguran los autores, provocaron un lento proceso de apertura, que se manifestó en los casamientos mixtos tanto como en un aflojamiento de los vínculos internos. Llama la atención, entonces, que el relato de Fanning hable todavía en la década de 1940 de casamientos entre familiares argentino-irlandeses; hecho que coincide no sólo con los relatos de mis informantes de alrededor de 70 años quienes aseguran que recién ellos o, en algunos casos sus padres, fueron los primeros en la línea de la descendencia en casarse con alguien no irlandés,²⁷⁵ sino también con los datos relevados en los libros parroquiales mencionados en los que recién hacia finales de la década de 1920 comienzan a aparecer muy tímidamente casamientos entre irlandeses y no irlandeses; situación que va en aumento y comienza a prevalecer hacia la década de 1940.

Volviendo al club y al deporte, ante la desaparición del *hurling*, en su reemplazo, el *rugby*²⁷⁶ y el *hockey* masculino sobre césped empezaron a jugarse en el Club. En una primera instancia, se comenzaron a jugar los partidos amistosos que pedía la Unión de *Rugby* del Río de la Plata, como requisito para poder afiliarse. Hacia el año 1945 se compraron las hectáreas que el club ocupa hoy en día en la localidad de Hurlingham,²⁷⁷ Provincia de Buenos Aires. Tres años más tarde, el 25 de Mayo de

²⁷⁵ También McKenna llega a un resultado similar al mío: “Esta tradición de casarse solamente entre irlandeses se mantendría por una centuria completa hasta la década de 1940, fecha para la cual la comunidad irlandesa se había vuelto *tan endogámica* que los sacerdotes irlandeses se vieron obligados a intervenir y literalmente de un día para otro invertir la insistencia en que los irlandeses se casaran sólo con irlandeses. Esto me fue dicho, durante mis dos trabajos de campo en Argentina, por varios sacerdotes ya mayores, que habían estado ellos mismos envueltos en la decisión de la Capellanía irlandesa en invertir su postura. A pesar de la oposición del clero irlandés, una gran proporción de irlandeses continuó casándose dentro de su propia comunidad hasta los años 1960. Muchos otros que no estaban dispuestos a ir contra la iglesia pero que tampoco estaban dispuestos a casarse con un argentino, o con un descendiente de italianos o españoles, simplemente permaneció soltero” (McKenna 1994: 185; mi traducción).

²⁷⁶ Si bien este deporte se practicaba anteriormente en Buenos Aires como una variante del football, fue recién el 26 de enero de 1871 que se creó una organización para que nucleara a los clubes que practicaban esta variante y que se adoptara un código de reglas que tuviera carácter oficial. Como resultado nació la *Rugby Union* y la redacción de un reglamento para este deporte. Al respecto puede leerse Raffo, Víctor (2004).

²⁷⁷ La historia de este pueblo, se remonta a 1863, momento en que se instala en el noroeste de la ciudad de Buenos Aires un molino harinero explotado por Louis Languevin. La instalación de este molino dio paso a que la zona se desarrollara velozmente. En 1888, residentes ingleses que se habían asentado allí, fundaron el *Hurlingham* club, en el que se practicaba principalmente polo y que daría el nombre de *Hurlingham* al entonces llamado Paraje Paso Morales. El arribo de las primeras familias irlandesas e inglesas se produjo hacia 1880 y estuvo ligado a la industria ferroviaria. Estas familias construyeron en los alrededores de la estación pintorescas casas de estilo en una zona que lleva hoy el nombre de Barrio Inglés. El *Hurlingham* Club fue fundado siguiendo al *Hurlingham* Club original, ya existente en Fulham, a orillas del río Thames, en Inglaterra. De acuerdo a la historia relatada en la página del *Hurlingham* Club de Fulham, el origen del nombre es desconocido, aunque es posible especular con que hace unos 1500

1948, se realizó la inauguración oficial, por lo que la fecha de festejo de su aniversario coincide con la fecha patria nacional argentina.²⁷⁸ En cuanto a los motivos por los cuales se eligieron el rugby y el hockey, y no el football, por ejemplo, que estaba ya “expandido” (Archetti 2001:19) y difundido en el país, no tengo datos precisos, aunque algunos de los socios del club coincidieron en que la incorporación del hockey se debió a que es el deporte más parecido al *hurling*, ya que los elementos que se utilizan en el juego son similares (el palo y la bocha). Nadie supo decirme, en cambio, el por qué de la elección del rugby y no, en cambio, de otros deportes como el *football*, por ejemplo, que ya para esa época estaba considerablemente extendido. Tampoco en las escasas fuentes ni en la poca bibliografía existente se habla del por qué de la elección de esos deportes, sino simplemente del reemplazo del *hurling* por el rugby y el hockey. La única mención a este respecto es la similitud de juego entre el hockey y el *hurling*.²⁷⁹

años atrás, un bote con “hurlings”, es decir con integrantes del clan celta de ‘Hurla’, llegara a orillas del Thames en algún lugar cercano al actual club, estableciendo allí una “*ham*” (una casa). Probablemente, entonces, el nombre fue heredado de esa *Hurling ham*, construida sobre los terrenos que en 1760 comprara el Dr. William Cadogan (1711-1797), un famoso médico inglés de la época, quien construyera ahí una casa de campo que es ahora el corazón de la actual Hurlingham House. (<http://www.hurlinghamclub.org.uk/history/>).

²⁷⁸ En la Argentina, el 25 de Mayo es fiesta patria. Se conmemora la Revolución de Mayo de 1810, una sucesión de eventos que culminaron con la constitución del Primer Gobierno Patrio, es decir la creación de la Primera Junta de Gobierno.

²⁷⁹ Una interpretación de orden más contextual, atendiendo a las investigaciones sobre la difusión del *rugby* y del *hockey* en la Argentina, excede los límites de este trabajo. Sin embargo, en otro trabajo, Palermo (2010), he analizado los posibles motivos por los cuales en el club se abandonó la práctica del *hurling* y se la reemplazó por el hockey y el rugby, relacionándolo principalmente con los orígenes “prestigiosos” y “victorianos” del rugby y con la introducción inglesa del hockey en la Argentina. En otras palabras, en base a los trabajos de Archetti (2001, 2003) y de Bourdieu (1988) concluyo que la elección de esos dos deportes estuvo ligada a los cánones sociales establecidos por los ingleses en la Argentina y que lograron la admiración de la clase alta local acerca del modo de vida de la aristocracia británica. Mientras que hasta la década de 1940, la práctica del *hurling* sirvió para articular una parte de la vida social de estos descendientes de irlandeses que, al continuar con la práctica de un deporte quintaesencialmente irlandés, consolidaban su identidad como grupo social diferenciado, estableciendo no sólo límites sino oposiciones con otros grupos étnicos y con los criollos pero principalmente con otros británicos. Desde que comenzó a ser jugado en la Argentina y hasta la Segunda Guerra Mundial, el *hurling* representaba una importante expresión y afirmación de lo irlandés en la Argentina, destinada a “detener” la asimilación de los irlandeses a la sociedad (principalmente anglo-) argentina en general. Como señalan King y Darby (2007: 438), jugar estos partidos les permitía a los inmigrantes irlandeses católicos, principalmente “miembros jóvenes del proletariado sin tierra”, señalar y establecer de manera muy visible sus diferencias con colegas ingleses y argentinos. El *hurling* era exclusivamente irlandés y estaba cargado de significados nacionalistas, tanto cultural como políticamente. Así como en Irlanda los deportes gaélicos fueron herramientas culturales fructíferas en la movilización de los sentimientos nacionalistas, también lo fue el *hurling* en la Argentina, como contrapartida del papel jugado por deportes británicos como el football, el rugby, el cricket o el hockey como modo de mantenimiento y celebración de la identidad anglo-protestante (King y Darby 2007: 438). Sin embargo, plantean estos autores, con la creación del Estado Libre de Irlanda, el sentimiento nacionalista irlandés había entrado en decadencia entre la diáspora, sobre todo en un país como la Argentina donde el proceso de asimilación de los inmigrantes de esa nacionalidad había sido más exitoso que en otros lugares del mundo. Para una contextualización del desarrollo de los deportes británicos en la Argentina puede verse Archetti 2003,

Hasta 1880, año de fundación de Gimnasia y Esgrima de Buenos Aires (GEBA), todas las instituciones creadas con fines sociales y deportivos tuvieron sus orígenes en la colonia inglesa. Los europeos fundaron clubes para la práctica de un amplio abanico de disciplinas: remo, cricket, atletismo, fútbol y tenis, entre otros. Archetti (2001) plantea que ya para 1914, muchos de los deportes introducidos en Argentina por los ingleses durante el siglo XIX habían sido adoptados como prácticas de tiempo libre, y que en esta incorporación hubo una selección de prácticas que hicieron posible la expresión de identidades masculinas, de clase y nacionales (Archetti 2001:7). Si bien el *hurling* no forma parte de la constelación de deportes británicos a los que refiere Archetti, era un deporte de expresión nacionalista exclusiva para esos inmigrantes. En otras palabras, el *hurling* inicialmente ayudó a los hiberno-argentinos a expresar una identidad distintiva que los diferenciaba no sólo del resto de la sociedad en general sino, y principalmente de otros grupos anglo-parlantes.²⁸⁰ Este autor plantea que la expansión de los deportes en la Argentina estuvo ligada al desarrollo de la sociedad civil, ya que las instituciones deportivas crearon espacios autónomos de participación social al margen del Estado (Archetti 2001:7). De este modo, las diferentes prácticas deportivas dieron lugar a una arena de movilidad social, de unificación territorial y simbólica, en la que los medios de prensa fueron decisivos debido a que supieron resaltar la importancia de los deportes de equipo que permitían una integración que dejaba de lado las identidades locales y daba lugar a una “conciencia nacional”. En el caso de los clubes - y, sobre todo, los clubes de colectividades extranjeras- estos funcionaron como organismos de agregación e integración hacia el interior del grupo, porque en ellos el principio de asociación suponía la construcción de límites o fronteras con el exterior. Para ser admitido como miembro se necesitaba cumplir con determinados requisitos y

Raffo 2004 (citados en la bibliografía general de esta tesis) y Alabarces, Pablo. “¿De qué hablamos cuando hablamos de deporte? *Revista Nueva Sociedad* Nro. 154 Marzo-Abril 1998, pp. 74-86 y Frydemberg, Julio. “Los nombres de los clubes de fútbol”, *Revista Educación Física y Deporte* N° 2, Buenos Aires, 1996; “Prácticas y valores en el proceso de popularización del fútbol, Buenos Aires 1900-1910”, en *Entre pasados*, Año VI, n° 12, Buenos Aires, 1997. En relación específicamente con el rugby y el hockey, véase Pallarola, Daniel. “Historia de los deportes”. Disponible on line en <http://www.danielpallarola.com.ar/archivos/historiadep.pdf> y Weil, Eric. *Historia del Hockey*, disponible en http://www.hsra.com.ar/arg/historia/part_i.html. Nota reproducida con permiso de la revista Todo Nuestro Hockey, Nro 1, Año 1997.

²⁸⁰ Quinn plantea que el grupo inicial predominantemente masculino, católico, empleados de clase media urbana que impulsaron el Hurling Club en 1920 resistieron las “anglófilas actitudes típicas de muchas familias contemporáneas terratenientes irlandeses y argentinas” (2008: 28). Y aunque el *hurling*, dice Quinn, en los comienzos representaba un factor de diferenciación de esos otros grupos también los condujo a la insularidad. La adopción posterior de deportes más extendidos como el rugby y el hockey permitió a los miembros del club afirmar su identidad en una comunidad más amplia (la argentina) pero, al mismo tiempo, “alinearse con los ingleses” dentro de la sociedad local.

condiciones, lo que implicaba, necesariamente, ciertos mecanismos de exclusión social. En el caso específico del *Hurling Club*, en los comienzos, para poder tener acceso al club, era necesario tener apellido irlandés o ser descendiente directo. Efectivamente, en los registros de la primera comisión de la Federación Argentina de *Hurling* del 27 de Agosto de 1920, los apellidos que pueden leerse son Ballesty, Farrell, Dowling, Clinton, Murtagh, O' Reilly, Ennis y Kennedy.²⁸¹ Y todavía en 1942, los apellidos registrados de los socios del ya conformado *Hurling Club* eran Kelly, Carmody, McCormack, Fitzpatrick, Sills, Farrell, Shanly, McLoughlin, Geragthy, Fox, Fitzsimons, entre otros. Muchos de estos apellidos se repetían entre los diferentes equipos de los diferentes deportes, dado que en muchos casos se trataba de hermanos, hermanas, tíos, padres, sobrinos, etc. Esa norma de admisión que imponía la descendencia directa se fue relajando y en la actualidad, si bien no es condición *sine qua non*, es importante tener recomendación de algún socio del club para poder ingresar. Según me dijera Alice,²⁸² la relajación de esa norma se produjo en los últimos veinte años más o menos, y está en relación con el hecho de que a medida que van pasando las generaciones se hace más difícil encontrar apellidos irlandeses o descendientes directos, ya que se han ido “mezclando” cada vez más.

Muchos argentino-irlandeses que de jóvenes practicaron algún deporte en el *Hurling Club* siguen hoy en día reuniéndose allí durante los fines de semana. Definen a ese espacio como propio, participan de las diferentes actividades que ahí se realizan, de los festejos, reuniones, ocupan posiciones administrativas, participan de los entrenamientos de algunos de los deportes, alientan a los equipos en los partidos, etc. Los días domingos, el club se convierte en un lugar donde almuerzan en familia y con amigos. En principio, se reúnen allí cerca del horario del almuerzo, muchos de ellos comen primero en familia para después “hacer sociales” con otros socios, jugar o practicar algún deporte. Las mujeres mayores, en cambio, prefieren sentarse a almorzar

²⁸¹ Sólo a modo de ejemplo menciono que en el campeonato disputado en 1921, cuyo campeón fue Wandereres, los apellidos de los jugadores eran los siguientes: O'Reilly, Mullins, MacCormick (3 jugadores), Mullins, Vinay, Tormey, García, Duggan, Kelly, Dibbs, Kinsella y Kearney (Suplentes: F. Davis y J. Calleires).

²⁸² Ya presentada en el capítulo II, Alice es bisnieta de irlandeses por parte de padre y madre, es socia del club por “tradición familiar” -en sus propias palabras-, y ex jugadora de hockey. Sus hijos y nietos han jugado y juegan en ese mismo club, donde, además, se juntan todos los domingos a almorzar y a jugar a la canasta.

con las mismas amigas con las que luego se quedarán jugando a las cartas²⁸³, de donde es muy difícil que se levanten hasta pasada la hora del té; en caso de que una de ellas se levante, buscan a otra mujer (puede ser una hija o una sobrina) para que la reemplace hasta su vuelta. Después del almuerzo, es habitual que los hombres pasen un rato en el bar del *club house*, donde beben whisky o cerveza. Luego, los hombres de edad más avanzada se van a jugar a las bochas, juego que se practica desde los albores del club, y los más jóvenes utilizan las canchas del club para hacer otros deportes como el tenis. En verano, por la tarde, los socios utilizan también las piletas del club. Alrededor de las 17.30 - 18.00 horas, principalmente las mujeres se sientan a tomar el té, merienda en la que no faltan los *scons* que se realizan en la cocina misma del club. Hacia las 19.00 - 19.30, los socios comienzan a volver a sus casas. He de decir que estas rutinas dependen en gran medida del clima, ya que en varias oportunidades la estadía dominical en el club depende de que no llueva, aunque muchos de los socios se reúnen al almorzar, de todos modos, sin poder luego utilizar las instalaciones para practicar algún deporte. En ese caso, lo que se extiende es la estadía en el bar.

Habiendo dado un panorama general de la historia del club y de la historia de la práctica del *hurling*, pasaré ahora a explicar brevemente qué es el *Comhaltas*, para luego adentrarme en las relaciones establecidas entre deporte, música y danzas dentro del *Hurling club* y de otras instituciones argentino-irlandesas de Buenos Aires, como prácticas y formas de reivindicación de una irlandesidad.

El revival gaélico y el *Comhaltas*: Música, danzas, deportes, tradición y cultura.

There was a time when the mere survival
of Irish traditional music was not at all a sure thing.²⁸⁴

A mediados del siglo XIX, el movimiento cultural de los *Young Irelands*²⁸⁵ comenzó a dar forma en Irlanda a la idea del nacionalismo cultural (Smith 2004: 166). El líder de ese movimiento, Thomas Davies, argumentaba que una nación culturalmente definida era la base necesaria para una unidad política efectiva y legítima. De ahí en

²⁸³ Es muy común que jueguen a la Canasta, un juego de naipes en el que el objetivo es crear grupos de cartas del mismo valor para poder ir descartando la mayor cantidad posible de cartas. Quien primero descarta todas las cartas de su poder, es el ganador.

²⁸⁴ <http://comhaltas.ie/about/history/>

²⁸⁵ Movimiento Cultural, político y social de Irlanda, nacido a mediados de los años 1830. A finales de 1848, el movimiento protagonizó una rebelión que fue suprimida por las fuerzas inglesas, pero sentó las bases del posterior movimiento nacionalista e independentista del siglo XX en Irlanda.

adelante, las distintivas actividades culturales irlandesas comenzaron a ser vistas como la expresión de una cultura nacional históricamente basada (*historically-based*), y se convirtieron en una parte indispensable de la lucha por la independencia política (2004: 166). Este autor plantea que la música y la danza irlandesas no tuvieron un espacio consolidado en la cultura nacional irlandesa hasta la aparición del movimiento de resurgimiento de lo gaélico a finales de ese siglo, con el que se urgía al mantenimiento y el renacimiento de la lengua irlandesa, de los deportes, de los pasatiempos, de la música y la danza, dando lugar a la creación de dos organizaciones, la G.A.A. en 1884 y la *Gaelic League*²⁸⁶ en 1893. En concordancia con las palabras de Quinn, citadas al principio de este capítulo en el que se explicaba el nacimiento de la G.A.A., vemos que estas organizaciones, aunque no abiertamente políticas, proveyeron de un foco intelectual para los activistas políticos. Aunque atraían a un público muy diverso, los eventos por ellas promovidos y su cuerpo organizacional se convirtieron en el foco de muchas actividades culturales, más allá de los juegos que apoyaban y formalizaban. El llamado a una “Irlanda irlandesa” llevó a sus seguidores a aprender gaélico irlandés, a leer su propia literatura y a promover la “tradición histórica” (Smith 2004: 166). Los nacionalistas culturales de los años 1890 entendían que la lengua gaélica irlandesa, la música, la danza y los deportes tradicionales irlandeses eran centrales en la construcción de una identidad irlandesa (McCarthy 1999: 147).

La G.A.A., junto con su promoción de los deportes gaélicos, mantuvo y expandió su audiencia para la música irlandesa, a través de la organización de bailes, y a través de la concepción de una cultura popular irlandesa por fuera de una tradición literaria o, al menos, verbal (Smith 2004: 167). Con el establecimiento del Estado Libre de Irlanda (1922), las demandas del *revival* gaélico fueron consagradas y al idioma irlandés se le dio status oficial. Sin embargo, mientras a nivel abstracto esto era ampliamente aceptado, era comúnmente rechazado en la realidad. Ya para ese entonces, el discurso acerca de la música tradicional irlandesa había sido imbuido con una fuerte resonancia geográfica: el ámbito rural. Esto dio lugar a que esa música pasara a

²⁸⁶ *The Gaelic League* (Liga Gaélica) comenzó como un movimiento que promovía la lengua irlandesa como la piedra fundamental de la cultura nacional, promoviendo otras actividades relacionadas como la danza y la música. Apenas formada exponía una concepción secularista de la identidad irlandesa, un legado de los activistas culturales anglo-irlandeses de la primera mitad del siglo. Pero a medida que el movimiento fue desarrollando una base de masas, se transformó en un movimiento militante católico y en un nuevo foco cultural para una nueva generación de nacionalistas radicalizados, rechazando las políticas atenuadas de las *Home Rule* y abogando por una completa independencia republicana.

considerarse convencionalmente como un elemento integral de la cultura rural irlandesa, asociada inicialmente con el oeste de Irlanda y sus “estilos regionales” (Kearney 2007: 182). De esta manera, situar la práctica musical legítima en una construcción idílica y mitologizada del ámbito rural, pastoril, espiritual, tenía una implicancia profunda en la negociación de la identidad étnica irlandesa y en las nociones de lealtad cultural (nacionalista) en las primeras décadas posteriores a la independencia (Hogan 2007: 3). Con el correr del siglo XX, principalmente entre las décadas de 1920, 1930 y 1940, la popularidad de la música tradicional irlandesa fue sufriendo altibajos en diferentes lugares y en diferentes momentos. De alguna manera, puede decirse que fue la vuelta a ideologías románticas de una vieja era de nacionalismo cultural (anclada en las postrimerías del siglo XIX con la G.A.A. y la *Gaelic League*) lo que se expresó a través del *revival* cultural del cual el *Comhaltas Ceoltóirí Éireann* sería una pieza principal (Kearney 2007: 183).²⁸⁷

*Comhaltas Ceoltóirí Éireann*²⁸⁸ (en adelante CCÉ, o simplemente *Comhaltas*) es la mayor organización irlandesa involucrada con la preservación y promoción de la música, la danza y la lengua tradicional de ese país. Movimiento cultural, sin fines de lucro, según explican Kaul (2009: 50) y Henry (1989: 70), *Comhaltas* nació en 1951: en enero de ese año representantes del *Thomas Street (Dublin) Pipers' Club* -una institución que se remonta al año 1908- viajaron a *Mullingar* para encontrarse con entusiastas de la música tradicional del Condado de *Westmeath*. Dos grandes ideas se discutieron en esa reunión: la fundación de una organización para promover la música tradicional irlandesa, y la organización de un gran festival anual de música, canciones y danzas tradicionales irlandesas. Una nueva reunión se llevó a cabo en febrero de ese año; allí se decidió que, en conjunto con *Feis Lár na hÉireann* (una liga gaélica de festivales de *Mullingar*), un Festival de Música sería organizado en esa ciudad en mayo durante el fin de semana de Pentecostés. Según los autores ya mencionados y según la

²⁸⁷ En *Defining the Nation and Confining the Musician: The Case of Irish Traditional Music*, Helen O'Shea plantea que hacia la década de 1930, algunos cambios en la interpretación de la música irlandesa, ocasionados principalmente por la *Gaelic League*, que había comenzado a promocionar un repertorio como las verdaderas danzas "nacionales" (versiones de antiguas danzas que habían sido sustancialmente adaptadas para los *ballrooms* -salones de baile), y que terminaron por convertirse en las danzas “oficiales” irlandesas; sentaron las bases para el *revival* que comenzó en la década de 1950. Los trabajadores migrantes que habían trabajado en proyectos de reconstrucción de Inglaterra después de la guerra comenzaron a regresar a Irlanda durante este período, trayendo consigo un nuevo contexto para tocar música tradicional irlandesa: los *pub sessions* (O'Shea 2009: 12). Algo similar plantean Hall (1995) Ó Hallmhuráin (1998).

²⁸⁸ Se pronuncia *co-altus cyeltory erin*. Su significado es “Asociación músicos de Irlanda”.

página oficial del *Comhaltas* (<http://comhaltas.ie/about/history>), el objetivo de ese Festival fue promover la música tradicional irlandesa y contrarrestar el descenso de su popularidad en un país donde los músicos tradicionales eran poco apreciados en los círculos sociales populares e intelectuales. Los Festivales de Música dieron a esos músicos un escenario en el que podían tocar para una audiencia respetuosa y apreciadora de ese estilo. Si bien ese primer festival atrajo a unos pocos cientos de espectadores, cinco años más tarde ese espectáculo había crecido hasta convertirse en un gran festival nacional, al que asistieron músicos tradicionales, cantantes y bailarines de todas partes de Irlanda y del extranjero. CCÉ creció rápidamente convirtiéndose en un importante elemento de la “escena de la música tradicional irlandesa” (Kual 2009: 50).

En Octubre de 1951 se eligió a la Primera Comisión Permanente del entonces *Cumann Ceoltóirí na hÉireann*. En enero del siguiente año, el nombre de la organización fue cambiado por el de *Comhaltas Ceoltóirí Éireann*, y desde entonces la misma ha ido creciendo en todo el mundo, fundando ramas o sucursales (*branches*) no sólo en cada condado de Irlanda sino también en el exterior, alrededor de Europa, en los Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Japón y la Argentina, entre otros. Su función es la de organizar clases de música, danzas e idioma gaélico irlandés, conciertos y sesiones de música en las comunidades locales, además de los conciertos, festivales, giras y concursos anuales²⁸⁹ (Henry 1989: 70-71).

En el año 2001, *Comhaltas* anunció un ambicioso plan para asociarse más estrechamente con las comunidades locales a través de una iniciativa llamada *Meitheal*²⁹⁰ orientada a “fortalecer y resaltar la cultura nativa”.²⁹¹ Y desde entonces se han abierto gran cantidad de centros de alcance regional con objetivos educativos y de ampliación de su archivo a través del programa popular *ComhaltasLive*, con muestras semanales de videos. La sede central de esta organización se encuentra en la ciudad de

²⁸⁹ Los objetivos de *Comhaltas* son: Promover la Música Tradicional Irlandesa en todas sus formas; Restablecer la técnica del Arpa y Uilleann Pipes (Gaita Irlandesa) en la vida nacional de Irlanda; Promover la Danza tradicional Irlandesa; Transmitir la Cultura Irlandesa a las futuras generaciones; Fomentar y promover el lenguaje Irlandés; Crear un estrecho lazo entre todos los amantes de la Música Irlandesa; Cooperar con instituciones dedicadas a la Cultura Irlandesa; Establecer Branches en Irlanda y el mundo para lograr los objetivos. (Página oficial del *Comhaltas*: <http://comhaltas.ie/about/goals/>)

²⁹⁰ La palabra refiere al inglés “Working Together”, es decir “trabajando juntos”.

²⁹¹ http://www.inarchive.com/page/2011-09-8/http://comhaltas.ie/music/treoir/detail/the_comhaltas_vision_for_the_nations_culture/

Dublín, pero tiene más de 30.000 miembros en 400 sucursales en todo el mundo, entre los cuales se encuentra el “Buenos Aires *Branch*”, primera rama de Sudamérica.

Si bien las actividades de *Comhaltas* son variadas y ocurren a nivel internacional, nacional y local, el *All-Ireland Fleadh Cheoil* es el espectáculo más públicamente celebrado. El *Fleadh* se realiza todos los años, hacia la cuarta semana del mes de Agosto y consiste en un festival donde se realizan competencias formalmente juzgadas en varias categorías, clases formales y una interminable cantidad de series informales de *sessions* en pubs y en las calles (Henry 1989: 75; Kaul 2009: 50). Respecto de la labor de *Comhaltas*, en el *Fleadh* de 2007, la Presidenta Mary McAleese,²⁹² sostuvo:

“Pongamos a *Comhaltas* fuera de la ecuación, demos marcha atrás el reloj de la historia y contemplemos a Irlanda sin *Comhaltas*, y la magnitud de lo que le debemos será revelada. Ustedes enriquecieron el desarrollo cultural de muchos lugares lejanos, y aquí, en casa, el orgullo y la confianza que inyectaron en nuestra única pero descuidada música tradicional cayó como una catarata en cada una de las esferas de nuestras vidas, trayendo a nuestra conciencia nacional un zumbido que cantaba nueva confianza. Yo me sorprendería mucho si el Tigre Celta [*Celtic Tiger*] no progresara al ritmo del *bodhrán*”²⁹³ (Mi traducción).²⁹⁴

Esta organización presenta una particular narrativa de la música tradicional irlandesa, con características cuidadosamente seleccionadas que fueron firmemente ceñidas a la Irlanda rural; sin embargo, a pesar del intento ideológico por preservar a la música tradicional irlandesa como una identificable cultura rural, CCÉ jugó un importante papel en la urbanización de la misma (Kearney 2007: 185).

Mientras tanto, la emigración irlandesa desde mediados del siglo XIX hasta 1920 llevó consigo gran parte de esas imágenes de la Irlanda rural, lo que dio lugar al desarrollo de nuevas comunidades de músicos tradicionales irlandeses. Los emigrantes jugaron un papel importante en la música y la danza tradicional irlandesa, no sólo por haber “preservado” el género sino, y principalmente, por haber reconstruido sus

²⁹² Mary McAleese fue presidenta de Irlanda desde 1997 a 2011.

²⁹³ El *Bodhrán* es uno de los instrumentos tradicionales más importantes de la música irlandesa. Es una especie de pequeño tambor cuya profundidad no excede los 20 cm. y cuyo diámetro tiene alrededor de los 35-45 centímetros.

²⁹⁴ Palabras de Mary McAleese, transcritas a partir del video *Comhaltas Ceoltóirí Éireann*, promocionado por el Buenos Aires *Branch* en el Hurling Club, a fines de 2010 y en el Fahy Club a principios de 2011.

significados, al haber habilitado que las mismas fuesen tácitamente asociadas a un nexo cultural de emigración y modernidad (Frith 2004:178).

