

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGHIST

Maíra Oliveira dos Santos

*Voices from the West of Ireland: Nacionalismo irlandês nas coleções folclóricas de Lady
Augusta Gregory*

Porto Alegre
2020

MAÍRA OLIVEIRA DOS SANTOS

*VOICES FROM THE WEST OF IRELAND: NACIONALISMO IRLANDÊS NAS
COLEÇÕES DE LADY AUGUSTA GREGORY*

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre(a) em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

Orientadora: Prof. Dra. Carla Brandalise

Porto Alegre
2020

CIP - Catalogação na Publicação

Oliveira dos Santos, Maíra
Voices from the West of Ireland: Nacionalismo
irlandês nas coleções folclóricas de Lady Augusta
Gregory / Maíra Oliveira dos Santos. -- 2020.
120 f.
Orientadora: Carla Brandalise.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2020.

1. Lady Augusta Gregory. 2. Irlanda. 3. Folclore.
4. Nacionalismo. I. Brandalise, Carla, orient. II.
Título.



ATA PARA ASSINATURA N° _____

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História
HISTÓRIA - Mestrado Acadêmico
Ata de defesa de Dissertação

Aluno: Maíra Oliveira Dos Santos, com ingresso em 10/02/2017

Título: **Voices from the West of Ireland: Nacionalismo irlandês nas coleções folclóricas de Lady Augusta Gregory**

Orientador: Prof^a Dr^a Carla Brandalise

Data: 15/05/2020

Horário: 15:00

Local: IFCH - UFRGS

Banca Examinadora	Origem
Andrea Ferrás Wolwacz	UNISINOS
Renata Dal Sasso Freitas	UNIPAMPA
Luiza Larangeira da Silva Mello	UFRJ

Porto Alegre, 15 de maio de 2020

Membros	Assinatura	Conceito
Andrea Ferrás Wolwacz		A
Renata Dal Sasso Freitas		A
Luiza Larangeira da Silva Mello		A

Conceito Geral da Banca: (A) Correções solicitadas: () Sim () Não

Observação: Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.

Aluno

Orientador

Programa de Pós-Graduação em História
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43322 - 205D - Bairro Agronomia - Telefone 33088220
Porto Alegre - RS

PS. A Banca foi realizada virtualmente pelo sistema MontUFRGS. Foi assinada por mim, presidente da banca.

Resumo

Esta dissertação tem o objetivo de compreender o papel da folclorista e escritora Lady Augusta Gregory (1852-1932) no movimento nacionalista irlandês, a partir de um olhar sobre sua trajetória e, em particular, de uma das histórias trazidas em uma obra representativa de sua recopilação folclórica: os relatos incluídos em seu *Visions and Beliefs in the West of Ireland* (1921) sobre a misteriosa Bridget Ellen “Biddy” Early, curandeira que ganhou fama entre os condados de Galway e Clare, no oeste da Irlanda. O trabalho se propõe a demonstrar a maneira pela qual Lady Gregory, em sua vida e escrita, contribuiu para o estabelecimento de uma “cultura nacional” irlandesa, registrando as crenças, superstições e tradições orais de uma parte do país que, com o passar dos anos, se tornariam constitutivas de uma noção de Irishness com a qual os habitantes da ilha poderiam se identificar em meio ao processo de independência - e em contraste com as identificações impostas pelo governo britânico. A dissertação se organiza em três partes interdependentes, partindo da trajetória de Isabella Augusta Persse até se tornar Lady Augusta Gregory, analisando a seguir as suas relações com outros intelectuais e folcloristas do período e sua participação no Irish Cultural Revival, e culminando com as representações trazidas em *Visions and Beliefs in the West of Ireland*, que virão a se tornar a base de muitos outros estudos folclóricos e narrativas nacionalistas nas décadas seguintes à publicação original da obra.

Palavras-chave: Lady Augusta Gregory; Irlanda; Folclore; Nacionalismo.

Abstract

This dissertation aims at comprehending the role of Lady Augusta Gregory (1852-1932) as a folklorist and writer in the Irish nationalist movement considering her life trajectory and in one of the stories from *Visions and Beliefs in the West of Ireland* (1921) which focuses on the mysterious Bridget Ellen “Biddy” Early, a wise woman who became famous in the counties of Galway and Clare through the 19th century. This work intends to demonstrate the ways in which Lady Gregory, through her life and writing, contributed for the establishment of a Irish “national culture” by turning into written word the beliefs, superstitions and oral tradition from a part of Ireland. These texts, as years went by, would become an essential part of the country’s notion of Irishness through which the population could establish a sense of common identity that contrasted with the imposing British dominance over culture in Ireland. The dissertation is organised in three interdependent parts, starting with the life trajectory of Isabella Augusta Persse becoming Lady Augusta Gregory, thus analysing her relationship with intellectuals and folklorists at the time and her participation in the Irish Cultural Revival. This participation would have as a result the representations presented in *Visions and Beliefs in the West of Ireland* and its influence on other folkloric studies and nationalist narratives over the following decades.

Keywords: Lady Augusta Gregory; Ireland; Folklore; Nationalism.

Agradecimentos

Enquanto finalizava este texto, pensava comigo no caminho que percorri até aqui. Não foi fácil, nem bonito e muito menos feliz. A dificuldade de realizar uma pesquisa não apenas fora do ambiente conhecido da área inicial de formação quanto sobre um assunto que por vezes parece alienígena aos colegas é apenas o começo da saga que foi escrever esta dissertação.

Não sei dizer ao certo se o que aprendi na esfera acadêmica e intelectual pode se comparar ao que aprendi sobre eu mesma nesse processo – descobri meus limites, minha idade, minha saúde, meu conforto emocional e psicológico. Os desafios foram muitos, mas em meio a eles senti, ao longo desse processo de pesquisa e escrita, a falta do componente humano tão presente na obra de Lady Gregory e nos relatos que coletava naquele longínquo oeste irlandês. Tentei, a todo momento, me ater no que vi e vivi estando na Irlanda, buscando de alguma forma, talvez torpe, me conectar mentalmente com aquelas pessoas e cultura. Não sei se tive sucesso nisso, mas a experiência certamente me ensinou muito.

Agradeço à CAPES, pela concessão da bolsa que me permitiu dedicar dois anos de minha vida para a pesquisa acadêmica em uma área de humanidades. Que mais colegas tenham essa oportunidade nesse futuro que nos parece tão obscuro e triste para as próximas gerações de pesquisadores.

Agradeço à minha orientadora, que nesse tempo todo foi paciente e pode me ajudar mesmo quando em minha mente tudo tinha perdido a ordem e sentido.

Agradeço ao Maurício, sem o qual essa dissertação não teria sido escrita. Cada linha aqui só faz sentido porque tu estiveste comigo me apoiando, participando em discussões e compartilhando comigo o encantamento por essa ilha tão linda. Por mais tardes chuvosas em Galway, por mais *freezing rain* em Inishmore.

Aos meus amigos, que me motivaram e me escutaram quando meu único destino parecia ser fugir para Dingle e servir Guinness para sempre.

À Alexandra Elbakyan, por proporcionar a mim e tantos outros pesquisadores ao redor do mundo a possibilidade de ter acesso a artigos e periódicos científicos sem custo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. “A AMIGA DE W.B. YEATS E CO-FUNDADORA DO ABBEY THEATRE”	21
1.1. Isabella Augusta Persse	24
1.2. Lady Augusta Gregory	33
2. THE CHANGING IRELAND: LADY GREGORY E O IRISH CULTURAL REVIVAL	47
2.1. <i>Gaeltacht</i>	52
2.2. Irish Cultural Revival.....	57
2.3. <i>Legends among my neighbours</i>	70
3. ENTRE HEALERS E WISE WOMEN: O ENCONTRO COM BIDDY EARLY	80
3.1. <i>The wise woman from Clare</i>	85
3.2. Mais que uma lenda.....	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
ANEXOS	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116



“For tradition has a large place in “the Book of the People” showing a sowing and re-sowing, a continuity and rebirth as in nature. “Those”, “The Others”, “The Fallen Angels” have some of the attributes of the gods of ancient Ireland; we may even go back yet farther to the early days of the world when the Sons of God mated with the Daughters of Men. I believe that if Christianity could be bottled out and forgotten tomorrow, our people would not be moved at all from the belief in a spiritual world and an unending life; it has been with them since the Druids taught what Lucan called “the happy error of the immortality of the soul”. I think we found nothing so trivial in our search but it may have been worth the lifting; a clue, a thread, leading through the maze to that mountain top where things visible and invisible meet.”

(GREGORY, 1976, p. 15)

INTRODUÇÃO

Para chegar na cidade de Gort, é necessário pegar um ônibus na estação de Galway e ficar atento à paisagem ou à voz do motorista que anuncia as paradas. Hoje, o caminho entre as cidades é curto e não leva mais do que trinta minutos. Mas, no trajeto, se pedirmos ao motorista para descermos na Kiltartan Cross (e ele aceitar parar), pode-se ver um pequeno entroncamento na estrada com algumas poucas casas. Na primeira delas, encontra-se o Kiltartan Gregory Museum, que até 1960 funcionou como a escola do vilarejo e hoje, com algumas das mobílias que pertenciam à casa dos Gregory e itens pessoais da família, se dedica à memória do local e da escritora que viveu ali há quase cem anos. Lady Gregory residiu em Coole Park, propriedade próxima ao vilarejo, durante a maior parte de sua vida. Em dados momentos, a casa era frequentada por escritores e intelectuais como W. B. Yeats, James Joyce, George Bernard Shaw, Edward Martyn e Æ (pseudônimo de George William Russell). Na casa cercada por jardins, faias e coníferas, Lady Gregory ouviu e registrou muitas das histórias que estariam em suas compilações folclóricas e inspirariam a escrita de suas peças encenadas no Abbey Theatre.

Nascida em 1852 em Roxborough, Condado de Galway, no oeste da Irlanda, Isabella Augusta Persse era a filha mais nova de uma família da *gentry*¹ anglo-irlandesa. Casada em 1880 com Sir William Henry Gregory, um ex-governador do Ceilão então aposentado de suas atividades administrativas, a agora Lady Augusta Gregory manteria um relacionamento extraconjugal com Wilfrid Blunt, a quem conheceu no Egito. Poeta e escritor inglês, Blunt estava envolvido no movimento nacionalista egípcio, dando a Lady Gregory um primeiro contato com ideias de nacionalistas que buscavam romper as amarras da influência britânica em outros pontos do Império, como eventualmente aconteceria com a própria Irlanda – em 1882, ela escreve um ensaio para o jornal *The Times*, de Londres, defendendo a figura de Ahmed Urabi, importante líder do movimento de independência do Egito (HILL, 2005).

Em meio a um contexto de instabilidade na Irlanda por conta da presença britânica e suas imposições ao povo irlandês, surgira nos estertores do século XVIII um movimento

¹ Como a revisão da edição brasileira de E.P. Thompson (1998, p. 16) argumenta, o termo *gentry* é comumente traduzido como pequena nobreza ou fidalguia. No entanto, sua definição particular considerando o contexto torna mais adequado utilizar o termo no original, dado que “embora a *gentry*, pela sua riqueza e influência política, pudesse aspirar e, eventualmente, obter títulos nobiliárquicos, no contexto do século XVIII inglês era um grupo social distinto da nobreza”. Levando em consideração a história irlandesa, certas estruturas sociais persistiam por influência do domínio inglês mesmo depois de perderem força na Inglaterra. Sendo assim, algo que, como mencionado na obra, era presente durante o século XVIII na Inglaterra também é válido na Irlanda durante o século XIX.

nacionalista conhecido, na literatura, como o Irish Literary Revival², visando retomar os mitos e o folclore irlandeses a fim de estabelecer uma “cultura nacional”³. Dentre os muitos colaboradores deste movimento, que ganha tração na segunda metade do século XIX, aparecem William Butler Yeats, Douglas Hyde, John M. Synge, Lady Wilde, T. Crofton Crocker e a própria Lady Gregory. Suas participações se fizeram importantes de inúmeras formas, fosse em coletar as histórias contadas no interior do país por camponeses, traduzir do gaélico para o inglês histórias e lendas antigas (dando a elas sua primeira edição formal em língua inglesa, a mais falada na costa leste do país, incluindo a capital, Dublin), ou ainda trazer para a literatura uma série de personagens, mitos e outros elementos do folclore irlandês que até ali não haviam tido espaço.

A participação de Lady Gregory no movimento nacionalista da Irlanda se deu de duas maneiras principais: pelo seu contato com a tradição folclórica da sua região natal (e, especialmente, seu conhecimento do dialeto falado na região de Kiltartan, parte do condado de Galway); e pelas recopilações folclóricas efetuadas por ela entre o final do século XIX e o início do século XX, que se manifestariam de forma importante em sua literatura e, ainda, no teatro (que não pretendo analisar a fundo neste trabalho) – visto que Lady Gregory teve importante papel no estabelecimento do Irish Literary Theatre ao lado dos já citados Yeats e Synge (KAVANAGH, 1950).

Dentre as suas publicações sobre as coleções folclóricas realizadas, aquela de mais fôlego, que constitui o foco principal do estudo que proponho, é *Visions and Beliefs in the West of Ireland*. Ao longo de quase setecentas páginas e dezessete capítulos, Lady Gregory reproduz o resultado de três décadas de recopilação folclórica, trazendo aspectos dos mitos, as histórias e o imaginário e da região de origem da autora, inexplorados até então na literatura – com a particularidade de buscar preservar o relato das fontes, na forma e no conteúdo. Por meio dos dois volumes desse livro, Lady Gregory trouxe a público um território da Irlanda até então largamente ignorado, reproduzindo a palavra daqueles que lá viviam, fosse para abordar seu imaginário camponês ou para apresentar o entendimento dessas pessoas sobre a própria história do país. Publicado entre o Easter Rising de 1916⁴ e a independência de 1922, *Visions and Beliefs*

² O Irish Literary Revival foi um movimento que buscava um “renascimento” da cultura irlandesa através de suas formas literárias, voltando-se à tradição folclórica e mítica do passado irlandês.

³ Entendida aqui como a cultura nacional pensada pelos membros do Irish Cultural Revival, que se voltava aos costumes tradicionais do passado, à língua gaélica, à tradição oral do interior do país e à valorização do que era feito e produzido dentro da Irlanda.

⁴ O Easter Rising foi uma rebelião armada ocorrida em abril de 1916 em Dublin e outras localidades da Irlanda. O movimento foi iniciado por grupos revolucionários irlandeses que almejavam dar fim ao controle britânico na ilha. Nele, as tratativas separatistas já eram discutidas entre os grupos. Dentre seus principais líderes estão o poeta

in the West of Ireland oferece um relato basilar para compreender o tipo de identidade nacional (de uma “*Irishness*”) que se vinha elaborando na Irlanda naquele momento e tinha em autores como Lady Gregory seus grandes impulsores.