Durante una gira realizada por Irlanda, en el año 2007, al cumplirse 150 años del aniversario de la muerte del Almirante William Brown, un grupo de músicos, cantantes y bailarines de la Argentina visitaron la ciudad de *Gurteen*, en el Condado de *Sligo*. Allí fueron recibidos por Vince Hearn -oficial de desarrollo del *Comhaltas* en *Mayo*, *Litrim*, *Roscommon*, *Sligo* y *Fermanagh*- en una recepción organizada para el nuevo alcalde electo Joanathan McGoldrick en el *Ceolaras Coleman Music Center*, y la primera sucursal del *Comhaltas* de Sudamérica fue conformada. Thomas Nelson, de Buenos Aires, y descendiente de irlandeses en tercera generación, fue nombrado coordinador del CCÉ para esa nueva sucursal. En la reunión, uno de los organizadores señaló que

“la sucursal del *Comhaltas* en Argentina representa alrededor de medio millón de descendientes de los irlandeses que emigraron a América del Sur a mediados y finales de siglo XIX, personas que ahora expresan su orgullo por sus raíces irlandesas”.²⁹⁵

Los treinta visitantes de Argentina, entretuvieron durante esa tarde al público del *Music Center* y “asombraron a los presentes con la alta calidad de producción de música tradicional irlandesa, el canto y la danza”.²⁹⁶

Así nacía el Buenos Aires *Branch* del *Comhaltas*, del que, junto con el *hurling*, la música y la danza, me ocuparé a continuación.

Reformulando identidades a través de la danza, la música y los deportes

Aquella tarde del 21 de Febrero de 2011, invitada a participar del *Summer Camp*, llegué temprano al club para presenciar la práctica y el entrenamiento de *hurling*. Para comenzar, Marcos y Sammy -dos de los organizadores de los *Summers Camps*-comenzaron con una charla en la que explicaban de qué tratan los deportes gaélicos, contando algo de la historia de la inmigración irlandesa a la Argentina, su práctica del *hurling*, el comienzo de la Segunda Guerra Mundial y el consecuente final de este juego. Al apelar a esta explicación y narrativa “histórica” en tanto pasado común a los

²⁹⁵ Página oficial del Condado de Sligo: <http://www.sligococo.ie/News/Name,25440,en.html>

²⁹⁶ Página oficial del Condado de Sligo: <http://www.sligococo.ie/News/Name,25440,en.html>

integrantes del club, se ubicaba al *hurling* “originalmente” en un contexto temporal y espacial compartido por los asistentes, ubicándolo en un eje de tradicionalidad. Este proceso de tradicionalización (Bauman 1992: 126) se basa en la apelación a relatos referidos a “lo tradicional”, que logran establecer una idea de continuidad entre pasado y presente.



Partido demostración de *hurling*, realizado el 25 de Mayo de 2010 como parte del festejo aniversario del club. Fuente: <http://www.tsc.com.ar/notacomp.php?id=933>

Marcos y Sammy mostraron los elementos de juego y, posteriormente, Marcos junto con otra entrenadora, George O’Connor y Martin Lynch -los entrenadores enviados por la G.A.A-, comenzaron con el entrenamiento.

Después de la práctica, armaron dos equipos e iniciaron un partido de demostración. Asimismo ambos entrenadores irlandeses participaron activamente en los entrenamientos de los juveniles de hockey y de rugby, marcando destrezas que el *hurling* y el *gaelic football* pueden aportar a los dos deportes más competitivos del Club.

Como cierre del *Summer Camp*, ese mismo sábado se llevaron a cabo dos partidos demostración de estos deportes gaélicos, con la presencia del entrante embajador de Irlanda en la Argentina, James McIntyre. Esa misma tarde, en conversación personal con George O’Connor, éste me comentaba su entusiasmo y sorpresa por el nivel de juego de los chicos y por los avances realizados desde el 2009. Por su parte, el Embajador recordó que en los inicios de la G.A.A., los deportes nacionales se conjugaban con la cultura gaélica y expresaba su alegría porque en la Argentina esto volvía a ser posible. Comprometió su apoyo para que estas actividades, junto con la música y la danza, pudieran ser desarrolladas en el país y se mostró emocionado por haber podido ver en la Argentina partidos de estos deportes irlandeses.

Posteriormente, en el salón de los terceros tiempos del club, hubo danzas y música irlandesa. Representantes del Buenos Aires *Branch* del *Comhaltas* mostraron y explicaron los orígenes de algunos instrumentos irlandeses. Miembros del grupo de danza Eire, que trabaja en conjunto con el Buenos Aires *Branch*, bailaron, explicando algunos pasos básicos a la audiencia. Finalmente se hizo un gran baile grupal, del que participaron George y Martin que ya habían cantado algunas canciones populares irlandesas, como *Molly Malone* y *Danny Boy*. Todos los años, como cierre de los *Summer Camps*, se realizan actos con música y danzas, organizados por el Buenos Aires *Branch*.



Carteles en el cierre del *Summer Camp*, 2011.

Los *Summer Camps* surgieron como parte de una iniciativa de algunos miembros de la comisión directiva del club, que comenzaron a pensar, según me explicaba Eduardo -socio y directivo del club:

“en hacer algo para enganchar un poco a los jóvenes con nuestras tradiciones” [...] muchos de nosotros teníamos ganas de volver a jugar *hurling*, [porque] llegamos a ver jugar a nuestros padres, y empezamos a pensar cómo hacerlo [...] La idea principal de empezar a jugar *hurling* fue y es mantener las *tradiciones*, ponerlos a los chicos en contacto con la tradición irlandesa” (Mi énfasis).

Marcando esa práctica como específicamente irlandesa, Eduardo visibilizaba las experiencias heredadas comunes a una red colectiva y compartida de transmisibilidad. Pero también recordaba una práctica ancestral “perdida”.

Como hemos visto también en el capítulo sobre San Patricio, la idea de hacer que los jóvenes participen más activamente de las actividades organizadas por las diferentes instituciones argentino-irlandesas, es un tema recurrente. Ya mencioné en ese momento las palabras del presidente de la Federación, quien instaba a los jóvenes a participar para “que no se pierdan nuestras tradiciones” porque “en la juventud de la colectividad está el mantenimiento de las costumbres y tradiciones de los antepasados”. Del mismo modo, para el festejo de San Patricio del año 2004²⁹⁷, Kevin Farrell -entonces presidente de la FSAI, también en su discurso enfatizaba la importancia de la participación de “los jóvenes y de los más chicos”, deseando:

“que no se pierda esto [porque] sería como que la planta se quede sin raíz. Sigamos festejando San Patricio de aquí a la eternidad, que no se pierdan las raíces...”.

Como vemos, entonces, la preocupación por una cierta pérdida respecto de aquello que ellos llaman “tradiciones”, “pasado” o “raíces”, es un tópico habitual en los diferentes eventos de las instituciones argentino-irlandesas, al menos desde el año 2004 cuando yo comencé a participar de los mismos. Desde mi punto de vista, no sólo se trata de una referencia a un pasado o a una parte de ese pasado que se perdió (tal el caso del *hurling* en el club), sino que el anhelo y las instancias de recuperación de la tradición, están relacionadas con un temor hacia una posible pérdida de cara al futuro de aquello a lo que mis interlocutores consideran “tradición”. En otras palabras, como comenté en el tercer capítulo de este trabajo, al no haber participación de los jóvenes, aquellas personas que se encuentran a mitad de camino -en términos generacionales- entre los mayores y los más jóvenes, manifiestan su preocupación por que se pierdan las tradiciones y las raíces irlandesas, en la medida en que los mayores se van muriendo. Si

²⁹⁷ Ese año, la misa se llevó a cabo en la Iglesia San Patricio de Belgrano y de ahí nos dirigimos al colegio Saint Brendan's, ubicado a 5 cuadras de esa Iglesia, donde se realizó la cena con los respectivos shows de música y bailes.

no hay recambio generacional, suponen, “todo esto se muere con ellos”, como me decía Guido.²⁹⁸

Al mismo tiempo, es notable que en mis notas de campo tomadas durante una charla con Eduardo, apareciera tres veces mencionado el interés de algunos miembros del club por “mantener las tradiciones”, dado que en este caso se trataría sobre todo de “recuperar” (más que de “mantener”) una práctica antigua del club, que no se practica desde hace 70 años. Cuando, durante el *Summer Camp* del año siguiente tuve la oportunidad de hablar con Marcos, éste hacía referencia a la iniciativa, diciendo que el principal objetivo era “mantener las raíces y no perder la memoria”, y que de esa manera había surgido el proyecto de unirse con el Buenos Aires *Branch* del *Comhaltas*, y organizar actividades en conjunto para promocionar los deportes gaélicos, la música y la danza irlandesas, como parte de un mismo emprendimiento.

Así fue que a finales de 2010 organizaron en el club un evento en el que, luego de una demostración de *hurling*, el Buenos Aires *branch* proyectó el video *Comhaltas Ceoltóirí Éireann*, en el que se narra la historia de esa organización y qué eventos se llevan a cabo. El video muestra partes de algunos festivales, conciertos y competencias en Irlanda. En esa ocasión, Tommy Nelson (presidente del *branch* local) explicaba que esta organización tiene como fin “promover, difundir y mantener la tradición cultural irlandesa a través de la música y las danzas tradicionales”, explicando que en Irlanda es considerada como un elemento clave para el desarrollo cultural y fundamental en la enseñanza, sobre todo en los chicos durante sus primeros años. Explicó cómo nació el Buenos Aires *Branch*, en el marco del viaje realizado por el aniversario de la muerte del Almirante Guillermo Brown y luego sus miembros fueron mostraron los instrumentos utilizados en la música tradicional irlandesa,²⁹⁹ explicaron sus orígenes, demostraron cómo se tocan y suenan. Después algunos bailarines del *branch* local expusieron y enseñaron algunos pasos, mostraron los tipos de zapatos que se usan en las danzas irlandesas, explicaron el origen de estas danzas en la “cultura celta” y la característica propia de ser una danza en la que los brazos no se mueven, debido a que durante la época de la dominación inglesa de Irlanda, además de la prohibición de la práctica de la

²⁹⁸ Ya presentado y citado en el capítulo tercero.

²⁹⁹ Como el *Button Accordion* -instrumento de viento-; la *uilleann pipes* (gaita irlandesa); el *fiddle* (violín irlandés); el *bohrán* (tambor de piel de cabra que se golpea con palillos de madera); los *bones* (cucharas, que se sujetan entre el pulgar y el índice de una mano); la *irish flute* (flauta de madera).

religión católica, también estaban prohibidos el canto y la danza.³⁰⁰ Por último los bailarines hicieron demostraciones de bailes para los presentes.

Identificando al cuerpo como un fenómeno social, psicológico y biológico al mismo tiempo, Marcel Mauss (1973: 75) sostuvo que los estudios de los modos en que las personas utilizan el cuerpo deberían estar relacionadas a procesos y propósitos sociales más abarcativos, pues los cuerpos involucrados en las diferentes actividades suponen dimensiones constitutivas e ineludibles de toda práctica social. Por otro lado, como bien considera Dyck (2000: 5), el estudio de los deportes y, agrego, el de las danzas y la música, puede enfatizar su potencial para observar, rediseñar o trascender fronteras étnicas, de clase o de género en la vida cotidiana, teniendo en cuenta los contextos más amplios en los que cada una de estas actividades son practicadas y consumidas.

Para el contexto irlandés, muchos autores han analizado las implicancias de la música (McCarthy 1999; Kearney 2007; Hogan 2007, Smith 2004, Bolhman 1988; Cohen 1995, entre otros), la danza (Smith 2004; Wulff 2003 y 2005; Brennan 1998; Hall 1996, entre otros) y los deportes (Fulton 2005; Cronin 1999; Carter 2002) en la identidad cultural nacional de ese país, con las consecuentes discusiones acerca de la “autenticidad” de cada una de esas prácticas como expresiones de la irlandesidad. Pero en el contexto argentino no debemos dejar de ver el (re)surgimiento de estas prácticas dentro del contexto más amplio de las implicancias que, a niveles locales en todo el mundo, ha tenido la expansión global de las mismas, iniciada lentamente en la década de 1970 y que alcanzó su mayor expresión en la década de 1990 (Cronin 2002: 231). En otras palabras, nuevamente, como lo planteé en relación a la fiesta de San Patricio, retomar la práctica del *hurling* y unirla con la promoción de la música y las danzas irlandesas, se enmarca en un contexto global de la expansión de esas prácticas.

³⁰⁰ Con relación a las danzas irlandesas, Helena Wulff (2003) ha investigado la política moral y los propósitos de la identidad nacional en la que la danza irlandesa está inmersa. Wulff (2003: 178-196) plantea que los cuerpos irlandeses han estado durante muchísimo tiempo sujetos a formas de control particularmente rigurosas por el estado y la Iglesia, y que dentro de ese contexto la danza ha sido considerada como problemática. Más aún, la autora explica que en 1935, el estado irlandés implementó el *Public Dance Hall Act* (Acta sobre la danza pública) como medio para frenar y controlar los bailes informales en las calles, en los graneros y en las casas. Wulff llega a la conclusión de que a pesar de la popularidad global de *Riverdance* y otras formas de danzas irlandesas fuera de Irlanda, allí persisten las irresueltas contradicciones de Irlanda respecto de la danza, la sexualidad y el contacto físico; delineando así la compleja relación entre danza, moralidad, la construcción de la nación y la identidad en ese país.

En la Argentina nos encontramos con el “renacimiento” o, mejor dicho, la tradicionalización³⁰¹ de estos deportes irlandeses, y con la voluntad de unir ese renacimiento a la difusión y mantenimiento de la música y las danzas. El proyecto cuenta con la ayuda de la G.A.A. y del *Comhaltas* -entre otras cosas porque, de otro modo, sería bastante poco viable desde el punto de vista financiero-, lo que implica que todas estas prácticas deben atenerse a las disposiciones impartidas por esas organizaciones, y que sean relacionadas con la nacionalidad (irlandesa), porque funcionan como metonimia de lo irlandés. En otras palabras, el respaldo de esas organizaciones irlandesas funciona como aval de legitimidad y de autenticidad, al tiempo que activa o propicia sentimientos de pertenencia a lo nacional irlandés, uniendo las prácticas de estas actividades “tradicionales” con una identidad nacional irlandesa.

Respecto de esto, Eduardo consideraba que Irlanda no logró exportar sus deportes al resto del mundo y que

“el hecho de que la G.A.A. haya colaborado con el entrenamiento de los deportes gaélicos en el club y de que los *All Stars*³⁰² hayan vuelto a Buenos Aires está en consonancia con eso [...] yo no creo que haya sido solamente una elección económica,³⁰³ sino que acá [la G.A.A] vio una veta para expandir sus deportes”.

En este mismo sentido, Basegmez (2005: 295) sostiene que Irlanda posee una historia poscolonial que se refleja, por ejemplo, en la agenda política de De Valera³⁰⁴ de crear una identidad nacional unida y esencializada (*essentialised*) en oposición a los elementos externos, con el fin de reparar la confianza dañada por la opresión de Inglaterra. Posteriormente, sin embargo, explica Basegmez, esto fue experimentado al

³⁰¹ Recordemos que el *Gaelic football* no se jugaba en la Argentina entre inmigrantes irlandeses, por lo que traerlo a la actualidad como una forma de “tradición irlandesa”, implica *tornarlo* tradicional en el contexto argentino.

³⁰² Todos los años la GAA junto con el GPA (Gaelic Player’s Association) otorgan un premio al mejor jugador de cada una de las 15 posiciones dentro la cancha de juego. Se forma así un “equipo” (los *All Stars*) con los mejores jugadores del año quienes, habitualmente, hacen giras mundiales. La primera vez que los *All Stars* vinieron a la Argentina fue en el año 2002 y volvieron en el año 2009. Eduardo mencionaba la vuelta a la Argentina de los *All Stars* como algo muy poco común en las giras de esos jugadores.

³⁰³ La “elección económica” hacía referencia al hecho de que sobre todo en el año 2002, año del primer viaje de los *All Stars* a Buenos Aires, para los europeos era muy barato venir a la Argentina, dadas las condiciones del cambio monetario.

³⁰⁴ Presidente de la República de Irlanda desde 1959 a 1973. Primer Ministro de Irlanda entre 1937-1948; 1951-1954 y 1959-1959.

interior de Irlanda como una nueva forma de represión, provocando como reacción la concreción de una perspectiva multicultural constructiva sobre las identidades nacionales, con el objetivo de abrir los brazos (*embrace*) al mundo a través de una mayor apertura y de incrementar la auto-confianza. Dentro de ese proceso, Irlanda logró exportar parte de su música y de sus danzas pero no sus deportes, considerados también -al interior de Irlanda- como expresiones de su identidad nacional.

Pero las danzas, la música y los deportes irlandeses son tomados y puestos en práctica en el contexto de Buenos Aires, no sin improntas propias, en la medida que lo local funciona como un espacio para la conceptualización de procesos sociales y culturales. En el contexto local, la apropiación de estas prácticas que refieren a lo irlandés no abona tanto a la proyección de un nacionalismo irlandés tal como lo pueden entender la G.A.A. y la CCÉ, sino que representa nuevos modos de mantenimiento, construcción y negociación de la diferenciación respecto de la sociedad mayor argentina. En la medida en que estas prácticas son “marcadas” como irlandesas, son utilizadas para reforzar la calidad de irlandeses de su propia identidad, en pos de imprimir una diferenciación respecto de otros no argentino-irlandeses; al tiempo que son utilizadas dentro del club para reforzar y disputar el costado irlandés de su identidad, en un contexto del club en el que ese costado irlandés comienza a perderse por la falta de interés de los directivos, por la “mezcla” de la que ha sido sujeto el grupo, por el abandono pasado de prácticas (como el *hurling*) que eran marca inconfundible de irlandesidad, etc. El pasado y la memoria aparecen -junto con el apoyo de Irlanda y de la Embajada de Irlanda- como estrategias de legitimación de las diversas prácticas y ponen de manifiesto qué puede ser considerado como tradicional, a la vez que descubren al interior del club (y específicamente, de su comisión directiva) las luchas por el significado, la importancia y la hegemonía sobre “lo irlandés”.

En relación con esto, varios socios del club involucrados en la organización de este proyecto que busca promover la música, la danza y el deporte para “mantener las tradiciones” me comentaron el hecho de que el actual director del club y gran parte de su comisión directiva,

“ponen los deportes más competitivos del club [el rugby y el hockey] por encima de cualquier otra práctica e iniciativa [...] nosotros no tenemos nada

de apoyo por parte de las autoridades del club, porque ellos se preocupan por el rugby y el hockey y a lo irlandés no le dan bola”³⁰⁵.

Esto es llamativo, ya que para el festejo de San Patricio de 2011, realizado en el Hurling Club, el presidente de la institución había terminado su discurso diciendo que

“mientras sigamos festejando San Patricio y mientras sigamos *manteniendo nuestras tradiciones*, nuestros hijos tienen el futuro asegurado” (Mi énfasis).

Sabiendo que, según varios de los socios del club, el presidente no apoya los proyectos ligados a lo irlandés, indagué sobre ese discurso en posteriores charlas con algunos de ellos. Todos coincidieron en que, dada la concurrencia a esa fiesta de autoridades de la embajada de Irlanda³⁰⁶ y de la Municipalidad local, esa frase había sido simplemente una estrategia para asegurarse fondos o ayuda económica por parte de esos organismos, hecho que pone de manifiesto los diversos usos que pueden hacerse de la identidad. En ese contexto en particular, en una fiesta étnico-nacional como es la de San Patricio, en un ámbito como un club de origen nacional irlandés, frente a autoridades locales y nacionales, la construcción o la adscripción explícita a una identidad irlandesa parece posibilitar el acceso a una red de relaciones que puede ser beneficiosa para el club en términos económicos. Efectivamente, durante esa misma cena se mencionó que el municipio había realizado o renovado un convenio que le permitía al club disponer de un anexo polideportivo con dos canchas más de rugby habilitadas por la Unión de Rugby de Buenos Aires para poder entrenar y jugar partidos “oficiales”. La municipalidad le aseguraba no sólo el uso de esas dos canchas, sino el espacio para una cancha más. Por otra parte, el presidente del club informó a los presentes que la municipalidad había elevado al Gobierno de la provincia de Buenos Aires el pedido de declaración del *Hurling Club* como patrimonio cultural. El presidente del club y la comisión directiva en general, según algunos de sus socios, no apoyan emprendimientos relacionados con lo irlandés, sin embargo, en ese contexto, la invocación a una irlandesidad se constituía como un marco legítimo a partir del cual plantear posibles negociaciones materiales con esas instituciones políticas locales.

³⁰⁵ En Argentina, la expresión “dar bola” o “dar bolilla” significa “dar importancia” o “prestar atención”.

³⁰⁶ Se encontraban presentes el intendente de Hurlingham, Luis Acuña y el embajador de Irlanda en la Argentina, James McIntyre.

Volviendo ahora a los deportes, la música y la danza, la práctica corporal que acompaña a esos movimientos, en tanto fenómenos culturales y que remiten a Irlanda, tienen la fuerza de moldear (*shape*) (Reed 1998: 505) un sentimiento de pertenencia al grupo argentino-irlandés. El proyecto intenta dar materialidad a una idea de “irlandesidad” y transmitirla a los más jóvenes. Y el mismo recurso a la juventud tampoco es fortuito, ya que en la historia de la construcción de los estados nación, el sentimiento de pertenencia a un conjunto nacional estuvo ligado a la inculcación de prácticas folklóricas y tradicionales en las escuelas, es decir en los chicos. Esta cristalización de la tradición remite a nuevos modos de relación entre la colectividad con su pasado y su cultura, entendida como algo que puede ser recuperado para su conservación.

Pero este renacimiento no retoma de manera fosilizada al *hurling* que se jugaba aquí entre los inmigrantes irlandeses y sus descendientes, sino que modifica sus formas a partir no sólo de una actualización -en primer lugar se encuentra situado en un contexto diferente y en una nueva trama de significados que la de su práctica de principios de siglo, por otro lado, se basa en los lineamientos propuestos por la G.A.A., supone cambios específicos sufridos por el juego como la utilización de los cascos, o el entrenamiento de chicos de 8-14 años en el club-, sino también de la incorporación directa de una intervención irlandesa a través de instituciones específicas. Lo que implica que danzas, música y deportes tradicionales son recontextualizados en tiempo y espacio:³⁰⁷ conservan algo de sus formas consideradas y pautadas como originales, pero son retomados y reapropiados con cambios y modificaciones -aunque sutiles- de modo tal que se adapten al contexto temporo-espacial de la *performance*. Esas modificaciones refieren a los modos específicos de transmitir “la tradición” por parte de la G.A.A. y el CCÉ, instituciones que en sí mismas han ido cambiando los cómo, los por qué y los qué de “la tradición” que buscan difundir. *Comhaltas Ceoltóirí Éireann* se inició en 1951 como una organización para los músicos tradicionales irlandeses, dice Basegmez (2005: 8), y logró revivir la música, recibiendo apoyo en las dos décadas subsiguientes por parte de músicos que gozaron de gran popularidad y aprecio. Sin embargo, esos artistas cambiaron ligeramente la música tradicional, haciéndola más atractiva a una audiencia

³⁰⁷ Característica común a la mayoría de los elementos clasificados como folklóricos o tradicionales apropiados en los contextos de construcción de los estados nacionales.

más amplia.³⁰⁸ Así, en la década de 1960 comenzó a hacerse algo diferente con la música “tradicional”, a través de un *revival* del folk, y de una fusión entre el rock y la música tradicional. Continúa Basegmez:

“en línea con el espíritu del folk rock de los años 1970, la elección ya no era entre una supuesta cultura interna o externa. Esta música era, de alguna manera más representativa de lo que significaba ser irlandés, dado que muchos jóvenes habían experimentado el mundo externo y habían sido influenciados por diferentes estilos de música” (2005: 9; mi traducción).

Algo similar sostienen Hall (1997: 140) y Wulff (2007: 106) respecto de la danza tradicional irlandesa, al decir que la misma sufrió cambios mucho antes de que *Riverdance*³⁰⁹ creara, en la década de 1990, un nuevo género de danza.

Poner el foco en la tradición y en la memoria, explicar a los chicos durante los entrenamientos la historia del *hurling*, la de los antepasados, parte de la historia de Irlanda y de la inmigración a la Argentina, supone entender que es en el pasado donde radica el acceso a la *verdadera* tradición. De esta manera, las *performances* tanto de los deportes como de las danzas constituyen no sólo actividades corporales (*embodied*) sino objetos para la contemplación, reconocimiento y discursos que dan lugar a una variedad de reformulaciones identitarias, ya sean nacionales, étnicas, de clases, de género o personales. Pues el impacto de la repetición de sonidos y movimientos en la danza, en la música y en el deporte ayuda a crear un sentido de identidad colectiva donde antes había solamente un conjunto de individuos (Jarman 1997, en Wulff 2003: 187).

En su trabajo *How Societies Remember* (1989), Connerton se interesa por el modo en que las sociedades representan el pasado, particularmente a través de la actuación de la historia bajo la formas de rituales conmemorativos. La memoria es, para este autor, un fenómeno cultural más que individual. Connerton plantea que las imágenes y los conocimientos sobre el pasado son habitualmente transmitidos y preservados a través de *performances* rituales y que la memoria performativa es corporal (*bodily*) (1989: 4). Uno de los modos en que las sociedades recuerdan es a través de la incorporación de la

³⁰⁸ Dice Basegmez: Seán Ó Riada hizo de la música una forma de arte más respetada; los *Clancy Brothers* se concentraron en las baladas, los *Bothy Band*, *Planxty* y *The Dubliners* combinaron el canto rápido con música en vivo influenciada por el rock, y los *Chieftains* introdujeron la posibilidad de crear bandas, grupos de músicos que tocaban juntos de manera regular como en el escenario del rock (2005: 20).

³⁰⁹ Show teatral que combina música y danzas con improntas irlandesas.

memoria social en los cuerpos humanos.³¹⁰ Cada cultura, dice el autor, confiará a automatismos corporales los valores y las categorías que más ansiosamente quiera conservar. De esta manera, el pasado puede ser bien recordado por una memoria habitual sedimentada en el cuerpo. El cuerpo *significa* en virtud de ser un vehículo altamente adaptable para la expresión de categorías mentales (1989: 72, 94-95). Esas performances son repetitivas y la repetición implica continuidad con el pasado: para los organizadores de este proyecto (en el club) poner estas prácticas al servicio de la transmisión de la tradición implica intensificar los sentidos y los sentimientos de unidad identitaria referentes a la irlandesidad.

Además de los *Summer Camps*, que combinan deportes gaélicos con la promoción de la música y la danza irlandesas, el Buenos Aires *Branch* organiza eventos de música y danzas también en el Fahy Club, donde ha organizado las llamadas “*Irish Nights*”, y las *sessions* de los terceros viernes de cada mes, que son abiertas al público en general. En estas *sessions*, además de la música improvisada con todos los músicos que se quieran unir, en el salón del fondo del Fahy³¹¹ se organizan clases de danzas irlandesas con Patricia Insúa (de Eire) y sus alumnas a la cabeza, luego se organizan bailes donde bailamos todos juntos, los que saben con los que no y con los que acaban de aprender algún paso básico.³¹² De estos eventos, suelen participar músicos o bailarines irlandeses que se encuentran de paso por Buenos Aires, los que aprovechan para enseñar el uso de algunos instrumentos o de pasos de baile, según el caso. Estas actividades se realizan los viernes por la noche, por lo que también se come allí: en el salón del fondo del Fahy Club, entre todos los asistentes armamos las mesas (tablones con caballetes) según la cantidad de personas presentes, pedimos pizzas y/o empanadas, gaseosas y cervezas, y entre todos pagamos la cena.³¹³ Por otro lado, el Buenos Aires *Branch* organiza *workshops* (talleres) sobre algún instrumento utilizado en la música tradicional irlandesa y diferentes eventos de música y danza, con la proyección de videos.

³¹⁰ Los otros dos modos en que las sociedades recuerdan, sostiene Connerton, son: a) los rituales conmemorativos que involucran a las personas en una racionalidad participativa y en la acción social y b) a través de la inscripción en textos culturales, como mitos, monumentos y grandes libros.

³¹¹ Ya descrito en el primer capítulo.

³¹² Debo decir que la danza no es fácil -con la música nunca me animé a probar- pero intenté tomar clases de danzas en estos eventos realizados en el Fahy y nunca logré coordinar los movimientos que me resultaron siempre demasiado rápidos.

³¹³ Luego, casi siempre los organizadores, y algunos que nos animamos a colaborar, levantamos las mesas y lavamos platos, vasos y cubiertos.

En uno de estos eventos organizados por el Buenos Aires *Branch* en el Fahy Club, luego de la proyección del video *Comhaltas Ceoltóirí Éireann*, en el que se explicaba la trayectoria de esa organización, Tessie³¹⁴ me decía estar muy emocionada y orgullosa por la conformación del Buenos Aires *Branch*, por considerarla “un reconocimiento [irlandés] a la gran colectividad argentino-irlandesa en este país” y agregaba que

“cada vez que escucho esta música se me pone la piel de gallina, se me viene toda mi infancia a la memoria [...] En mi familia estábamos siempre juntos y nunca faltaba alguno de mis tíos que se pusiera a cantar canciones típicas con una guitarra en la mano [...] y yo mamé todo eso y traté de transmitírselo a mis hijos que, a su vez, lo transmiten a mis nietos [...] Todas mis hijas mujeres bailan danzas irlandesas y mis dos nietas más chicas también”.