A problemática desta dissertação é o papel de Lady Augusta Gregory no movimento nacionalista irlandês dentro da perspectiva de uma parte de sua coleção folclórica *Visions and Beliefs in the West of Ireland*. Objetiva-se, portanto, demonstrar o auxílio prestado por Gregory, em sua vida e escrita, no estabelecimento de uma ideia de uma “cultura nacional” irlandesa. Avalia-se, assim, mapear as relações que permeiam a vida da autora e sua percepção da tradição oral no oeste do país. Além disso, para secundar o problema central, é relevante para esta pesquisa recuperar a vida da autora de forma a elucidar em que medida seu resgate do folclore e sua obra colaboram na elaboração de uma noção de *Irishness* que contrastasse com as identificações impostas pelo governo britânico.

Nessa tradição oral, transmitida de geração após geração, há um imaginário construído em torno daquilo que em algum momento foi importante para aqueles indivíduos ao seu redor, trazendo em si as percepções de cada tempo. Fadas, a Banshee⁵, espíritos, seres místicos ou ainda simples feitos do cotidiano povoam as histórias contadas ali. A partir do século XIX, no entanto, um outro tipo de atenção passou a ser dado a elas, através de autores como Thomas Crafter Croker, Patrick Kennedy, Lady Jane Francesca Wilde e Douglas Hyde.

Mas por que razão estes escritores, poetas e intelectuais se dedicaram a percorrer o país registrando e coletando as histórias, canções e anedotas que qualquer um disposto tivesse para contar? A resposta para esta questão pode ser pensada pelo viés do interesse pessoal de cada escritor, mas também pode ser entendida como um fenômeno maior, que encontrava equivalência em diversos locais. No final do século XVIII, a partir da mescla de diversas forças históricas, surgiu um movimento dentro de diferentes comunidades que buscava uma forma de reconhecimento nacional, identitário e cultural. Os movimentos nacionalistas, como ficaram conhecidos mais tarde, tinham como conceito primordial a noção de que faziam parte de uma nação, com língua, cultura e história distinta de outra que os dominava ou que buscava torná-

Patrick Pearse e o sindicalista James Connolly. Após grande repressão, a rebelião resultou na execução por fuzilamento dos principais líderes e outros envolvidos. Apesar de seu trágico fim, o Easter Rising serviu de inspiração e motivação aos seus sobreviventes em persistir na luta contra o Império Britânico e na investida separatista que ganhava força, algo que resultaria na independência do país em 1922. Sobre o Easter Rising e sua influência na independência, cf. De Rosa (1992), Coogan (2005), McNally (2007).

⁵ O hÓgáin no verbete sobre a Banshee diz que se trata de: "Espírito feminino que, na crença popular, é ouvida chorando quando a morte de um membro de uma família irlandesa é iminente. [...] A crença na Banshee sobreviveu com força surpreendente em toda a Irlanda, tanto em zonas urbanas quanto rurais. Embora se diga que ela pressagia a morte apenas daqueles com O ou Mac em seus sobrenomes, na prática muitos nomes de origem não-gaélica são incluídos na seleção." (2006, p. 31-32)

los parte dela. Hobsbawm afirma que “as nações são entidades historicamente novas fingindo terem existido durante muito tempo” (1998, p. 285) e tal aceção pode ser compreendida como a necessidade da formação de uma narrativa que justifique a diferenciação de um povo perante outro – em geral o colonizador. Desta forma, estas nações assumem para si histórias e certas mitologias que revolvem a um tempo muito longínquo, normalmente muito anterior à presença externa. Tal caso é explorado por Trevor-Roper (2013) no contexto escocês e da invenção do *kilt*, ou o *philibeg*, como também é conhecido, como uma vestimenta tradicional da cultura das Highlands. Nele, o autor traça os diferentes movimentos ocorridos desde o século XVII em torno da vestimenta em busca de validação deste como parte essencial de uma cultura ancestral, anterior à presença irlandesa na ilha⁶, e distinta da britânica e das Lowlands. O kilt surge, naquele contexto, como uma motivação de um movimento maior, que resulta na criação da Highland Society em 1778 e da Celtic Society of Edinburgh em 1821, cujos objetivos incluíam não somente o vestuário considerado tradicional mas também a preservação da literatura e cultura das Highlands, na época fortemente associadas à mitologia e os escritos de Ossian, desmascarados posteriormente (TREVOR-ROPER, 2013).

O caso escocês, ainda que distinto do irlandês em diversos pontos – tanto temporais quanto no próprio fato que um dos objetivos dos revivalistas era justamente diferenciar a cultura das Highlands com a cultura irlandesa, o que se provou falho – ajuda a perceber o processo pelo qual tais grupos passaram no decorrer do século XVIII e XIX. Já o caso galês, que ocorre quase que ao mesmo tempo do irlandês, possui certos aspectos distintos, mas motivações muito similares: salvar uma cultura e língua à beira do desaparecimento. Morgan (2013) coloca que “a romantização da mitologia foi muito longe em Gales, deixando uma marca permanente em sua história posterior” (p. 44)⁷, algo que pode ser percebido também na Irlanda do período.

Benedict Anderson, no entanto, em seu clássico estudo sobre a formação dos Estados nacionais, argumenta criticamente contra as observações de Gellner sobre o nacionalismo utilizando-se de palavras como “invenção” e “falsidade”, implicando que haveria comunidades tidas como “verdadeiras”. Ele diz ainda que, “na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (ANDERSON, 2008, p. 33).

⁶ O autor coloca que antes do século XVII os grupos que habitavam as Highlands escocesas não formavam um grupo distinto, mas eram resultado da imigração irlandesa para a região. Isso pode ser percebido através dos costumes e da língua falada, o gaélico (TREVOR-ROPER, 2013, p. 15).

⁷ No original: “Romantic mythologizing went to quite extraordinary lengths in Wales, leaving a permanent mark on its later history”.

O autor argumenta ainda em sua obra contra a definição que guiou muitos movimentos nacionalistas em seus princípios, como Alemanha e Itália, a qual considerava a nação como essencial ou intrínseca. As nações, escreve Anderson (2008), não provêm de condicionamentos naturais, estáveis e absolutos – são, na realidade, “comunidades imaginadas”⁸ pelos indivíduos que as compõem, e os Estados se valem de distintos meios para garantir a aparência de uma filiação (do próprio Estado e de seus cidadãos) a um passado imemorial que negue, precisamente, a existência de sua própria construção. Isto é, ao traçar as origens em um tempo remoto, cria-se também a ideia de uma nação “eterna”, que sempre esteve ali e, portanto, não precisou ser inventada ou elaborada. Ao fazer isso, cria-se uma imagem de antiguidade e de continuidade. No entanto, tanto o nacionalismo quanto a condição nacional (*nation-ness*) são, conforme Anderson, produtos culturais específicos, ainda que essas encontrem raízes em um passado comum que efetivamente existe.

Essas comunidades imaginadas, contudo, adquiriram uma notável “naturalidade” nos discursos públicos desde que os movimentos nacionalistas ganharam força a partir do século XIX. Chega-se ao ponto, efetivamente, de ser possível vislumbrar uma situação social em que o Estado não exista, mas “a ideia de um homem sem nação parece impor uma tensão muito maior à imaginação moderna”, observa Ernest Gellner (1993, p. 18). O autor prossegue: “ter uma nacionalidade não é uma característica inata do ser humano, mas chega a parecê-lo”. Todavia, “as nações, tal como os Estados, são uma contingência e não uma necessidade universal. Nem os Estados nem as nações existiram sempre e em quaisquer circunstâncias” (GELLNER, 1993, p. 19). Apresentá-los como naturais, entretanto, tem sido uma constante histórica, muitas vezes facilitada por fatores que realmente decorrem da natureza, como a geografia.

No final do século XIX, discutindo a temática das nações, Ernest Renan questionava exatamente a ideia de uma natureza territorial. Seria mesmo possível afirmar que uma nação “tiene derecho a adjudicarse lo que precise para redondear ciertos contornos, para alcanzar tal montaña o tal río a los que se atribuye una especie de facultad delimitadora *a priori*?” (RENAN, 2000, p. 64). Ainda que pudessem ser vistos como naturais numa observação despreocupada, esses limites só eram vistos dessa forma porque estavam já inculcados na nossa forma de

⁸ Para Anderson (2008) a nação é – dentro de um espírito antropológico – uma *comunidade política imaginada*, quase uma questão de parentesco ou de religião. Não há comunidades “verdadeiras”, pois qualquer uma é sempre imaginada. Na verdade, o que as distingue é o “estilo” como são imaginadas e os recursos de que lançam mão. Uma nação é limitada, pois tem fronteiras finitas e nenhuma se imagina como extensão única da humanidade. Nações são imaginadas como comunidades pois, independente de hierarquias e desigualdades que existem, elas se concebem como estruturas de camaradagem horizontal. A ideia de um “nós” coletivo, irmanando relações totalmente distintas (p. 11-12).

entender o espaço. Renan explicava: se o curso da história tivesse sido diferente de alguma forma, traços da geografia que nada tinham de delimitadores, como os rios Loire e Sena, dentro do território francês, poderiam ser vistos como uma fronteira tão “natural” quanto aquela atribuída ao Reno, na divisa política com a Alemanha. Pode-se estender o exemplo de Renan ao caso das ilhas britânicas: a Grã-Bretanha, embora sob a bandeira do Reino Unido, está dividida em três nações, e até mesmo a pequena ilha da Irlanda – cuja identidade nacional tão laboriosamente Lady Gregory e seus contemporâneos buscaram construir – se encontra dividida politicamente, entre a República independente e o Norte, até hoje ligado a Londres. No caso irlandês, fica explícito como a “natureza” jogava muito pouco, tendo pesado muito mais a religião (protestantes ao norte, católicos no resto do território) e os aspectos culturais que dela decorriam a separar os habitantes da ilha.

Sem serem definidas por uma natureza geográfica ou intrínseca ao ser humano, “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos”, destaca Stuart Hall, sendo antes “formadas e transformadas no interior da representação”. Ele avança nessa ideia, fazendo referência ao caso inglês, mas pode também ser entendido se aplicado à *Irishness*: “Nós só sabemos o que significa ser ‘inglês’ devido ao modo como a ‘inglesidade’ (*Englishness*) veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa” (HALL, 2000, p. 48-49). Kiberd apresenta a noção de que da mesma forma que os irlandeses inventaram a si mesmos, também os ingleses o fizeram. Mesmo considerando a exploração e a ideia de que a Irlanda “servia” à Inglaterra por mais de oitocentos anos e que a última tinha a ilha vizinha como um “laboratório no qual conduzir experimentos e uma terra de fantasia para conhecer fadas e monstros”⁹ (1995, p. 1), existe uma estreita relação que ultrapassa os limites do Mar da Irlanda. Há outro ponto a ser considerado nesta questão que concerne à percepção dos ingleses sobre seus vizinhos. Ter a Irlanda como uma “terra de fantasia” traz um tom exótico à ilha, algo percebido em diversas descrições de outras colônias britânicas. Embora muito parecidas em termos culturais por conta de suas origens celtas, o tom percebido nesta noção é de que a Irlanda manteve uma forte relação com as antigas tradições celtas e um folclore próximo a isso, enquanto a Inglaterra deixou estas características para trás, talvez as considerando primitivas ou pueris demais para seus ideais modernos.

Dentro da Irlanda, desta maneira, os autores que passaram a formular uma identidade nacional por meio da literatura, da recopilação folclórica ou da escrita mais abertamente

⁹ No original: “laboratory in which to conduct experiments, and as a fantasy-land in which to meet fairies and monsters”.

política, buscavam preencher com aspectos próprios da cultura local as lacunas básicas que todos os movimentos nacionalistas vinham se preocupando em registrar. A construção dessa identidade passava pelo feitiço de uma “*check-list* identitária” que, de acordo com Anne-Marie Thiesse, “é a matriz de todas as representações de uma nação”. Tal *check-list* incluía uma série de aspectos que autores como Gregory vinham tentando trazer em suas obras daquele período: “ancestrais fundadores, uma história que estabeleça a continuidade da nação através das vicissitudes da história, uma galeria de heróis, uma língua, monumentos culturais e históricos, lugares de memória, uma paisagem típica, um folclore...” (THIESSE, 2001/2002, p. 8-9).

No entanto, ainda no século XIX, conforme comenta Kiberd (1995), Giuseppe Mazzini, político envolvido na unificação italiana, teria alertado os irlandeses de que a Irlanda não cumpria com os requisitos para ser chamada de nação e que o seu problema não se tratava de uma nação oprimida, mas simplesmente uma questão econômica. Mazzini teria negado que os irlandeses tivessem uma filosofia, linguagem, literatura, danças e jogos únicos para se denominarem uma nação. O problema existente nessa instância se colocava a partir da noção de que a independência política só seria justificável a partir de uma ideia “nacional” distinta. Kiberd menciona que diversos estados-nação existiram antes mesmo de serem definidos como tal, tendo sua definição, portanto, formada a partir de sua existência. No entanto, estados formados a partir de ocupações compunham um outro processo de crescimento e, muito por motivação dos critérios estabelecidos por Mazzini, se formou na Irlanda uma noção de criação estilística como condição necessária para a sua autodeterminação. Nessa empreitada, o poeta W. B. Yeats assumiu a dianteira e tomou para si a tarefa de criar um estilo irlandês na literatura, se configurando para a Irlanda, assim como Walt Whitman se configurou para os Estados Unidos, como o poeta nacional.

Deleuze e Guattari (1986) dizem que uma literatura estabelecida (*major literature*, em inglês) segue uma linha que vai desde um conceito até uma expressão; o conteúdo teria uma dada forma e, a partir dali, é preciso descobrir qual expressão ele pode assumir. A lógica seria a seguinte: um estilo literário em uma *major literature* possui em si maneiras de ocorrer, sejam elas temáticas ou estruturais. Após certo tempo, essa literatura pode sofrer quebras com essa forma, seja começando a tratar de algo que não fazia antes parte do padrão ou ainda fugir das estruturas estabelecidas. No entanto, nas chamadas *minor literatures*, ou seja, as literaturas escritas em uma língua dominante por um grupo minoritário (que aqui seria o caso de Yeats e outros escritores irlandeses do período) em revolta contra seus opressores, a expressão vem primeiro e não se conceitualiza imediatamente. Ou seja, a quebra ocorre antes que as formas

sejam estabelecidas. Eles afirmam ainda que, dentre as características de uma *minor literature*, está o caráter coletivo e político que ela assume, “[...] porque a consciência nacional ou coletiva é ‘frequentemente inativa na vida externa e está sempre em processo de quebra’, a literatura se encontra carregada positivamente com o papel e função da enunciação coletiva e, até mesmo, revolucionária”¹⁰ (DELEUZE; GUATTARI, 1986, p. 17). Kiberd afirma que esse é exatamente o motivo pelo qual o renascimento cultural irlandês precedeu em muitos anos a sua independência política efetiva, exatamente o oposto do que ocorreu com os Estados Unidos, por exemplo, que levou mais de sessenta anos após sua independência para ter o seu *literary revival* com o já citado Walt Whitman.