Y me explicaba que por eso ella trata de apoyar siempre este tipo de emprendimientos, y de ir a los diferentes eventos “de la colectividad”, porque le parece que son “muy importantes para que se sigan manteniendo a lo largo del tiempo y no se pierda todo ese amor por Irlanda y todo lo que nuestros padres y abuelos nos dejaron”.

Sin embargo, el Buenos Aires *Branch* proporciona elementos culturales que si bien son transmitidos como “tradicionales”, pertenecen a una Irlanda “actual”, es decir, aquello que difunde *no* es sinónimo de “lo que nuestros padres y abuelos nos dejaron” de Irlanda aquí en la Argentina. La objetivación de la tradición a través de la selección de determinados elementos culturales, emblemas reconocidos como “típicos” de lo irlandés, el recurso a la retradicionalización -o, en términos de Connerton (1989: 61) a la re-actuación (*re-enactment*) de acciones que son representadas como “prototípicas” de la irlandesidad- descubre una estrategia de visibilización al interior del club (frente a una comisión directiva que hace caso omiso de su origen irlandés) y hacia fuera del club, no sólo dentro de la colectividad, sino frente a otros externos. Las danzas, la música y los deportes se constituyen como elementos donde se condensan algunas

³¹⁴ Descendiente de irlandeses en cuarta generación, Tessie tiene 65 años y sus bisabuelos por parte de padre llegaron a la Argentina hacia finales de la década de 1860. Tessie fue alumna del colegio Santa Brígida, es profesora de inglés en varias escuelas y desde chica participa familiarmente en las diferentes actividades de las instituciones argentino-irlandesas, entre ellas, las organizadas por el Fahy Club, los encuentros anuales, los té-canasta y reuniones de ex alumnas del Santa Brígida y en los eventos de las Señoras de San José. Está casada con un descendiente de irlandeses y juntos tuvieron 6 hijos: 4 mujeres y 2 varones. Ya sus hijos no se casaron con “irlandeses” (*sic*) pero sobre todo “mis hijas mujeres transmiten todo el tiempo el amor por Irlanda a sus propios hijos”.

características distintivas de la identidad irlandesa y de una tradición de lo irlandés. Son prácticas actuales de actividades que están enlazadas con el pasado y con la “tradición” irlandesa, pero recreadas y actualizadas desde diversos sectores y organismos estatales irlandeses o que cuentan con el aval y el apoyo del estado. Ese repertorio de danzas, músicas y deportes, están relacionados con procesos históricos y políticas estatales de Irlanda, que buscan a través de la tradición y el folklore construir su carácter nacional.

Como hemos visto, la referencia a la tradición y a lo tradicional está presente en gran parte de los discursos. A determinado tipo de música, de danzas y al *hurling* se les adjudica como característica la tradicionalidad. Pero tal como parecen entenderla mis interlocutores, se trataría aquí de una parte fosilizada del pasado, entendida como esencial y como pasible de ser mantenida y conservada. Sin embargo, sabemos que las tradiciones, tanto como los elementos culturales, son construcciones sociales y simbólicas, interpretadas y activadas desde el presente. Ya Hobsbawn y Ranger (2002) definían a las tradiciones como:

“un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (2002: 8)

La tradición es, entonces, una construcción social, constituida históricamente y reinventada desde el presente. Pero lo que me interesa resaltar es la concepción de estos autores acerca de la eficacia de las tradiciones en la generación de cohesión social y de memberships grupales, en la legitimación de instituciones y en la socialización de creencias, valores y comportamientos compartidos. Pues es ahí donde radica su importancia. Richard Bauman (1992: 126) sostiene que hay una organización social de la tradición donde los especialistas culturales son los custodios de las *performances* o eventos culturales que expresan conocimientos, símbolos, y valores del grupo. Esa organización social también incluye socialización, procesos de transmisión y adquisición de prácticas entre las generaciones. El proceso de tradicionalización, bajo la rúbrica de tradición, herencia, patrimonio, o costumbre, es un recurso prominente en servicio al nacionalismo, ya sea que se trate de un nacionalismo cultural o de la formación de los estados nación. Ver a estas actividades bajo la lupa de las

performances -y, en términos de Connerton, como expresión de la memoria colectiva- me permite descubrir los mecanismos a través de los cuales se van configurando procesos culturales: de tradicionalización, de transformación, de socialización, y de dotación de autenticidad/legitimidad.

La reactuación y promoción de las prácticas de *hurling*, danzas y música irlandesas encuadradas en una narrativa acerca de la preservación de la tradición, las raíces y la memoria; parecen diseñar un intento por alimentar y conservar la pertenencia identitaria a un grupo considerado como “originario” por estas personas, en el marco de un espacio global que amenaza con extender a otros grupos (no-irlandeses) elementos culturales irlandeses. Y dentro de ese intento, los encargados de organizar los diferentes eventos de danza, música y deportes, son también quienes deciden -a instancias de la G.A.A. y la C.C.É.- qué tradiciones deben mantenerse y cuáles no.

En una charla con Jorge³¹⁵, éste me manifestaba su interés por difundir “toda la cultura irlandesa” a través de las actividades organizadas por su asociación. Al preguntarle yo a qué se refería, Jorge ampliaba que su idea era

“transmitir a los más jóvenes que no somos solamente los *leprechaun* y la cerveza, sino que tenemos una cultura muy rica en muchos aspectos, en la literatura, en la música, en la danza, en los deportes [...] en el folklore local, la música tradicional, pero también en manifestaciones más modernas [...] Para mí, no está mal que los más jóvenes escuchen U2, porque eso también es irlandés”.

Pero, al mismo tiempo, Jorge también sostenía que en la década de 1990 había acaecido una “pérdida de la esencia irlandesa” provocada por “la globalización de algunos festejos, como San Patricio”. De esta manera, entonces, la falta de “esencia” no aparece ligada a lo moderno como contrapartida de lo tradicional -en la medida, claro, en que provenga de Irlanda-, sino a los usos que de eso puede hacerse a nivel global por aquellas personas que no están ligadas de alguna manera con Irlanda; un (mal) uso que puede provocar una pérdida de la “esencia” irlandesa, ligada a la falta de *autenticidad*.

En una entrevista al actual presidente de la Federación, éste comentaba que no deben descuidarse las nuevas expresiones [las de los jóvenes]:

³¹⁵ Ya presentado en el capítulo 3, Jorge es el presidente de la Asociación argentino-irlandesa William Brown

“Por ejemplo, ellos se ven identificados con los nuevos grupos o solistas [irlandeses] de rock (U2, Sinéad O’Connor, Rory Gallagher, entre otros) sin entrar a considerar que esas expresiones musicales *no se ajustan a la música tradicionalmente irlandesa*, como pueden expresarla otros conjuntos o solistas (Altan, Danú, Téada, Lúnasa, Kila, por nombrar algunos). Entonces no debemos escandalizarnos cuando emiten su admiración por estos intérpretes. Al contrario, eso hace que *Irlanda esté presente en todo el universo* y particularmente considero que no es malo, sino que es algo pasajero y que debemos aprovecharlo para mostrar las otras expresiones de la cultura irlandesa y marcar los diferentes matices que ofrece cada uno”. (TSC, Mayo 2009: 1; mi énfasis)

En estos relatos vemos que aparecen nuevas nociones respecto de qué es o puede ser un símbolo de la irlandesidad. Mientras en el club, junto con el Buenos Aires *Branch*, y la colaboración de otras instituciones (como el Fahy Club), se esfuerzan por transmitir a los más jóvenes el deporte, la música y las danzas “tradicionales”, tal como proponen el CCÉ y la G.A.A., otras “versiones” más modernas de expresión parecen ser igualmente “auténticas” a la hora de enunciar lo irlandés. O, al menos, parecen ser contener el potencial necesario para poder transmitir a los más jóvenes de qué trata lo irlandés. Desde su punto de vista, todo aquello que provenga de Irlanda, sea o no “tradicional”, es aprovechable para mostrar a los más jóvenes las “expresiones de la cultura irlandesa”. Y son interesantes estas consideraciones porque mientras que aquí la validez o autenticidad de la tradición y de la cultura irlandesa parecen estar en relación con la proveniencia irlandesa de esas manifestaciones artísticas, he de mencionar que algunas de éstas surgieron en Irlanda no sin ocasionar grandes discusiones acerca de su “autenticidad” como expresiones culturales “tradicionales” de Irlanda. Tal es el caso del grupo teatral *Riverdance*: “el 30 de Abril de 1994, Europa se paralizó por siete minutos”, dice Wulff (2007: 109), “*Riverdance* que había sido creado como un entretenimiento para los intervalos del *Eurovision Song Contest*,³¹⁶ dejó paralizados a millones de televidentes”. *Riverdance* fue parte de una nueva fase en la historia y en la economía de Irlanda, y fue “disparado al éxito global, atrayendo nueva atención sobre Irlanda, su historia, su cultura y su lugar en el mundo moderno”. Sin embargo, al interior de Irlanda, entre músicos, bailarines, periodistas, académicos, etc., se generó

³¹⁶ El *Eurovision Song Contest* (Festival de la Canción) es un concurso televisivo anual en el que participan “cantantes” de todos los países europeos miembros de la Unión Europea de Radio Difusión. El primer festival se transmitió en el año 1956.

una importantísima discusión acerca de quién, entre los irlandeses, tenía el derecho de representar a Irlanda en el exterior y cómo debía ser esa representación (2007: 110). Pero *Riverdance* es ampliamente bienvenido entre mis interlocutores, justamente porque consideran que “es representativo de la cultura irlandesa [...] A mí me hace sentir orgullosa de la cultura de mis ancestros”, como me expresara Tessie. Por otro lado, el grupo teatral, también amerita notas en primera plana de *The Southern Cross*, cada que vez que llega a Buenos Aires.³¹⁷ Por lo tanto, a pesar de las discusiones acerca de la autenticidad y la tradición generadas en Irlanda, y a pesar de que lejos están los ancestros de estos descendientes de irlandeses de haber conocido a *Riverdance*, muchos de ellos la consideran una *performance* igualmente válida para remitir a lo irlandés. Para decirlo de un modo más sencillo: mientras en Irlanda se discute la validez y la *autenticidad* de manifestaciones internacionales como *Riverdance*, en la Argentina son tomadas por los argentino-irlandeses como auténticas representaciones de lo irlandés, de manera indiscutida, por el sólo hecho de provenir de Irlanda.

En los últimos veinte años del siglo XX, la noción de “autenticidad”, habitualmente asociada a las tradiciones, fue sujeto de análisis y comenzó a ser vista como una construcción social y simbólica de las sociedades occidentales modernas (industriales y postindustriales) (Handler y Linnekin 1984: 276). Pues es en estas sociedades donde distinguimos entre los significados de las producciones artesanales y mecánicas, al mismo tiempo que distinguimos entre singularidad y fácil intercambiabilidad. Lo que nos hace volver al argumento de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, de Walter Benjamin,³¹⁸ quien sostenía que en la

³¹⁷ Tal es el caso de la presentación que el grupo acaba de hacer en Buenos Aires, en Agosto de 2012. Al respecto puede verse el Anexo 8 o consultar <http://tsc.com.ar/wordpress/?cat=5>

³¹⁸ Me permito tomar prestado el concepto de aura y trasladarlo al análisis que aquí me ocupa pues la danza, la música y, en algún sentido, también el deporte, constituyen un arte. Por otro lado, el aura tiene una función simbólica y social. Es para Benjamin una forma de la experiencia estética que se da en el contacto con la obra original. Esa experiencia estética supone la aparición irreplicable de una lejanía que le confiere a la obra un carácter inaccesible. El carácter aurático de la obra de arte tradicional es eliminado con la llegada de la reproducción técnica que, de alguna manera viene a neutralizar la distancia, acercando la obra al espectador. Con la reproducción técnica la obra de arte se torna manipulable, en el sentido de que el espectador puede tener con ella una relación cotidiana más activa, es decir, la experiencia no queda limitada a la pura contemplación. Esto implica pensar a las técnicas de reproducción como una *relación social*, la experiencia pasa a estar en la intersección entre obra y espectador. Al poner el foco en la reacción de la audiencia ante una *performance*, entiendo que esa recreación interactiva puede decir algo acerca de la naturaleza de esa interacción. Y de ahí que me parece que el concepto de aura puede ser aplicado a las *performances* aquí analizadas y a la investigación social, en general. Por otro lado, algunos de los diferentes autores que analizan las danzas y la música irlandesas (Wulff y Basegmez, por caso) toman el concepto de aura de Benjamin para plantear a partir de ahí la noción de autenticidad.

era industrial la obra de arte es privada de su “aura” de *autenticidad* y que es sólo con la era de la reproducción masiva de símbolos que la autenticidad emerge como una calidad a ser apreciada. De esta manera, la autenticidad no es una propiedad de la música, la danza o el deporte en sí mismos, sino que podemos encontrarla en cómo esas expresiones culturales son utilizadas por los actores en situaciones locales específicas para justificar la creación de límites, de distinciones entre nosotros y ellos.

La noción de aura de Benjamín (1982: 24), funciona como modo de referir y dotar de sustento histórico a un tipo de experiencia social del pasado, con pervivencias de diverso tipo en el presente. El conocimiento histórico depende del ahora de la legibilidad, de ese instante en el que el pasado y el ahora se unen constituyendo una imagen dialéctica. Pensar a esa imagen dialéctica como una figura dotada de vida propia supone pensar la imagen en el ámbito temporal y *relacional* de la percepción. Es por eso que Benjamin sostiene que lo que define a las imágenes dialécticas como “auténticas” es “el ahora de su cognoscibilidad”; su estar esencialmente vinculadas a una *percepción* a partir de la cual la imagen se torna “ocasión” de una resurrección dialéctica de la idea (Palermo 2001: 312).³¹⁹ El ahora, el presente, choca con el pasado y ese choque deber ser entendido como una *actualización*.

Por ser el aura, como mencioné en el capítulo anterior, una *sensación* que envuelve a un objeto o a un momento es tanto un concepto social como estético (Ramos et. al. 2010: 10), es esa bisagra que permite atisbar el reflejo de un pasado. Esta doble dimensión me permite tomar a las danzas, al deporte y a la música como prácticas no discursivas en las que se han inscrito experiencias, emociones, sentidos, que son pasibles de ser transmitidos y que presuponen momentos auráticos en cada transmisión, inscribiendo los significados del presente en la continuidad con el pasado (2010: 11). Tommy Nelson, el representante del Buenos Aires *Branch*, describía de esta manera cómo los asistentes respondían a su música en uno de los encuentros (2008):

“Luego les proponemos unirnos para cantar “*When Irish Eyes Are Smiling*” y “*My Bonnie*”, canciones que *siempre despiertan el espíritu comunitario*. Todo el salón *vibra con cientos de voces que cantan unidas*. Luego vuelven

³¹⁹ Es por eso que los procedimientos técnicos, que fijan las imágenes, convirtiéndolas en fenómenos siempre cercanos para la percepción humana, atrofian la experiencia aurática. Dice Palermo “La época de la reproductibilidad técnica, si por un lado arranca de raíz la idea de origen de la obra de arte, libera, al mismo tiempo, el espacio ambiguamente autónomo de la imagen estética a la percepción, a la tierra sin dominio del puro percibir” (2001: 312).

los bailes ¿Estos chicos no se cansan nunca? *Bailan frenéticamente* mientras se filman con sus teléfonos celulares. Veo a algunos músicos flexionando sus dedos o muñecas al terminar algún set ¿Cuánto hace que estamos tocando? Pero el cansancio o los dolores desaparecen si uno mira lo que pasa en la pista” (TSC noviembre de 2008: 3; mi énfasis).

Ese despertar del espíritu comunitario, las voces vibrantes que cantan unidas, el baile frenético de los bailarines que no se cansan nunca, parecen constituir una experiencia sensorial colectiva simultánea cargada de una presencia aurática. De la misma manera, Cecilia³²⁰, ante mi pregunta de qué significa para ella bailar, me contestaba que para ella es

“una forma de cultivar mi *espíritu* celta. Siento que me enriquezco con la cultura irlandesa y que me comprometo cada vez más con mis *ancestros* [...] siento que me han dejado un *legado* y que yo vivo para divulgarlo [...]” (Mi énfasis).

Aquí, el pasado, la cultura irlandesa como un legado, la misión en el presente de divulgar ese legado, la conexión emotiva con los ancestros que le han *transmitido* esa cultura, la referencia a un “espíritu” celta que proviene del pasado y que es posible de ser cultivado y continuado en el presente, también nos hablan de un vínculo afectivo con ese pasado, de una cierta carga aurática de la tradición, de la cultura, de la danza y de la música.

Es por eso que, como dije anteriormente, aquello que parece transmitirse a través del *hurling*, de las danzas y la música no son prácticas fosilizadas, contenidos fijos, sino nuevas retradicionalizaciones.-como por ejemplo, el *Gaelic Football* que es traído como tradicional pero que acá nunca se jugó, o como la música y la danzas que son incorporadas con sus características actuales. Al ser transmitidas a las nuevas generaciones, estas prácticas incorporan y dan lugar a nuevas asociaciones de sentido entre el pasado y el presente, echando luz sobre la capacidad de agencia de los actores. La intención de “volver a las raíces” a través de la puesta en práctica de estas actividades, implica la actualización, retradicionalización y reformulación de imágenes sobre el pasado y sobre Irlanda e ilumina el carácter dinámico, vivo y cambiante de las

³²⁰ Profesora de danzas irlandesas de Rosario, ya presentada en el capítulo III.

tradiciones (Benjamin 1997: 7). Sobre todo, si tenemos en cuenta que la música celta en Argentina, como explica Pablo Cirio (2005: 184), puede ser rastreada hacia no más allá de finales de la década de 1950.³²¹ Cirio transcribe una experiencia de su trabajo de campo en la que menciona que para mediados de la década de 1980, el entonces presidente del Fahy Club no conocía la *tin whistle* (flauta irlandesa) a la que confundía con “una quena de metal” (2005: 184). En el mismo Fahy Club fue donde, para ese entonces, comenzaron a organizarse los primeros festivales de música celta en la Argentina, con la participación de diversos conjuntos de música y danzas de Irlanda, Escocia y Galicia. Pero los grupos actuales surgidos de lo que Cirio llama el “árbol genealógico de raigambre irlandesa” (2005: 185) tendrían su origen en la década de 1990.³²²

La adscripción étnico-nacional en este contexto argentino y actual se vincula a una nacionalidad definida en términos culturales (a través del deporte, la danza y la música). Los organizadores de las prácticas de *hurling* buscan producir, fortalecer y expandir un sentimiento de irlandesidad dentro del club, con chicos que sean o no descendientes de irlandeses, lo que implica salir del ámbito de una identidad irlandesa entendida en términos puramente sanguíneos, de ascendencia en el linaje, y ampliar inclusivamente el colectivo de identificación. Por fuera del club se ha invitado -a través de *The Southern Cross*- a chicos de otras instituciones irlandesas a participar de estas prácticas, con el objetivo de que a futuro sea posible jugar partidos entre diferentes instituciones. Sin embargo, al interior del club lo que se busca es la definición de una identidad (del club) más relacionada con lo irlandés, en un momento en el que los chicos “ya no se enganchan con la cosa irlandesa”, al decir de Eduardo. Nuevamente, lo que está en juego aquí es aquello que veíamos con San Patricio: un esfuerzo conciente por parte de representantes de las instituciones argentino-irlandeses por mantener o recuperar una identificación con lo irlandés que se cree que se ha perdido, se está perdiendo o puede perderse completamente, a menos que se haga algo que incluya e incorpore a los más jóvenes y se extienda por fuera de los contornos y el mero ámbito del grupo. Pero que

³²¹ El autor divide el devenir de la música celta en la Argentina entre lo que él llama “prehistoria” (1959-1964) e “historia” (1984 en adelante), basándose en las dos décadas que median entre esas dos épocas entre las que no encuentra hilos de continuidad.

³²² *The Shepherds* (1994-2003) fue el primer grupo que, si bien comenzó haciendo música tradicional gallega, escocesa e irlandesa, pasado el primer año se centró exclusivamente en la última, comenzando a tocar en *pubs* irlandeses porteños como *The Shamrock*, *Druid In* y *Down Town Matías*, -todos *pubs* ubicados en las zonas del microcentro porteño a los que ya aludimos en el tercer capítulo de esta tesis

muchos chicos se vean seducidos por este deporte, no significa que se identifiquen necesariamente con lo irlandés. Y de hecho, en dos oportunidades diferentes, ante mi simple pregunta de por qué habían acudido al entrenamiento de *hurling*, dos chicas y un varón –los tres de alrededor de 12 años- me respondieron haciendo sobre todo alusión a la diversión y a la sociabilidad dentro del club: “está bueno, es divertido”; “y ... qué se yo, me gusta”; “me divierte venir, además vienen mis amigos también”. Sin embargo, sólo a largo plazo podremos analizar el resultado de este proyecto.

A través de la elaboración de acciones culturales vinculadas con la recuperación, la difusión, la defensa de tradiciones irlandesas (proyección de videos documentales, demostraciones de danzas con explicaciones acerca de los elementos utilizados para llevarlas a cabo; pequeñas clases sobre los instrumentos de música irlandesa; entrenamientos de *hurling* acompañados por la historia de ese deporte en Irlanda y la Argentina, partidos amistosos, etc.), los promotores de estas acciones intentan construir una visión unificada y “oficial” (por auténtica y verdadera) de esas “tradiciones” como fuente de identificación colectiva con la irlandesidad. Pero esas fuentes de acceso a “lo tradicional” provienen de Irlanda y de reminiscencias (de un aura) de lo que pudo haber sido el pasado argentino-irlandés en este contexto; pero no de ese pasado en sentido estricto.

Conclusión

Tal como analizara Archetti para el caso del football (2001), el ámbito del deporte, de las danzas y la música tradicionales son arenas de producción de identidades. En la actualidad, la vuelta a la práctica de este deporte viene de la mano de la incorporación e intento de difusión de las danzas y la música irlandesas. Como he analizado a lo largo de este capítulo, estas actividades aparecen como un modo de rescatar aquello que se considera que se está perdiendo. Sin embargo, explorar los modos en que, dentro de este proyecto, son relacionadas las danzas, la música y deporte me ha permitido ver cómo se expresan, reformulan, retradicionalizan elementos culturales que dan lugar a la reformulación de identidades sociales y experienciales del grupo (Dyck y Archetti 2003: 11). Estos modos de inculcar o de intentar inculcar un sentimiento de afinidad y pertenencia con lo irlandés, supone no sólo la transferencia de un conocimiento o la formación respecto de habilidades, técnicas o movimientos “sino también una cierta propaganda a favor de esquemas específicos de preferencia, valoración y significación” (2003: 9). Lo que junto con otras estrategias de legitimación como la apelación al

pasado, la memoria, la tradición y el apoyo de organismos irlandeses y de agencias estatales (Embajada de Irlanda) sirven para reconstruir una identidad ligada a lo irlandés. Quizás, como sostiene Quinn (2008: 28) en cierta medida, el impacto sobre la identidad irlandesa del club como resultado de la disminución entre sus asociados de personas de ascendencia irlandesa, se ha visto compensada por el gran número de turistas provenientes de clubes irlandeses y de delegaciones oficiales de Irlanda que visitan el club regularmente. Esto, sumado a este emprendimiento que busca difundir las tradiciones irlandesas y los lazos con lo irlandés, se orienta a mantener un *ethos* y un sentido de: por un lado, la irlandesidad a la que estuvo asociada el club desde sus inicios hasta mediados de la década del 40; y, por otro, al sentido de la argentino-irlandesidad a la que estuvo asociada el club desde 1940 en adelante, en un momento en el que muchos socios descendientes de irlandeses empiezan a sentir que el club pierde el costado irlandés de su identidad.

Siguiendo a Archetti el deporte y la danza (y yo agregaría la música que acompaña a esa danza), son “espejos y máscaras al mismo tiempo” (Archetti 2003: 41): espejos donde una sociedad se ve reflejada a sí misma, y máscaras vistas por los otros. Esto es posible porque esas prácticas forman parte lo que Archetti llama “zonas libres de la cultura”, espacios para la mezcla, la aparición y manifestación de los híbridos, la sexualidad o la exaltación de los desempeños físicos (Archetti 2003: 42 y 48). El deporte, las danzas y las músicas, proporcionan marcos de interpretación en los que individuos y grupos desempeñan roles inscritos en la configuración de la red de las dinámicas colectivas; siendo capaces de reproducir los matices y la plasticidad de las identidades, de las relaciones y de los procesos sociales.

CONCLUSIONES

“Acá se mantiene vivo el espíritu irlandés”.

El devenir es un proceso largo.
Como las corrientes del vasto Río
de la Plata, el devenir nunca se
detiene, aún cuando ocasionalmente
cambia de sentido o se mece entre flujos
turbulentos, por siempre continúa su curso
hacia una nueva identidad.³²³

Tal como he avanzado en la introducción a este trabajo, en su estudio sobre la formación de la diversidad en la Argentina, Rita Segato (1997) sostiene que para hacer frente al avance de los contingentes inmigratorios europeos y a la fractura capital/interior, el Estado nacional se propuso “fabricar” una etnicidad nacional, esto es, que la nación se comportase como una unidad étnica homogénea, con una cultura propia, optando por aplanar las diferencias al poner en práctica un “modelo de lo étnico esencial e indivisible aplicado a la sociedad nacional entera” (1997:11), que “ocultara” a las minorías. Sostiene Segato que

“todas las personas étnicamente marcadas, sea por pertenencia a una etnia derrotada (los indios y los africanos) o a un pueblo inmigrante (italianos, judíos, españoles, polacos, rusos, sirios y libaneses, alemanes, ingleses o tantos más) fueron convocadas o presionadas para desplazarse de sus categorías de origen para, solamente entonces, poder ejercer confortablemente la ciudadanía plena” (Segato 1997: 17).

Desde sus comienzos, entonces, la Argentina se habría empeñado en construir sobre sí misma la imagen de un país blanco y europeizado, a través de algunos dispositivos principales como la educación y la salud públicas y el servicio militar obligatorio. La consecuente retórica argentina sobre la nación como un “crisol de razas”, operó como un marco que, al promover la asimilación cultural, superaría desigualdades y jerarquizaciones (Briones 1998: 28). Si bien se podrían cuestionar los efectivos alcances de ese proyecto homogeneizador, y hasta qué punto se trató de un modelo orgánico, es lícito que nos preguntemos, como bien apunta Briones (1998), si efectivamente todos los grupos han debido pagar “el mismo peaje” a la hora de ser admitidos en la “comunidad nacional”, porque los grados de tolerancia para con el otro

³²³ Murray, Edmundo. *Becoming Irlandés. Private narratives of the Irish Emigration to Argentina, 1844-1912*. Buenos Aires, L.O.L.A., 2005, p. 6. Mi traducción.

y la diversidad no han sido los mismos en todos los casos. Y en ese contexto, como he mostrado en el primer capítulo, con su establecimiento en el campo y la dedicación a la producción ovina y sus derivados, los irlandeses y sus descendientes lograron acceder - en líneas generales y en su mayoría- a los estratos más altos de la sociedad argentina de la época, creando sus propias instituciones y asociaciones orientadas a ordenar la vida y las relaciones entre los irlandeses y sus descendientes en Buenos Aires. Por lo que, a grandes rasgos, podríamos decir que respecto de esta inmigración en particular se cumplió la interpretación germaniana de la relación entre inmigración y movilidad social ascendente (Germani 1959).³²⁴

En la actualidad, el mito de la Argentina como un “crisol de razas”, entendida como una mezcla, en la que se estimaba que predominaba una composición étnica homogéneamente blanca, de origen europeo, que durante mucho tiempo fue pensado como una “verdad” indiscutible, ha comenzado a coexistir con otros relatos -como, por ejemplo, el de la Argentina mestiza-, donde afloran y son reivindicadas otras identidades étnicas. Sin embargo, como plantea Archetti (2003: 28), la Argentina ofrece un marco que “obliga” al investigador a pensar lo nacional teniendo en cuenta la inmigración como factor social primordial, para cuestionar cómo ese proceso condicionó y aún condiciona imaginarios, identidades colectivas e individuales, símbolos, significados y modelos de transformación social y cultural. Pero mientras Archetti buscaba “lo nacional” (la transformación de lo extranjero en nacional), mi intención ha sido la de buscar la expresión de otras subjetividades dentro del contexto local. Y es dentro de ese marco que he intentado analizar los procesos de construcción de la identidad entre los descendientes de irlandeses de Buenos Aires, tratando de entender sus continuidades, discontinuidades y reconfiguraciones, en relación con un contexto local y actual teñido por la circulación de elementos culturales en la arena global, transnacional.