Num momento em que os arquivos oficiais eram entendidos como a principal fonte para a escrita da história (LORENZ, 2010), ideia que mais tarde seria questionada¹¹, a Irlanda carecia de um registro próprio daquele passado antigo e remoto, submetida que estava aos desígnios da Grã-Bretanha. Resistir a essa versão consistia, frequentemente, em recuperar os mitos e as narrativas que até então não haviam sido escritas, encontradas na tradição oral. Jan Vansina define a esta como uma “[...] fonte ‘não-escrita baseada em uma forma apropriada de transmissão oral, em que sua preservação depende dos poderes da memória de gerações sucessivas de seres humanos”¹² (VANSINA, 1965, p. 1). O primeiro a utilizar a expressão *folklore* foi o escritor inglês William Thoms, em 1846, em carta enviada ao jornal *The Athenæum*, em que dizia que

Suas páginas me deram evidência do seu interesse naquilo que na Inglaterra designamos como Antiguidades Populares ou Literatura Popular (embora seja muito mais uma Tradição Oral [*Lore*] do que Literatura, e seria mais adequadamente descrito através de um bom composto saxão, *Folk-lore*, a Tradição Oral das Pessoas [*The Lore of the People*]). Qualquer um que tenha feito das maneiras, costumes, práticas, superstições, baladas, provérbios, &c. de tempos antigos seu estudo deve ter chegado a duas conclusões: a primeira, do quanto o que é curioso e interessante nessas questões está agora completamente perdido e a segunda, do quando ainda pode ser resgatado pelo esforço oportuno (THOMS, 1846, p. 862c apud EMRICH, 1946, p. 361).¹³

¹⁰ No original: “[...] because collective or national consciousness is ‘often inactive in external life and always in the process of break-down’, literature finds itself positively charged with the role and function of collective, and even revolutionary, enunciation”.

¹¹ Como argumenta Derrida (1998, p. 17), “archivization produces as much as it records the event”.

¹² No original: “[...] ‘unwritten’ sources couched in a form suitable for oral transmission, and that their preservation depends on the powers of memory of successive generations of human beings”.

¹³ No original: “Your pages have so often given evidence of the interest which you take in what we in England designate as Popular Antiquities, or Popular Literature (though by-the-by it is more a Lore than a Literature, and would be most aptly described by a good Saxon compound, *Folk-Lore*,— the Lore of the People). No one who has made the manners, customs, observances, superstitions, ballads, proverbs, &c., of the olden time his study, but must have arrived at two conclusions:—the first, how much that is curious and interesting in these matters is now entirely lost—the second, how much may yet be rescued by timely exertion.”

Desta forma, o estabelecimento de uma “comunidade imaginada” na Irlanda, para utilizarmos o termo de Anderson, passava por recuperar essa *folk-lore* que os tornava tão únicos e distintos da ilha ao lado. Neste caso, não se queria apenas estabelecer uma visão de uma nacionalidade em comum para os irlandeses, mas inclusive sua naturalização como algo diferente das identificações que pairariam sobre os habitantes do restante do Reino Unido. Este Estado começava a ser constituído como “alheio” e, por vezes, contrário aos interesses dos irlandeses. Era seminal construir a *Irishness* dessa maneira para justificar a autonomia (a “Home Rule”) pela qual se combatia – luta que mais tarde se converteria no movimento separatista, culminando com a independência da maior parte da ilha.

Lady Gregory não deixa de se somar a essa construção em suas obras, mas tenta fazê-lo não como uma elaboração desde cima (apesar de sua condição social privilegiada): sua maneira de postular a *Irishness*, a condição que faz da ilha tão distinta, viria a partir da própria voz da população irlandesa, colocando-a de forma prevalente ao longo de seus textos. Esta presença se dá, no caso de Lady Gregory, através do contato com as pessoas de Galway e das Ilhas de Aran (ver mapa 1 em Anexos), com gente pobre e rural cuja voz não tivera espaço, até então, em qualquer narrativa “nacional”. Construir a Irlanda, para Augusta Gregory, começava por ouvir esses irlandeses do oeste – não apenas por ser sua região natal, mas também a parte do país onde o idioma gaélico era mais forte e as tradições orais permaneciam mais aparentemente intocadas pela influência anglicizadora, muito mais presente nos arredores de Dublin e de Belfast (PRICE, 2000).

Assim, no que diz respeito à construção e ao desenvolvimento desta pesquisa, os primeiro e segundo capítulos desta dissertação são dedicados à vida de Lady Augusta Gregory, o primeiro partindo da esfera íntima - suas experiências na juventude, casamento, e os aspectos de conflito da autora e sua escrita - e o segundo de sua vida pública, sua relação com o folclore, a participação no movimento nacionalista e sua relação com outros intelectuais, escritores e figuras importantes do período na Irlanda, Reino Unido e ainda outros locais, como o Egito e Estados Unidos. Em relação às fontes primárias e secundárias, para estes capítulos, serão utilizadas as três biografias escritas sobre a autora - *Lady Gregory: An Irish Life*, de Judith Hill (2005), *Lady Gregory: A Literary Portrait*, de Elizabeth Coxhead (1966) e *Lady Gregory, the woman behind the Irish Renaissance*, de Mary Lou Kohfeldt (1985) – e o ensaio biográfico de Colm Tóibín intitulado *Lady Gregory's Toothbrush* (2002). Será feito ainda o uso de notícias de jornais da época, acessadas na National Library of Ireland, em Dublin, trechos selecionados

de seus diários e as duas autobiografias escritas por Lady Augusta Gregory, *Seventy Years*, publicada originalmente em 1974, e o manuscrito original de *An Emigrant's Notebook*, até hoje inédito. Seu acesso foi possível graças à liberação do manuscrito contido no arquivo da família Gregory realizado pela Robert W. Woodruff Library, na Emory University em Atlanta, estado da Geórgia, Estados Unidos.

O terceiro capítulo, em termos de exemplificação, busca elaborar um estudo de caso a partir de parte da obra *Visions and Beliefs in the West of Ireland*, de 1921. Como já mencionado, há uma gama de temáticas que compõem a tradição oral irlandesa presentes no texto, mas a atenção deste trabalho estará centrada nos curandeiros, com atenção especial a Bidley Early, cuja presença na escrita de Augusta é fortemente marcada. O objetivo deste terceiro capítulo é, através de sua análise, demonstrar como Augusta Gregory, a partir de relatos de camponeses sobre Bidley Early, os utiliza como símbolo de uma cultura local distinta e que deve ser preservada. Tais anedotas parecem simples aos olhos do leitor, mas não o são se forem percebidas em um contexto de valorização das formas culturais e da tradição oral que transmite em si algo que perpassa as barreiras da dominação e dos processos econômicos e sociais. Um ponto importante a ser considerado e mencionado a respeito das análises é que cada relato coletado por Gregory passou pela mediação da escritora, tendo ela própria incluído na introdução do livro o fato de que havia buscado registrar ali tudo exatamente como lhe haviam dito – e que esperava ter sido bem-sucedida nessa tentativa. No entanto, à luz da consciência sobre os limites de tal ação, é de amplo entendimento que o registrado por ela esteja muito próximo do que efetivamente teria ouvido, mas talvez não completamente. Estes limites são colocados em qualquer trabalho que possua a mediação da palavra de uma pessoa registrada por outrem e se colocam também a mim, enquanto pesquisadora, na minha própria mediação dos registros de Lady Gregory. Desta forma, assim como ela, buscarei prestar deferência e respeito ao material disponível.

A metodologia utilizada com as fontes primárias foi de leitura e análise das informações trazidas pelas autoras e autor. Nas biografias utilizadas, há a descrição cronológica dos fatos ocorridos durante a vida de Lady Gregory, com menor ou maior nível de detalhes e análise. No caso das biografias de Judith Hill e Mary Lou Kohnfeldt, há uma maior criticidade e observações mais longas feitas pelas autoras. O ensaio biográfico de Colm Tóibín, ainda que interessante por permitir uma perspectiva diferente das outras autoras – Tóibín é um autor conhecido e famoso na Irlanda e outros países de língua inglesa – não acrescenta muitas informações pois não apenas utilizou os mesmos documentos e fontes que as biografias

anteriores, mas por vezes se baseia nelas para elaborar suas observações. Já em relação à autobiografia escrita por Lady Gregory, buscou-se relacionar afirmações ali contidas com as informações e análises elaboradas nas biografias.

Quanto ao livro *Visions and Beliefs*, foi realizada uma leitura detalhada da obra e o objetivo era analisá-la considerando tanto o contexto sócio-histórico da Irlanda quanto o processo de mediação feito por Lady Gregory no registro dos relatos. Sendo assim, foi feita uma seleção dos relatos que referiam-se a curandeiros e, principalmente, à Biddy Early por conta da delimitação de pesquisa deste trabalho, buscando os entrecruzar para obter uma perspectiva mais orgânica dos relatos da época.

Importante mencionar, também que, considerando que quase toda a bibliografia, assim como a obra a ser analisada, são em língua inglesa, algumas escolhas sobre este quesito foram feitas. A bibliografia básica e de apoio, quando citada, será traduzida no texto e conterà seu trecho original em nota de rodapé. Já as citações de *Visions and Beliefs in the West of Ireland* (que, após a primeira menção, para fins de praticidade, será referido como V&B, sem o ano e nas referências do texto será referido apenas como *Visions and Beliefs*) e das autobiografias de Lady Gregory, por terem sido pensadas na língua inglesa e sua compreensão ocorrer a partir da própria compreensão da língua, serão apresentadas ao longo do texto em seu original e conterà traduções em notas de rodapé.

1. “A AMIGA DE W. B. YEATS E CO-FUNDADORA DO ABBEY THEATRE”

A definição do título deste capítulo também foi, por muito tempo, a frase utilizada para se referir a Augusta Gregory em inúmeros artigos e ensaios. A simplicidade da frase não se mantém apenas nas características utilizadas para citá-la: até muito recentemente, para diversos autores e até mesmo no senso comum de grande parte dos irlandeses, Lady Gregory não passava da amiga de W. B. Yeats, poeta e Prêmio Nobel de Literatura, e quem ajudou o colega mais famoso a fundar o Abbey Theatre, em Dublin.



Figura 1: Augusta Gregory. Fonte: KOHFELDT, 1984, s.p.

Essas referências, por si mesmas, renderiam uma observação à parte dos objetivos deste trabalho, refletindo sobre o período em que foram proferidas e o pensamento dominante da época quando o assunto era destacar uma mulher assumindo um posto de liderança – algo que, até aquele momento, só era permitido, com muitas ressalvas, à própria Rainha. Naquilo que concerne a esta pesquisa, é válido ressaltar que a importância de Lady Gregory dentro da história da Irlanda e do movimento pelo *revival* da cultura tida como propriamente irlandesa

não se resume a laços de amizade com “grandes homens” e à inclusão de seu nome em atas de fundação.

A busca por desvendar a mulher escondida à sombra de outros nomes foi o que moveu a produção de diferentes biografias sobre Lady Gregory. Em seu prefácio à edição de 1966 de *Lady Gregory: A Literary Portrait*, a autora Elizabeth Coxhead deixa claro que seu objetivo com o livro era preencher um vazio – em 1961, quando a primeira edição havia sido publicada, ainda não havia uma biografia dedicada à vida de Augusta Gregory. Até então, tudo o que se compreendia sobre ela não vinha de uma narrativa sistemática de sua vida, mas a partir de fragmentos e inferências a partir de suas peças, seus diários (publicados em 1946) e o que outros escritores diziam sobre ela. A edição da própria autobiografia de Lady Gregory, *Seventy Years*, seria posterior ao trabalho de Coxhead, vindo a público apenas em 1974.

Desta forma, Coxhead afirma que

este livro não aspira a ser a biografia documentada que será escrita um dia, quando todos os materiais estiverem disponíveis. Este é trabalho para uma pesquisadora, preferencialmente uma pesquisadora irlandesa [...] Minha esperança é desfazer um pouco da ignorância que rouba o crédito que deveria ser [de Lady Gregory]¹⁴ (COXHEAD, 1966, p. vi).

As intenções da autora para cumprir esse objetivo podem ser observadas em diversos momentos do livro, principalmente quando ela insere muito de suas próprias aceções sobre Augusta, fazendo afirmações que – pelos materiais disponíveis na época – davam continuidade às inferências que se faziam naquele momento, mas ainda não haviam sido sistematizadas em uma narrativa biográfica – e que não podiam ser exatamente confirmadas ou corroboradas por outros documentos.

Um exemplo disso aparece quando Coxhead descreve a infância de Augusta, retomando os conflitos dela com a família – particularmente com a mãe – e afirma que “[...] estou satisfeita que, mesmo quando pequena, ela era uma rebelde contra as crenças e tradições da família; não ostensiva, mas uma rebelde calma, obstinada e persistente, como ela seria em toda sua vida contra o que considerava autoridade injusta¹⁵” (COXHEAD, 1966, p. 5).

Posteriormente, em especial após *Seventy Years* entrar em circulação, biografias posteriores se beneficiariam da maior quantidade de documentos para recuperar a trajetória de

¹⁴ No original: “This book does not pretend to be the documented biography that must be written one day, when all the materials are available. That is work for a scholar, preferably an Irish scholar [...]. My hope is to dispel some of the ignorance which robs her of the credit that should be hers.”

¹⁵ No original: “[...] I am satisfied that even as a little girl she was a rebel against the family thought and traditions; not a flamboyant rebel, but a quiet, dogged, persistent one, as she was to be all her life against what she considered unjust authority.”

Augusta – ainda que nem sempre revelando o que buscavam esclarecer. É o caso de Mary Lou Kohfeldt, que conta não só com a existência da autobiografia de Lady Gregory mas também com a disponibilização dos arquivos da família na Biblioteca Pública de Nova York, após terem sido adquiridos pela Berg Collection. Embora não se dedique a detalhar as motivações de seu trabalho, Kohfeldt tem um apanhado documental e bibliográfico que abre caminho para tentar ir além do que já existia no momento da publicação de seu *Lady Gregory: The Woman Behind the Irish Renaissance*, de 1984.