Durante el siglo XIX, muchas nuevas y grandes extensiones de tierra alrededor del mundo estaban siendo, de algún modo, incorporadas al sistema mercantil colonial británico. Todas esas regiones necesitaban mano de obra para desarrollar su potencial

³²⁴ Como explican Visacovsky y Garguin (2009: 31), Germani “estableció los lineamientos de la interpretación de la clase media argentina en vigencia durante la segunda mitad del siglo XIX, al destacar su origen inmigratorio europeo, la movilidad social ascendente a través del comercio y la educación, esta última transformada en un valor capital que posibilitaba el progreso individual”, alentando a afianzar un enfoque sociológico que veía como “objetiva” la ascendencia inmigratoria europea de la clase media.

económico dentro del sistema mercantil mundial (McKenna 1994: 5), por lo que esas regiones competían entre sí no sólo por el acceso al mercado europeo, sino por los emigrantes que dejaban Europa buscando nuevos destinos. Los irlandeses que abandonaron Irlanda entre mediados del siglo XIX y 1920 fueron parte de ese proceso. A pesar de haber importantes similitudes entre la inmigración irlandesa a la Argentina y esa misma emigración a otros destinos del mundo, existen marcadas diferencias. Argentina fue el único destino en el que el idioma y las costumbres locales no tenían una fuerte impronta anglosajona. Las costumbres, las leyes y, principalmente, el idioma eran completamente extraños, desconocidos y ajenos a los irlandeses. De alguna manera, esta tesis apunta a abrir un camino en dirección a ampliar el conocimiento en este campo, principalmente porque en la Argentina, la literatura académica que mereció este grupo de inmigrantes y sus descendientes fue y sigue siendo escasa.

Al mismo tiempo, esa falta de bibliografía especializada me obligaba a pensar doblemente de qué manera abordar a estos descendientes de irlandeses: podía partir de la historia “oficial” para contar su devenir hasta llegar al presente, tratando de abarcar la construcción de su identidad; o, al contrario, podía partir desde el presente e intentar comprender, en el contexto actual, qué, cómo y por qué un grupo de descendientes de irlandeses resignifica su historia y su pasado. Mi elección fue esta última, llegar al pasado a través de las narrativas de mis interlocutores en el trabajo de campo. Es decir que mi interés no ha versado en recopilar datos históricos acerca de la inmigración irlandesa a la Argentina, sino principalmente apuntar a los motivos y a los modos en que sus descendientes, hoy en día, marcan los límites de su propio grupo a través de diversos usos del pasado, la memoria, la tradición y la cultura. Y si bien la historia me ha resultado no sólo una herramienta útil y necesaria, sino ineludible para contextualizar todo este trabajo, he pretendido, en muchos casos, despegarme de la historia para centrarme en las narrativas del grupo. Como he mencionado en la introducción y a lo largo de algunos de los capítulos, la historiografía no puede ser considerada una ruptura total respecto de otras formas de versiones o conocimientos acerca del pasado. Si ponemos el énfasis en sus propiedades sociales y en los significados que expresan, los límites entre historia, mitos y narrativas se tornan difusos. Incorporar un enfoque que tomase en cuenta las narrativas implicó iluminar las subjetividades, ideologías o concepciones culturales que modelan la experiencia sobre el pasado (Visacovsky 2007:

61), y las relaciones que el grupo establece entre esas narrativas acerca de su pasado con los modos en que se piensa a sí mismo en el presente.

En una de mis primeras visitas al Hurling Club, en los inicios de mi investigación, allá por el año 2005, Alice hacía referencia a la llegada a la Argentina de sus bisabuelos en 1868, poniendo el énfasis en la “casualidad”:

- ¿Y por qué *eligieron* venir a la Argentina? -pregunté, haciendo referencia a sus antepasados.

- No, no *eligieron* Argentina. Se fueron a Liverpool,³²⁵ se subieron al primer barco que salía y les tocó un barco que venía a la Argentina. Como podría haber sido cualquier otro que fuera a Estados Unidos, Canadá o Australia. Y eso pasaba mucho. Pero Dios quiso que vinieran a la Argentina” (mi énfasis).

Esta narrativización del “sentido del devenir” (Taylor en Briones 2007: 69), que echa un manto de ingenuidad sobre ese bisabuelo irlandés que simplemente quiso emigrar y terminó llegando a la Argentina -como podría haber llegado a cualquier otro destino-, puede cambiar los significados atribuidos al pasado, pero no puede modificar lo que efectivamente pasó. Este relato poco tiene que decir acerca de la “realidad” pasada, pero la vida de Alice en el presente toma un sentido que invoca el “plan divino” en el devenir de su familia, y así viene a explicar su lugar en el mundo, aquí y ahora.

En una comunicación personal con Edmundo Murray³²⁶, éste mencionaba la “brecha” existente entre historia y relatos entre los descendientes de irlandeses:

“Hay varios errores, que se repiten de generación a generación entre los irlandeses de Argentina y también de Irlanda (pero vienen de Argentina). Brown por ejemplo era protestante anglicano, no le gustaban los criollos como a la mayoría de los extranjeros, y lo que es más importante era inglés. Nacido en Irlanda, era inglés hasta la médula. Había pasado la parte más formadora de su vida a bordo de barcos ingleses mercantes y de guerra, había luchado en Europa continental contra franceses y alemanes (prisionero en Metz y Verdun), y su bandera insignia era la Union Jack (no es una metáfora). Era un militar devenido comerciante cuyos intereses estaban más con los criollos que los españoles, pero no quiere decir que se sintiera

³²⁵ Liverpool era el puerto inglés desde donde salían los barcos con diferentes destinos.

³²⁶ Argentino, descendiente de irlandeses, PhD. en Literatura por la University of Zurich, Murray fue uno de los principales promotores de los estudios sobre irlandeses en la Argentina y en Latinoamérica. Miembro fundador de la Society for Irish Latin American Studies (SILAS) y primer editor de la *Irish Migration Studies in Latin America*, revista editada por la SILAS que publica investigaciones de las relaciones entre Irlanda, América Latina, el Caribe e Iberia (<http://www.irlandeses.org>).

argentino y mucho menos irlandés - especialmente teniendo en cuenta que esas dos identidades no existieron sino hasta la segunda mitad del XIX (por lo menos en el caso de Irlanda, donde hasta principios del XX era más importante ser de Wexford, Cork, Galway o Westmeath que irlandés).³²⁷ En cuanto a Fahy, rigen muchos de los mitos de Brown (firmaba como capellán de los ingleses católicos de Argentina, no de los irlandeses - se consideraba inglés y con esta identidad y sus nexos sociales defendía a Rosas). En la inserción de Fahy en Argentina hay que tener en cuenta que luchó siempre por crear una rama de la iglesia romana en inglés, pero nunca quiso integrarse en la estructura de la iglesia católica en Argentina. La conciencia de grupo étnico era más fuerte que la de religión -esto se ve en sus relaciones con la jerarquía local y en Irlanda.”³²⁸

Me he permitido (y espero que el lector me disculpe) esta extensa cita de Murray pues considero que todas sus intervenciones son interesantes porque vienen a echar un manto de dudas sobre una gran cantidad de relatos producidos por mis informantes acerca de la “historia” de lo que fue la inmigración irlandesa a la Argentina, junto con sus personajes más sobresalientes. Justamente, aquello sobre lo que Murray se explaya viene a resaltar la importancia de las narrativas que este grupo realiza sobre ese pasado; confirma que una perspectiva narrativa es necesaria para poder entender cómo la experiencia del pasado es tanto producida por las prácticas sociales, como constitutiva de las mismas.

Dice Pierre Nora (1984: 8): la memoria es vida, siempre encarnada en las sociedades vivas y, por lo tanto, permanece en permanente evolución, abierta a la dialéctica de recordar y olvidar, inconciente de las deformaciones de la que está sujeta, vulnerable de varias formas a la apropiación y manipulación, susceptible de largos períodos de latencia y repentina revitalización. La historia, por el contrario, es la reconstrucción, siempre problemática e incompleta de aquello que ya no es. El pasado se torna relevante en la medida en que proporciona fundamentos a las pretensiones de identidad, legitimidad y conflicto en las condiciones presentes (Visacovsky 2007: 63).

³²⁷ Respecto de la condición de protestante de Brown, no encontré nada en la bibliografía histórica que avale esa suposición. Aunque sí se casó con Elizabeth Chitty, una inglesa de familia anglicana, con quien contrajo matrimonio en la Iglesia Protestante Anglicana Saint George de Londres en 1809, antes de llegar al Río de la Plata. Por otro lado, respecto de la utilización de la Union Jack, puede verse Geraghty, Michael John, Was Admiral Brown Admiral Someone Else? Disponible in line en: <http://www.irlandeses.org/geraghty040406.htm>

³²⁸ A este respecto, puede consultarse Helen Kelly, *Irish 'Ingleses'. The Irish Immigrant Experience in Argentina 1840-1920*. Dublin, Irish Academic Press Ltd., 2009.

Es por eso que en vez de tratar de entender cuál es la brecha entre los relatos y los acontecimientos “históricos”, me ha resultado más enriquecedor intentar indagar en los significados de esa brecha, en cómo y para qué se organiza una cierta narrativa de determinados eventos, identificando qué aspectos resultan ser más movilizadores para los descendientes de irlandeses en Buenos Aires y por qué.

Devenir argentino-irlandés con límites difusos

El 19 de Agosto de 2005, la Federación de Sociedades Argentino-Irlandesas, junto con la Asociación Católica Irlandesa, organizaron una recepción en despedida al saliente embajador de Irlanda en la Argentina, Kenneth Thompson. La recepción se realizó a las 20.00 horas en la sede de la ACI, en el colegio Monseñor Dillon,³²⁹ en el barrio de Caballito,³³⁰ en la ciudad de Buenos Aires. Dentro del salón, los asistentes nos habíamos dispuesto en un semicírculo alrededor de una pequeña mesa que poseía un arreglo floral. A la derecha de la misma se encontraba la bandera argentina y a la izquierda, la bandera irlandesa. Detrás de la mesa se habían ubicado el embajador, su esposa, el presidente de la ACI y al lado, el de la FSAI. La recepción fue inaugurada por el presidente de la Asociación Católica, seguido luego por un discurso del presidente de la Federación de Sociedades argentino-irlandesas. Ambos agradecieron al embajador por la labor realizada, destacando su buena predisposición para colaborar con la colectividad argentino-irlandesa, y resaltaron la importancia del nuevo cargo del embajador como Representante Permanente Adjunto de la Unión Europea (*Deputy Permanent Representative to the European Union*) en Bruselas, deseándole muy buena suerte. Luego, tomó la palabra el embajador. Comenzó contando que habían estado todo el día con su mujer preparando las valijas, “poniendo ponchos y mates” dentro de ellas, pero explicaba que esas eran “sólo las cosas materiales que nos podemos llevar,

³²⁹ Esta escuela, situada frente a la Plaza Irlanda en el barrio de Caballito, sobre la calle Seguí, entre Av. Gaona y Neuquén, es ahora propiedad de la Asociación Católica Irlandesa (A.C.I.), quien tiene a su cargo a su vez la escuela Santa Brígida que se encuentra al lado de dicho instituto. La Asociación Católica funciona dentro de ese mismo edificio. Tanto una escuela como la otra son obras arquitectónicas inmensas que ocupan, entre ambas, toda la manzana. Sólo a modo recordatorio, menciono nuevamente aquí que el ahora Monseñor Dillon, es el Ex Colegio Santa Unión, que la Asociación Católica Irlandesa compró a las Hermanas de la Santa Unión de los Sagrados Corazones en 1992 y a partir de 1993 comenzó a funcionar bajo su tutela.

³³⁰ El barrio de Caballito debe su nombre a una pulpería que se instalara en 1804 en la esquina de las actuales Rivadavia y Emilio Mitre, reconocida entonces por una veleta con forma de caballito. Este barrio progresó con la llegada del ferrocarril que desde 1857 llegó a la zona con la estación que llevaría desde el primer momento el nombre de la famosa pulpería. Caracterizada por lujosas quintas que se encontraban a lo largo de la actual Rivadavia, esta zona era para los porteños un lugar de fin de semana. Hoy en día, es uno de los barrios más residenciales de Buenos Aires. Uno de sus puntos de interés es el llamado “Barrio Inglés”, que se caracteriza por edificaciones de estilo británico que datan de finales del siglo XIX.

porque nada tienen que ver con otras cosas que se quedan dentro del corazón, que no se pueden ver ni tocar”. El embajador continuó sus palabras haciendo referencia al “cariño de cada uno de los que están aquí presentes” y a la importancia de los lazos que él y su mujer habían establecido aquí, a la satisfacción por el tiempo transcurrido en la Argentina.

“Ahora tenemos que cumplir con una orden, este es nuestro trabajo. Pero nos vamos muy contentos por haber estado acá y por haber descubierto una *comunidad irlandesa unida* como no hay en ninguna otra parte del mundo. Una comunidad donde se mantiene fuerte y viva la tradición irlandesa [...] He podido ver que acá se mantiene vivo el espíritu irlandés”.

El embajador refería al *espíritu* y a la *tradición* irlandesa como vivos y fuertes al interior de lo que él llamaba simplemente “comunidad irlandesa”, resaltando la irlandesidad de este grupo de personas. Es decir que eran la tradición y el espíritu los que aparecían como características centrales ligadas a la expresión de la identidad. Pero no solamente eso, ya que en más de una ocasión, mis interlocutores hicieron referencia a características físicas “marcadoras” de la irlandesidad. En este sentido, la primera vez que me encontré con Jorge en un café de la intersección de las avenidas Córdoba y Pueyrredón, en el límite entre los barrios porteños de Recoleta y Balvanera,³³¹ al darme telefónicamente sus señas particulares para que lo reconociera fácilmente, me decía: “te vas a dar cuenta en seguida, me vas a reconocer porque soy bien irlandés”. Cuando al día siguiente, entré al café, encontré a Jorge sentado muy cerca de la puerta y lo cierto es que lo reconocí porque -sin saber hasta ese momento quién era- lo había visto en anteriores ocasiones en diferentes encuentros, en la fiesta de San Patricio, etc. Al

³³¹ El origen del barrio de Palermo se remonta al año 1602, cuando llega a esa zona Juan Domínguez Palermo, proveniente del sur de Italia, quien compró una gran cantidad de tierras a bajo costo por ser una zona de bañados, y comenzó a cultivar viñedos y a criar ganados. La zona siguió desarrollándose durante los siguientes siglos como zona de Chacras. Y en la década de 1830 el gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, comenzó a comprar tierras y a sanear los bañados. Rosas construyó su residencia, a la que llamó San Benito, en las actuales avenidas Sarmiento y Libertador. Luego de Caseros, ocupó la casa Urquiza, y con posterioridad a esos agitados años, la misma fue sede de la Escuela de Artes y Oficios, del Colegio Militar y de la Escuela Naval. El 11 de noviembre de 1875 tuvo concreción la iniciativa de Sarmiento y se inauguró el parque Tres de Febrero. Poco después fueron creados el Jardín Botánico y el Jardín Zoológico. En 1889 fue demolida la vieja casa del Restaurador Rosas; en 1917 desaparecieron los célebres portones que servían de ingreso al parque, y cuyo nombre adoptó la toponimia popular para designar a la Plaza Italia y sus inmediaciones. Con respecto al origen del nombre de este barrio, las discusiones aún continúan, siendo las dos hipótesis más difundidas y posibles las que vinculan esta denominación al nombre de Juan Domínguez Palermo; o la que dice que el mismo deriva de un oratorio en el que se veneraba una imagen de San Benito de Palermo (Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires. Manual Informativo de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires, Instituto Histórico, 1981, 496 p.)

sentarme a la mesa con él, después de saludarnos, comprendí que Jorge había hecho referencia al color rojizo de su pelo y a lo blanco de su piel, características fenotípicas asociadas por todos mis interlocutores a la ascendencia celta. La falta de esas mismas características fueron las que, en el almuerzo conmemoración por los 200 años del nacimiento del Padre Fahy, me “delataron” frente al entonces embajador de Irlanda Mairtin O’Fainin, quien cuando se acercó a saludarme, me señaló con su dedo índice la cara y me dijo en un imperfecto castellano “usted no irlandesa”. Dos horas antes, durante su discurso, había dicho:

“Cuando miro alrededor veo aquí muchas *caras* irlandesas. Me siento como en casa, feliz de estar aquí con mi propia gente [...] con esta parte de la Argentina que tiene tantas conexiones con mi propio hogar”³³².

Junto con estos rasgos fenotípicos que estas personas asociaban con la “irlandesidad”, aparecían algunos nombres y principalmente apellidos. Eduardo, por ejemplo, me contaba la anécdota de un señor al que había conocido en Olavarría, quien al presentarse “pronunció mal su apellido: Obrián, me dijo”. Eduardo no perdió oportunidad de corregirlo diciéndole: -“cómo Obrián? Será O’ braian”-; a lo que el señor O’Brian respondió: -“¿pero qué? ¿Usted es irlandés?”. Sólo por dar algunos ejemplos más, el día de San Patricio de 2011, por la mañana, desde la Catedral hasta el Cementerio de la Recoleta, viajé en el auto con José y su familia. Durante los 10 primeros minutos, la conversación giró en torno al apellido Kenny (de una de las asistentes al festejo), a las relaciones con otros Kenny, a la zona en la que se había asentado esa familia al llegar a Buenos Aires y a la época de su llegada, etc. Por otro lado, y por contar una anécdota personal, en varias oportunidades, mi nombre (Elisa) era asociado a “lo irlandés”. Siendo que las primeras veces, al presentarme, muchas personas respondían con la exclamación “Ahhh, Elisa”, debo decir que fue recién después de un cierto tiempo, y porque, finalmente, Kevin Farrell³³³ me lo dijo, que entendí que la mayoría de las personas creían que mi nombre se debía a que así se llamaba la hija del Almirante Brown!³³⁴ Del mismo modo, me ha sucedido

³³² Mi traducción: “When I look around here I see so many Irish faces. I feel very much at home. Happy of being with my own people ... With this part of Argentina that has many connections with my own home”.

³³³ Primer presidente de la Federación al que conocí.

³³⁴ Cuyo nombre, en realidad era Eliza, con Z.

reiteradamente en diferentes reuniones de este grupo que cuando las personas se acercan a hablarme, indefectiblemente bucean en mi historia, intentando encontrar y entender mis conexiones con la colectividad irlandesa. Dado que mi apellido es claramente italiano, suelen suponer (apoyados en el hecho de que me llamo Elisa) que la ascendencia irlandesa es por parte de madre. El día del encuentro nacional argentino-irlandés en la ciudad de Rosario, yo había concurrido con mi marido y mi hija, que en ese momento tenía cinco meses de edad. Cada una de las personas que estaban sentadas a la mesa con nosotros, preguntaban insistentemente por nuestras "raíces" irlandesas. Cuando me preguntaban a mí y yo explicaba que no era descendiente de irlandeses, rápidamente deducían que quien era de ascendencia irlandesa era mi marido:

Connie: "¿Cómo te llamás?"

Elisa: "Elisa"

C: "Ah!, *típico*. Y tu apellido...?"

E: "Palermo"

C: "¿Y el de tu mamá?"

E: "Cabocota"

C: "Y sos irlandesa por parte de..."

E: "No, no soy irlandesa. Soy argentina de ascendencia italiana..."

C: "Ah, el irlandés es tu marido!"

E: "No, no, tampoco" [Y me disponía a explicarle que estaba haciendo una investigación pero no me dio tiempo].

C: "Y entonces ¿qué hacés acá?!"

Sentado a mi lado, a mi marido le sucedía exactamente lo mismo. Habiendo averiguado que él no era de ascendencia irlandesa, le decían: "Ah, estás acá por tu mujer", y comenzaban a preguntarle entonces por *mis* datos filiatorios. Cuando ya había quedado claro por qué estábamos ahí, más de una vez nos hicieron chistes del tipo: "¿qué ganas de venir a estar con todos estos irlandeses siendo italiana!", o "¿a vos después de ver esto, te quedan ganas de seguir investigando?". Todos comentarios que nos devolvían a nuestro lugar de *outsiders*, de no pertenencia a la colectividad.

Abro un paréntesis aquí, para mencionar que las situaciones aquí narradas me obligan, en primer lugar, a reflexionar sobre cuestiones referentes a lo que, a simple vista, puede parecer una "auto-antropología". Que vivamos en una misma sociedad, que en tanto investigadores estemos geográficamente cerca de los grupos a los que queremos conocer, no significa que los sentidos que le imprimimos a nuestras experiencias sean los mismos que los que le imprimen nuestros informantes. Como plantea Rosana Guber parafraseando a Marilyn Strathern:

“el punto no es si las credenciales (nacionales, étnicas) del investigador coinciden con las de los informantes, sino si existe continuidad cultural entre los productos de su labor y lo que la gente en la sociedad estudiada produce en términos de explicaciones de sí misma” (Guber 2001: 107).

Esto equivale a decir que si los antropólogos están en su sociedad *en tanto* antropólogos, esto está decidido por la relación existente entre sus técnicas de organizar el conocimiento, y la manera en que la gente organiza el conocimiento sobre sí misma. Ajenos o no a la realidad que investigamos, cercanos o distantes a los sujetos que estudiamos, como investigadores no podemos prescindir de despojarnos de nuestro sentido común, dando lugar así a una distancia entre las interpretaciones locales y los conceptos analíticos que enmarcan nuestras etnografías.

Pero por otro lado, y volviendo al caso en cuestión, como vemos en ambas situaciones, los sistemas de clasificación de lo propio y lo ajeno del grupo, referidos en estos dos casos a lo fenotípico, al parentesco y a lo hereditario, me dejaban claramente afuera del mismo, y me obligaban a entender y analizar su relevancia dentro de ese contexto en particular, atendiendo a la importancia que para ellos tiene ese “estar relacionados” a través de los apellidos o la herencia. Pues más allá de que, nuevamente, podamos ver como “real” o no en términos biológicos occidentales a ese parentesco, la relevancia debe estar puesta en el peso social, incluso material y *afectivo* que esos vínculos tienen para las personas que los invocan (Carsten 2000). De esta forma, la continuidad de los grupos de pertenencia se objetiva en la memoria y en las prácticas cotidianas en las que ésta se actualiza, mientras que la construcción de relaciones sociales de pertenencia tiene como basamento principal los vínculos con los ancestros.

Los aspectos físicos, mis rasgos fenotípicos y mi apellido (o el de mi madre) aparecen como características que *a priori* podrían marcarme como parte o no de ese grupo, es decir que sirven para informar a mis interlocutores acerca de los lazos que me unen o no con ellos, pues aparecen como aquellas características que ellos experimentan como inefables, a las que les asignan una importancia necesaria, y que son la base de su conciencia de grupo y, por lo tanto, parte integrante del proceso identitario en el que se tornan imprescindibles los límites y la confrontación con otros grupos. Preguntarme qué hacíamos nosotros ahí, o decirnos una y otra vez que “no pertenecíamos” al grupo, nos ponía en un lugar por fuera de la colectividad, pues mis

lazos de “investigadora” con los argentino-irlandeses no aparecían como un medio del todo *legítimo* de relación o, al menos, no lo suficientemente válido como para “ser parte de”. Como sostienen Phelps y Nadim (2010: 13.5), estas dimensiones primordiales de la identidad ilustran el aspecto emocional de las mismas, en la medida en que proveen a los individuos y al grupo significados a través de la solidaridad, un sentido de pertenencia y parentesco. Esas necesidades emocionales motivan la conducta en la medida en que los individuos buscan entender, controlar y potencialmente cambiar su entorno. Por lo tanto, dentro de la dimensión primordial de esas necesidades emocionales puede estar contenido el potencial para la agencia y la resistencia en la articulación de las identidades sociales. El proceso de identificación (étnico-nacional) es, así, entrelazado con los límites ideológicos del grupo al imaginar una descendencia que ayuda a enmarcar cómo los individuos en tanto agentes con necesidades emocionales otorgan un sentido a quiénes son y a dónde pertenecen (Phelps y Nadim 2010: 13.5; mi traducción). Al indagar en el linaje buscan encontrar sus propias conexiones de sentido entre las imágenes del pasado y sus experiencias del presente; hecho que se relaciona, a su vez, con la preocupación e insistencia en que los jóvenes participen y “tomen la posta” en el mantenimiento de las tradiciones. Sentido de pertenencia y sentido de devenir, entonces, aparecen inextricablemente ligados. Por lo que, como señala Briones (2007), siguiendo a Clifford, es interesante pensar que la tradición no es una cosa que las identificaciones buscan necesariamente preservar o debatir, sino que son el resultado de prácticas transformativas de simbolización selectiva de ideas de continuidad y ruptura, donde lo que se busca es examinar o anclar en prácticas sedimentadas para encontrar maneras de copiar con diferencias ciertas ficciones reguladoras y poder ser diferentemente contemporáneo.

En su proceso de construcción como grupo diferenciado, lo que he podido observar a lo largo de mi investigación es que los límites del grupo son o pueden tornarse, por momentos, difusos. Por un lado, tal como he analizado en el capítulo segundo y en el capítulo quinto, el mismo nombre con el que estas personas suelen autodenominar a sus instituciones (argentino-irlandesas) da idea de un doble aspecto de la identidad a la que adscriben. Por otro, en muchas oportunidades se definen a sí mismos como “irlandeses”, como cuando Jorge me decía “soy bien irlandés”, o como cuando Connie indagaba en la “irlandesidad” de mi linaje, o cuando ambos embajadores referían a los descendientes de irlandeses como “irlandeses” solamente.

En su trabajo sobre las relaciones entre la masculinidad y la nación en la Argentina, Archetti (2003) llega a la conclusión de que los personajes que analiza³³⁵, caracterizados por ser “figuras liminares”, “pasan a ser indicios de una nación, ya que son, de diferentes formas, ambivalentes y ambiguas”. (2003: 254). Al apelar los argentino-irlandeses a eventos históricos, a relatos míticos de figuras en las que anclan al mismo tiempo tanto la argentinidad como la irlandesidad (i.e. Fahy o Brown), el grupo construye un pasado en el que puede recortarse como una entidad única e indiferenciada, donde el Nosotros no se diluye con Otros. Elaborar y resignificar algunas tramas acerca del pasado nacional argentino en la que los irlandeses han perdido visibilidad, implica expresar *sus* versiones de ese pasado y darle lugar y sentido dentro de una matriz y una historia nacional ya incorporada pública y oficialmente. Los personajes cuyas vidas se ensalzan son irlandeses, que bien podrían ser reconocidos como emblemáticos de lo argentino. Esa elaboración permite anclar en el pasado la *argentino-irlandesidad* con la que se recortan en el presente, pues esos personajes del pasado aparecen como entes liminales emblemáticos de esa identidad con guiones. Si bien puede parecer un título ambiguo, funciona casi como una extensión del pasado, pues explica y une en una misma forma identitaria la *irlandesidad* de sus antepasados que se *acriollaron*, tornándose argentinos. El guión entre argentino e irlandés les permite una conciencia y un sentido de grupo que contiene una gran capacidad de flexibilidad dentro de sí misma, porque representa un alejamiento de una identidad exclusivamente irlandesa, al mismo tiempo que toma distancia de una identidad exclusivamente argentina. Y, a la vez, consideradas las situaciones, el énfasis podría estar puesto en diferentes partes de la oración (*argentino-irlandés*, argentino *irlandés*, *argentino-irlandés*), sin tener que *necesariamente* acentuar las diferencias. En más de una ocasión, sobre todo al comienzo de mi trabajo de campo, cuando yo trataba de indagar más acerca de esta adscripción identitaria irlandesa, incluso utilizando frases que ellos mismos habían pronunciado, muy rápidamente me aclaraban: “No, pero nosotros somos argentinos”; o “somos argentinos, compartimos nuestras raíces”, o bien “prácticamente todos nos sentimos ciento por ciento argentinos”, donde el *prácticamente* y el *compartimos las raíces* establecía una distancia a la hora de optar explícitamente por una u otra adscripción. Esta bipolaridad o dualidad implica que,

³³⁵ El jugador de *football*, el jugador de polo y el compadrito (bailarín de tango).

entre los polos, el intervalo sea bastante amplio (Renshon 2001) y permita sortear los cambios que se puedan ir sucediendo en el contexto argentino, porque su cultura, su nacionalidad, su etnicidad, su política, etc. no están organizadas alrededor de una específica nacionalidad con base étnica sino una más *amplia*.

La cuestión de la identidad, entendida como la definición de una posición social que implica puntos de encuentro y de cruces de relaciones sociales (Guber 2004: 221), es clave en este trabajo, ya que a través de los diferentes encuentros, fiestas, reuniones que llevan a cabo estos descendientes de irlandeses, se exhibe, se negocia y se construye su identidad y su memoria colectiva. Más específicamente hablo aquí de *procesos identitarios*, donde la identidad es entendida como históricamente construida, como inmersa en interacciones y relaciones sociales y en procesos de disputa por el reconocimiento social. Enfatizar la fluidez y contingencia de la identidad como construida en contextos culturales, sociales e históricos específicos y particulares (Rahier 1998: 421) permite entender que las identidades colectivas deben ser vistas como constituidas por un interjuego dialéctico de procesos de definición interna y externa. Esto supone estudiar y analizar cuáles son los elementos que, dentro de este grupo y en palabras de Fenton (1999: 31), van “creando” etnicidad, es decir, cuáles son los elementos que, en tanto diacríticos, funcionan indexicalmente, presuponiendo y creando determinados contextos como inter-étnicos, inscribiendo la diferencia social como intercultural (Briones 1998: 77). Sin embargo, como la perspectiva interaccionista no parece ser suficiente para captar la totalidad de las expresiones de la dinámica identitaria, el estudio de la construcción de una identidad argentino-irlandesa me ha implicado un abordaje a través de los agentes y sus prácticas antes que de las entidades; tomando en consideración que las identidades no son sólo relacionales sino también procesuales y posicionales, y analizando la conformación de la identidad argentino-irlandesa (o la conjunción de auto-identificaciones) como un modo de posicionarse para debatir o definir intereses específicos. De esta manera, he analizado en el caso específico de la Fiesta de San Patricio cómo la adscripción en la escena pública a una identidad irlandesa que se postula como “auténtica” viene a contestar o disputar otros modos posibles y ajenos de pensar, entender y mostrar la irlandesidad. Como emblema religioso y nacional irlandés, San Patricio es utilizado para mostrar públicamente cuál es la “verdadera” irlandesidad, cómo el grupo concibe la tradición, la cultura y las costumbres heredadas del pasado, disputando la calidad de genuino /

auténtico, versus la calidad espuria / ilegítima de determinados modos de festejo, donde lo auténtico estaría representado por lo (legítimamente) interno y lo espurio por lo externo. En esta misma línea, he analizado en el último capítulo el deporte, la música y las danzas irlandesas que son tomadas por algunos integrantes del club como tradiciones que resulta indispensable “mantener” para “no perder la memoria”. Analizadas como arenas de producción de identidades, estas prácticas son expresadas, re-enunciadas y retradicionalizadas, dando lugar a la reformulación de la identidad argentino-irlandesa, en un intento por incluir e integrar a los más jóvenes como los futuros depositarios de esa tradición y de esa memoria.