Esse trabalho “para uma pesquisadora” que Elizabeth Coxhead deixava aberto ao futuro, um caminho que se abriu nos anos 1970 e 1980, talvez esteja ainda mais bem-acabado em *Lady Gregory: An Irish Life*, biografia escrita por Judith Hill duas décadas depois do trabalho de Kohfeldt mais de quarenta anos após *Lady Gregory: A Literary Portrait*. A obra traz em si um teor muito mais técnico – e crítico – do que a primeira biografia, algo que não necessariamente apaga a admiração que a autora sente por Lady Gregory. De fato, Hill não esconde esse entusiasmo por Augusta, destacando em seu prefácio que esse arrebatamento foi parte da motivação para suas pesquisas. Ainda assim, há um claro distanciamento entre as pretensões manifestadas por Coxhead em 1961 e por Hill em 2005:

Um objetivo desta biografia é situar as peças de Augusta Gregory em sua vida para que elas possam ser reavaliadas sem a pressão de provarem que são grande literatura. Lady Gregory não era uma inovadora estilística nem uma escritora que buscava primariamente explorar a condição humana. O seu tema era a sociedade, particularmente os valores sociais em culturais de seus vizinhos de Galway conforme ela os entendia através de seu empático folclore. Se ela for julgada de acordo com os valores literários tradicionais, ela falhará, mas não completamente. Ela precisa ser compreendida como uma folclorista inovadora, que percebeu a necessidade de apresentar as vozes de seus entrevistados de um modo menos mediado possível, e como uma escritora que foi capaz de traduzir isso em suas peças. Sua conquista surge como uma habilidade em apresentar os valores de uma sociedade em declínio em um palco da metrópole (HILL, 2005, p. xi).¹⁶

Encarar Augusta como participante ativa desse processo e, com frequência, como alguém que influenciou aqueles homens que acabariam obtendo maior destaque do que ela própria – incluindo Yeats – é algo que sucessivas biografias vêm procurando fazer no último

¹⁶ “One aim of this biography is to situate Augusta Gregory’s plays in her life so that they can be reassessed without the pressure to prove that they are great literature. Lady Gregory was neither a stylistic innovator nor a writer who aimed primarily to explore the human condition. Her subject was society, and most particularly the social and cultural values of her Galway neighbours as she understood them through her empathetic folklore. If she is judged according to traditional literary values she fails, though not absolutely. She needs to be understood as a cutting-edge folklorist, who realised the need to present the voices of her interviewees in an unmediated a way as possible, and as a writer who was able to translate this into plays. Her achievement emerges as an ability to present the values of a dying society to the metropolitan stage.”

meio século. É esta a importância, e a forma como ela aparece nas biografias sobre Lady Gregory, de que este capítulo tratará. De que maneiras sua atuação é relevante dentro do movimento nacionalista irlandês, como suas obras contribuíram para ele, como ela se insere no âmbito literário mais amplo do país, quais os aspectos da sua trajetória que contribuem para seu interesse no folclore e seu afastamento do senso comum do círculo *Anglo-Irish* em que estava inserida, bem como os processos que a levarão a escrever a obra que aqui destaco, são alguns dos pontos a que me dedicarei nas páginas a seguir.

1.1. Isabella Augusta Persse

Os Persse, uma família de ascendência *Anglo-Irish*, possuíam origens protestantes que remontavam ao século XII. Suas propriedades se localizavam entre os condados de Galway e Roscommon, partes da província de Connacht (HILL, 2005) e, por conta de sua posição como *landlords*, “não se importaram com o bem-estar de seus *tenants*” durante a Grande Fome entre 1845 e 1847 e puderam melhorar sua situação econômica (KOHFELDT, 1984, p. 10). Esse é um ponto nevrálgico quando tratamos das famílias protestantes dentro da Irlanda, uma minoria frequentemente privilegiada que não compartilhava das agruras vividas pela grande parte dos católicos – e, em muitos casos, explorando os *tenants* através de sua posição de dominação no contexto das Penal Laws dentro da Irlanda, que por séculos impuseram diversas sanções contra a população católica da ilha.¹⁷

Dudley Persse e Frances Barry se casaram em 1833 e tiveram treze filhos, sendo a mais jovem delas Isabella Augusta, nascida em 15 de março de 1852. Uma família de posses, sua posição de não-envolvimento e indiferença com os *tenants*, mesmo durante a Grande Fome, não era única, mas tampouco era unitária nesses períodos de maior crise. “Lord Gort, em Lough Cutra, por outro lado, foi à falência alimentando os pobres. Robert Gregory, pai do futuro marido de Augusta, morreu de *famine fever*¹⁸ trabalhando entre eles”¹⁹, escreve Kohfeldt (1984, p. 10).

¹⁷ As Penal Laws foram diversas imposições feitas por parte da Coroa Britânica sobre os Católicos e Presbiterianos na Irlanda de forma a aceitarem a Reforma Protestante. Tais leis foram impostas a partir do século XVII e só foram totalmente retiradas em 1920. Entre elas, se incluíam proibições para obter qualquer tipo de instrução, ter uma profissão, portar armas de fogo, ter uma determinada quantia de terra, etc.

¹⁸ *Famine fever* era o termo utilizado para referir-se à junção de duas doenças: febre tifoide e febre recorrente. Ambas ocorriam a partir das precárias condições de higiene e saúde dos locais habitados pela população irlandesa da época e facilmente transmitidas por conta da superpopulação das *workhouses* e demais abrigos.

¹⁹ No original: “Lord Gort at Lough Cutra, on the other hand, bankrupted himself feeding the poor. Robert Gregory, father of Augusta’s future husband, died of *famine fever* working among them.”

No caso dos Persse, porém, esse distanciamento aparecia não só ao tratamento conferido àqueles que trabalhavam na casa, mas mesmo no proselitismo religioso. Coxhead (1966) destaca que a família, principalmente Frances e as outras filhas, buscavam converter os empregados católicos ao protestantismo, com as conversões ocorridas na escola mantida pelos Persse chegando a merecer o adjetivo “notórias”.²⁰ Essa relação provocava um flagrante incômodo social, mesmo num contexto de tensões religiosas como o irlandês: “é difícil para um leitor não-irlandês e não-católico compreender a profundidade de amargura com a qual esta acusação de proselitismo ainda é feita na Irlanda; ter sido alguém que expulsava as pessoas de suas terras é quase preferível” (COXHEAD, 1966, p. 3).²¹

Por esse motivo, e levando em consideração a massiva presença de intelectuais de origem *Anglo-Irish* que fizeram parte do Irish Revival e do movimento nacionalista como um todo, sua relevância, fidelidade à causa e militância foram, em diversos momentos, questionadas por parte de distintas esferas políticas – um questionamento que também pesaria sobre Augusta em seu momento.

O pai, Dudley Persse, quase não é mencionado na autobiografia de Lady Gregory. Segundo Hill, esse é um dos indícios que demonstram o distanciamento dele em relação à filha mais nova e a pouca ou nenhuma curiosidade de Augusta em relação a ele. Coxhead (1966, p. 3) comenta que “Dudley Persse sobrevive na tradição familiar como um velho senhor artrítico com um pé em um banco, brandindo uma vara dentro de um raio no qual nenhuma criança poderia chegar perto”.²²

No entanto, ele ainda era, durante a infância de Augusta, presente na rotina diária apesar de sua doença. O velho Persse sofria com gota e esteve, por boa parte de sua vida, paralisado da cintura para baixo, algo que jamais impediu que sua figura se mantivesse firme e autoritária. A visão de outros sobre Dudley não era muito diferente:

Um agricultor de Galway lembrava vividamente dele como uma figura grotesca, ‘um homem de aparência feroz para se olhar. Ele tinha mandíbulas grandes e tinha costeletas e dentes grandes em sua grande cabeça e eles eram quase tão longos quanto o meu dedão. Ele era um homem grande e forte em seu tempo’ (HILL, 2005, p. 3).²³

²⁰ Ref. Dr Jerome Fahy que citaria isso.

²¹ No original: “It is difficult for a non-Irish and non-Catholic reader to appreciate the depth of bitterness with which this accusation of proselytism is still made in Ireland; to have been an evictor is almost preferable.”

²² No original: “Dudley Persse survives in a family tradition as a gouty old gentleman with one foot on a stool, brandishing a stick within radius of which no child might come.”

²³ No original: “A Galway farmer vividly remembered him as a grotesque figure, ‘a fierce-looking man to look at. He had two big jaw-bones and wore side whiskers and he had big teeth in his head and they were nearly as long as my thumb. He was a big strong man in his day.’”

Em *Seventy Years*, Augusta Gregory menciona o pai poucas vezes e refere-se a ele como “The Master”. Na única menção mais longa a Dudley, o texto da autobiografia comenta sobre como os filhos – ela incluída – o viam: “And so a lasting picture remains of the Master taking aim and never missing from his tall white horse Ehren Breitstein, [...] and the straight shooting of the county lords, Clonbrock like the fowler in the Arabian tale, finding the loss of one eye no impediment to his skill” (GREGORY, 1974, p. 8).²⁴

Se o pai era uma figura distante e temível, a mãe teve uma influência mais presente na vida de Augusta – pelo menos, por aquilo que a *impedia* de fazer e ser. Quando menina, a futura Lady Gregory cresceu na casa da família com a constante leitura da Bíblia, uma rotina imposta pela mãe. Frances era uma frequentadora assídua da Church of Ireland²⁵ e não acreditava que meninas devessem ser educadas formalmente, tendo apenas que aprender o necessário para levarem uma vida regrada e religiosa e para, eventualmente, encontrarem um marido com quem passar o resto de seus dias.

Embora tivesse uma presença mais notável, Frances Barry tampouco é tratada de forma cálida por Augusta. Em *Seventy Years*, ela demonstra pouca ou nenhuma afeição pela mãe, algo que as três biógrafas posteriores atribuem ao mesmo fato: tendo Frances constatado que a recém-nascida era uma menina, a teria abandonado por dias até ser descoberta por uma criada, que percebeu que o bebê não havia morrido. Hill comenta que, para a mãe, seus filhos sempre vieram antes das filhas, pois “ela aceitava a convenção social de que meninos eram mais importantes que meninas. Meninos ganhariam a vida enquanto homens ricos e casadouros precisavam ser encontrados para as meninas ou elas se tornariam um fardo” (HILL, 2005, p. 3-4).²⁶

A concepção de que uma moça não casada é responsabilidade da família e, portanto, um fardo no sentido econômico e social, já era parte da realidade cultural anglo-irlandesa desse o fim do século XVIII. Em diversos romances, notoriamente em obras de Jane Austen, como *Orgulho e Preconceito*, o conflito central das narrativas se dá a partir da noção de que as moças, se não se casarem logo, passarão a ser um peso que a família terá que carregar pelos anos vindouros. Sobre Frances, Hill ainda afirma que

²⁴ Tradução livre: “E então resta ainda uma imagem permanente do Mestre mirando e jamais errado o alvo de cima de seu alto cavalo branco Ehren Breitstein, [...] e os tiros certos dos lordes da região, como Clonbrock no conto árabe, jamais tendo a perda de um olho como impedimento de sua habilidade [...].”

²⁵ Braço da Igreja Anglicana na Irlanda.

²⁶ No original: She accepted the social convention that boys were more important than girls. Boys would earn a living, whereas wealthy marriageable men had to be found for girls otherwise they remained a burden.”

o preconceito dela era expresso de diferentes formas – no outono, incêndios foram provocados na sala de estudos das meninas e sua educação era escassa, enquanto os meninos eram favorecidos e não era dado a eles nenhum senso de suas responsabilidades. Essa atitude reforçava a mensagem dada pelas atitudes autocráticas de Dudley. Era uma forma particularmente virulenta da acepção vitoriana de que mulheres eram sujeitas aos homens e Augusta seguiria percebendo mulheres como ‘o lado mais fraco’ apesar de sua própria força de caráter e propósito (HILL, 2005, p. 4).²⁷

Distante, Gregory comenta que tinha a lembrança da mãe sendo chamada de “Mistress” tanto pelos funcionários da casa e *tenants* quanto pelos próprios filhos. Ainda assim, como afirma Hill, Lady Gregory não viveu uma vida que poderia ser considerada “simples” – com muitas ações e concepções sendo aparentemente contraditórias entre si. Na velhice, embora Augusta viesse a se tornar uma proprietária de terras com total controle sobre o que era seu após a morte do marido – algo incomum na Irlanda de fins do século XIX – ela ainda acreditava que mulheres deveriam colocar os homens à frente em suas vidas “ou ao menos parecer [que o faziam], e assim ela escondeu alguns de seus sucessos e fez sua presença ser sentida indiretamente” (HILL, 2005, p. ix)²⁸, como ocorreria em suas relações artísticas. Entretanto, mesmo sem nunca se pronunciar ativamente sobre quaisquer mudanças necessárias para a realidade feminina da época, ela trazia em suas peças e escritos figuras femininas fortes e relevantes nos contextos em que eram incluídas.

O distanciamento de Augusta com a família, mesmo depois de adulta – sendo as exceções aqui o filho de sua irmã Arabella, Hugh Lane, e o filho da irmã Eliza, John Shawer-Taylor – é marcado tanto pela escrita em terceira pessoa encontrada em *Seventy Years* quanto pelo pouco interesse que estabelece em seus textos em falar sobre os Persse, algo que é ainda mais marcado quando comparado ao quanto Augusta escreve sobre os Gregory, a família do marido. Como aponta Coxhead, “nenhum escritor jamais pôde ser tão pouco direcionado pelos pais. E ela tem pouco a dizer sobre eles, e o que ela diz é na maior parte de forma fria” (1966, p. 3).²⁹ Hill comenta que “ela era tão adepta de se distanciar dos Persse quando casada em Londres que George Moore, que conhecia alguns de seus parentes, a descreveria como alguém

²⁷ No original: “Her prejudice was expressed in all sorts of ways – fires were lit in the autumn in the girls’ schoolroom and their education was scantier, while the boys were indulged, and they were given no sense of their responsibilities. This attitude reinforced the message given by Dudley’s autocratic ways. It was a particularly virulent form of the Victorian assumption that women were subject to men, and Augusta would persist in seeing women as ‘the weaker side’ despite her own obvious force of character and strength of purpose.”

²⁸ No original: “or at least be seen to, and so she concealed some of her successes and made her presence felt indirectly”

²⁹ No original: “No writer can ever have been less parent-ridden. She has little to say of them, and what she does say is mostly unsympathetic [...].”

que ele imaginava como não tendo família, ‘*sans attaché*’ [sem vínculos]” (MOORE *apud* HILL, 2005, p. 7).³⁰

Esse afastamento com o próprio legado familiar não aparece apenas no texto, mas também no próprio fato de *haver* um texto, contrariando os priores esforços de Frances. Coxhead (1966, p. 9) afirma que “Roxborough era uma casa totalmente avessa aos livros. Não havia uma biblioteca e nenhum incentivo à troca de ideias”³¹ e, por conta disso, o contato de Augusta com a literatura foi muito escasso até muito tarde em sua vida, já que, nas palavras dela sobre si mesma, “as to novels, she had been taught to consider them food unfit for the use of Christ’s flock” (GREGORY, 1974, p. 15).³²

Em sua autobiografia, ela diz que o primeiro livro não-religioso com que teve contato foi a *Encyclopedia of English Literature*, editada por Robert Chambers, que pertencia às suas irmãs mais velhas e que significou para a jovem a abertura para um novo mundo. Em deslumbramento com a oportunidade de ler algo distinto do que lhe havia sido permitido até então, conta Augusta, ela passaria horas lendo e decorando os poemas contidos na *Encyclopedia*, desde o momento em que se deparou com o livro pela primeira vez. Naquelas páginas, ela conheceria poetas e intelectuais como John Keats, Thomas Malory, Michel de Montaigne e outros. Aos dezoito anos, enfim, a Augsta seria permitida a leitura de William Shakespeare. Sobre o contato com esses trabalhos clássicos, ela conta, referindo-se a si mesma na terceira pessoa, que “[...] finding all new to her, even the very stories of the plays, she felt the joys of an explorer; and leaving no page unread learned even the sonnets at her dressing-table, repeating them aloud on the mountain side” (GREGORY, 1974, p. 18).³³

Após esse primeiro contato com a literatura antes “proibida” para ela, Augusta tornou-se rapidamente uma ávida leitora de tudo aquilo que não fosse bíblico e chegasse a suas mãos. Em *Seventy Years*, ela relata que, em suas eventuais idas até Loughrea, na época a maior cidade nos arredores da residência da família Persse, procurava a livraria local para comprar novos volumes e engrossar sua incipiente coleção. Seria entre as estantes dos livreiros de Loughrea

³⁰ “She was so adept at distancing herself from the Persses as a married woman in London that George Moore, who knew some of her relatives, would describe her as someone he imagined being without a family, ‘*sans attaché*’.”