Al interior de las instituciones argentino-irlandesas y, tal como he ido relatando a lo largo de este trabajo, todo aquello que provenga de Irlanda -todo lo irlandés, entendido aquí en términos nacionales- es pasible de ser visto como auténtico, aún a pesar de que en Irlanda misma pueda ser motivo de disputa o, incluso, negado como representativo de lo irlandés; y es pasible de otorgar una cierta impronta irlandesa a las diferentes instituciones y a las actividades que ellas desarrollan. Como ejemplo de esto, podría mencionar a los turistas irlandeses que visitan el *Hurling Club*, a la presencia infaltable del embajador de turno de Irlanda en la Argentina, a la intervención del *Comhaltas*, de la G.A.A., a los músicos y a las danzas irlandesas modernas, etc. Sin embargo, en el caso de San Patricio, hemos visto que hay una mayor disputa en torno a lo que puede ser o no un modo legítimo de festejo. En ese caso, aún cuando la embajada de Irlanda en la Argentina apoye el desfile organizado por la Asociación Argentino-Irlandesa de Capital Federal, una gran cantidad de argentino-irlandeses se oponen a ese modo de expresión, porque en ese caso lo que está en juego es una exposición pública sobre qué es o puede ser considerado irlandés. Pues en este proceso de negociación y disputa, se expresan también las luchas por el poder al interior del grupo, en términos de quién o quiénes pueden establecer no sólo los *modos* de expresión de la identidad sino también *qué* memorias, “tradiciones” y elementos culturales son aptos para fijar los significados y establecer los límites de aquello que es auténtico y aceptable como forma de expresión de la argentino-irlandesidad.

Mary Douglas (1996: 75) propone que la constitución y consolidación de las instituciones precisan apoyarse en específicas estrategias cognitivas, poniendo en marcha operaciones de legitimación que generan identidades, clasifican el mundo y, principalmente, establecen una relación de analogía entre el orden social de los

humanos y el orden objetivo de la naturaleza. Es en este marco institucional donde los individuos y los grupos encuentran los límites de lo pensable. En el caso de las asociaciones argentino-irlandesas, éstas proporcionan un espacio de pertenencia, de rasgos y tradiciones comunes compartidos con otros, de un idioma en común, etc., y llevan señales de pertenencia, como banderas o colores del país de origen, fotografías o pinturas de próceres irlandeses de fuerte injerencia en la historia argentina o en la colectividad argentino-irlandesa (como el Almirante Brown o el Padre Fahy), o de eventos históricos de importancia para la colectividad, figuras de San Patricio, tréboles, etc. De alguna manera, podríamos decir que son territorios delimitados en el espacio local, lo cual, sin embargo, no es algo necesariamente equivalente a una negación o rechazo de las relaciones o los intercambios con la comunidad local, tal como debemos inferir de la presencia conjunta de banderas argentinas, entrecruzadas muchas veces con la irlandesa, o la presencia de esas figuras que recuerdan los vínculos existentes entre los dos países. Como señala Irazuzta (2001) para el caso vasco, estas asociaciones constituyen “ámbitos de producción y circulación significativa alrededor del entramado simbólico nacionalista, resemantizando la pertenencia a partir de adhesiones de signo “diaspórico” hacia la sociedad de procedencia” (Irazuzta 2001: 6); en ellas, la colectividad mantiene entre sus miembros una tradición filiativa que ha ido experimentando cambios, y un cierto dinamismo a lo largo del tiempo, pero que ha ido conformando una identidad que toma elementos de la historia, el idioma, la cultura, la religión y una memoria compartidas, y que se alimenta de mitos de orígenes asociados a un lugar temporal y geográfico específicos. En otras palabras, lo nacional (irlandés) es allí referente identitario. Al mismo tiempo, estas entidades asociativas ponen en movimiento redes o tejidos sociales que facilitan el encuentro y las relaciones al interior de la colectividad, los vínculos de reciprocidad, la ayuda mutua, la obtención de beneficios y, por otro lado, funcionan como lugares de interlocución e intermediación con la sociedad receptora.

Y, si bien en el contexto argentino, parecería haber pocas alternativas de representarse lo irlandés, ya que esas expresiones están controladas por quienes detentan las instituciones, tal como hemos visto principalmente en el capítulo sobre San Patricio y en el capítulo sobre las disputas en torno a la dirección editorial del periódico *The Southern Cross*, a pesar de las limitaciones que buscan imponer las instituciones que detentan este medio gráfico y la organización de los festejos más sobresalientes de la

colectividad, esas limitaciones no son del todo completas, ya que siempre queda algún espacio para la acción. En otras palabras, la existencia de formas dominantes de expresión de la identidad, del pasado y la tradición no implica que no exista una dinámica de imposición y resistencia, en la que siempre hay un margen, un espacio para la emergencia de contra-historias (Alonso 1988: 49), de usos y de formas alternativas de expresión de ese pasado, de la tradición, de las memorias, etc. que las disputan. Esto demuestra que al interior del grupo existe la construcción de múltiples sentidos que entran en conflicto entre sí y que luchan por imponerse. Y si bien esas negociaciones y disputas se dan al interior del grupo, esto sucede en un contexto local y global determinado, donde los condicionantes históricos (sociales, económicos y políticos) son aquellos capaces tanto de posibilitar como de contener la arbitrariedad del proceso (Beckett 1998, citado en Tozzini 2011: 269).

En relación con esto, en el contexto ritualizado de los Encuentros Nacionales argentino-irlandeses, éstos no sólo conforman espacios en los que se refuerzan los lazos comunitarios, sino que constituyen un espacio en el que se ponen en escena la historia, las narrativas, las experiencias y las prácticas compartidas desde un pasado en común, reforzando el consenso del grupo y dando lugar a la construcción de una “autoridad tradicional” (Bloch 1989: 45), que apela al pasado y a una determinada memoria de ese pasado. Y, al mismo tiempo y dado que, como hemos visto, las tradiciones no son un reservorio fijo e independiente de sus protagonistas, sino que se van modificando, los encuentros sirven para recontextualizar, reescribir y reconstruir esa autoridad, a través de las memorias y narrativas que van reconfigurando aquello que es posible de ser transmitido, en relación con las ideas y las percepciones del presente.

Dentro de esas percepciones, en el presente, se fijan los límites con los grupos externos pero también se van fijando umbrales de tolerancia al interior del grupo. Así, por ejemplo, veámos en el caso de algunas narrativas sobre el pasado y el establecimiento en la Argentina de los inmigrantes irlandeses, y en el caso del análisis del encuentro nacional, cómo el gaucho, el estereotipo gauchesco, sí es o puede ser admitido o aceptado como híbrido entre lo argentino y lo irlandés. La *argentinidad* del gaucho es una argentinidad susceptible de ser aceptada dentro de la argentino-irlandesidad; pues tal como señala Rein (2012: 30) acerca de la figura del gaucho-judío, la figura emblemática del gaucho-irlandés aparece como un modo de enfatizar la autenticidad, el arraigo y el apego al suelo argentino.

En aquella recepción ofrecida al saliente embajador Kenneth Thompson, al finalizar los discursos de apertura, y luego de que el embajador hiciera referencia al hecho de haber estado guardando ponchos y mates en su valija, los representantes de la ACI y de la FSAI le ofrecieron a él y a su mujer unos obsequios, a modo de recuerdo. A su mujer, “Sole” -como la llamaba su marido-, se le entregó una pulsera de plata, hecha artesanalmente por artesanos de San Antonio de Areco,³³⁶ junto con una cartera de cuero (de vaca) en color verde (el color de Irlanda). Al embajador se le obsequió un cuchillo, un “*facón*, como lo llamamos acá”, aclaró el presidente de la FSAI. El *facón* es nada más y nada menos que un cuchillo gaucho, utilizado por éste como herramienta de trabajo, principalmente, para matar y “cuerear” animales. San Antonio de Areco, además, es un pueblo fuertemente ligado a la “tradición gauchesca”; allí se crió Ricardo Güiraldes, autor de *Don Segundo Sombra* y uno de los exponentes de la llamada *literatura gauchesca*. Como vemos, aquello que se elige a modo de obsequio son elementos que remiten al estereotipo gauchesco: en ese obsequio los argentino-irlandeses hacen gala de su *argentinidad* más que de su *irlandesidad*, hecho que nos demuestra que según el contexto, el momento, o dependiendo de quién está frente a quién, el grupo pone el énfasis en un extremo u otro de su identidad.³³⁷ Pero, además, y más importante aún, es que como hemos visto ya a lo largo de los capítulos, el gaucho representa la herencia cultural de la nación argentina, una figura campesina icónica de la argentinidad, a la que sí se acepta como parte del modelo híbrido argentino-irlandés.

Pero si bien muchos observadores podrían pensar respecto de estos casos o respecto del desfile de San Patricio, del Encuentro o de la danza, el deporte y la música, que se trata solamente de una especie de exhibicionismo identitario con fines instrumentales, yo creo que se trata principalmente de la resignificación de esos elementos (dentro de un contexto global) y de su valor emblemático como expresión identitaria, hecho que no necesariamente es un medio para la obtención de un fin. Como señala Bartolomé (2003: 180), toda acción humana es motivada por un fin o interés específico, pero esto no implica que las motivaciones sean necesariamente espurias: si se movilizan recursos culturales para alcanzar un propósito, eso sucede porque el

³³⁶ Ubicada a 110 km. de la ciudad de Buenos Aires, San Antonio de Areco fue fundada en 1730. Su nombre se debe a la Capilla construida en esa fecha bajo la advocación de San Antonio de Padua en lo que entonces se conocía como “Pago de Areco”.

³³⁷ En contraposición a lo que mencionaba en relación con el discurso del presidente del *Hurling Club* la noche del festejo de San Patricio, quien hacía hincapié a la irlandesidad del club en un momento en que esa adscripción aparecía como más beneficiosa en términos económicos.

recurso existe, y no porque se está inventando en ese momento. Por lo que tomar los elementos antes mencionados como valores emblemáticos dentro del grupo nos da la posibilidad de entender cómo ese colectivo construye -no sin disputas- su propia subjetividad, abrevando en determinados repertorios del pasado sobre los cuales va construyendo sus propias narrativas. De esta manera, podemos conocer cuáles son los significados de esas narrativas en el presente, antes que dar cuenta de que sean o no “verdaderas”. Pues, como hemos visto, el acontecimiento, lo contingente, adquiere dimensión histórica sólo cuando es *significativo*, vale decir, cuando adquiere valor sistemático dentro de un proyecto cultural.

Esos umbrales de tolerancia van variando también según los contextos geográficos e históricos. Como ejemplo de esto, y como demuestra Edmundo Murray (2006: 241), mientras los inmigrantes que llegaron a Buenos Aires venían de una situación de opresión inglesa, en el nuevo contexto operó un cambio que los llevó a alinearse con los ingleses. El autor plantea que al abandonar la isla hubo, de alguna manera, una cierta identificación con las representaciones de “lo inglés” en el contexto argentino, identificación que se vio “reforzada” frente a la confrontación con los argentinos: “la angustia provocada por el miedo a ser otro los hizo volver al corazón de su cultura, cerrar filas con Inglaterra; pasaron de ser metáforas a ser metonimias de los ingleses” (Murray 2004: 241), en un contexto en el que los *natives* (nativos) pasaron a ser el otro inferior y temido. Sin embargo, hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, con el surgimiento del movimiento nacionalista irlandés, los irlandeses de Buenos Aires pasaron a apoyar esa causa nacionalista e invisibilizaron la marca inglesa adoptando prácticas (como el *hurling*) que los diferenciaban de los ingleses y les permitía resistir las “anglófilas actitudes típicas de muchas familias contemporáneas terratenientes irlandeses y argentinas” (Quinn 2008: 28), para después pasar nuevamente a adoptar prácticas de origen inglés, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.

Lo que nos permite entender que cuando hablamos de una argentino-irlandesidad, hablamos de límites con el otro, pero también hablamos de porosidades en las que esos límites no son inamovibles o del todo fijos; y donde los umbrales respecto de la aceptación con el otro y respecto de qué tipos de otros pueden ser aceptados se van desdibujando, y vuelven a dibujarse dependiendo del contexto histórico o frente a quiénes se está. Lo que nos devuelve el retrato de una construcción de la subjetividad en

la que determinadas narrativas hegemónicas de inclusión/exclusión pueden ir variando según los contextos. Como plantea Strathern (1996: 523), el híbrido [argentino-irlandés, en este caso] puede ser considerado como una imagen de límites disueltos que deja de lado la imagen del límite cuando ocupa el lugar de ese límite. El modelo de hibridación requiere pluralidad y generalización, límites y porosidades. Y en este contexto actual de circulación transnacional de elementos culturales, los descendientes de irlandeses de Buenos Aires buscan reforzar la irlandesidad de su identidad, como respuesta a otros modos posibles de manifestación de elementos culturales que ellos significan como expresiones nacionales de lo irlandés. Ya sea que esos elementos sean considerados por nosotros, o en Irlanda misma, como centrales o periféricos, como representativos o no de una identidad, para el grupo de argentino-irlandeses aquí estudiado existen determinados elementos y expresiones que aparecen como valores o significantes centrales a la hora de enunciar su identidad como irlandeses, aún cuando esa enunciación es sólo ocasional. Pero dado que estas personas se consideran a sí mismas como híbridas respecto de sus orígenes, al momento de afirmar su identidad como argentinos se recurre a elementos que anclan en modelos más generales de los discursos nacionales acerca de la conformación de la nacionalidad argentina. En otras palabras, y parafraseando a Strathern (1992: 28), se trata de personas que hacen generalizaciones, que imaginan que son parte de colectividades mayores, que actúan con referencia a lo que asumen como norma conocida y que, en consecuencia, están preocupadas por lo que consideran una relación entre lo particular y lo general.

Durante el desfile por San Patricio de 2011, al tomar la palabra el secretario de Relaciones Institucionales del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, éste mencionaba que era una “suerte” que la colectividad irlandesa le regalara a los porteños esta fiesta y este desfile, que la ciudad de Buenos Aires, como otras ciudades “importantes del mundo” comenzara a tener su propio desfile de San Patricio. Y remarcaba la importancia de que el desfile se llevara a cabo en el espacio público, dado el objetivo de utilizarlo para la cultura y para la convivencia. Mencionaba, además, que era una suerte que la “colectividad irlandesa” organizara el desfile porque esa colectividad

“merece tener su lugar, merece ser visible para todos los porteños porque ella también es hacedora de este bicentenario con sus aportes culturales, sus aportes artísticos, sus aportes del trabajo. [El desfile] inicia una etapa de trabajo permanente que con los años seguramente se va a convertir en una atracción fundamental entre otras atracciones culturales de la ciudad de

Buenos Aires. [Para nosotros] es un orgullo poder traer junto con ustedes esto para que todos lo podamos disfrutar [...] y también *para que el mundo conozca a Buenos Aires unida con todos los irlandeses alrededor del planeta*”

En estos tiempos de globalización se han escuchado diversas y opuestas teorías acerca de los impactos de la misma a niveles locales. Hay quienes hablan de una ineludible unificación y homogeneización de los modos de vida; hay quienes consideran que frente al avance de la globalización hay un reforzamiento de las identidades locales; y hay quienes, en cambio, consideran que hay una interdependencia e interpenetración de lo global y lo local, el surgimiento de “nuevas formas de heterogeneidad y pluralismo resultante de la emergencia de identidades transnacionales a través de procesos de etnogénesis o de radicalización de perfiles de identidad ya existentes” (Segato 2002: 105). Las identidades son dinámicas, y están constantemente en procesos de cambio y transformación. En el caso que aquí analizo, no se trata de identidades emergentes posibilitadas por la globalización, sino más bien de respuestas que comienzan a aparecer frente a una idea globalizada y transnacionalizada de algunos elementos y prácticas que los argentino-irlandeses de Buenos Aires entienden como representativos de lo irlandés. No se trata aquí de una nueva configuración social de base étnica con un mismo patrimonio cultural; no se trata tampoco de la reactivación de un grupo considerado extinto; ni del surgimiento de una “nueva comunidad” que reivindica una herencia cultural para diferenciarse de otras (Bartolomé 2006: 40). Se trata de los inicios de un proceso en el que los argentino-irlandeses, en tanto “vieja comunidad” local, buscan responder estratégicamente para disputar nuevos sentidos aparecidos en la esfera pública. Se trata de defender, mantener o incluso incrementar sus propios modos de entender la irlandesidad; se trata de lo que Nagel (1994) llama una paradoja étnica, es decir una actualización (Briones 2007) que resignifica y resiste -a partir y a través de su propia experiencia y de sus propias trayectorias- aquello que se les presenta. Pero es más que eso, pues como apunta Saavedra Peláez (2002) para el caso Mapuche, la identidad étnica no es la única identidad social del grupo, sino que esa forma de identidad puede ser predominante en algunas ocasiones y no en otras, donde prevalecerá la identidad nacional o religiosa o aun de clase (Saavedra Peláez 2002: 143). Esto implica pensar que la identidad (de cualquier grupo) es un sistema dinámico de múltiples identidades sociales. Por tanto, no se trata aquí de la emergencia de una

“nueva identidad”, ni de una re-etnificación (Bengoa 2000), sino de la aparición de determinadas condiciones y oportunidades para la manifestación de esa forma de la identidad que a partir de algunos “emblemas” de lo irlandés, va ofreciendo la posibilidad de condensar identificaciones nacionales, religiosas y culturales. Tomando prestadas las palabras de Alicia Barabas para el caso de los migrantes indígenas de México en Estados Unidos, veremos que

“contrariamente a lo que las teorías clásicas sobre migración sostenían acerca de la inevitable asimilación cultural y descaracterización étnica, son los procesos de reivindicación étnica y cultural los que dinamizan más profundamente a los migrantes indígenas actuales”.

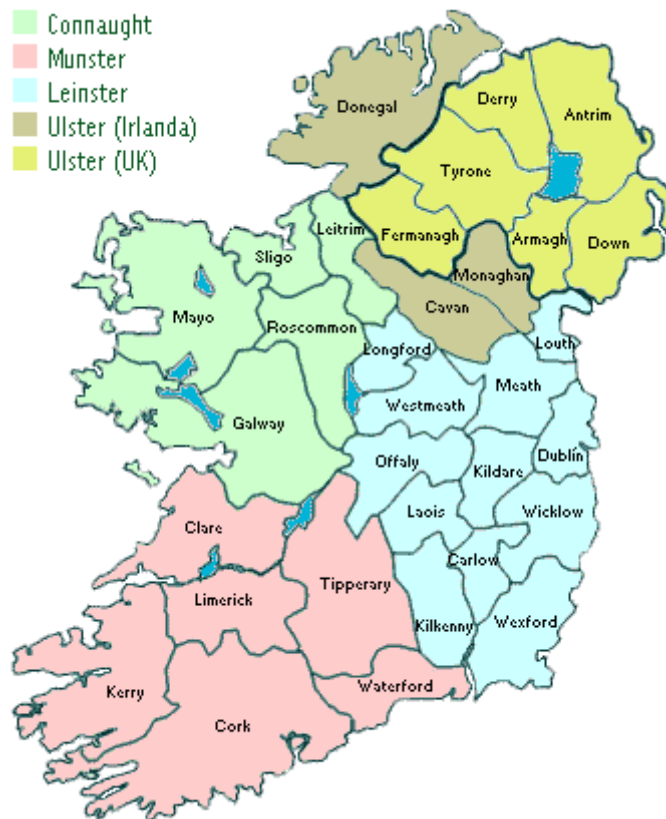
Está más que claro que nuestro caso no trata ni de indígenas ni de migraciones indígenas actuales, y que el contexto México- EEUU es diferente al argentino. Sin embargo, bien pueden ser usadas estas palabras para decir que la revalorización de una identidad que refiere a lo irlandés y la reproducción y reivindicación cultural del grupo no sólo deben entenderse como mecanismos de resistencia frente a realidades discriminatorias o como modos de demandar derechos culturales para determinados pueblos (como suele suceder en los casos de grupos indígenas y afros), sino que la identidad se expresa también en referencias culturales emblemáticas como un pasado en común, el parentesco, la “costumbre”, el idioma, y los sentimientos de pertenencia a una colectividad de origen; aunque la permanencia en un determinado lugar, las relaciones que allí se establecen tanto al interior como hacia los confines del grupo, van reconfigurado las culturas entendidas como “tradicionales”, y redimensionando las identidades (Barabas 2001).

He intentado demostrar cómo este grupo de descendientes de irlandeses de Buenos Aires construye su subjetividad afirmando una “esencialidad” nacional, a través de la esencialización de la tradición, de elementos religiosos y culturales entendidos como prototípicamente irlandeses, del pasado en común y de las relaciones de parentesco, las costumbres, etc., pero mi planteo es que esa esencialización no puede analizarse si no es en relación a los diferentes procesos transnacionales o en referencia a arenas globales. Considerando que las referencias étnicas y nacionales son unas entre tantas formas posibles de definirse como diferente a otro, y sabiendo que este trabajo está lejos de agotar las posibilidades de investigación, se abre un abanico de preguntas en torno a las

relaciones y al interjuego posiblemente existentes entre las reivindicaciones de los actores aquí analizadas y los procesos de reivindicación de identidades étnicas surgidos en las últimas décadas y los procesos de globalización que, en el caso particular en estudio, afectan símbolos conectados con la irlandésidad.

ANEXO 1

Mapa de los Condados de Irlanda



ANEXO 2

**Dictámen de Dalmacio Vélez Sársfiel, entonces Asesor Legal del
Ministro de Gobierno, José Barros Pazos.
(Citado en Ussher 1955: 39)**

“Buenos Aires, Diciembre 15/856.

“No corresponde al poder ejecutivo conceder licencias para la creación de conventos mendicantes sin medio alguno seguro o permanente de subsistencia, y con votos perpetuos del género que prescribe la constitución de las Hermanas de la Merced, que ha presentado la madre María Evangelista, de que las personas que lo forman han de cesar en su existencia civil, cesando respecto de ellas las leyes que les daban capacidad jurídica para todos los actos entre vivos y de última voluntad; ni debiendo el gobierno garantizar ni prestar su asentimiento y protección en los casos necesarios para hacer ejecutar como verdaderas leyes personales los votos y demás obligaciones que imponen las constituciones del convento de las Hermanas de la Merced, sin que antes ellas sean aprobadas y autorizadas por el cuerpo legislativo, ocurra la suplicante a las honorables cámaras para la licencia que solicita; y transcribábase esta resolución al fiscal y al asesor.

“Rúbrica de S.E.

Vélez Sarsfield”.

ANEXO 3
Notas sociales The Southern Cross

CORRESPONDENCIA

Sr. Director:
De nuestra consideración. En el periódico del presente mes hemos visto con asombro que se ha hecho un uso indebido de la "Viejita" que simboliza a la "Grannie" que todos hemos tenido y que desde hace varias décadas es usada como logotipo por la Comisión del Hogar San Patricio, en una nota cursi y de muy mal gusto, donde la que escribe trata a todos los mayores que ahí residen, con bastante falta de respeto llamándolos: "MIS CHICAS Y MIS MUCHACHITOS".
Mi hermana y yo somos bisnietos de Margaret Kelly, una de las primeras personas que ingresó al Hogar, gracias a la bondad de la Comisión Fundadora y del Sr. Bernardo Duggan para quien, junto con su esposo, trabajaban a su servicio.
Hemos seguido, junto a familiares de aquella época, toda la trayectoria y eventos realizados por el Hogar a beneficio del mismo, y hoy como en sus casi 70 años de vida, las personas que viven allí son tratadas con amor y respeto por todo el personal, disfrutando de la paz y tranquilidad en el lugar que ellos y sus familiares han elegido para vivir la última etapa de sus vidas, lejos del ruido y los problemas de esta gran ciudad donde los piquetes, manifestaciones, cortes de calles, inseguridad, etc. invaden todos los barrios.
Por último, queremos felicitar a la actual Comisión Directiva, en nombre nuestro y de muchos de la comunidad que piensan de esta manera, por la acertada determinación tomada con respecto a la empleada que envió la irrespetuosa nota hacia nuestros mayores, quienes residen en esa maravillosa y tranquila Villa Elisa.
Esperando ver publicada esta nota, saludamos a Ud. muy atentamente.

Ethel y Juan Perrone

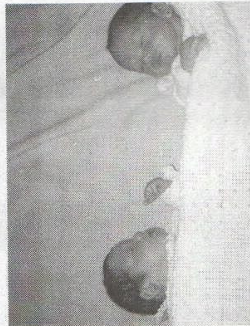
N. de la Red. En el número de Septiembre del periódico se incluye el logo del Hogar San Patricio en una nota referida al, pero no procedente del citado Hogar. Lamentamos el error involuntario.



Nueva ciudadana irlandesa

ACONTECIMIENTOS FELICES

Nacimiento



En la Ciudad de Chascomús, el 27 de agosto de 2008, nacieron las mellizas Abril y Clara Mc Govern, hijas de Ariel Martín Mc Govern y Valeria Magdalena. El flamante abuelo Guillermo Rubén Mc Govern, junto al nuevo tío Mariano Andrés, se trasladaron desde Berisso hasta la Ciudad de Chascomús con el fin de sumarse y estar junto a los abuelos maternos Luisa y Baldy, para contemplar a las nuevas integrantes de la familia.

Nacimiento II

El 9 de septiembre nació Ramiro Gerván, hijo de Carolina Larraide Fox y Alberto Gerván. Ambas familias celebran con alegría la llegada de este niño, tataranieta de Barney Fox, quien en 1898, a los 18 años, llegó a nuestras tierras, procedente de Ballymahon, Co. Longford y formó con Margarita Sheridan una hermosa familia.

Cumpleaños

El 10 de agosto celebró su 90º aniversario María Inés Keegan Keavers. A la izquierda de la foto: María Inés Keegan Keavers.

Cumpleaños II Amistad infinita



El sábado 30 de agosto tuvo lugar un encuentro sumamente cálido, organizado por Maggie Stephenson Bugallo en su casa, con motivo de celebrarse el 84 cumpleaños de la universalmente querida Tiny O'Leary. Participaron del evento más de 30 ex alumnas del Santa Brígida, compañeras de colegio de Tiny que actualmente integran con ella el coro de esas activas chicas. Hubo otras generaciones presentes, ya que Tiny es popular entre todos y así fue que los jóvenes Stevie Cartledge, con su gaita, y Megan Wade, con su voz, deleitaron a la concurrencia con su música que, sumada a la interpretada por las ya legendarias coreutas, hicieron de la ocasión una verdadera reunión irish-porteña.

No cabe duda que si algo ha caracterizado a las incontables generaciones egresadas de Santa Brígida, es precisamente ese fantástico espíritu de unión, resultado de los fuertes lazos que empezaron a tejerse tras los muros del Colegio y que perduran cada vez más sólidos después de muchas décadas.

Pat Fox

El Parador viaja a Córdoba

Para esta época, algún tiempo atrás, estábamos tomando sol en las terrazas del colegio, pensando si nos planchábamos el pelo, con plancha real... si venían los novios... y como nos verían nuestros padres, probándonos la toga blanca cual "traje de novia", y de ahí el gran salto -porque creo fuimos precursoras-: al viaje de egresadas y conocimos Bariloche...



En los primeros días de agosto, en ocasión de su visita al Paraguay, la Embajadora de Irlanda Doña Philomena Murnaghan le entregó a la Sra. Coronela Médica Dra. Mary Stella O'Durmin el testimonio de su derecho a la Ciudadanía Irlandesa.

Cumpleaños

El 10 de agosto celebró su 90º aniversario María Inés Keegan Keeney. A lo largo de estos años tuvo 7 hijos, 26 nietos y 35 bisnietos; y viajó a Irlanda cinco veces. ¡Feliz cumpleaños María Inés!

Cumpleaños II

El pasado 10 de agosto cumplió 90 años María Inés Keegan de Keeney. Lo festejó acompañada por sus hermanas Clara, Matilde e Irene. María Inés es hija de Brigida Maguire y de Juan José Keegan. Se casó con Juan José Keeney -fallecido en 1995- y tiene 7 hijos, 26 nietos y 33 bisnietos.

En su larga vida ha tenido oportunidad de viajar varias veces a Irlanda, donde visitaba a sus familiares Maguire en Ballynacarrig y Keegan en Drumraney. Happy Birthday Mary Agnes!