³¹ No original: “Roxborough was a totally unbookish house. There was no library, and no encouragement for the interchanging of ideas.”

³² Tradução livre: “[...] quanto aos romances, ela havia sido ensinada a considerá-los alimento impróprio para o rebanho de Cristo”.

³³ Tradução livre: “[...] aquilo tudo sendo novo para ela, até mesmo as próprias histórias das peças, ela sentia a alegria de uma exploradora; e deixava nenhuma página sem ser lida e aprendida, até mesmo as dos sonetos em sua penteadeira, os repetindo em voz alta no lado da montanha”.

que ela conheceria a literatura de resistência, chamada na época de “Fenian literature”³⁴, fortemente motivada pelo movimento nacionalista conhecido então como Young Ireland, liderado inicialmente por Daniel O’Connell³⁵, e que influenciaria futuras gerações de nacionalistas a lutarem pela emancipação irlandesa e católica na ilha.

Em certa ocasião, sua irmã Arabella lhe daria de presente *The Spirit of the Nation*, livro editado por Thomas Davis, também ele parte do movimento da Young Ireland, contendo diversos poemas e textos publicados pelo jornal *The Nation*, principal meio de divulgação do grupo e de suas ideias. Kohfeldt afirma que, embora os vendedores de livros de Loughrea vissem em Augusta uma grande compradora das publicações Fenianas, “seu fascínio com a Irlanda rebelde era, majoritariamente, uma questão muito privada, conhecida, mas considerada não importante por seus irmãos e irmãs” (KOHFELDT, 1984, p. 25).³⁶ A autora diz ainda que, apesar do interesse demonstrado pela literatura de resistências, as posições apresentadas ali não causariam uma mudança, ao menos naquele momento, na forma como Augusta se portava ou nos interesses e visões da jovem sobre aquilo que a rodeava:

Homens e mulheres viviam, gerando filhos, em locais que nem sequer serviam para animais. Esterco se acumulava nas portas de cada cabana; as famílias dormiam sobre uma pilha de palha e peles de animais. Os animais dos *tenants*, suas galinhas, porcos e cabras, frequentemente viviam dentro da cabana junto deles. *Tenants* sem uma permissão podiam ser despejados sem aviso prévio e sem causa; caso não pudessem ficar na casa de parentes, eles iriam para as *workhouses*³⁷, para as estradas, ou emigrariam para a Inglaterra ou para a América. [...] Augusta via tais coisas, mas ela não estava interessada em opressão econômica (KOHFELDT, 1984, p. 25).³⁸

Essa apresentação de Augusta, como alguém quase que desinteressada em perceber a realidade dos camponeses que viviam e trabalhavam perto dela, e a contradição de seu interesse por uma literatura nacionalista com valores que de distanciavam daqueles próprios dos Persse,

³⁴ Referência ao mitológico Ciclo Feniano que tinha como principal cavaleiro Fionn mac Cumhaill (Finn McCool na versão anglicizada) que protagonizou diversos atos de heroísmo. Durante o século XIX, a Irish Revolutionary Brotherhood (IRB) também se chamaria Fenian Brotherhood, dando assim início ao uso do termo com a conotação nacionalista e revolucionária.

³⁵ Líder nacionalista irlandês que atuou contra o Act of Union e teve grande papel na emancipação católica do país.

³⁶ No original: “her infatuation with rebel Ireland was mostly a private affair, known but unimportant to her brothers and sisters.”

³⁷ Locais onde pessoas pobres podiam viver e se alimentar em troca de trabalho. Estas foram muito comuns em períodos de extrema pobreza ao longo da história da Irlanda, tendo seu período de maior público durante a Grande Fome.

³⁸ No original: “Men and women lived, and begat children, in sheds hardly fit for animals. Manure was piled by the door of each cottage; the family slept on a pile of straw and animal hides inside. The tenants’ animals, their chickens and pigs and goats, often lived inside with them. Tenants without a lease could be evicted on short notice and without cause; if they could not go to relatives, they could go to the workhouse, take to the roads, or emigrate to England or America. [...] Augusta saw the same things, but she was not interested in economic oppression.”

e dela mesma, criada em uma família protestante e com laços que a ligavam fortemente à Inglaterra, não é um padrão em suas três principais biografias.

Na mais antiga delas, elaborada por Elizabeth Coxhead em 1966, essas contradições nem sequer são mencionadas. Apenas as obras mais recentes, de Mary Lou Kohfeldt e Judith Hill, publicadas respectivamente em 1984 e 2005, apresentam a trajetória de Lady Gregory a partir de questionamentos sobre essa ambivalência, dentro de um âmbito mais crítico. O que ocorre especificamente na biografia escrita por Coxhead – e exemplos disso serão apresentados ao longo de toda esta dissertação – é aquilo que Bourdieu (2006) define como uma “ilusão biográfica”, onde a história de vida de alguém é percebida como “um percurso orientado”, com início e fim, estes sendo interligados como um conjunto coerente e unidirecional, como se tudo aquilo que um indivíduo tivesse feito em vida fizesse sentido e se conectasse de maneira quase “planejada” com aquilo que se deu em algum momento anterior.

Essa característica se mostra na obra de Coxhead de forma muito marcada, principalmente quando a autora trata da relação de Augusta com a literatura e com o folclore irlandês, e aparece, ainda, quando a biógrafa se dedica a apresentar e discutir a relação de Lady Gregory com o seu marido. Essa “ilusão”, no entanto, não se faz presente de maneira tão explícita nas biografias elaboradas pelas outras autoras mencionadas. Tanto Kohfeldt quanto Hill trazem uma exposição muito mais crítica sobre a trajetória de Lady Gregory do que é possível encontrar em Coxhead, explorando as nuances e contradições de forma mais detida e analítica. Os trabalhos posteriores, em suma, não ignoram as incongruências flagrantes que o trabalho de Coxhead parece ter preferido deixar de lado em nome de uma trajetória que se organizasse dentro de uma narrativa com aparência de maior “coerência”.

Uma característica interessante sobre *Seventy Years* e que já pôde ser percebida nos trechos citados anteriormente é a maneira como Lady Gregory fala de si mesma, referindo-se à Augusta do passado em terceira pessoa. Em *O Pacto Autobiográfico*, Philippe Lejeune define a autobiografia como uma “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria experiência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (LEJEUNE, 2014, p. 16). *Seventy Years* é narrada em retrospectiva por uma Augusta já envelhecida – a autora teria começado sua escrita apenas em 1914, quando já tinha passado dos sessenta anos de idade, e continuaria por quase uma década, até os “setenta” a que se refere no título. A narração é feita, em sua maior parte, na primeira pessoa, onde o autor, o narrador e o personagem se fundem em uma mesma entidade, tratando-se assim de uma narrativa autodiegética. Lopes e Reis (2000) definem o narrador autodiegético como aquele que

Relata as suas próprias experiências como personagem central dessa história. Essa atitude narrativa arrasta importantes consequências semânticas e pragmáticas, decorrentes do modo como o narrador autodiegético estrutura a perspectiva, organiza o tempo, manipula diversos tipos de distância, etc. (LOPES, REIS, 2000, p. 118).

Os autores dizem ainda que, na autodiegese, o narrador é colocado em um tempo ulterior à história que relata – ou seja, em um tempo onde o conjunto de eventos narrados já foram concluídos e são, assim, inteiramente conhecidos por ele. Por esta razão, pode haver um grande distanciamento temporal entre o passado da história e o presente da narração. O que ocorre no caso de Lady Gregory é que, na primeira parte da obra, “The First Decades”, a autora escreve na terceira pessoa ao relatar a sua juventude – convertendo-se, deste modo, em um narrador heterodiegético, não inserido na narrativa – e trata a si mesma quando criança valendo-se de pronomes pessoais – “she” e “her” – e expressões como “this little-welcomed girl” ou simplesmente “this little girl”.

Lejeune (2014) aponta que há autobiografias escritas em terceira pessoa, mas que essa especificidade traz em si um distanciamento entre o narrador e o personagem narrado. No caso de Lady Gregory, após falar de si mesma desta forma, ela afirma que aquela moça de quem se está falando é ela mesma. A razão que apresenta para fazer isso se deve à velhice: escrevia (e publicava) sua autobiografia naquele momento porque a idade avançava – ela já estava com setenta anos, como destaca no título – e a morte se aproximava.

The reason of this little girl’s story being told, now written by her later self, is that her passing out of sight is in the course of nature not far off, and she knows that according to the fashion of time, there is a trade in such things as the life history of anyone whose name has gone far enough or has been held in enough repute to bring as many buyers as will pay for the making of the book (GREGORY, 1974, p. 2)³⁹

O distanciamento em relação a quem ela própria havia sido em um passado cada vez mais remoto também pode se conectar com a forma como Lady Gregory talvez tenha passado a encarar as transformações na sua vida e na sua posição diante do mundo ao seu redor. Pequenos detalhes curiosos levantados por Judith Hill, por exemplo, permitiram que a biógrafa especulasse a respeito de alguns traços da personalidade de Augusta. Ela argumenta que a menina talvez tenha crescido mais reclusa que as irmãs, com uma autopercepção de ser uma

³⁹ Tradução livre: “A razão para a história dessa menina estar sendo contada, e agora escrita por ela mais velha, é que o fim de sua vida como parte do curso natural não está longe e ela sabe que de acordo com a moda de seu tempo, há mercado para coisas como a história de vida de alguém cujo nome foi longe e ganhou reputação suficiente para garantir quantos compradores forem necessários para a elaboração de um livro”.

pessoa menos interessante que elas, devido ao fato de ter a língua presa. Hill diz que, embora houvesse comentários sobre como Augusta falava, apenas o dramaturgo Sean O’Casey, que teria visitado Lady Gregory quando ela já tinha mais de 70 anos, documentaria a fala particular da autora.

É difícil saber até que ponto tais registros se devem ao excesso no registro de O’Casey (que costumava exagerar sotaques em suas peças) ou às circunstâncias, mas é muito provável que tal característica teria sido vista como um defeito na – e pela – jovem menina, que poderia ter se mantido mais em silêncio que o comum por medo de que a “falha” fosse percebida. Algo que, com a distância do tempo e as transformações ao longo da vida, já teria “soado diferente em uma senhora idosa com formidável reputação; peculiar naquela época, parte de sua personalidade estabelecida, um toque bem-vindo e caseiro de fraqueza” (HILL, 2005, p. 16).⁴⁰

Considerando ainda os apontamentos da autora, ela própria menciona que era o costume da época que textos biográficos fossem escritos e publicados sobre pessoas de alguma importância. Este fator é apresentado por Lejeune como o “espaço autobiográfico” – as publicações anteriores que permitiriam dessa maneira um certo reconhecimento e valorização do autor por parte do leitor. No caso de *Seventy Years*, este espaço estaria de certa forma já consolidado, visto que Augusta em 1922 já havia publicado diversos livros e ainda editado a autobiografia do marido, Sir William, intitulada *Sir William Gregory, K.C.M.G: Formerly Member of Parliament and Sometime Governor of Ceylon; An Autobiography* e publicada postumamente em 1894, dois anos após a morte dele, em Londres, em decorrência de uma falência respiratória. No entanto, anterior a um reconhecimento que permita a consolidação do “espaço autobiográfico”, é necessário que se estabeleça o “pacto autobiográfico” – a afirmação da identidade entre narrador-autor-personagem.

Uma consequência deste pacto se dá a partir da premissa de que, para o leitor, a autobiografia contém as “verdades” sobre aquele autor. Dessa forma, Lejeune aponta que este leitor passa a agir “como um cão de caça”, procurando as falhas e lacunas na história contada e, assim, buscando as rupturas no contrato estabelecido entre autor e leitor dentro do pacto autobiográfico. Partindo de uma leitura da autobiografia de Lady Gregory, o leitor encontra algumas lacunas na história narrada por ela, como nos silêncios ao tratar de seu casamento – uma questão sobre a qual os trabalhos posteriores a respeito de sua vida tentarão propor explicações.

⁴⁰ No original: “[...] sounded different in an elderly woman with a formidable reputation; idiosyncratic by then, part of her established personality, a welcoming touch of weakness, homely.”

1.2. Lady Augusta Gregory

Augusta casou-se com Sir William Gregory em 4 de março de 1880, na St. Matthias Church, em Dublin. Estava às vésperas de completar 28 anos, uma idade avançada para contrair matrimônio na época, e se unia a um homem cujos anos vividos mais que dobravam os seus de Augusta: Sir William estava com 63.

Aquela não era a primeira oportunidade que ela tivera para se casar. Esse horizonte possível já havia lhe surgido anos antes, mas, segundo acredita Hill, a timidez provavelmente a “venceu” e a fez não manter longo contato com o jovem Henry Hart, que estudava com um de seus irmãos em Trinity College (HILL, 2005, p. 16). A lógica de casar-se pragmaticamente logo começaria a parecer comum para a jovem Augusta quando sua irmã, Gertrude, casou-se com o viúvo Edward Beauchamp, um homem 15 anos mais velho que a moça, em 1873 (a experiência marital seria curta: após três gestações difíceis, Gertrude veio a falecer em 1876, em um episódio que trouxe grande tristeza para a futura Lady Gregory).

A sensação de que o casamento se tornava um dever, mais ainda para uma mulher que se aproximava da terceira década de vida – aproximando-se perigosamente do temido momento em que viraria um “fardo” para a família – é reforçada na biografia de Kohfeldt, que fala da união do casal de forma a implicar que Augusta via aquilo como uma função, empregando palavras como “duty” e “serve”. Ela comenta sobre o casamento, dizendo que “servir Sir William permitiu a ela fazer quase tudo que desejava. Ela era como um passado que é solto de uma gaiola, tão alegre pela relativa liberdade e tão interessada nas quinquilharias que raramente se lembrava de seu desejo por espaços maiores⁴¹” (KOHFELDT, 1985, p. 45).

Em *Seventy Years*, a primeira menção ao homem que viria a ser o marido de Augusta é encontrada no capítulo “Marriage”, ainda nas páginas iniciais, onde Lady Gregory relata como o conheceu e de que forma o noivado ocorreu. Narrando com uma visão retrospectiva, ela fala de Sir William como alguém a quem considerava um homem muito inteligente, com quem gostava de conversar e, principalmente, em cuja companhia finalmente se sentia “de igual para igual” naquilo que se relacionava a assuntos como literatura e religião. De forma interessante, ao mencionar a proposta de casamento enviada por William em uma carta, ela diz que ficou muito feliz com o pedido, mas também que “I was happy also in the thought of not leaving the

⁴¹ No original: “Augusta – Lady Gregory – was a different person during the twelve years of her marriage than she had been before or would be afterward. She was more ordinary. [...] Serving Sir William permitted her to do almost everything she wanted to do. She was like a bird let out of a cage into a room, so delighted by the relative freedom, and so interested in the bric-a-brac, that only did she remember her longing for the great spaces.”

country, the neighbourhood that I loved, for it was but a drive of seven miles to Coole, in the next barony, the next parish”⁴² (GREGORY, 1974, p. 28). Aqui, pode-se ver que o contentamento dela em ser pedida em casamento ia além do proponente e da ideia de ser esposa de alguém, mas a possibilidade de permanecer na mesma região em que havia vivido toda a sua vida até aquele momento.

Hill menciona que, para a Augusta de quase 28 anos, casar-se de forma pragmática não parecia algo ruim. Enquanto Roxborough era associada à “caça e bagunça”, Coole, a residência dos Gregory, tinha uma imagem de “civilizada e erudita” na região, sendo assim uma mudança positiva para a jovem mulher que tinha em seus objetivos interesses que iam muito além do mero gerenciamento de propriedades, algo que parecia fadada a fazer se envelhecesse na casa familiar – ela possuía, também, o desejo de expandir seus conhecimentos literários, algo que sua mãe nunca havia deixado de ver com reservas.

Notavelmente, a biografia mais antiga, de Coxhead, trata do casamento em termos muito mais idealizados do que os textos posteriores – inclusive quando comparado à maneira como a própria Lady Gregory reflete sobre a situação. Para Coxhead, Augusta era “a Cinderela de Roxborough” e aquela união com um homem de prestígio e posse seria, para ela, uma “[...] satisfação não apenas como mulher, mas como inteligência.” (COXHEAD, 1966, p. 21)⁴³. Essa noção, de que Augusta seria uma pobre moça que estaria sendo salva pelo príncipe simbólico, um homem que na vida real até título nobiliárquico possuía, é algo que traz muito da percepção social de jovens mulheres na época e que se perpetuou de alguma maneira até o período de escrita da biografia, nos anos 1960. Para a autora, uma grande admiradora de Lady Gregory, poderia fazer pleno sentido ela ser vista como uma moça que não podia escapar de ter como destino completo de sua existência o casamento. No entanto, tal percepção não é partilhada pelas demais biógrafas, que, conforme já dito, elaboram retratos mais críticos de Augusta.

Sir William Henry Gregory, o marido, nasceu em 1816 e foi educado em Harrow e Oxford. Seu avô havia sido Sub-Secretário do Vice-Rei, o que permitiu que William assumisse um cargo no Parlamento inglês em 1833. Após perder seu assento parlamentar em 1847 e da morte de seu pai no mesmo ano, herdou Coole Park e, pelos anos seguintes, perderia boa parte de seu dinheiro em apostas em corridas de cavalos. Essas perdas fariam com que ele fosse obrigado a vender grande parte de sua propriedade e, conseqüentemente, também mandar embora diversos *tenants*, o que fez sem grandes rodeios. Mais tarde, suas boas relações com

⁴² Tradução livre: “Eu estava feliz também com a ideia de não deixar a região, a vizinhança que amava, pois era uma distância de sete milhas até Coole, até a próxima baronia ou paróquia”.

⁴³ No original: “[...] fulfilment not only as a woman, but as an intelligence.”

membros do alto escalão da política inglesa o levariam a tornar-se governador do Ceilão em 1872.

Judith Hill comenta que, no Parlamento, o único legado político deixado por Sir William foi a chamada Gregory Clause, uma emenda da Poor Law Bill⁴⁴ de 1847, aprovada durante a Grande Fome e que estabelecia que *landlords* e *tenants* assumiam completa responsabilidade fiscal sobre a ajuda dada a essas pessoas. Antes da emenda, caso os *tenants* não pudessem mais pagar o aluguel da terra, só podiam ser despejados de suas terras se fossem enviados a uma *workhouse*. Estas foram instituições criadas na Grã-Bretanha através da Poor Act Law de 1834 que ofereciam abrigo e comida em troca de trabalho. Na Irlanda, as primeiras foram criadas por volta dos anos 1840 após a Irish Poor Law Act de 1838 por conta da situação precária que em vivia a população. Segundo Luddy (1998),

O desenvolvimento de uma política para lidar com a pobreza irlandesa foi eventualmente uma maneira de espelhar-se na nova Poor Law inglesa, mas também uma forma de refletir a crença governamental de que a classe latifundiária na Irlanda tinha de partilhar a responsabilidade pelos pobres do país (p. 152).⁴⁵

A autora também coloca que um dos motivos que contribuiu para o estabelecimento das *workhouses* a partir da Irish Poor Law foi a grande migração de irlandeses para a ilha. Os Census Reports de 1841 na Inglaterra registrara mais de 276 mil pessoas nascidas na Irlanda, enquanto no censo da década seguinte, em 1851, os números já haviam dobrado: já havia cerca de 492 mil pessoas de origem irlandesa vivendo na Inglaterra.⁴⁶ A isso, é importante somar a negativa percepção dos britânicos em relação aos irlandeses, que os consideravam “portadores de doenças” e “não civilizados” (LUDDY, 1998) e o costume do “Help Wanted: No Irish Need Apply”, ou NINA, como ficou conhecido posteriormente. O slogan teria sido originado, como afirma Jensen (2002), no fim do século XVIII na Inglaterra e permanecido como prática das classes londrinas mais abastadas ao buscarem novos empregados.

No entanto, a partir da Gregory Clause, eles podiam ser despejados sem necessariamente irem para uma *workhouse*. Além disso, a nova cláusula determinava que *tenants* com mais de um quarto de acre não mais estariam qualificados para receberem ajuda. Por conta da nova

⁴⁴ Criada em função de fornecer ajuda aos mais pobres no Reino Unido como um todo, mas principalmente a Irlanda e País de Gales. Na Irlanda, a ajuda funcionava a partir do encaminhamento às *workhouses*.

⁴⁵ No original: “The development of a policy to deal with Irish poverty was eventually to mirror the establishment of the new Poor Law in England, but it was also to reflect government belief that the landowning class in Ireland had to share the responsibility for the poor of the country.”

⁴⁶ Census Reports de 1841 e 1851. Disponíveis em: <<https://www.ancestry.co.uk/search/>> Acesso em 28 de janeiro de 2020.

determinação, centenas de pessoas foram despejadas de suas terras e, muitas vezes, preferiam morrer de fome a saírem de onde viviam pelo medo de morrerem no caminho ou em uma *workhouse*, que na época atingiam níveis altíssimos de superpopulação e doenças. A autora ainda menciona que

[...] ao propô-la [a emenda] William demonstrou uma profunda insensibilidade quanto à vulnerabilidade dos mais pobres na Irlanda, pois [...] os mais pobres, que tinham de renunciar à sua permissão [de manter a terra] para ganhar ajuda em uma *workhouse*, efetivamente tinham de escolher entre ter um lar ou receber sustento (HILL, 2005, p. 21).⁴⁷

Em sua autobiografia editada postumamente por Lady Gregory, no entanto, Sir William tentou distanciar-se dos efeitos nefastos da Gregory Clause, apresentando-se como um bom *landlord*. Ele se orgulhava da confiança que afirmava existir entre os *tenants* e os *landlords*, ignorando o fato de que a posição real que *tenants* ocupavam nessa equação já estava pré-definida pela estrutura social, que não dava margem real para contestações ou alguma mobilidade.

Hill argumenta ainda que, muito provavelmente, Sir William se coloca com um tom paternalista por ter visto de muito perto a realidade dos irlandeses que sofriam com a Fome, sendo seu pai uma das vítimas indiretas dela. Robert Gregory, afinal, havia morrido de febre tifoide no agitado ano de 1847, doença adquirida pelo contato próximo que mantivera com a população mais pobre, ao tentar ajudar os *tenants* que morriam de fome e outras doenças em sua região.

Fahy (2004) cita os registros encontrados na Devon Commission de 1844⁴⁸ que mostram como Robert Gregory era tido com grande respeito pelos camponeses da região. Dois anos antes de sua morte, ele formou, junto de outros proprietários, a Agricultural Society, que buscava encontrar alternativas de plantio na área. Essa sociedade também promoveu mostras de produtos que incluíram prêmios de forma a motivar os camponeses a tentarem ganhar quantias de dinheiro, mesmo que pequenas, a fim de manterem seu sustento em meio aos tempos árduos que o país vivia. Mais tarde, Augusta manteria um contato muito mais próximo com os camponeses e isso possibilitaria que tivesse uma percepção mais clara das reais necessidades

⁴⁷ No original: “[...] but in proposing it William displayed a profound insensitivity to the vulnerability of the poorest in Ireland, for [...] the poorest, who had to relinquish their lease to gain relief in a workhouse, effectively had to chose between having a home or receiving sustenance.”

⁴⁸ Oficialmente, Commission of Occupation of Land (Comissão de Ocupação de Terras), apontada pelo Primeiro Ministro da época, Sir Robert Peel, que buscava resolver as questões relacionadas aos problemas de permissões de uso de terras.

desses, mas, mesmo após assumir um posicionamento mais claramente nacionalista após a morte de William, jamais destruiria a imagem romantizada de confiança entre *landlords* e *tenants* elaborada pelo marido no livro em que ele contava da própria vida (HILL, 2005).

Após o casamento, em março de 1880, o breve relato de Augusta na autobiografia se resume às viagens realizadas pelos recém-casados pela França, Itália, Constantinopla, Grécia e as festas, os jantares e encontros com as elites locais de cada local que passavam. Sobre a relação dos dois enquanto casados nada é mencionado. Mary Lou Kohfeldt aponta que provavelmente Augusta sabia muito pouco sobre sexo e que jamais tratou do assunto em seus diários, mas, sendo uma moça de sua época, é provável que o tenha aceito “como um soldado”.

Também não é mencionado que, ao retornarem a Coole, em dezembro de 1880, Augusta estava grávida e que sua gravidez seria muito difícil, fazendo com que ela tivesse de passar boa parte do tempo restante da gestação em repouso. De fato, a própria existência de seu filho, Robert, é completamente ignorada por dois capítulos até que, ao descrever uma excursão ao Museu de História Natural, ela menciona que o levou para conhecer a exposição junto aos outros meninos da paróquia (GREGORY, 1974). Este fato, conforme o relato dela, deve ter ocorrido entre 1887 e 1888, quando Robert já estava com seis ou sete anos. Michael Pollak (1989), quando tratando dos silêncios e os não-ditos, fala que

As fronteiras desses silêncios e "não-ditos" com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos (POLLAK, 1989, p. 8).

William Robert Gregory havia nascido na primavera europeia de 1881, na casa da família em Londres. Coxhead (1966, p. 21) comenta seu nascimento em três linhas, finalizando com “[...] para ser o orgulho da idade avançada de seu pai e a coisa mais adorada por sua mãe⁴⁹”, sem mencionar qualquer outra circunstância da gravidez ou a visão do casal sobre o menino. Kohfeldt, por sua vez, entende que o evento do nascimento do filho teria sido vivido como apenas uma casualidade:

As dores do parto de Augusta começaram na tarde de 20 de maio de 1881 quando ela sentou-se para o almoço com conhecidos e parentes da Irlanda. Após os convidados saírem, ela subiu e teve seu bebê. Na anotação do dia em seu diário se lê inteiramente: “Almoço, Bowers, Oranmores, Mr. Gough, Power Trench, A. Moore, F. O’Hara. Às 9:00 Baby nasceu” (KOHFELDT, 1985, p. 54-55).⁵⁰

⁴⁹ No original: “[...] to be the pride of his father’s old age, and to his mother the dearest thing of earth.”

⁵⁰ No original: “Augusta’s labor pains started on the afternoon of May 20, 1881, as she sat at lunch with acquaintances and in-laws from Ireland. After her guests left, she went upstairs and had her baby. Her diary entry

Ela diz em seguida que Augusta não teria criado um vínculo imediato com o bebê, tanto por apenas chamá-lo de Baby durante os primeiros momentos de sua vida como ao não amamentá-lo nem cuidar diretamente da criança nos meses após o nascimento. Kohfeldt diz que Robert “pertencia ao sistema” e que, para Augusta, “o seu bebê era a ligação dela com a grande estrutura do mundo. Rejeitada por não ser um menino, ela tinha por fim produzido um. Ao jogar conforme as regras do jogo ela havia vencido e recebido ‘o melhor presente da vida para mim’” (KOHFELDT, 1985, p. 55). Tal noção, de Augusta ter finalmente sua contrapartida ao que teria vivenciado quando criança, é um retorno à ideia de que ela, enquanto mulher dentro de sua família que teve a infelicidade de não nascer homem e que não era dotada de características físicas atraentes (segundo a percepção externa), finalmente teria triunfado perante um sistema que buscava que ela falhasse sempre. A assertividade em tratar do nascimento do filho pode soar estranha para ouvidos contemporâneos, mas é possível que, para Augusta, a dimensão da maternidade talvez jamais tivesse assumido forma em sua mente e o nascimento do filho não significou, ao menos inicialmente, um marco em sua vida, mas apenas o cumprimento de mais uma tarefa apresentada pelas circunstâncias.

O silenciamento de Lady Gregory sobre a relação com o marido e sobre a gravidez, juntamente com o nascimento e a presença em si do filho, trazem consigo diversas questões a serem consideradas. Judith Hill questiona a ausência de referências mais detidas e a exemplo de Kohfeldt, menciona que naquele momento Augusta provavelmente não houvesse estabelecido uma relação próxima com a tarefa de ser mãe, visto que imediatamente Robert foi dado a uma moça que cuidava de bebês. Esse desprendimento materno, como ocorre com Augusta, não era comum na época, conforme registra O’Toole (2012) sobre pesquisas recentes sobre o papel das mulheres de classes abastadas na Inglaterra e Irlanda dos séculos XVIII e XIX. Neste período, “[...] o papel doméstico mais ativo de uma mulher coincidia com o casamento, quando ela se tornava a senhora da casa. Era neste ponto em que a mulher era dada a responsabilidade de administrar a casa, lidar com os empregados e organizar aquilo que a família consumia.” (O’TOOLE, 2012, p. 116).⁵¹ Para tal pesquisa, foram utilizados livros de

for the day reads in its entirety: “Luncheon party, Bowers, Oranmores, Mr. Gough, Power Trench, A. Moore, F. O’Hara. At 9:00 Baby was born.” A biógrafa não utiliza uma referência bibliográfica para o trecho por ele fazer parte dos diários de Lady Gregory que compõem o período de 1880 a 1882 e que nunca foram publicados. Kohfeldt provavelmente teve acesso a eles na Lady Gregory-Yeats Collection, criada em 1981 por John Kelly na Emory University.