EL GRAN VIAJE A COLOMBIA

Para esta época, algún tiempo atrás, estábamos tomando sol en las terrazas del colegio, pensando si nos planchábamos el pelo, con plancha real... si venían los novios... y como nos verían nuestros padres, probándonos la toga blanca cual "traje de novia", y de ahí el gran salto -porque creo fuimos precursoras- al viaje de egresadas y conocimos Bariloche...

Hoy, 40 años más tarde, lo repetimos: pero a la colonia de vacaciones de Tanti, Córdoba... No somos en número la misma cantidad; pero sí la gran calidad "humana" que fuimos y mejoramos, a través del tiempo... Transítamos la vida, y tenemos el privilegio, el don, el premio, de ser hoy más amigos aun que 40 años atrás. Es invaluable, y que sabía nuestra compañera Pachi Molloy, cuando hace algunos (pocos) años en un día del amigo en lo de Muna nos bautizó el Parador de la Amistad... Y estamos donde estamos, así se siente: un remanso... Una solidaridad, contención, grandeza, alegría, y mucho compañerismo nos caracteriza. Sabemos que en este tiempo vivido, atravesamos también algunos sinsabores, penas, pérdidas... Pero nos abrazamos fuerte y soportamos, seguimos, nos nutrimos, de cada una.

Me enorgullece decir que somos un gran ejemplo: mujeres audaces, luchadoras, valientes... Sentimentales. Son muchos logros, y pocos fracasos, en nuestro balance de 40 años

A. M. Austin; M. Chapman; M. Stephenson; Nancy Lanata; V. Casey; A.I. Lambert; M. E. Mc Loughlin, S. Casey; S. Keey; P. Cavanagh: disfruten, celebren, compartan, y las que no las acompañamos físicamente: estamos ahí, junto a ustedes, que seguramente en alguna vivencia nos recordarán, y estamos felices de saber que nos piensan, y al regreso vamos a juntarnos para cantarnos todo. A la promoción de Santa Brigida del año 1968: Buen viaje; y como dirían nuestras Sisters: "be good girls". And God bless you.

Pat Fox

DRAFF



por Ferju

LENO



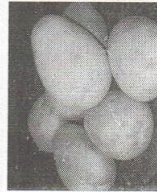
por Lembo

El Rincón de la cocina

Papas con queso parmesano

Ingredientes:

- 4 tazas de papas cortada en finas rebanadas
- 1 cebolla mediana cortada en finas rebanadas
- 2 cucharadas de harina común
- 2 cucharadas de queso parmesano desmenuzado
- Sal y pimienta a gusto
- 2 cucharadas de manteca
- 1 1/4 a 1 3/4 tazas de leche caliente



Preparación:

Enmantecar una fuente para horno medianamente profunda (en la actualidad se puede usar una de teflon) y colocar en el fondo una hilera de las papas cortadas en rebanadas, sobre ellas una de cebollas. Esparcir en forma de lluvia un poco de harina, el queso, sal y pimienta. Colocar pedacitos de manteca. Así ir repitiendo hasta terminar con una hilera de papas y lo que queda de la manteca.

Agregar la leche caliente hasta casi tapar las papas. Tapar la fuente y llevar a un horno de temperatura de 375° por espacio de 45 minutos. Luego se destapa la fuente. Se saca del horno, se controla que las papas estén tiernas y se continúa cocinado uno 15 minutos para que se forme una costra dorada.

T.D.R.

FALLECIMIENTOS

Dolan McCormack, Nelly (RIP)
She left us on 17th September, but my fond memories from early childhood remain intact. Her joy, her smile, her chat, her drive and optimistic view of life, the warmth which made her home a lovely place to spend many an afternoon at play. Always ready to help, a friend indeed; always delighted at the chance to party, either at home or elsewhere; when she was around, we were sure to have fun. I'm sure she'll live on in things wherever she is now, and all her departed friends will be very happy to welcome her. If we listen carefully, we'll even hear our Lord laughing at her jokes.
Thank you, Nelly, for being just you.
Peggy Fox

VENADO TUERTO

ELENA MARÍA KENNY
GAYNOR (q.e.p.d.)
(24-09-2008)

Falleció en Floresta, CBsAs, a los 88 años. Participan su fallecimiento sus sobrinos Diego Patricio y Alejandro Daniel Kenny Oribe; María Cristina Traversa de Kenny y Guido Edmundo Vidoret; sus sobrinos nietos, sus primos inmediatos Juan Guillermo y Luisa Kenny Gaynor, y demás familiares de Venado Tuerto.

Los restos de Elena María fueron trasladados a Venado Tuerto donde recibieron sepultura, previo oficio religioso a cargo del Rvdo. P. Santiago Kenny Casey.

Elena María Kenny Gaynor nació el 20 de octubre de 1919 en Venado Tuerto. Fueron sus padres Diego Kenny Heallon (1886-31.01.1919) y María Catalina Gaynor Helferman (13.12.1890 - 25.08.1973). Siendo muy joven se radicó en la ciudad de Buenos Aires. Acogida a la jubilación, estuvo siempre acompañada por su sobrina Luisita Kenny, quien la atendió hasta sus últimos días.

Garraban, Ana María "Nancy", Vda. de Logioico. (q.e.p.d.) Falleció a los 84 años en la Ciudad de Roberts (Lincoln), el día 17/05/08. Una criolla irlandesa muy querida por su simpatía, su bondad y su forma de ser. Los familiares y amigos ruegan una oración en su memoria.

Dolan de McCormack, Elena Teresa "Nellie" (q.e.p.d.) Falleció en la ciudad de Buenos Aires el 17 de septiembre, a los 96 años. Sus hijos Robbie, Jackie y María Cecilia McCormack; hijos políticos; sus hermanas Magnita, nietos, bisnietos, sobrinos y primos participan su fallecimiento y ruegan una oración en su memoria.

Gaynor de Bell, Lucía (Lucy) (q.e.p.d.) Falleció el pasado 8/09/08. Madre de 13 hijos, abuela de más de 30 nietos y bisnietos, tan sabia y tan querida, nos dejó a la edad de 89 años habiendo repartido tanto amor en su vida terrenal, no sólo a sus hijos, nietos y bisnietos, sobrinos, amigos, vecinos, hermanos y a todos los que la conocieron. Rogamos por oraciones para que su alma descansase en paz, aunque no dudamos de que así sea.

Gaynor de Bell, Lucía María (q.e.p.d.) Falleció el 8 de septiembre 2008. C.A.S.R. Y B.P. Sus hijos Bertie y Beatriz Ottamendi, Emily y Horacio Argoitia, Elaine y Jorge Spinetta, Margaret y Enrique Rivera, Myman y Margarita Uncal, Patricia, Ian y Leticia Gonzalez, Charlie y María Teresa Tabossi, Estela y Guillermo Giorgi, Mary, Alice, Rose Anne y Aldo Andrioli, Valery y Miguel Albia. Sus nietos Javier y Sebastian Bell; Pablo, Esteban, Ana Julia y Martín Patricio Argoitia; Emilio, Lucía, Elena, Amalia y Federico Spinetta; Fernando, Luciana y Marina Rivera; Santiago e Ignacio Bell; Soledad y Gaston Bell; Guadalupe, Diego y Magdalena Bell; Florencia y Francisco Giorgi; Veronica y Virginia Demaria Bell; Victoria y Mercedes Richiuti y Clara Arriberre Bell; Julián y Camilo Andrioli; Tomas, Josefina y Juan Manuel Albia. Sus nietos políticos Claudia, Queta, Nancy, Abel, Luján, Hector, Vicky, Facundo, Paul, Adriani, Agustín, Melhán, Natty, Lote, Isabel, Nel-

Kenny, Margarita, (q.e.p.d.) Falleció en Venado Tuerto, el 21-8-2008. Gina Pelham participa con tristeza su fallecimiento y ruega una oración por el descanso eterno de su alma.

Kenny, Margarita, (q.e.p.d.) El Teatro Colón comunica con profundo pesar el fallecimiento de la mezzo-soprano **Margarita Kenny** en su ciudad natal, Venado Tuerto. Nacida el 9 de mayo de 1915, la destacada artista, discípula de Rosalina Crocco, debutó en el Teatro Colón en 1943 en El ocaso de los dioses bajo la dirección de Roberto Kinsky. Luego de estudiar en Filadelfia, Estados Unidos, bajo la guía de Leonard Warren, se trasladó a Europa donde desarrolló una importante carrera. Cantó El anillo del Nibelungo bajo la dirección de Wilhelm Furtwängler en la Scala de Milán en 1950. Durante 25 años interpretó en la Ópera de Viena los principales papeles de

su cuerda, especializándose en el repertorio verdiano y wagneriano. Actuó bajo la dirección de Karl Böhm, Herbert von Karajan y Tullio Serafin, y cantó junto a Kirsten Flagstad, Svet Svanholm y Max Lorenz, entre otros. Bajo la dirección de Clement Kraus, grabó el papel de Herodias de Salome de Richard Strauss, mismo personaje que interpretó en 1975 en el Teatro Colón. Una vez que se retiró se dedicó a la enseñanza en la Argentina, donde tuvo entre sus discípulos a Gloria Sopena, Beatriz Costa y Carlos Bengolea. El viernes 22 de agosto se realizó su sepelio en Jardín de Paz

O'Hara, John Joseph (q.e.p.d.) Falleció el 13 de agosto de 2008. Los integrantes de la agencia de turismo Westur lamentan el fallecimiento del señor John Joseph O'Hara, quien les brindara su confianza y amistad.

Recordatorio

Monseñor José Miguel Keegan

Monseñor José Miguel Keegan nació el 21 de mayo de 1912 en Los Caradales, provincia de Buenos Aires. Sus padres fueron Francisco Keegan y Catalina O' Shaughnessy. Muy joven entró al seminario ordenándose sacerdote el 20 de diciembre de 1937 celebrando su primera misa en Navidad de ese año. Lo destinan a Pehuayo donde llega en enero de 1938. Este fue su único destino como sacerdote; allí vivió durante 70 años y ejerció su sacerdocio sin interrupción hasta su muerte el 5 de julio de 2008.

CEMENTERIO BRITANICO
BUENOS AIRES

Centro San Columbano

Fiesta Patronal

El próximo 15 de noviembre esperamos a todos nuestros amigos a celebrar el día del "santo patrono".
Más información en noviembre, pero anticipamos que la Santa Misa será celebrada a las 19,30 hs. en Los Maderos
Agende la fecha !!! Los esperamos!!!

Comisión Directiva

COMPER

Día de la Virgen de Knock

Agradecemos a la numerosa concurrencia que nos acompañó para celebrar el día de la SS. Virgen de Knock - Reina de Irlanda, de acuerdo a la invitación que hicieramos en The Southern Cross del mes de Agosto.
Felizmente, el buen tiempo nos acompañó. Tuvimos la alegría de que la misa oficiada por el Rev. P. Ricardo Larkin, Párroco de Iglesia del Carmen, fuera concelebrada con el Rev. P. S. Larkin, sacerdote irlandés de San Columbano - de visita, ya que se encuentra misionando en la República de Chile, más otros dos sacerdotes irlandeses también misionando en Chile y Argentina, quienes nos acompañaron y no vacilaron en cruzar los Andes y reunirse con el rebaño de sus ancestros, ya que los hacia felices, me dijeron, encontrarse con este gran grupo en Argentina.
Luego fuimos todos a almorzar, acompañados por el Sr. Presidente del Club Fahy, Luis Delaney, quien asistió a estos sacerdotes.
Siempre está el Sr. Delaney atento a dar su ayuda y apoyo a cualquier homenaje referente a Irlanda y sus descendientes. Gracias Luis.
Alrededor de 30 personas fuimos a almorzar en un restaurante de la zona, junto con los tres sacerdotes. Fue una reunión muy agradable para todos, y también fructífera, ya que así pudimos estrechar lazos con otros miembros de la colectividad que no conocíamos, aún si sus nombres eran familiares. Alicia Ruiz Lannes, gran amiga y generosa dama que nos borda todos los Estandartes -sin costo alguno- trajo el estandarte de la SS. Virgen de Knock que reservamos para ocasiones especiales, ya que los otros están en la cripta de la Basílica de Luján. Lo llevamos y expusimos en el restaurante donde almorzamos con gran algarabía, ya que el grupo estaba armonioso y feliz.

M.B.

COMING EVENTS

Centro San Columbano Calendario 2008

15 de noviembre 2008
Fiesta Patronal

Instituto Fahy

Fiesta de Campo 9 de noviembre - 11 hs

"El día 9 de noviembre a las 11.00, en el Instituto Fahy sito en Piova- no 4400 Moreno (B), se llevará a cabo la tradicional Fiesta de Campo donde los alumnos exponen acerca de las tareas de aprendizaje que se desarrollan en los distintos sectores de campo. Es una oportunidad privilegiada de encuentro con la comunidad educativa.

En este día, en que contaremos con la presencia de la Embajadora de Irlanda, se bendecirá y entronizará una imagen de Nuestra Señora de Knock

Se comenzará con la celebración de la Santa Misa, presidida por el P. Juan Alberto Cevertio presidente de la Fundación Apostólica Mariana, entidad que desde 1999 se encuentra a cargo de la conducción y administración pastoral del Instituto Fahy"

Fahy Club An Irish Spot in Belgrano

Av. Congreso 2931
1428 Capital Federal
Tel. 4544-1078 ó al
(15) 5778-8114

Hurling Club

Convocatoria

De acuerdo al artículo 11° del Estatuto Social, se convoca a los señores socios a la Asamblea Anual Ordinaria a celebrarse el día 31 de octubre de 2008, a partir de las 20:00 horas en primera convocatoria, y a partir de las 20:30 horas en segunda convocatoria, y a realizarse en la sede social, legal y deportiva de nuestras instalaciones ubicadas en la Avenida Gobernador Vergara N° 5415, de la Ciudad de Hurlingham, GBA, Partido del mismo nombre, de la Provincia de Buenos Aires, para tratar la siguiente orden del día:

ORDEN DEL DIA

1. Consideración de la Memoria, Balance General e Inventario y la Cuenta de Gastos y Recursos correspondientes al ejercicio N° 86 cerrado el 30 de junio de 2008.
2. Designación de tres (3) socios con derecho a voto, para controlar la votación y efectuar el escrutinio de Presidente, Vocales Titulares, Vocales Suplentes y Revisores de Cuentas conforme al artículo 24° del Estatuto Social.
3. Elección del Presidente en reemplazo del señor David Ganly quien cesa por finalización de su mandato; elección de cuatro (4) Vocales Titulares en reemplazo de los cesantes señores Ricardo Felipe Mac Allister, Santiago Luis Richards, Francisco Goncalves Borrega y señora Roxana Henault, quienes finalizan sus respectivos mandatos; elección de dos (2) Vocales Suplentes, en reemplazo de los señores Tomás Hugo Wade y Gabriel Russo, quienes ocuparán las Vocaldas Titulares en sustitución de los señores Matias Magrini y Guillermo Cagide respectivamente, cesantes ambos por renuncia, hasta la finalización del respectivo mandato; y elección de tres (3) Revisores de Cuentas en reemplazo de los cesantes por finalización de sus mandatos, señores Miguel Patricio Scally, Diego Ortiz y Alfredo Rush.
De acuerdo al artículo 11°, inciso d) del Estatuto Social, los candidatos propuestos para ocupar el cargo de Presidente y los respectivos cargos de Vocales y de Revisores de Cuentas, se indican a continuación: Presidente: señor Alejandro Wade; Vocales Titulares señores Santiago Luis Richards, Francisco Goncalves Borrega, Juan Patricio Wade y señora Roxana Henault; Vocales Suplentes señores David Ganly y Guillermo Marcelo Fulur; Revisores de Cuentas señores Miguel Scally, Diego Ortiz y Guillermo García Eiseiqui.
4. Designación de dos (2) socios para que aprueben y firmen en representación el Acta de Asamblea Ordinaria conjuntamente con el Presidente y el Secretario de la misma, de acuerdo a lo dispuesto en el artículo 20° del Estatuto Social.

Francisco Goncalves Borrega
Secretario*

David Ganly
Presidente*

fahy_club@yahoo.com.ar
www.fahyclub.com.ar

13 diciembre
Almuerzo de fin de año

**St. Brigit's Former
Pupils Association**
formerpupils3@hotmail.com

**St Thomas More
Society**
Events 2008

St. Thomas More Society wishes to invite all members and friends to the following activities to be held during 2008.

**ST THOMAS MORE SOCIETY
(80° ANIVERSARIO)
RETIRO ESPIRITUAL ANUAL
OCTUBRE 3, 4 Y 5 de 2008**

Este año nuestros Ejercicios Espirituales tendrán lugar el 3, 4 Y 5 de noviembre en la Quinta San Ignacio de Loyola, Villa Barilari, Los Polvorines (Ex San Miguel), Provincia de Buenos Aires. Serán dirigidos en esta ocasión por el Padre Guillermo Randle S.J.

Fiesta navideña
Se efectuará esta celebración el viernes 5 de diciembre con motivo de las fiestas de fin de año, en el Apostolado del Mar, sito en Independencia 20, Capital Federal. Habrá una Misa a las 19 horas y después un importante evento que será anunciado más adelante.

* Designados por Asamblea Anual Ordinaria según Acta del 21/10/07, folio N° 000 del Libro de Actas de Asambleas y Comisión Directiva.

UN REGALO IRLANDES

The Southern Cross ofrece a sus suscriptores la posibilidad de regalar a sus hijos, nietos y amigos algo tan especial como es una suscripción a este periódico que lleva casi 134 años de vida comunicando e informando a la comunidad de sus actividades, manteniendo viva sus tradiciones y sosteniendo la unidad de la misma. **No podés dejar pasar este momento.** *The Southern Cross* se renueva mes a mes, manteniendo la misma fuerza con la que apareció por primera vez en 1875. Un periódico que ha sido galardonado con el Premio Nacional Almirante Brown 1998 y Santa Clara de Asís 2003 y que puede ser leído por toda la familia.

Pagando tu suscripción 2009 antes del 31 de diciembre, te bonificamos el 50% de la suscripción que regalás. Si lo abonás antes del 31 de Octubre te enviaremos al nuevo suscriptor los periódicos de noviembre y diciembre 2008 también de regalo. Envíanos un mail a suscripciones@tsc.com.ar o llámanos al 011 4372-1041 para darnos los datos del beneficiario de tu regalo y coordinar el pago: \$ 180.- en total (\$120.- por tu suscripción 2009 + \$ 60.- por la que regalás).

Colectividad Irlandesa San Patricio de Berisso

Homenaje a JJ O'Hara

La Colectividad Irlandesa San Patricio de Berisso, La Plata y Ensenada, invita a participar del acto de imposición del nombre de **J. O'Hara** a la sede de la Colectividad y el descubrimiento de la placa que identificará la designación, con el nombre de quien fuera Presidente de The Foxford Admiral Brown Society y un gran amigo de nuestra Colectividad. En la Ciudad de Berisso, el día **domingo 5 de octubre de 2008, a las 14.30 hs.**, en la calle 2 (Nueva York) N° 4500 (Hogar Social de Berisso). Luego concurriríamos a participar y presenciar el desfile de los inmigrantes.

Centro Argentino-Irlandés de San Pedro

Té en el Santa Brígida

Con relación al Té realizado el 6 de septiembre pasado en el Colegio Santa Brígida, a beneficio del Hogar San Patricio, queremos agradecer a la Asociación Católica Irlandesa por la donación de las tres vacilonas y por habernos cedido las instalaciones del Colegio; al grupo de ex-alumnas que como todos los años nos brindan su invaluable colaboración para que este éxito haya sido una realidad; a las 200 personas que nos acompañaron y a todos aquellos que nos hicieron llegar sus donaciones; a los que nos ayudaron en la venta de los bonos contribución y en la atención en los distintos quioscos. A todos ellos, muchas gracias.

La Comisión Directiva

Fe de erratas

Por un error involuntario se incluyó el nombre de Josefina Crinigan como Vocal Suplente de esta comisión, quien había presentado su renuncia el 9 de noviembre de 2007.

La Comisión Directiva

Fahy Club

Ciclo de Cine Irlandés

Se proyectará cine irlandés y al final del mismo se servirá un Té y se hará una disertación de la película proyectada.

Sábado 18 de Octubre, 16.00 hs.

Club Padre Fahy, Av. Congreso 2931,
Ciudad de Buenos Aires
Tel.: 4544 1078

Entradas anticipadas en venta

ANEXO 4
Cruz de Santa Brígida (Saint Brigid of Keldare)



ANEXO 5
***The Southern Cross*, Junio 2008, página 4.**
Nota Editorial

Hacia dónde y hasta cuándo?

Toda la Argentina está a la espera -ya van tres meses- de una definición del conflicto del campo, iniciando el camino del diálogo y la vuelta a la producción, tras la estéril vigilia al costado de las rutas. El mundo mira azorado mientras la Argentina desperdicia la posibilidad de aumentar significativamente su producción de granos, carne y lácteos en un mundo escaso de alimentos. Se pierden mercados que han costado años ganar y se enloda la reputación del país como proveedor confiable. Es a todas luces una actitud demencial... El Ejecutivo nunca quiso admitir que fue el Campo el motor principal de la recuperación del país tras el colapso al que nos llevó lo endeble de la dirigencia. Cuando los industriales y comerciantes, incluyendo al entonces gobernador de Santa Cruz, actuaban como el Virrey Sobremonte llevando sus caudales a lugares seguros, fue el campo quien, sacando fuerzas de flaqueza, comenzó a sembrar lo que una vez cosechado serviría para permitir, mediante las retenciones aceptadas de buen grado, llevar el alimento a las zonas más carenciadas. El ex-Presidente Kirchner, espectador de ese esfuerzo, quiere atribuirse el mérito de ese logro, y el camino elegido es el de ignorar al Campo. Si le salió bien enfrentarse o maltratar a la Corte Suprema, a las Fuerzas Armadas y de Seguridad, las empresas extranjeras, el Cuerpo Diplomático y, salvo el eje Cuba-Venezuela- Bolivia, contribuyó al malestar con el mundo, avasallando de paso al Congreso y a la Justicia, ¿por qué hacer una excepción con el Campo? Inicialmente no encontrábamos parangón para este comportamiento en los tiempos modernos, pero ahondando en el tema, vemos una similitud con el comportamiento de

Margaret Thatcher. Ella también tuvo como metas llegar al poder y aferrarse a él. Actuar sin claudicaciones y sin piedad. Humillar al vencido. En efecto, mientras que al asumir el cargo de Primer Ministro del Reino Unido trasuntaba bondad, citando las frases atribuidas a San Francisco de Asís: *“Donde haya odio, sembramos amor, donde haya ofensa, perdón; donde haya discordia, unión; donde haya duda, fe; donde haya desesperación, esperanza”*, procedió de inmediato a imponer su voluntad a diestra y siniestra, mostrándose inflexible, justificando a los que la llamarían “la Dama de Hierro”. Se hizo famosa por su rechazo a todo lo que fuera “consenso” y su combatividad se hizo evidente de inmediato. Así encaró, en 1981, el reclamo de los miembros del Ejército Republicano Irlandés que al caer prisioneros exigieron ser tratados como prisioneros políticos, y no cedió en el cambio de “status” hasta que diez prisioneros murieron en una huelga de hambre. Al año siguiente, 1982, se le presentó “en bandeja” la oportunidad de restañar las heridas que le infligieron dos docenas de países que lograron su independencia del Reino Unido, muchos de ellos tras desafiar en lucha al poder británico. Margaret Thatcher planificó la reconquista de las Islas Malvinas y saboteó, con el hundimiento del Belgrano, toda posibilidad de arreglo. Sólo se conformaría con la rendición. Igualmente, para aplastar al ala más combativa sindical, o sea a los mineros, los provocó a la huelga despidiendo a 20.000 trabajadores. El sindicato, como se esperaba, reaccionó y se declararon en huelga 100.000 trabajadores. El Gobierno había planificado la substitución del carbón por petróleo para las usinas energéticas y la importación de los cupos necesarios. La huelga duró más de un año, y a pesar de la solidaridad con los mineros, tanto dentro de Gran Bretaña como del exterior, al final la quebró mediante una brutal represión contra los que tildó de “conspiradores y marxistas”. Margaret Thatcher se vanaglorió en que después de haber vencido en la guerra externa de las Malvinas había luego derrotado a los mineros en la guerra interna.

Volvamos ahora a la actuación de Néstor Kirchner. Se llevó todo por delante hasta que por fin llegó a una confrontación con el campo, planeada con el mismo desparpajo del de Margaret Thatcher. El arma fue el sistema de retenciones, con el cual llegó hasta la inconstitucionalidad, y apretó la soga hasta llegar cerca de la asfixia. El Campo reaccionó por proteger no sólo su futuro sino su dignidad. Y lo hace en desigualdad de medios, ya que sacrifica sus ingresos al ir al paro, mientras que el Gobierno utiliza los dineros del pueblo -incluso el de las mismas retenciones- para combatirlo, con la Gendarmería, los matones de Moyano, los piqueteros de D’Elia, y últimamente la Prefectura, que sólo pudo actuar fuera de la zona portuaria por orden directa del Ministro del Interior, que luego negó haber ordenado la represión en San Pedro. El Campo decidió que prefería enfrentar la soberbia y caer luchando antes que sumarse a los que, puestos de rodillas, mendigan para que el Gobierno les devuelva algo de lo que con prepotencia se ha apropiado. El Campo sabe que si lo que queda de sano en el país no lo apoya, será derrotado, pero ha demostrado que prefiere ese destino a rendirse ignominiosamente.

Si el país tolera que Néstor Kirchner imponga a todos los argentinos su voluntad personal, el Campo dejará de existir tal cual lo conocemos. Desaparecerán los actuales productores y su lugar será ocupado por corporaciones “amigas” del gobierno, de cuestionable eficiencia. Por oposición al desafortunado “ganar o ganar” de Eduardo Buzzi, el Gobierno nos conduce irremediabilmente a “Perder o Perder”. Los pueblos del interior se consignarán al olvido, completando lo iniciado con el cierre de los ramales ferroviarios. Se necesitarán muchas villas para albergar la migración. Y ante el magnicidio, por años nos preguntaremos “¿Qué hacía yo cuando mataron al Campo?”

DESDE Y PARA EL CAMPO

Al cierre de esta edición ocurrió lo que no queríamos que ocurriese: la crisis del campo se ha agravado, por muchos factores. En primer lugar, debemos tener en cuenta que luego de muchos días de paro, el sector agropecuario pudo sentarse a negociar (¿?) con el gobierno nacional, aunque esto resultó un diálogo de sordos, donde unos argumentaban y otros dilataban o hablaban de temas menores. La efervescencia fue creciendo y los dirigentes agropecuarios percibieron que ya no estaban solos, que un amplio sector de la ciudadanía libre los acompañaba y apoyaba. De esto también se dieron cuenta, además de la dirigencia opositora, varios legisladores oficialistas e, incluso, un importante gobernador, como el cordobés Juan Schiaretti, que recibió en su despacho a la comisión de enlace de las entidades agropecuarias. Sin embargo, un lavado discurso presidencial, es decir, sin agresiones pero convocando a la concordia, precipitó cambios, y la dirigencia gremial agropecuaria, que había declarado nuevamente un paro, se vio aislada y tuvo que ceder en su intransigencia ante el llamado a la reflexión de la Iglesia y de otros sectores económicos. A partir de allí comenzó otra historia, con promesas del gobierno de tratar determinados temas y ofrecer soluciones, pero nada de ello ocurrió y, es más, el oficialismo canceló una reunión decisiva, donde iba a tratarse el tema medular, el de las retenciones móviles. Los sectores en pugna, entonces, midieron fuerzas. El gobierno había convocado a una movilización en Salta, donde iba a suscribirse un “Acuerdo del Bicentenario”, que no llegó a plasmarse. Con mucho esfuerzo y dilapidando recursos –a mucha gente le pagaron por ir al acto y a otros dijeron que les pagarían y la plata no llegó–, apenas pudo reunirse 70.000 personas que, frente al monumento a Güemes escucharon la exhortación oficial. Debemos hacer un paréntesis para destacar un hecho que no ha trascendido. Los Gauchos de Güemes, que tradicionalmente desfilan frente al monumento del Gral. D. Martín Miguel de Güemes, se negaron a hacerlo en adhesión al campo y desfilaron en una localidad cercana, Campo Quijano (¡Vivan los bravos jinetes salteños!). Frente a esta pulseada, decíamos, en Rosario, frente al Monumento a la Bandera, espontáneamente, 300.000 personas se reunieron para apoyar a la dirigencia rural. Había productores de diferentes lugares del país que, pacíficamente y por sus propios medios, se dieron cita en Rosario. Este cronista tuvo la satisfacción de encontrarse con varios productores argentino-irlandeses lectores de esta columna, como Santiago Harte o los Ballesty, identificados con nuestras opiniones y con el accionar de la comisión de enlace agropecuaria. Se pretende erigir el acto como un encuentro de la oposición, minimizando un conflicto que ya dejó de ser sólo del campo, para convertirse en bandera de quienes luchamos por las libertades cívicas, la justicia y el respeto a las leyes y las instituciones. No lo entendió así el gobierno, acusando de golpistas a muchos dirigentes agropecuarios, cancelando las reuniones previstas para el lunes 26 y, finalmente, produciendo un más que lamentable y retrógrado comunicado del partido oficialista. Frente a ello, la dirigencia no ha tenido más remedio que acusar el golpe y responder al llamado a las bases, iniciándose una serie de acciones que incluye el cese de comercialización de granos y hacienda, hasta reuniones con intendentes, legisladores y gobernadores. Pero ni uno ni otro son caminos que nos lleven a soluciones. El gobierno –que debe gobernar para todos– debe dejar de lado pequeñeces y, con grandeza, tomar el toro por las astas, enfrentar el problema seriamente y buscar el consenso que la urgencia de la situación requiere. El país lo necesita. El tren de la historia ha pasado y la Argentina se ha quedado, nuevamente, en la estación. Todavía estamos a tiempo de corregir errores, ¡pero el tema urge!