⁵¹ No original: “[...] a woman’s most active domestic role coincided with marriage, when she became the mistress of a household. It was at this point that women were given responsibility for the administration of the home, the management of servants and the organization of family consumption.”

anotações e diários mantidos por mulheres na Irlanda em diferentes períodos do fim do século XVIII e XIX e, neles, foi possível perceber um tema constante de atenção: informações sobre os filhos, idades, tamanhos e, principalmente, se adoeciam, quais medicamentos utilizavam e sobre a possibilidade de remédios caseiros. A frequência dessas anotações sugere para a autora que a ligação entre mães e filhos era forte, principalmente no que concernia aos cuidados com a saúde.

No caso de Augusta que, embora tenha vivido na mesma época, em círculos sociais muito próximos e até no mesmo país que essas mulheres, não teve o mesmo tipo de experiência, pode-se entender que tais vínculos maternais não eram uma realidade dada, mas postos a partir de construções subjetivas que demandavam outras questões além da gestação e parto. A relação dela com o filho se manteve distante por muito tempo, conforme já apontado, provavelmente devido à necessidade sentida por Lady Gregory de agradar ao descontente William e viajar com este, como fazia antes da gestação. Assim como Hill, Kohfeldt (1985) fala da posição negativa quanto à criança por parte de Sir William, que se alegrou com o fim da gravidez e em poder ter novamente consigo a esposa para exercer o papel que justificava a razão pela qual ele se casara: fazer-lhe companhia. Este período possivelmente é um ponto de tensão na relação conjugal dos dois, mostrando que Sir William não estava preparado para ser pai na sua idade e talvez nem o quisesse, algo demonstrado em suas conversas e cartas trocadas com amigos próximos em que ele dizia apenas desejar que a criança ficasse quieta até ter pelo menos sete anos (HILL, 2005). Sir William, afinal, estava a menos de um mês de completar 65 e em breve entraria na década final da sua vida. Como seus comentários íntimos deixam transparecer, gastar as preciosas horas do crepúsculo de sua existência em uma criança recém-nascida não estava entre as suas prioridades.

Considerando não só a diferença de idade entre ela e o marido, mas também o contexto social e histórico em que viviam, não é de grande surpresa perceber que existe algum tipo de hierarquização entre o casal. Conforme mencionado anteriormente, é muito provável que Augusta, em relação a Sir William, tenha assumido a postura da esposa que serve ao marido, lhe faz companhia e aceita suas imposições de bom grado. Seu contentamento retrospectivo e até mesmo naquele período, no entanto, não parecem corresponder ao sentimento de seu cônjuge. Exatamente por estar, conforme afirmou Kohfeldt, em uma posição de aceitar o sexo ou qualquer outra objeção do marido “como um soldado”, é possível que, para a já envelhecida Augusta, que haveria no futuro de ter uma relação com o filho completamente diferente daquela estabelecida após o seu nascimento, aquele período se localizasse dentro de um paradigma de

tristeza ou até mesmo de trauma. O próprio relato de tais fatos em sua autobiografia – ou ainda nos diários – poderia causar enormes repercussões à família e colocar o nome de Sir William, membro estimado da sociedade irlandesa e inglesa, em um local que ela jamais ousaria.

Um ponto que corrobora com o grande cuidado de Lady Gregory em não ferir o ego de seu marido ou qualquer pessoa de sua família aparece ao longo das notas de rodapé adicionadas pelo editor de *Seventy Years*, Colin Smythe, apontando trechos que Augusta teria retirado de sua versão original, modificado ou ainda adicionado posteriormente em suas revisões. Embora muitos deles se refiram a figuras públicas da sociedade irlandesa ou ainda personagens conhecidos da política inglesa, como o então Primeiro Ministro William Gladstone e o Lorde Chamberlain, vários tratam de seu marido, de sua nora, Margaret, ou de assuntos relacionados à propriedade da família, Coole Park. A retirada de trechos e substituição deles por outros mais “amenos” ou que tratem de assuntos diversos pode ser percebida como uma necessidade que Lady Gregory possuía, mesmo sendo alguém de convicções bem estabelecidas, de ocupar um lugar dentro de um contexto específico.

Virão muitas viagens do casal, um período em que ela conhecerá grandes figuras da sociedade britânica da época, como Sir Henry Layard, arqueólogo inglês que seria de grande influência para Augusta. Layard, com a mesma idade de Sir William, era visto por Augusta de forma similar à maneira como ela encarava o marido, “[...] como uma ‘autoridade’, um homem mais sábio, mais velho e mais experiente que, contudo, ocupava a mesma posição dominante em sua mente que seus pais o haviam feito⁵²” (KOHFELDT, 1985, p. 47).

Nas andanças com o marido, Augusta também conheceria William Gladstone, recém-eleito para seu segundo mandato como Primeiro Ministro (a partir de 1880), e até mesmo a Rainha Vitória que, segundo as biógrafas, teria dito que gostou muito de Lady Gregory, principalmente de seu cabelo (convenientemente arrumado à moda da Rainha). Mas seria nas periferias do Império e em nome de um revoltoso contra ele que Lady Gregory faria sua primeira escrita política – uma que marcaria profundamente a maneira como, depois, passaria a encarar (e escrever sobre) o folclore em seu próprio país. No inverno entre 1881 e 1882, após o retorno às atividades e viagens, o casal foi ao Egito, deixando o filho ainda bebê sob os cuidados de Adelaide, irmã de Augusta. Esse evento seria de grande importância para os caminhos seguintes tomados por Lady Gregory, visto que, até o momento, seus posicionamentos políticos, apesar das leituras nacionalistas, se davam a partir daquilo que

⁵² No original: “[...] as an ‘Authority’, a wiser, older, and more experienced man who nevertheless occupied the same dominant position in her mind as had her parents.”

conhecia e tinha familiaridade – o apoio ao unionismo e a permanência da Irlanda sob domínio britânico.

No Cairo, Augusta e Sir William se aproximaram dos proprietários ingleses Wilfrid Scawen Blunt e sua esposa, Lady Anne. Blunt era também um poeta e tinha grande simpatia pela causa nacionalista, tendo sido preso alguns anos antes na Irlanda por defender *tenants*. Ele também havia se inserido dentro da causa da independência egípcia, liderada na época por Ahmed ‘Urabi (que a imprensa britânica e a própria Lady Gregory chamavam de Arabi), um jovem oficial egípcio que era visto pelo governo britânico com grande desgosto e suspeita (COXHEAD, 1966). A percepção de Urabi e a dimensão que sua influência exercia no Cairo naquele período chamou a atenção de Augusta, que documentou tudo o que via e aprendia em seus diários.

Desde a abertura do Canal de Suez, em 1869, o Egito vivia sob crescente influência europeia, tanto por parte britânica quanto francesa. Ainda afiliado ao Império Otomano mas, na prática, gozando de relativa autonomia, o país começou a ser administrado em 1879 pelo Vice-Rei Tawfik (conhecido como Quediva), que em seus esforços de modernização e aproximação com as potências europeias deixou em seu caminho um rastro de dívidas. Desde o início, seu governo atraiu grande oposição de setores militares nacionalistas sob o comando do coronel Urabi, que buscavam a deposição do Quediva e o fim do controle europeu sobre a região (COLE, 1993). Lady Gregory esteve no Egito já nos estertores da revolta, que acabaria violentamente em julho de 1882, após o bombardeio de Alexandria por forças britânicas e a subsequente transformação do país em um protetorado do Reino Unido, condição em que se manteria – sob diferentes arranjos – pelos 74 anos seguintes.

De início, Sir William Gregory chegou a manifestar apoio à causa de Urabi, mas, conforme o exército britânico sufocou a rebelião, o marido de Augusta acabou por retirar o seu apoio. A possibilidade de execução do líder revoltoso, no entanto, fez com que ele permitisse a Lady Gregory publicar um texto escrito após a visita do casal à casa de Urabi. Essa carta escrita desde o Cairo, que mais tarde seria considerada um artigo de opinião, enviada ao jornal *The Times* em outubro de 1882, alguns meses após o fim da revolta. Seria a primeira de muitas experiências literárias de Augusta Gregory. No texto, intitulado “Arabi and his household”, Lady Gregory busca mostrar Urabi sob uma perspectiva mais humana, falando dos detalhes de sua família, sua casa e dele próprio como alguém que tinha objetivos e lutava por eles e não a figura maléfica que a imprensa britânica tentava construir. Em um trecho, ela diz que

In appearance Arabi is a tall, strongly-built man; his face is grave, almost stern, but his smile is very pleasant. His photographs reproduce the sternness, but not the smile, and are, I believe, partly responsible for the ready belief which the absurd tales of his ferocity and bloodthirstiness have gained (GREGORY, 1882, p. 4).⁵³

Em sua carta, ela diz ainda que Urabi era um homem extremamente “gentil e humano”, tendo um oficial inglês lhe comentado que “He has too much of the gentleness of the fellah, and too little of the brute in him to succeed.”⁵⁴ Ela admite, no texto, que inicialmente suas impressões são baseadas em aparições públicas de Urabi e na opinião de outras pessoas sobre ele. No entanto, em dado momento, ela o conhece pessoalmente, visita sua residência e conversa com sua família. Sobre a casa, ela menciona que muitos diziam que Urabi tinha grandes posses e teria gasto a quantia de £120 (o equivalente, em valores atuais, a mais de £13 mil) em tapetes, demonstrando uma certa ostentação.

Lady Gregory o defende, afirmando que “I must confess that there were some pieces of new and not beautiful European carpets in the chief rooms, but I must add that if Arabi paid £120 for them he made a very bad bargain⁵⁵” e ainda que “I have heard very lately, [...] that he has the same amount of money to his credit now that he had before he was either Pasha or Minister⁵⁶”. Augusta ainda fala sobre a esposa do líder revoltoso, sua mãe e suas filhas, as elogia e comenta sobre suas vestimentas, sempre fazendo uso de muitos adjetivos para tratar delas. Ao fim, ela fala sobre uma conversa que teve com a esposa de Urabi e com ele próprio tratando da situação naquele momento do Egito. Ela finaliza dizendo que Urabi buscava abolir a escravidão e que a situação como um todo estaria causando profundo sofrimento e tristeza a toda sua família.

Para Sinéad Mattar (2004), esse texto é uma primeira experiência em que Lady Gregory emprega a lógica do pitoresco que, mais tarde, guiará muitos de seus escritos sobre o folclore irlandês. Após a narrativa dos eventos que levaram à situação daquele momento no Egito e a utilização de adjetivos que qualificassem Urabi de forma altamente positiva, Augusta adentra a esfera mais íntima de seu personagem – descreve sua casa, detalhes de sua vida, o quanto teria pago por tapetes e como isso influenciava a visão popular sobre ele. A impressão do leitor é da tentativa de Augusta em demonstrar que Urabi, embora envolto no jogo político e perseguido

⁵³ Tradução livre: “Em termos de aparência, Arabi é um homem alto e forte; seu rosto é sério, quase austero, mas seu sorriso é muito agradável. Suas fotografias reproduzem a austeridade, mas não o sorriso, e são, acredito, em parte responsáveis pela absurda crença estabelecida sobre sua sede de sangue e ferocidade.”

⁵⁴ Tradução livre: “Ele tem muito da gentileza da *fellah* e muito pouco dos brutos nele para ter sucesso.”

⁵⁵ Tradução livre: “Eu devo confessar que haviam alguns tapetes europeus novos e não bonitos nas salas principais, mas devo acrescentar que se Arabi pagou £120 por eles, ele fez uma barganha muito ruim.”

⁵⁶ Tradução livre: “[...] Eu soube recentemente [...] que ele possui a mesma quantidade de dinheiro em seu nome agora do que ele tinha antes de se tornar Pasha ou Ministro.”

pelo Império, levava uma vida comum em uma casa sem grandes luxos. O mesmo vale para a descrição da esposa e da mãe dele – “an old woman with white hair, dressed in the common country fashion”.⁵⁷

Augusta registra diversas interações com a esposa e mãe de Urabi, sempre deixando claro o quanto essas admiravam e temiam pela segurança dele, finalizando o artigo com diversas menções à crença de Urabi em um Deus implicitamente ocidental (ainda que ele fosse muçulmano e ela houvesse dito antes que ele tinha grande conhecimento do Corão). O que é possível perceber no texto de Lady Gregory é uma busca por aproximar a figura de Urabi ao público britânico – não há menções muito específicas e alongadas sobre a vivência dele como pertencente a outra região, outra cultura, outra raça. Augusta busca aquilo que poderia ser comum a um leitor britânico e contra o Império em potencial e as coloca a partir de uma perspectiva ocidental – o apelo à família temerosa, a figura e o “sorriso agradável” do líder, a simplicidade de sua habitação. Para Mattar (2004), esta familiarização da figura de Urabi nada mais é do que uma parte do todo pitoresco constante na percepção de Augusta, já que ela “[...] é cuidadosa em assegurar-se de que a casa deste nobre selvagem contém algumas partes um pouco grosseiras⁵⁸”. Ela continua, mencionando alguns detalhes da casa:

Podem haver fotografias na sala, mas ela enfatiza a escassez e simplicidade da mobília em sua descrição, e dá atenção particular à mãe de Arabi, que se torna o foco da origem camponesa do líder. Diferente de sua esposa, a mãe de Arabi veste roupas comuns do país, ela tem orgulho de ser uma ‘fella⁵⁹’ [...]. Ao descrever sua casa e sua família no panfleto, Gregory constrói um retrato colonial de um Outro aceitável, pitoresco, domado e sem ambições para defender um homem, com status já elevado, cuja ambição de causa era explicitamente anticolonial (MATTAR, 2004, p. 58-59).⁶⁰

“Arabi and his household” foi recebido com certa resistência por uma parte da elite britânica mas com grande apreço por outra. Em sua autobiografia, Augusta registra o momento.

It really was a success. Sir William was pleased when he went to the Athanaeum because so many of his friends, Dicey and Chenery among them, paid him compliments about it; and especially because when someone had said it was so good that people would think it was written by him, W. E. Forster had growled: “I know you didn’t write because I know you couldn’t”. And Hayward came on Sunday saying

⁵⁷ Tradução livre: “Uma senhora com cabelos brancos que vestia roupas comuns da moda local.”

⁵⁸ No original: “[...] is careful to ensure that the house of this noble savage contains some rough edges.”

⁵⁹ Fazendeiros ou agricultores no Oriente Médio e norte da África.

⁶⁰ No original: “There may be photographs around the room, but she emphasizes the sparsity and simplicity of the furniture in her description, and pays particular attention to Arabi’s old mother, who becomes the focus for his peasant roots. Unlike his wife, Arabi’s mother is dressed in common country fashion, she is proud to be a ‘fella woman’ [...]. Through describing his home and his family in the pamphlet, Gregory constructs a very colonial portrait of the acceptable, picturesque, tamed, and ambitious Other to defend a man, already risen in status, whose ambitious cause was explicitly anti-colonial.”

he had dined at Downing Street the night before to meet the Granvilles, and they were all talking about it, and Gladstone had said it was “very touching”. And Greenwood, writing in his *St. James’ Gazette*, has said it “made every woman in England Arabi’s friend” (GREGORY, 1976, p. 46).⁶¹

A temporada no Egito, enfim, seria de suma importância para Lady Gregory perceber a real influência do imperialismo britânico em locais fora da dimensão europeia e que levariam, mais tarde, Augusta a refletir sobre a condição da própria Irlanda naquele cenário. No entanto, a repercussão dessa estadia no Egito seria marcante para Augusta não apenas pelas experiências políticas e de posicionamento nacionalista, mas também por seu envolvimento com Wilfrid Blunt.