Guillermo MacLoughlin Bréard

ANEXO 6 Leprechaun



Según la mitología celta, los leprechauns suelen ser expertos en magia, adivinación y otras ciencias ocultas, sin embargo, su magia es ineficaz contra alguien que porte un trébol de cuatro hojas, son intolerantes a la imagen de San Patricio, el santo patrón de Irlanda, ya que fue este quien les desterró de la casa de Dios, aunque el 17 de marzo, se dice, que es cuando todos los duendes y demás seres de la fauna feérica emergen de sus escondites haciendo calamidades por doquier. Se les puede matar con hierro forjado, aunque también se les atribuye vulnerabilidad a la plata, al igual que a los hombres - lobo, ya que la plata se considera un "metal santo" y las armas de plata son de especial predilección para hacer frente a demonios y demás seres. Son, al igual que los duendes, seres elementales de la naturaleza, guardianes de los bosques y de todos los seres vivos habitantes de ellos, especialmente plantas, animales y demás elementos naturales. Los duendes se distinguen de los elfos por su pequeño tamaño y sus orejas puntiagudas; algunas especies son de nariz grande y otras pequeña, su cabello es largo y suelen ser peludos y portan largas garras, son semejantes a un niño pequeño en estatura.

Al respecto puede consultarse Jean Markale, *Pequeño diccionario de mitología Céltica*, Olañeta, 2000. Y cuentos de seres feéricos, pueden encontrarse en Roberto Rosaspini Reynolds (comp.) *Cuentos de Hadas Irlandesas. Leyendas celtas de duendes, elfos y aparecidos*, Ediciones Continente, Bs. As., Argentina, 2000. Del mismo autor, *Mitos y Leyendas celtas*, Continente, Buenos Aires, 1999.

ANEXO 7
Estatua de Molly Malone en Grafton Street, Dublín



THE SOUTHERN CROSS

LA CRUZ DEL SUR

• DESDE 1875, EXPRESANDO NUESTRA PLENITUD ARGENTINA, DESDE LO ANCESTRAL IRLANDESA •
AÑO 137 - Nº 5988 Buenos Aires, Setiembre de 2012



Cruz celta en cementerio de Islas de Arán

Riverdance en Argentina

Irlanda en síntesis

Un río de talento inunda Buenos Aires

El impactante espectáculo de música y danza irlandesa se presentó en el teatro Gran Rex.

Por Brenda Lynch Wade
TSC

"Orgullo por tu cultura, por tu herencia, por la música de tu pueblo": ese el mensaje que transmite Riverdance y es por esta razón que John McColgan, director y fundador de Riverdance, afirma que sus miembros son embajadores de Irlanda. Su trabajo ayuda a la difusión de la cultura irlandesa e incluso posibilita que se establezcan lazos culturales y comerciales con la isla esmeralda. "Hemos llevado el espectáculo a más de 40 países y en todas partes la audiencia se levanta de sus asientos para aplaudir, eso nos llena de orgullo," afirma McColgan. "Hemos tomado la base del tradicional baile irlandés y lo hemos hecho dramáticamente interesante", explica el director, quien supo aprovechar su experiencia director de televisión para adaptar el tradicional baile al mundo del entretenimiento.

McColgan está profundamente orgulloso del producto logrado y no lo oculta. "Creo que es una manera moderna y espectacular de presentar lo mejor del baile y la música irlandesa. Es muy probable que tengamos los mejores bailarines del mundo en nuestra compañía. Son apasionados y talentosos, para ellos cada noche es 'la noche del estreno' y el público lo reconoce", agrega convencido. Riverdance se presentó el mes pasado en el teatro Gran Rex de la capital con gran éxito. A las funciones programadas originalmente se sumaron otras. De esta manera, Riverdance completó un total de diez presentaciones en Buenos Aires antes de partir hacia Córdoba. Como parte de su gira por Sudamérica, el show también viajó a Brasil. Como bien dice McColgan, "no es necesario ser irlandés para disfrutar del espectáculo, es algo que atrae a todos por igual", y su enorme éxito así lo demuestra.

"Estamos muy contentos con la respuesta del público argentino. Ya hemos realizado aquí nuestra primera presentación y realmente nos sentimos agradecidos por haber recibido esta cálida bienvenida", dice John McColgan y agrega que "es verdaderamente un honor" estar en el país. "Esperábamos ansiosamente venir a América del Sur ya que ninguno de nosotros había estado aquí. Es la casa del tango y la Argentina es un país



extraordinario. Creo que todos están disfrutando de su estadía en el país, aunque yo les recomiendo que la pasen bien pero no demasiado bien", bromea. En su propia definición del show se dice que "Riverdance representa la vida de un río. La primera canción, titulada *Canción de la Nube*, invita a la lluvia que cae, alimenta al río y llega hasta el mar, la coreografía que representa su movimiento, transmitiendo la energía del curso del agua y su ciclo renovador." Es así que Riverdance cuenta la historia de Irlanda, cuya población se vio obligada a "emigrar y asentarse en otras tierras, para luego regresar en el siglo XX y enriquecer al país con el talento y aprendizaje adquirido". En un primer momento se ve las similitudes que pueda llegar a haber con el baile flamenco. Marita Martínez-Rey despliega toda su técnica en "Firedance", un número

lleno de sensualidad. El elenco masculino de danza irlandesa se suma e interactúa con la bailarina española. El número más logrado es la representación de una lucha callejera entre dos norteamericanos y los bailarines irlandeses que realizan sus movimientos estando completamente erguidos. Benjamin Mapp y Jason E. Bernard siguen las técnicas del tapy mueven sus torsos y brazos mientras tocan sus zapatos, esto provoca barlas y roces con los irlandeses. Luego llegarán las coreografías en donde los 18 bailarines se encuentran en escena y se mueven en perfecta simetría a lo largo y ancho del escenario. Es allí donde los espectadores que pagaron entradas más económicas pueden sentirse confortados, ya que la distancia permite apreciar mejor el desplazamiento. Los principales bailarines del conjunto que se presentó en el teatro argentino

son Liam Ayres, James Greenan, Alana Mallon, Siobhán Munson, Chloey Turner y Jason O'Neill. Los cuadros de baile se alternan con números musicales que hacen a la narración a través de sus ritmos y letras. Los músicos Guy Rickarby (percusión), Matt Bushford (gaita irlandesa y flauta) Toby Kelly (saxo) y Pat Mangan (violín) aprovecharon ese imprevisto de la danza para demostrar su talento. Mangan incluso improvisa dos compases del tango *La Campesina*, un detalle pensado en el público local. En este momento Riverdance cuenta con tres compañías que realizan giras simultáneas alrededor del mundo. Mientras John McColgan acompaña al grupo que vino a la Argentina, otros se encuentran en Dublín realizando la temporada de verano y un tercer grupo recorre el vasto territorio chino. Un dato poco conocido del show es que la producción traslada su propio piso para el escenario, que es colocado encima del tablado original. La compañía que viajó al país está compuesta por 18 bailarines, algo reducida en comparación con otras presentaciones de Riverdance. Si bien es cierto que muchos de ellos son nacidos y criados en Irlanda, también hay bailarines estadounidenses, ingleses y australianos. Los productores realizan audiciones en todas partes del mundo para seleccionar a sus bailarines. Durante el primer fin de semana de Septiembre el show se iba a trasladar a la ciudad de Córdoba, antes de partir definitivamente del país.

Ultimo momento Viene el Presidente Higgins



El Presidente de Irlanda, Michael D. Higgins, vendrá al país, en visita oficial, el mes que viene. La misma también comprenderá a Brasil y Chile.

"The Southern Cross", en la próxima edición, ampliará detalles de la visita, pero la información actualizada se dará a conocer a través de la Pág. Web (www.thesoutherncross.com.ar).

El precio de la vivienda bajó en Irlanda

DUBLÍN, 30 (EUROPA PRESS) El precio de la vivienda en Irlanda se situó el pasado mes de julio en niveles un 50% inferiores a los registrados en el momento álgido de la burbuja inmobiliaria, cuyo estallido arrojó a la banca irlandesa y acabó provocando el rescate del antiguo "tigre celta", según reflejan los datos de la Oficina Central de Estadística de Irlanda.

No obstante, en el mes de julio los precios de la vivienda experimentaron un alza del 0,2% respecto al mes anterior, cuando habían bajado un 1,1%, mientras que en términos interanuales se situaron un 13,6% por debajo.

En Dublín los precios inmobiliarios bajaron un 0,3% mensual y un 1,6% interanual.

En el resto del país, el precio de la vivienda aumentó tres décimas respecto a junio, aunque bajó un 12,1% interanual.

De este modo, el precio de las propiedades inmobiliarias en la capital irlandesa acumula un desplome del 57% respecto al pico registrado en febrero de 2007, mientras que en el resto del país el descenso acumulado es del 47%.

Siete policías, heridos en Belfast durante una marcha protestante

Siete policías resultaron ayer heridos en Belfast (Irlanda del Norte) en disturbios ocasionados durante una marcha protestante a su paso frente a una iglesia católica.

Los disturbios se iniciaron cuando la banda lealista Young Conway Volunteers desafió la prohibición de las autoridades y marchó delante de la iglesia de St. Patrick en la calle Dorsgal de la capital nortirlandesa. Los agentes, algunos con equipamiento antidisturbios, intervinieron para separar a un grupo de manifestantes y fue en ese momento cuando empezaron a recibir botellazos y pedradas. Según fuentes policiales, ninguno de los agentes fue herido de gravedad, aunque uno tuvo que ser trasladado a un hospital con heridas en la cabeza. Unos 17.000 miembros de la organización protestante The Royal Black Institution hicieron marchas en seis localidades diferentes de Irlanda del Norte para conmemorar el centenario.

John McColgan,
el alma de Riverdance

Pág.
3

Entrevista con la Ministra
de Desarrollo Social
Carolina Stanley

Pág.
4-5

1er. Encuentro
Sudamericano de Danzas
Irlandesas - ESDI 2012

Pág.
9

FOTOS



Puesto de artesanías y café irlandés en el Encuentro Nacional Argentino Irlandés de San Miguel del Monte, 2011.



Bailando una chacarera, el primer baile del Encuentro Argentino-Irlandés de Junín, 2010.



Sede de la Sociedad Raza Irlandesa de Junín.



Puesto de venta de duendes y otras artesanías en San Miguel del Monte, 2011.



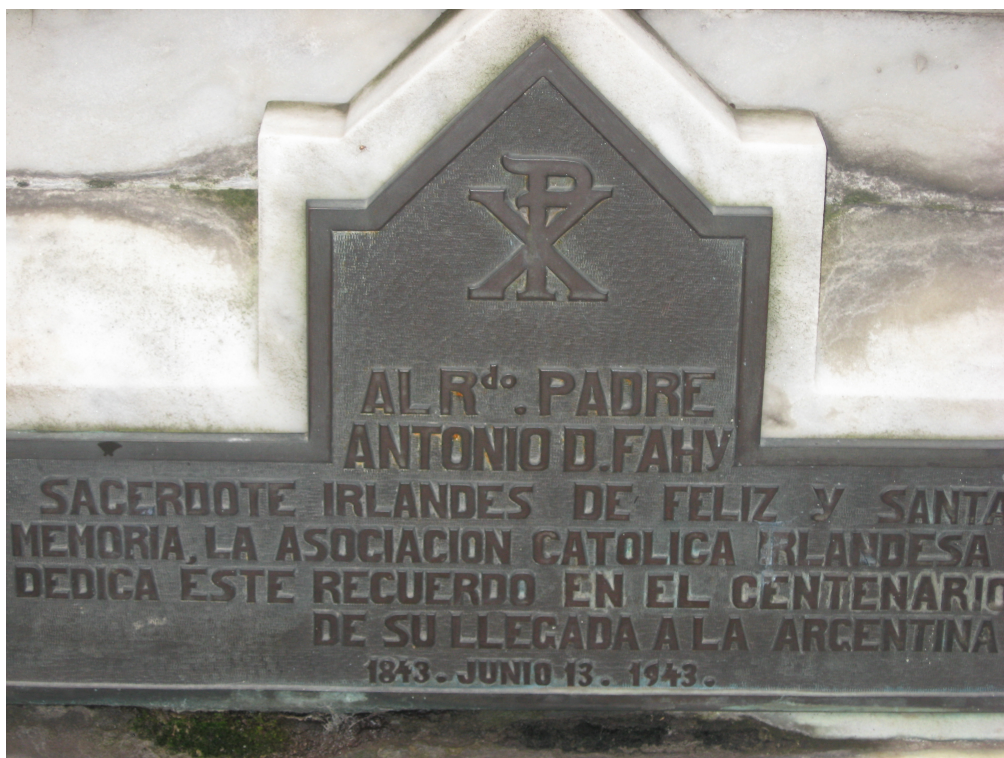
Preparaciones para la misa impartida al aire libre en la Sociedad Rural de Junín, Encuentro anual 2010.



Encuentro Nacional Argentino-Irlandés, Monasterio San Pablo de la Cruz, Capitán Sarmiento, 2009.



Salón principal de reuniones, Sociedad de la Raza Irlandesa, Junín.



Placa Conmemorativa dedicada al Padre Fahy. Entrada del Colegio Santa Brígida.



Busto Padre Anthony Fahy, entrada del Colegio Santa Brígida.



Peregrinación a la Basílica de Luján. San Patricio 2012.



Peregrinación a la Basílica de Luján, San Patricio 2012.



Entrada al predio de los Hermanos Maristas donde se realizaría el almuerzo, San Patricio 2012.



Práctica de *hurling* en el Hurling Club



All Stars en el Hurling Club

VARIOS

ASOCIACION ARGENTINO IRLANDESA DE CAPITAL FEDERAL

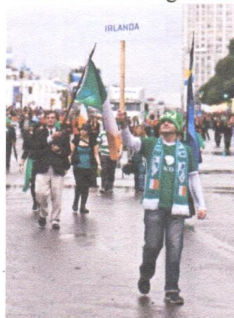
“WILLIAM B. YEATS” Actividades del 2010



Irlanda y Argentina unidas por un héroe
que colaboró en la gesta independentista,
el Alte. William Brown

1810-2010: 200 Años de Libertad

Desfile de la Integración



La colectividad argentino irlandesa
estuvo presente en los actos del Bicentenario

Lavalle 1914- 7mo piso- (1051) Capital Federal Tel: 4953-3562
www.asociacionirlandesa.com.ar
Email asoargirl@yahoo.com.ar

Tapa del cuadernillo de la Asociación Argentino-Irlandesa de Capital Federal con las actividades del año 2010.

Tapa principal del cuadernillo entregado a los concurrentes al XXXIV Encuentro Nacional Argentino-Irlandés, San Miguel del Monte, 2005.



PIN entregado a los asistentes a la XXI Peregrinación a Luján, Marzo 2012



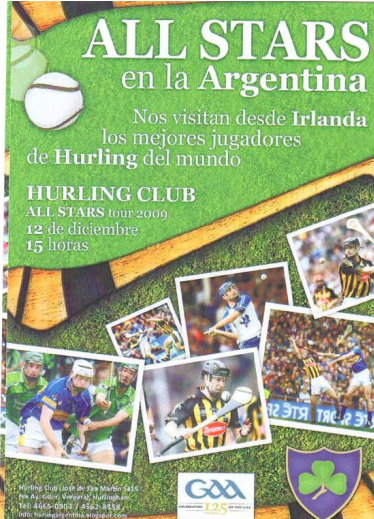
Entradas varias



**XL Encuentro Nacional
Argentino - Irlandés
Monte 2011**

ALMUERZO
29 de octubre de 2011
Sociedad Rural Guardia del Monte

Valor de la tarjeta: \$120 N° 204
No incluye bebidas alcohólicas



ALL STARS
en la Argentina

Nos visitan desde Irlanda
los mejores jugadores
de Hurling del mundo

HURLING CLUB
ALL STARS tour 2009
12 de diciembre
15 horas

Planeta: Ciudad de Bs As - Monte 5415
C.A. Pe. de Bs As - Argentina
Tel: 4445-0903 / 4562-8858
E-mail: hurling@clubhurling.com.ar



**XXXIX
ENCUENTRO NACIONAL
ARGENTINO - IRLANDÉS**
Junín 2010

Almuerzo y Show

Complejo Municipal Gral San Martín
Avda. Circunvalación

Valor: \$80 N° 224
23 de Octubre de 2010



Hurling Club N° 0057

GAA
CELEBRANDO 125 años de la GAA

**BONO CONTRIBUCION
HURLING ALL STARS**

TOUR 2009 - BUENOS AIRES, ARGENTINA

San Martín 5415
(B1686LWK) Hurlingham
Peña. de Bs As - Argentina

\$20
INVITADO

12 de diciembre 2009 - Hurling Club



St. Patrick's
HURLING CLUB
2011

19 de Marzo - 20:30 hs.
CENA, BAILE, BANDA Y DANZAS IRLANDESES EN VIVO.

ASISTIR DE TRAJE COSTO DEL CUBIERTO: \$100

BIBLIOGRAFÍA

- ----- . "The interpretation of culture(s) after television. In The Fate of "Culture", en Geertz y Beyond (ed.), SB Ortner, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 110–35.
- Abu-Lughod, L. "Finding a place for Islam: Egyptian television serials and the national interest", *Public Culture* 5, pp 493–513, 1993.
- Akmir, Abdeluahed (coord.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, Madrid, Siglo XXI-Casa Árabe, 2009.
- Alba, Richard. *Italian Americans: into the twilight of ethnicity*. New Jersey, Prentice Hall, 1985
- Alonso, Ana María (1988) "The Effects of Truth: Re.Presentations of the Past and the Imagining of Community". En: *Journal of Historical Sociology* Vol.1, N°1, 33-57.
- Alonso, Ana María. "The Politics of Space, Time and Substance. State Formation, Nationalism and Ethnicity". En *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994, pp. 379-405.
- Altamirano, Teófilo, e Hirabayashi, Lane Ryo. "The Construction of Regional Identities in Urban Latin America", en T. Altamirano y L. R. Hirabayashi (eds.) *Migrants, Regional Identities and Latin American Cities*. Society for Latin American anthropology, Publication Series, Vol 13, 1997.
- Ammerman, Nancy. "Culture and Identity in the Congregation", en Ammerman, N. et. al. (comp.) *Studying Congregations. A new Handbook*. Nashville: Abingdon, 1998: pp. 78- 104.
- Anzaldúa, Gloria E. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Appadurai, Arjun. "The past as a scarce resource", *Man*, New Series, Vol. 16, 1981.
- Archetti, Eduardo y Kristi Anne Stolen. *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.
- Archetti, Eduardo. *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- ----- . *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia, 2003.
- Arfuch, Leonor. "Problemáticas de la identidad", en *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo, 2002.
- Augé, Marc. *El genio del paganismo*. Barcelona, Muchnik, 1993.
- Barabas, Alicia (2001). "Traspassando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. Referencia electrónica: Puesto on line el 13 enero 2006. URL: <http://alhim.revues.org/index605.html>. Consultado el 25 abril 2012.
- Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI / Instituto Nacional Indigenista, 1997.

- ------. “Los pobladores del ‘Desierto’: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina, *Cuadernos de antropología social*, n.17, 2003, pp. 162-189.
- Basegmez, Virva. *Irish scene and sound. Identity, Authenticity and Transnationality among young musicians*. Stockholm Studies in Social Anthropology, 57. Stockholm, Almquist and Wiksell International, 2005.
- Bauman, Richard. “Contextualization, tradition, and the dialogues of genres: Icelandic legends if the *Kraftaskáld*”. En Duranti, A. y Goodwin, C. (eds.) *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenom*, Cambridge University Press, 1992.
- Beckett, Jeremy. “Introduction”. En Beckett, J. (ed.) *Past and present. The construction of aboriginality*. Canberra, Aboriginal Studies Press, pp. 1-10. Traducción al castellano de la cátedra de Sistemas Socioculturales de América I, FFyL, UBA, 1988.
- Bello, Álvaro. “Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas”, *CEPAL*, Octubre de 2004.
- Benjamin, Walter. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica." En: *Discursos interrumpidos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1982.
- Bernasconi, Alicia y Frid, Carina. *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos*. Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Bertagna, Federica. *La stampa italiana in Argentina*. Italia, Donzelli, 2009.
- Bjerg, María. *Historias de la Argentina*. Editorial Edhasa, Buenos Aires, 2009.
- Blache, Marta. “Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual”, en *Revista de Investigaciones Folklóricas* 6, pp. 56-66, 1991.
- Bloch, Maurice. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, London, The Athlone Press, 1989.
- Bohlman, Philip. *Folk Music in the Modern World Bloomington*. Indiana, Indiana University Press, 1988.
- Boland, Santiago. 2009. *Un centenar de irlandesitos en la Vitícola*. En <http://www.seventymillion.org/?p=46>, consultado en Octubre de 2011.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*. Fondo Editorial del CEHASS, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, pp. 163 – 176.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Brennan, Helen. *The story of Irish Dance*. Kerry, Ireland, Mount Eagle Publications Ltd., 1999.
- Briones, Claudia. “Con la Tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: Usos del pasado e invención de la tradición”, en *RUNA* v. XXI, Buenos Aires, 1994, pp. 99-129.

- ----- “Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del *cuarto mundo*, *Revista de Ciencias Sociales* 5, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, pp. 121-33.
- ----- “Términos confusos, procesos complejos. Etnicización y racialización de la aboriginalidad”. En: *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata*, vol. 4. Rosario, Escuela de Antropología, Universidad Nacional de Rosario, 1997, pp. 119-127.
- ----- *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.
- ----- “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En Briones, C. *Cartografías Argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia, 2005.
- ----- “Teorías preformativas de la identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa*, No.6, Bogotá, Colombia, enero-junio 2007, pp. 55-83.
- Brow, James. “Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past”, *Anthropological Quarterly*, 63: 1, 1990, pp. 1 –7. Traducción para la cátedra de Etnolingüística. Docente titular a cargo: Dra. Lucía A. Golluscio. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Buckland, Theresa J. (ed.) *Dancing from Past to Present. Nation, Culture, Identities*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2006.
- Campos Muñoz, Luis. “Chile y la segunda Pacificación de la Araucanía. El Conflicto Mapuche 1973-2003”, *Grupo de Estudios Étnicos y multiculturales*, 2004.
- ----- “La violencia al denominar en la construcción / deconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile”, *Revista de Antropología social*, 20, 2007.
- Cané, Gonzalo. “Morgan, Margarita (1839-1923)”, *Irish Migration Studies in Latin America*, Noviembre - Diciembre 2005.
- Carter, Thomas. “On the need for an anthropological approach to sport”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 9, 2002, pp. 405-422.
- Casanova, José (1999). “Religiones públicas y privadas”, en Auyero, Javier (comp.) *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 115-162.
- Castello, Ana María. “Prensa comunitaria o política local (1875-1880): hacia la conformación de una opinión política hiberno-argentina?”, *BROCAR* 29, UCA, 2005, pp. 109-146.
- Chapman, Malcom, Mac. Donald, Maryon And Tonkin, Elizabeth. “Introduction. History and Social Anthropology” In: Chapman, M., Mac. Donald, M. and Tonkin, E. *History and Ethnicity*. London, Routledge, 1989, pp. 1-21.
- Chartier, Roger. “La historia entre representación y construcción”, en *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, n° 2, 1998, pp. 197-207.

- Cirio, Norberto P. “Desaparición, permanencia y cambios en las prácticas musicales de la colectividad gallega de Buenos Aires, Argentina (1ª parte)” N° 13, 1998, pp. 57-63, en el *Anuario da Gaita* (Ourense: Escola Provincial de Gaitas).
- -----, “¿Cómo suena la música afroporteña hoy? Hacia una genealogía del patrimonio musical negro de Buenos Aires”, *Revista Transcultural de Música Transcultural Music Review*, No. 11, 2007.
- -----, “La música afroargentina a través de la documentación iconográfica”, Bogotá D. C., Universidad Nacional de Colombia, núm. 13, 2007b, pp. 127-155.
- Coghlan, Eduardo. *Los irlandeses: Apuntes para la historia y la genealogía de las familias irlandesas establecidas en la República Argentina*. Buenos Aires, Clancy, 1970.
- -----, *Los Irlandeses en la Argentina: su actuación y descendencia*. Buenos Aires, Abraxas, 1987.
- Cohen, Sara. “Sounding Out the City: Music and the Sensuous Production of Place”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, Vol. 20, No. 4, 1995, pp. 434 – 446.
- Connerton, Paul. *How societies remember*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Coogan, Tim Pat. *Wherever green is worn: the story of the Irish diaspora*. Hutchinson, London, 2000.
- Courtis, Corina. *Construcciones de alteridad, discursos cotidianos sobre la inmigración coreana en Buenos Aires*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- Cronin, Mike y Aldair, Daryl. *The wearing of the green. A history of Saint Patrick's Day*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Cronin, Mike. *Sport and Nationalism in Ireland: Gaelic games, Soccer, and Irish Identity since 1884*. Dublín, Four Courts Press, 1999.
- Cruset, María Eugenia. “Hacia adentro, hacia afuera: la visión de vascos e irlandeses en Argentina”. Ponencia presentada en IX Jornadas Nacionales y I Internacionales de Investigación y Debate, OCS CAICYT-CONICET, Universidad Nacional de Quilmes, Mayo-Junio 2012.
- Da Matta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Guanabara, Río de Janeiro. 1990.
- Davies, Douglas. “Mormon history, identity and faith community”, en Tonkin, McDonald y Chapman (Eds.) *History and Ethnicity*, pp. 168-182. Routledge, Londres y Nueva York, 1989.
- -----, “Mormon History, Identity, and Faith Community”, en Tonkin,; McDonald and Chapman (eds.) *History and Ethnicity*, London and New York, Routledge, 1989 (pp. 168 – 182).
- Devlin Trew, Johanne D. *Place, culture and community. The Irish Heritage of the Ottawa Valley*. Cambridge Scholars Publishing, 2009.

- Devoto, Fernando. *Historia de la inmigración a la Argentina*. 2da. Edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.
- ----- . *Historia de los italianos en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Devoto, F. y Fernández, Alejandro “Mutualismo étnico, liderazgo y participación política. Algunas hipótesis de trabajo”, en Armus, D. (comp.), *Mundo urbano y cultura popular*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.
- Devoto, F. y Míguez, E. *Asociacionismo, Trabajo e Identidad Étnica*, CEMLA-CSER-IEHS. Buenos Aires, 1992.
- Di Stefano y Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.
- Di Stefano, Roberto; Sabato, Hilda; Romero, Luis Alberto; Moreno, José Luis. *De las Cofradías a las Organizaciones de la Sociedad Civil - Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776-1990*. Buenos Aires, Gadis, 2002.
- Di Stefano. *Ovejas Negras: Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires, Sudamericana, 2010.
- Dickey, Sara. “La antropología y sus contribuciones al estudio de los medios de comunicación”, *Revista Internacional de Ciencias sociales*, UNESCO 153, 1997 (En <http://www.unesco.org/issj/rics153/dickeys.html#note>).
- Douglas, Mary. *Cómo piensan las instituciones*. Madrid, Alianza, 1996.
- ----- . *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1998.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Alianza, Madrid, 1993.
- Dyck, Noel y Archetti, Eduardo. “Introduction”. En Dyck y Archetti (Eds.) *Sport, Dance and Embodied Identities*. Oxford, New York, Berg, 2003.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Eriksen, T. “The cultural contexts of ethnic differences”, *Man* 26 (1), 1991, pp. 127-144.
- Fanning, Brendan. “Hurling’s ‘darker side’ made it to Argentina”, *The Irish Independent*, 3 de Junio de 2007.
- Farías, Ruy. “Asociacionismo étnico e integración social: el Centro Gallego de Barracas al Sud/Avellaneda y su élite, 1899 y 1918”. En *Historiapolitica.com*. [<http://historiapolitica.com/digitales/digitales-moira-cristia/>, consultado el 10/10/2011].
- Fielding, Steven. *Class and ethnicity. Irish Catholics in England, 1880-1939*. Open University Press, Buckingham, 1993.
- Fleury, Jules A. *Historia de Inglaterra. Comprendiendo la de Escocia, Irlanda y las posesiones inglesas*. Madrid, Librería Española; Barcelona, Editorial Plus Ultra, 1857.

- Foucault, Michell. “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. Julio Septiembre de 1988, pp. 3-20.
- Frigerio, Alejandro. “Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales”, *Temas de Patrimonio Cultural* 16; 2006, pp. 77-98.
- ----- . “Cómo los porteños se volvieron blancos: raza y clase en Buenos Aires”, en Gustavo Goldman (comp.) *Cultura y sociedad afro-rioplatense*. Montevideo, Perro Andaluz ediciones, 2008, pp. 61-88.
- Frith, Simon (Eds). *Popular Music. Critical Concepts in media and cultural Studies*. Gran Bretaña, Routledge, 2004.
- Frontons, Gabriel. “La economía Argentina durante el ciclo de la lana”, *Invenio*, Vol. 12, Núm. 22. Argentina, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 2009, pp. 61-66.
- Fulton, Gareth. “On the Production of Irish Sports Spaces”, *Irish Journal of Anthropology*, Volume 8, Number 1, 2005, pp. 7-30. Disponible on line en http://www.anthropologyireland.org/wp-content/uploads/journals/IJA_VIII_05_Final%202005.pdf
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós, 2001.
- Garguin, Enrique. “‘Los argentinos descendemos de los barcos’. Articulación racial de la identidad de clase media en Argentina” (1920-1960), en Visacovsky, S. y Garguin, Enrique, *Moralidades, Economías e identidades de clase media. Etdudios históricos y etnográficos*. Buenos Aires, Antropofagia, 2009.
- Gaudino Farrell, Patsy. *Nuestros años en Santa Brígida. 100 años de anécdotas y recuerdos*. Asociación Católica Irlandesa, 1999.
- Gee, James Paul. “Memory and Myth: A Perspective on Narrative”. En: A. McCabe & C. Peterson (Ed.). *Developing Narrative Structure*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1991, pp. 1-25.
- Geraghty, Michael John. *Argentina: Land of Broken Promises*. Buenos Aires Herald, 17 March 1999. Consultado en <http://www.irlandeses.org/dresden.htm>, Diciembre de 2005.
- ----- . “Was Admiral William Brown Admiral Someone Else?”, *Society of Irish Latin American Studies*, 2004. Disponible on line en <http://www.irlandeses.org/geraghty040406.htm>
- Germani, Gino. *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires, Paidós, 1959.
- ----- . “Clase social subjetiva e indicadores objetivos de estratificación”, en Mora y Araujo, M. (comp.) *Medición y construcción de índices*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 179-205.
- Giménez Beliveau, Verónica. “Identidad, memoria y emoción: Representaciones de los setenta en comunidades católicas en la Argentina contemporánea”, en Mallimaci, Fortunato (comp.) *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

- Ginsburg Faye. “Indigenous media: Faustian contract or global village?”, *Cultural Anthropology* 6, pp. 92–112, 1991.
- Giustiniani, R. “Fundamentos de la Ley”, en Rubén Giustiniani (comp.) *Migración: un derecho humano*, Prometeo Libros, Buenos Aires. Disponible on line en http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cpydhumanos/fundamentos.htm#_ftnref9
- Glick Schiller, N., Basch L, Blanc-Szanton C, (eds.) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York, NY Academy of Science, 1992.
- Glick Schiller, Nancy. “Cultural politics and the politics of culture”, *Identities* 4, pp. 1–7, 1997.
- Gnecco, Cristóbal “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”, en Gnecco y Zambrano (eds., *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, Bogotá, Universidad del Cauca, 2000.
- Grimson, Alejandro (comp.). *Fronteras, naciones, identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus – La Crujía, 2000.
- Grossi, Claudio. “Guillermo Brown. La personalidad del líder”. Buenos Aires, *Boletín del Centro Naval* número 816, Buenos Aires, 2007.
- Guber, Rosana. “Hacia una antropología de la producción de la historia”, *Entrepasados* IV (6), 1994 (pp. 23-32).
- -----, “De la Etnia a la Nación”, *Cuadernos de Antropología Social*, No 8, 1995, pp. 61 – 80.
- -----, “Las manos de la memoria”, *Desarrollo Económico* vol. 36, N° 141. Buenos Aires, IDES, 1996, pp. 423-442.
- -----, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Paidós. 2004.
- -----, *De chicos a veteranos. Memorias argentinas de la guerra de Malvinas*. Buenos Aires, Antropofagia, 2004.
- Gupta, Akhil y Ferguson, James. “Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference”, en *Culture, Power, Place. Explorations in critical Anthropology*. Durham, Duke University Press, 1997.
- Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Félix Alcan, 1925. Collection Les Travaux de l’Année sociologique. Edición electrónica bajada de http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf.
- -----, *On Collective Memory*. The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Hall, Frank “Posture in Irish dancing”, *Visual Anthropology*, Vol.8, 1996: pp. 251-266.
- Halperín Donghi, Tulio. *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*. 2da. Edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998.

- Handler, R. y Linnekin, J. “Tradition, genuine or spurious”, *Journal of American Folklore* 97, Número 385, 1984: pp. 273-290.
- Hanks, William F. “Text and textuality”, *Annual Review of Anthropology* 18, 1989, pp. 95-127.
- Hanon, Maxine. *Diccionario de Británicos en Buenos Aires (Primera Época)*. Buenos Aires, Edición de la autora, 2005.
- Hanson, Allan. “The making of the Maori: Culture invention and its logics”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 91. No. 4, 1989, pp. 890-902.
- Henry, Edward O. “Institutions for the Promotion of Indigenous Music: The Case for Ireland’s Comhaltas Ceoltoiri Eireann”, *Ethnomusicology* Vol. 33, No. 1, 1989, pp. 67-95.
- Hervieu-Léger, Daniele. “Catolicismo, el desafío de la memoria”, *Sociedad y Religión* n° 14/15, Buenos Aires, 1995.
- ----- . *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005.
- Hill, Jonathan. “Myth and History”, en Hill, J. (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Chicago Press, 1988, pp. 1-17.
- Hobsbawn, E. y Ranger, T. (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Hobsbawn, Eric. “L’historien entre la quête d’universalité et la quête d’identité”, *Diogene*, n° 168, pp. 52- 86.
- Hogan, Eileen. “Enigmatic territories’: geographies of popular music”, *Critical Public Geographies Working Paper UCC*, 2007.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel. “De la naturaleza y de la función del sacrificio (1899)”, en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, Obras I, Barral, Barcelona 1970.
- Irazuzta Di Chiara, Ignacio. ¿Intereses vascos en Buenos Aires? Nuevas miradas sobre viejas extranjerías en la Argentina. En *Papeles del CEIC* n° 1, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva) Universidad del País Vasco, Septiembre 2001. (<http://www.ehu.es/CEIC/papeles/1.pdf>).
- Izarra, Laura Juan José Delaney. *Irish Diasporic Literary Voices in South American Border Narratives*, ABEI journal, the brazilian journal of Irish Studies, n°3, 2001. Consultado durante Diciembre de 2011 en <http://ics-www.leeds.ac.uk/papers/vp01.cfm?outfit=ids&requesttimeout=500&folder=9&paper=87>.
- Jauretche, Arturo. *Política Nacional y Revisionismo Histórico*. Apéndice de Norberto D’Atri. Obras Completas, Vol. 7. Buenos Aires, El Corregidor, 2006. Disponible on line en http://kvive.com/site/biblioteca/archivos/000000_Arturo%20Jauretche/000000_Pol%20EDtica%20Nacional%20y%20Revisionismo%20Hist%20F3rico.pdf
- Jensen, Silvina. “Relaciones entre historia y memorias en el territorio del exilio de la última dictadura militar en Cataluña (1976-1983)”, en Zubeldía, Carlos (ed.), *Actas de IV Simposio de Historia Actual, Logroño, 17 – 19 de Octubre de 2002*,

Logroño, Gobierno de La Rioja. Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 411-434, ISBN 84-95747-77-4.

- Kaul, Adam. *Turning the Tune. Traditional Music, Tourism and Social Change in an Irish Village*. Estados Unidos, Berghah Books, 2009.
- Kearney, David, “(Re)locating Irish Traditional Music: Urbanising Rural Traditions”, *Chimera, UCC Geographical Journal*, vol. 22, 2007, pp. 181–196.
- Kelly, Helen *Irish ‘Ingleses’*. *The Irish Immigrant Experience in Argentina 1840-1920*. Dublin, Irish Academic Press Ltd., 2009.
- Kenny, Diego Alberto. *Memorias de nadie*. Editorial Dunken, Buenos Aires, Argentina, 2008.
- Kilfeather, Siobhán. *Dublin: A Cultural History*. Oxford University Press, 2005.
- Kinealy, Christine. “Beyond Revisionism: reassessing the Great Irish Famine”, en *History Ireland*, Vol. 3, Issue 4, Winter 1995.
- King, Seamus y Darby, Paul, “Becoming Irlandés: Hurling and Irish identity in Argentina”, *Sport in Society*, Vol. 10, n° 3, May 2007, pp 425-438.
- Klich, Ignacio y Lesser, Jeffrey. *Arab and Jewish Immigrants in Latin America*:
- Korol, Juan Carlos y Sábato, Hilda, *Cómo fue la inmigración irlandesa en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1981.
- Landaburu, Roberto. *Irlandeses en La Pampa gringa: curas y ovejeros*. Buenos Aires, El Corregidor, 2006.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude. “La estructura de los mitos”, en *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós, 1987, pp. 229-252.
- ----- . *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1991.
- ----- . *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona, 1995.
- Lida, Miranda. “A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910 – 1934”, *Revista de Indias*, Vol. LXX, n° 250, 2010, pp. 809 – 836.
- Lowenthal, David. *The past is a foreign country*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 15 – 27 y 185 – 259.
- MacCann, William. *Two Thousand Miles Ride Through the Argentine Provinces*. Londres, 1853.
- MacDonald, John and MacDonald, Leatrice. “Chain Migration Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks,” *The Milbank Memorial Fund Quarterly* 42, 1964, pp. 82-96.
- Magrini Scally, Hernán. “Historia del Hurling en Argentina”, en *The Southern Cross*, n°, Diciembre de 2009.

- Mahon, Maureen. "The visible evidence of cultural producers", *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000, pp. 467-92.
- Mauss, Marcel. "Las técnicas del cuerpo y La noción de persona", *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos. 1979, pp. 309-336 y 337-356.
- Mc Cole, John. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Cornell University Press, Ithaca & London, 1993.
- McCarthy, Marie Frances. *Passing it on: The transmission of Music in Irish Culture*. Irlanda, Cork University Press, 1999.
- McCormack, Robbie. *Historia del Hurling Club*. Hurling Club, Buenos Aires, 2005 [manuscrito no publicado].
- McKenna, Patrick "The Formation of Hiberno-Argentine Society", en Oliver Marshall, (ed.), *English-Speaking Communities in Latin America*, New York, St. Martin's Press, 2000, pp. 81-101.
- ----- . "Irish emigration to Argentina: a different model", Irish Centre for Migration Studies, 2000. <http://www.irlandeses.org/mckenna.htm>, consultado el 27 de Octubre de 2010.
- ----- . *Nineteenth Century Irish Emigration to, and settlement in, Argentina*. M.A. Geography Thesis, 1994. <http://eprints.nuim.ie/325/1/thesispmckenna.pdf>, 27 de Octubre de 2010.
- Míguez, Eduardo. "La gran expansión agraria (1880-1914)", en *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo VI, Buenos Aires, Editorial Planeta, 2000.
- Montenegro, Silvia. "Proyectos misionales y representaciones sobre la diversidad cultural: el evangelio transcultural para árabes en la Triple Frontera", en Giménez Beliveau, V. y Montenegro, S. (comp.) *La Triple Frontera. Dinámicas culturales y procesos transnacionales*, Buenos Aires, Editorial Espacios, 2010.
- Morales, Máximo. *La leyenda de San Patricio, Patrono de Irlanda*. Buenos Aires, Editorial TirNanOg, 2006.
- Morley, David. "Debate mediático: interpretando a las interpretaciones de las interpretaciones", *Estudios Culturales y Comunicación*. Paidós, 1998.
- Mulhall, Miguel. "El Padre Fahy", en *Revista Arjentina*, Tomo X, Dirección de Juan Manuel Estrada, Buenos Aires, 1871, pp. 507-510.
- Murphy de Mulhall, Marion. *Los irlandeses en Sudamérica*. Buenos Aires, Ediciones ElAleph.com, 2009. Traducido al castellano por Mariano Galazzi.
- Murray, Edmundo. *Notas sobre la historia del Monasterio Retiro San Pablo*, en <http://www.comunidad-irlandesa.com.ar/Monastec.htm>, Mayo de 2011.
- ----- . *Devenir Irlandés: Narrativas íntimas de la inmigración irlandesa a la Argentina (1844-1912)*, Buenos Aires, L.O.L.A., 2006.
- Murray, Thomas. *The story of the Irish in Argentina*. New York, P. J. Kennedy and Sons, 1919.
- Nevin, Kathleen. *Nunca Regresarás*. Buenos Aires, L.O.L.A., 2000.

- Nora, Pierre. “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, en Zemon Davis, Natalie & Starn, Randolph (eds.), *Representations. Special Issue. Memory and Counter – Memory.* Spring, N° 26, 1989 (pp. 7 – 25).
- Nora, Pierre. “Una noción en devenir”, en *El Correo de la UNESCO*. Septiembre, 1992.
- Nora, Pierre. *Le Lieux de Mémoire*. París, Gallimar, Tomo I, La Republique, 1984.
- Ó hAllmhuráin, Gearóid . *A pocket history of Irish traditional music*. Dublín, O’Brien Press, 1998.
- O’Neill, Kevin (Padre SAC). *Apuntes históricos Palotinos*. Editora Pallotti. Santa María – RS, 1995.
- O’Shea, Helen. “Defining the Nation and Confining the Musician: The Case of Irish Traditional Music”, *Music and Politics*, vol. 3, Number 2, Summer 2009, ISSN 1938-7687.
- O’Shea, Janet. “Dancing through history and Ethnography: Indian Classical Dance and the Performance of the past”. En Buckland, T. (ed.) *Dancing from Past to Present. Nation, Culture, Identities*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2006.
- Olick, J. y Robbins, J. “Social memory studies: from ‘collective memory’ to the historical sociology of mnemonic practices”, *Annual Review of Sociology* n° 24, 1998, pp. 105-140.
- Orsi, Robert. *The Madonna of the 115th street. Faith and community in Italian Harlem, 1880 – 1950*. New Haven and Yale, Yale University Press, 2002.
- Otero, Hernán. “El asociacionismo francés en la Argentina. Una perspectiva secular”. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (E.I.A.L)*, vol. 21:2, Facultad de Humanidades Lester y Sally Entin. Escuela de Historia y Cultura de América Latina, Julio-Diciembre de 2010.
- ----- “Redes sociales primarias, movilidad espacial e inserción social de los inmigrantes en la Argentina. Los franceses de Tandil, 1850-1914”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, n° 28, Buenos Aires, 1994.
- Palermo, Elisa. *Entre Irlanda y la Argentina. Historia, identidad y memoria en la comunidad argentino-irlandesa de Buenos Aires*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo, 2006.
- ----- “Usos del pasado, memoria e identidad entre un grupo de descendientes de inmigrantes irlandeses de Buenos Aires: Una lectura a partir de dos héroes culturales”, en *Avá (Posadas)*, n° 11: 87-116, 2007.
- ----- “Deporte y clases sociales: notas sobre las significaciones sociales del rugby y el hockey en el Hurling Club”. Ponencia presentada en el II Seminario-Taller “Investigación histórica y etnográfica sobre las clases medias”. Buenos Aires, IDES, Noviembre 2010.
- Palermo, Sandra. “Dis-tratti di percezioni: cinema e pensiero in Walter Benjamin”, *Film Critica* n° 516-517, año LI, junio-julio 2001, pp. 307-313.

- Peel, J. D. Y. “Making History: the past in the Ijesha present”, en *Man*, 19 University of Liverpool, 1984, pp. 111 – 132.
- Phelps, Joshua y Nadim, Marjan “Ideology and agency in ethnic identity negotiation of immigrant youth”, *Papers on Social Representations*, Volumen 19, 2010, pp. 13.1-13.27. Disponible on line: http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR2010/19_13Phelps.pdf
- Prats, Llorenç “El concepto de patrimonio cultural”, *Política y Sociedad*, Revista de la Universidad Complutense, n° 27, Madrid, 1998, pp. 63-76.
- 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*, Society for Irish Migration Studies, volumen 6, n° 1, Marzo de 2008, pp. 21-28. Disponible on line en www.irlandeses.org/imsla0803.htm. Consultado el 17 August 2011.
- Raffo, Víctor. *El origen británico del deporte argentino: atletismo, cricket, fútbol, polo, remo y rugby durante las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda*. Buenos Aires, el autor, 2004
- Rahier, Jean (1998) “Blackness, The Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96”, *American Anthropologist*, vol. 100, n° 2, pp. 421-430. Disponible on line en: <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/missecuador.pdf>
- Ramos, A.; Kropff, L.; Perez, P.; Tozzini, M. A. “Transmisión poética del pasado. Prácticas y efectos en las políticas de la memoria mapuche”. Ponencia presentada en III Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Centro Cultural Haroldo Conti, Buenos Aires, Argentina, 25, 26 y 27 de octubre de 2010.
- Ramos, Ana y Delrio, Walter. “Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de Camarucu. Memorias de relacionalidad en la meseta central del Chubut”, *Memoria Americana* 16 (2), 2008, pp. 149-165.
- Ramos, Ana. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2010.
- Ratier, Hugo "Indios, gauchos, y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio social", *Indice*, n°1, segunda época, Buenos Aires, Centro de Estudios Sociales, DAIA, 1988.
- Rein, Raanan. *Los bohemios de Villa Crespo. Judíos y fútbol en la Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana, 2012.
- Renshon, S. A. *Dual Citizenship and American National Identity. Center for Immigration Studies*, 2001, en <http://www.cis.org/articles/2001/paper20/renshondual.pdf>.
- Ricoeur, Paul. *Time and narrative*. Vol. I. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- ----- . “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”. *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura*, n° 25, 2000, pp. 189-207.

- Romano, Eduardo. “El teatro, las letras, la historia”, en Romero, José Luis y Romero, Luis Alberto. *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos*. Tomo I, Buenos Aires, Altamira, 2000, pp. 377-389.
- Sahlins, Marshall. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Editorial Gedisa, tercera edición, 1997.
- Sanchis, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”, en Ari Pedro Oro y Carlos Steil (eds.) *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 103 - 115.
- Scobie, James. *La lucha por la consolidación de la nacionalidad argentina. 1852-1862*, Buenos Aires, Hachette, 1964.
- Segato, Rita (1997) “Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global”, *Série Antropologia*, N° 234, Brasilia, Universidad de Brasilia.
- Smith, Graeme. “‘My love is in America’. Migration and Irish Music”, en Frith, S. *Popular Music. Critical Concepts in media and cultural Studies*. Gran Bretaña, Routledge, 2004.
- Solberg, Carl. “Inmigración y problemas urbanos en Argentina y Chile, 1890 – 1914”, *Revista Hispanic American Review*, New York, 1969.
- Spitulnik, Debra “Anthropology and mass media”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, Octubre de 1993, pp. 293-315
- Stolen, Kristi Anne (2004). *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Strathern, Marilyn. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, 1992. En línea en http://books.google.com.ar/books?id=uftOlhIFKcMC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=snippet&q=glorious%20&f=false
- Taurozzi, Susana. “Las misiones en las estancias irlandesas”, en *Revista Todo es Historia*, n° 471, Buenos Aires, 2006 b.
- ------. *Los Pasionistas en Argentina y Uruguay. Cien años de historia*. Misioneros Pasionistas, Buenos Aires, 2006.
- Taussig, Michael. “La magia del Estado: Maria Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea”, en Gutierrez Estévez, M. León-Portilla, M. Gossen, G. H. Klor de Alva, J. J. (eds.) *De palabra y obra en el nuevo mundo, Encuentros interétnicos*. Madrid, Siglo XXI de España, 1992, pp. 489 – 518.
- Tonkin, E. McDonald, M. Chapman, M. (eds.) *History and Ethnicity*, London and New York, Routledge, 1989, pp. 1 –21.
- Tozzini, María Alma. ‘*Pudiendo ser mapuche*’. *Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo Provincia de Chubut*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Trosset, Carol. “Welsh Communitas as Ideological Practice”, *Ehtos* 16 (2), 1988, pp. 167-180.

- Trouillot, Michel R. *Silencing the Past. Power and Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Turner, Terence. "Commentary. Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", en Hill, Jonathan (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Chicago Press, 1988, pp. 235-281.
- Turner, Victor. "Dramas Sociales y Metáforas Rituales". En *Dramas Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- ----- . *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus, 1988.
- ----- . *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid, 2005.
- Van Dijk, Teun. "Política, ideología y discurso", *Quórum académico*, Vol. 2, N° 2, Universidad del Zulia, 2005, pp. 15 – 47.
- Van Gennep, Arnold. *Los Ritos de Paso*. Madrid, Taurus, 1986.
- Vargas Arenas, Iraida. "La identidad cultural y el uso social del patrimonio histórico. El caso de Venezuela", *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, nº 20, 1997, pp. 82-86. En línea en http://www.iaph.es/Patrimonio_Historico/cd/ficheros/6/ph20-82.pdf
- Verdery, Katherine. "Whither 'Nation' and 'Nationalism'?", *Daedalus* 122 (3), 1993, pp. 37-46.
- Verhoeven, W.M. "How hyphenated can you get?: a critique of pure ethnicity", *Mosaic* (Winnipeg), vol. 29, 1996.
- Visacovsky, Sergio. *El Lanús. Memoria y reconstrucción política de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*. Buenos Aires, Alianza, 2002.
- ----- . "Un concepto de *realidad* en el análisis de las narrativas sobre el pasado", en *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Vol. 19, 2004, pp. 151 – 168.
- ----- . "Cuando las sociedades conciben el pasado como 'memoria': un análisis sobre la verdad histórica, justicia y prácticas sociales de la narración a partir de un caso argentino", *Antípoda*, número 4, Enero-Junio 2007, pp. 49-74.
- Wallace, José B. Mons. John M. Sheehy. http://www.irishgenealogy.com.ar/biblioteca/biografias/John_Sheehy/John.php, consultado en Marzo 2011.
- Walter, Bronwen; Grey, Breda; Almeida Dowling, Linda; Morgan, Sarah. *A study of the existing sources of information and analysis about Irish emigrants and Irish communities abroad*. Investigación realizada para el Irish Government Task Force on Policy Regarding Emigrants (2002). <http://www.dfa.ie/uploads/documents/taskforcestudy.pdf> (Consultado el 15 de Febrero de 2012).
- Weil, Eric. *Historia del Hockey*, disponible on line en http://www.hsra.com.ar/arg/historia/part_i.html. Nota reproducida con permiso de la revista Todo Nuestro Hockey, Nro 1, Año 1997.

- Weinberg, Gregorio. *Modelos educativos en la historia de América Latina*. Buenos Aires, AZ Editora, 1995. (Cap. 6, 7 y 8, pp. 161 – 228).
- Welter, Jean-Thiébault. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Toulouse-Paris, E. H. Guitard, 1927.
- Williams, Glyn. *The Welsh in Patagonia. The State and the Ethnic Community*. Cardiff University of Wales Press, 1991.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980.
- Wolf, Ema y Patriarca, Cristina. *La gran inmigración*. Buenos Aires, Sudamericana, 2000
- Wulff, Helena. “The Irish Body in Motion: Moral Politics, National Identity and Dance”, en Dyck, Noel y Archetti, Eduardo (Ed.). *Sport, Dance and Embodied Identities*. Oxford, New York, Berg, 2003.
- ------. “Memories in motion: the Irish dancing body”, *Body and Society* Vol.11 (4), 2005, pp. 45-62.
- ------. *Dancing at the crossroads. Memory and Mobility in Ireland*. Estados Unidos, Berghahn Books, 2007.

Páginas de Internet:

- <http://comhaltas.ie/about/goals/>
- <http://comhaltas.ie/about/history/>
- <http://descendientesdresden.blogspot.com/2010/03/amnesia-historica-historical-amnesia.html#comment-form>
- <http://www.cardenal-newman.edu/mision/carta-magna.htm>
- http://www.comunidad-irlandesa.com.ar/capitulo_9.htm#04000050.
- <http://www.hurlinghamclub.org.uk/history/>
- http://www.inarchive.com/page/2011-09-8/http://comhaltas.ie/music/treoir/detail/the_comhaltas_vision_for_the_nations_culture/
- <http://www.irishgenealogy.com.ar>
- <http://www.irlandeses.org/>
- <http://www.hurlinghamclub.org.uk/history>
- <http://lema.rae.es/drae/?val=tole>
- <http://www.seventymillion.org/?p=46>
- <http://www.sligococo.ie/News/Name,25440,en.html>
- <http://tsc.com.ar/wordpress/>

Periódicos

- Boland, Santiago. “Raíces profundas”, en *The Southern Cross*. 1875 – 2000: ciento veinticinco años latiendo, uniendo e informando con la Comunidad

- Argentino Irlandesa. Año 125, Noviembre de 2000. Edición especial. Número aniversario.
- Clarín, 17 de Marzo de 2009.
 - Coghlan, Eduardo. “Orígenes y evolución de la colectividad hiberno – argentina”. En Número del Centenario de *The Southern Cross*. Buenos Aires, Año 1975.
 - Bouillon, Willy. “Cumple 128 años una de las voces de la comunidad irlandesa”, *La Nación*, 6 de Enero de 2003. La nota también puede leerse en <http://www.lanacion.com.ar/464135-cumple-128-anos-una-de-las-vozes-de-la-comunidad-irlandesa>.
 - Deane Reddy, Teresa. “El sabor del encuentro” en *The Southern Cross*. 1875 – 2000: Ciento veinticinco años latiendo, uniendo e informando con la Comunidad Argentino Irlandesa. Año 125, Noviembre de 2000. Edición especial. Número Aniversario.
 - Deane Reddy, Teresa. “*Me recuerdan a mi propia familia*”, en *The Southern Cross*, Año 130, No. 5902, Buenos Aires, Julio de 2005. Entrevista realizada al saliente Embajador Kenneth Thompson.
 - Guyot, Héctor M. “Irlandeses en la Argentina. Una verde pasión”, en *La Nación Revista*, Buenos Aires, 13 de marzo de 2005.
 - *La Nación*, 6 de Enero de 2003.
 - *La Nación*, 17 de Marzo de 2009.
 - *La Nación*, 18 de Marzo de 2009.
 - *The Southern Cross*, 16 de Enero, 1875.
 - *The Southern Cross*, 3 de Septiembre, 1943.
 - *The Southern Cross*, Febrero, 1971.
 - *The Southern Cross*, Número del Centenario de *The Southern Cross*, 1975.
 - *The Southern Cross*. 1875 – 2000: Ciento veinticinco años latiendo, uniendo e informando con la Comunidad Argentino Irlandesa. Año 125, Noviembre de 2000. Edición especial. Número Aniversario.
 - *The Southern Cross*, Enero de 2005.
 - *The Southern Cross*. “Todas las imágenes de la restauración del Mausoleo a P. Fahy”, Año 134, n° 5948, Julio 2009, p. 3.
 - *The Southern Cross*. “Novedades del XXXVIII Encuentro Nacional Argentino-Irlandés”, Año 134, n° 5949, Agosto 2009, p. 5.
 - *The Southern Cross*, Enero de 2010.
 - *The Southern Cross*. “Los 50 años de la federación”, Año 136, n° 5977, Octubre 2011, p. 16.
 - *The Southern Cross*, Abril de 2012.

Fuentes

- AAVV. “*Antecedentes de la Iglesia Santa Cruz*”, Ediciones Pasionistas, s/a.
- Academia Nacional de la Historia, *Memorias del Almirante Brown*, Publicación de la Comisión Nacional de Homenaje al Almirante Guillermo Brown en el Centenario de su Muerte, Buenos Aires, 1957.
- *Asociación Católica Irlandesa 1883 – 1983* (Publicación realizada en homenaje a Antonio D. Fahy y a Mons. Patricio Dillon al cumplirse los cien años de vida de la Institución). Buenos Aires, Editorial Irlandesa de Buenos Aires, 1983.
- *Asociación Señoras de San José. Centenario 1891-1991*. Asociación Sras. de San José, Buenos Aires, 1991
- *Carta de Monseñor Aneiros al Cardenal Nina, Secretario del Papa León XIII*. Buenos Aires, 25 de Junio de 1879, Archivo Iglesia Santa Cruz.
- *Colegio Cardenal Newman, 50 años*. Akian Gráfica Editora S.A., Buenos Aires, 1998.
- *Directorio del Misionero Pasionista. Para el recto desempeño del Apostólico Ministerio en la Provincia de la Inmaculada Concepción en la República Argentina*. Archivo Iglesia de la Santa Cruz.
- Gaynor, Juan Santos. “Noticia del Padre Fahy”. Buenos Aires, *The Southern Cross*, 1940.
- ----- . *El Padre Fahy. Homenaje de la Asociación Católica Irlandesa en el centenario de su fallecimiento 1871 – 1971*. Buenos Aires, Editorial Irlandesa de Buenos Aires, 1971.
- ----- . “Una breve historia de la Sociedad de Señoras de San José. 1891-1941”. En *Asociación Señoras de San José. Centenario. 1891-1991*. ASSJ, Buenos Aires, 1991.
- Ussher, Santiago. *Los Capellanes irlandeses en la colectividad hiberno-argentina durante el siglo XIX*. Buenos Aires, 1954.
- ----- . *Las Hermanas de la Misericordia (Irlandesas). Apuntes históricos sobre sus cien años en la Argentina*. Buenos Aires, 1955.

Cinta cinematográfica:

- Alan Parker (dir.) *Angela's Ashes*. [Estados Unidos]: Universal Pictures, 1999. 1 DVD (145 min.), son., col.