Aos 41 anos, o poeta inglês Wilfrid Scawen Blunt estava casado com Lady Anabella King-Noel, filha de Ada Lovelace e, por consequência, neta de Lord Byron. Blunt era filho de um proprietário de terras de Sussex e havia atuado como diplomata entre 1858 e 1869, mas durante a viagem dos Gregory pelo Norte da África em 1882 também se encontrava no Egito, motivado por outros interesses – cavalos e a crise do imperialismo na região. Hill (2005) comenta que Blunt tinha grande interesse na cultura árabe e não tinha intenções de se assentar na Inglaterra apesar de sua propriedade no país natal. Acompanhado da esposa, que partilhava seu espírito de aventura, “Lady Anne e Blunt viajaram pelo deserto em camelos e dormiram em barracas, aproveitando o rigor da escassez de comida, privações e perigos. Eles haviam observado a opressão do imperialismo turco e aprendido árabe⁶²” (HILL, 2005, p. 41).

O poeta registrou em suas memórias as impressões que teve de Augusta naquele breve período no Cairo, dizendo que ela era uma mulher quieta, mas atraente, e que era casada com um homem muito mais velho que a mantinha em segundo plano (HILL, 2005). Ela, pelo contrário, não menciona diretamente suas impressões de Blunt, apenas o caracterizando de forma muito contrastante ao marido, já que o poeta tinha um caráter enérgico e franco quando Sir William era marcado por sua seriedade e comedimento. No capítulo de *Seventy Years* discretamente intitulado “Education in Politics: Egypt”, ela comenta:

⁶¹ Tradução livre: “Foi realmente um sucesso. Sir William estava feliz quando chegou ao Athanaeum porque muitos de seus amigos, incluindo Dicey e Chenery, lhe elogiaram [pelo texto]; e principalmente porque quando alguém disse que [o texto] era tão bom que as pessoas poderiam pensar que fora escrito por ele, W. E. Forster rugiu: ‘Eu sei que você não escreveu porque você não seria capaz’. E Hayward veio no domingo dizendo que havia jantado em Downing Street na noite anterior para encontrar os Granvilles e que todos estavam falando sobre [o texto], e que Gladstone disse que era ‘muito tocante’. E Greenwood, escrevendo em seu *St. James’ Gazette*, disse que o texto ‘fez todas as mulheres na Inglaterra se tornarem amigas de Arabi.’”

⁶² No original: Lady Anne and Blunt travelled across the Arabian desert riding camels and sleeping in tents, enjoying the rigour of sparse food, privation and danger. They had observed the oppressiveness of Turkish imperialism and learnt Arabic.”

I wrote to Wilfrid Blunt a while ago, asking if he had any letters of mine written at the Egyptian time, and telling him what I am now writing. He answers: “You talk of having made your political education in Egypt, and so too did I with you, for before that eventful year, 1882, I had never played a public part of any kind or written so much as a letter to *The Times* with my name to it, and we made our education together over it” (GREGORY, 1974, p. 33).⁶³

É registrado por Kohfeldt e Hill – mas não por Coxhead – a relação extraconjugal que nasceu entre os dois a partir dali. Augusta passaria alguns dias em Crabbet, residência de Blunt na Inglaterra, onde, conforme ele afirma, eles teriam “se confortado nos braços um do outro” e mantido uma relação amorosa muito próxima por vários meses, entre 1882 e 1883. É incerto até quando o relacionamento durou principalmente porque não há registros dela tratando diretamente do assunto e o que se tem registrado por Blunt possui grandes variações. O que se sabe, e isso é de fato documentado longamente em sua autobiografia, é que os dois se corresponderam e mantiveram uma relação muito próxima até a morte de Wilfrid, em 1916. Hill considera que esse momento na vida de Augusta, ainda que muito relacionado à vida privada dela, tenha “despertado sua ambição literária e suas sensibilidades políticas de tal forma que seu casamento com William, ainda que tivesse influências, jamais o fez” (2005, p. 47)⁶⁴. Levando em consideração muitos dos posicionamentos tomados por ela após tal relação e o conteúdo das cartas trocadas entre os dois, pode-se perceber que, ainda que não tivesse influenciado diretamente em todas as ocasiões, na maior parte delas Blunt de fato motivou Augusta a se afirmar e se interessar cada vez mais pela causa nacionalista.

Em março de 1892, Sir William faleceria de problemas respiratórios, deixando Coole Park nas mãos de Augusta. Ela fala da solidão que sentiu após a morte do marido em sua autobiografia, buscando envolver-se com o filho e nas questões econômicas da propriedade, visto que Sir William teria deixado uma série de dívidas. Este é, apesar das perdas e considerando todos os textos sobre a autora, um período de grandes descobertas para Augusta, pois é a partir desse momento que sua atenção se volta cada vez mais à literatura e àquilo que a rodeia. Um exemplo disso é que, em 1893, Augusta teria o primeiro contato com outra figura essencial em sua vida: o poeta irlandês William Butler Yeats. Em sua introdução do capítulo “Sea Stories” em *Visions and Beliefs*, Lady Gregory escreve que sua motivação para buscar o

⁶³ Tradução livre: “Escrevi a Wilfrid Blunt um tempo atrás perguntando se ele tinha cartas minhas escritas durante a época do Egito e lhe contando sobre o que estou escrevendo agora. Ele respondeu: “Você fala de ter feito sua educação e, política no Egito, e eu o fiz com você, pois antes daquele fatídico ano, 1882, eu jamais tinha assumido uma posição pública de qualquer tipo ou escrito uma carta que fosse ao *The Times* com meu nome e nós nos educamos juntos naquele processo.”

⁶⁴ No original: “Blunt awakened her literary ambition and political sensibilities in a way that her marriage to William, though influential, had not.”

folclore local de sua região teria vindo da leitura de *The Celtic Twilight*, publicado em 1893 pelo autor, na época ainda um jovem poeta pouco conhecido originário do condado de Sligo. No texto, Augusta escreve ainda “[...] even before I met him, a little time later, I had begun looking for news of the invisible world; for his stories were of Sligo and I felt jealous for Galway.” (GREGORY, 1970, p. 15).⁶⁵

A relação dos dois, que será melhor explorada no capítulo seguinte, foi de suma importância para o estreitamento da relação de Augusta com a causa irlandesa e a própria coleção de folclore no interior do país. Yeats seria a peça chave para a aproximação de Augusta com figuras notáveis da época, como John Millington Synge, Douglas Hyde, Edward Martyn e George William Russell, mais conhecido pelo pseudônimo Æ, que os auxiliariam, mais tarde, na fundação do Abbey Theatre e na reafirmação da Irlanda dentro do espaço cultural europeu.

⁶⁵ Tradução livre: “[...] mesmo antes de conhecê-lo, um tempo depois, eu já havia começado a buscar saber sobre o mundo invisível; pois suas histórias eram de Sligo e eu me senti enciumada por Galway.”

2. *THE CHANGING IRELAND: LADY GREGORY E O IRISH CULTURAL REVIVAL*

Embora tenha vivido até os oitenta anos, Lady Gregory registrou em sua autobiografia apenas *seventy years* de sua vida desde 1852, seu nascimento, até 1922, quando finalizou a escrita do livro. Segundo escreve Colin Smythe (1974) na *Foreword* do livro, a escritora deixaria registrado em seu testamento que o amigo W. B. Yeats teria a tarefa de revisar e tomar as decisões finais sobre o que seria finalmente incluído em sua autobiografia – ou cortado. De fato, desde a finalização do manuscrito até as diversas revisões feitas por ele e Constant Huntinton, da editora G. P. Putnam's Sons, Yeats foi parte essencial na organização da obra. A versão final, juntamente com a permissão de utilização de seus diários e correspondência para publicações posteriores, foi aceita apenas poucos dias antes da morte da escritora, em maio de 1932.

Nas sete décadas apresentadas na obra, não só sua trajetória pessoal assumiu caminhos inesperados, mas seu país, da mesma forma, transformou-se enormemente. A Irlanda de 1852 caracterizava-se, em linhas gerais, pelas consequências dos efeitos políticos, sociais e culturais gerados pela dominação britânica na ilha. Esta, que ocorria desde o século XII, havia assumido um caráter muito mais complexo logo no despertar do século XIX, quando, em uma votação no Parlamento Irlandês influenciada pelo poder londrino, estabeleceu-se que a Irlanda passaria, a partir daquele momento, a integrar formal e politicamente o Reino Unido. Assim, a Irlanda passou de uma representação de 300 membros em College Green para 100 representantes na Casa dos Comuns, perdendo a maior parte da autonomia e o controle sobre suas próprias decisões que possuía anteriormente (TOWNSHEND, 1999). Nesta configuração, a luta por *Home Rule*⁶⁶ iniciou-se e se estenderia até a independência do país, em 1922.

Mas o século XIX irlandês é marcado não somente pela crescente perda de autonomia que culminou com o fortalecimento de movimentos na contracorrente, buscando recuperá-la, liderados por nacionalistas e separatistas. Também se trata de uma época profundamente influenciada por uma crise demográfica que contribuirá de forma decisiva para que a hostilidade em relação ao domínio britânico ganhe corpo e um dramático exemplo do pouco valor dado por Londres às vidas dos irlandeses católicos e, especialmente, mais pobres.

⁶⁶ *Home Rule* é o termo utilizado na Irlanda do período para designar o desejo de autonomia política e cultural do país em relação ao Império Britânico.

Em meados de 1840, afinal, a Irlanda via sua população aumentar em números absolutos e em níveis de pobreza:

O forte crescimento mostrado pela economia irlandesa na segunda metade do século XVIII e nos primeiros anos do XIX chegou a uma parada abrupta em meio aos anos 1810. A política fiscal deflacionária do governo pós-guerras napoleônicas atingiu o setor bancário particularmente forte, mas o declínio no volume de linho e no valor de produtos agrícolas exportadas ao fim dos anos 1810 indica que o problema era ainda mais profundo. [...] Era composto também pela posição demográfica do país: em 1820 sua crescente população chegou a quase 7 milhões de pessoas. [...] Desde que as condições domésticas e internacionais fossem favoráveis, os sem-terra e os trabalhadores com terra (*cottiers*), que constituíam 56 por cento do trabalho em 1841, pudessem depender da batata, essa população crescente não era uma preocupação (DUFFY, 2012, p. 88).⁶⁷

De fato, a pobreza extrema da maioria da população irlandesa era uma visão chocante para os viajantes que passavam pelo país na primeira metade dos anos 1800. A subsistência remetia muito mais às condições vistas em colônias fora da Europa, o que rendia comparações nesse sentido. No verão europeu de 1835, o francês Gustave de Beaumont, companheiro de viagem do muito mais afamado Alexis de Tocqueville, visitou a ilha com o seu colega. Em seu relato, fazia um repasse dos locais que já havia conhecido, destacando negativamente o que vira na Irlanda: “eu vi o Índio em suas florestas, e o Negro em suas correntes, e pensei, quando contemplava suas condições lastimáveis, que vi o mais extremo da desventura humana; mas eu não conhecia, então, a situação da desafortunada Irlanda⁶⁸” (BEAUMONT, 2006, p. 130). Para Beaumont, a situação do irlandês seria particularmente aviltante, quando comparada a de um nativo norte-americano, por exemplo, por estar em uma sociedade onde o luxo era buscado e a riqueza, honrada – destituído dos confortos do mundo, qual o “selvagem”, o habitante da “ilha esmeralda” estava diante do agravante de que, para uma minoria de seus pares, o que lhe era inacessível podia, sim, ser alcançado: confortos aos quais ele nunca seria capaz de aspirar existiam para essa ínfima parcela da população.

⁶⁷ No original: “The strong growth registered by the Irish economy in the second half of the 18th century and in the early years of the 19th came to an abrupt halt in the mid-1810s. The deflationary fiscal policy of the post-Napoleonic War government hit the banking sector especially hard, but the decline in the volume of linen and in the value of agricultural goods exported in the late 1810s indicates that the problem was deeper. [...] It was compounded too by the country’s demographic position: by 1820 its rising population neared 7 million. [...] So long as domestic and international conditions were favourable, and the landless and landed labourers (*cottiers*) who constituted 56 per cent of the labour in 1841 could rely on the potato, this rising population was not a case of concern.”

⁶⁸ No original: “I have seen the Indian in his forests, and the Negro in his chains, and thought, as I contemplated their pitiable condition, that I saw the very extreme of human wretchedness; but I did not then know the condition of unfortunate Ireland”.

Os dois viajantes percorreram a ilha em seus extremos, dentro de um *mail coach*⁶⁹, indo de Dublin a Carlow, depois a Waterford e Kilkenny, atingindo o sul, em Cork, e depois passando pela pobreza extrema da região mais ocidental, em Galway e Mayo. O próprio Tocqueville nunca chegou a escrever o livro que planejava sobre a experiência irlandesa, mas seus diários, editados no fim do século XX, ajudam a compreender seu choque. Em uma carta enviada à mãe, em 10 de agosto de 1835, o pensador dizia ter testemunhado “uma coleção de miséria como eu não imaginava existir neste mundo” e uma população inteira “reduzida a jejuar como [monges] trapistas, sem ter certeza de sobreviver até a próxima colheita, que não virá antes de dez dias” (TOCQUEVILLE, 1990, p. 14).⁷⁰ Beaumont, que, por sua vez, efetivamente publicou uma obra a respeito da Irlanda em vida, também vaticinava sobre o que entendia ser a excepcionalidade da miséria na ilha: “em todos os países, em maior ou menor medida, pobres podiam ser encontrados; mas uma nação inteira de pobres é algo que jamais se havia visto até que o foi na Irlanda” (BEAUMONT, 2006, p. 130).⁷¹

Nesse cenário, por muito tempo a principal fonte de alimento de grande parte das áreas rurais foi a batata, como assinala Duffy (2012). Em consequência das inúmeras sanções impostas aos católicos durante a gerência britânica, o plantio e posse de terras era reduzido a pequenos pedaços concedidos por seus *landlords*, sendo este o único alimento que poderia crescer facilmente nos terrenos pouco propícios à disposição da maior parte da população. O tubérculo crescia durante nove meses do ano em uma grande diversidade de tipos de solos e ambientes, qualidades essenciais considerando as condições de vida que a população católica naquelas regiões levava. Era, também, o que permitia que a Irlanda mantivesse sua explosão demográfica mesmo em um período de continuada crise econômica como vinha sendo a primeira metade do século XIX, que já levava alguns habitantes da ilha a optar pela emigração em busca de uma vida melhor, mas em níveis que não se comparavam ao que viria posteriormente.

⁶⁹ Carruagem operada pelo sistema de correios, capaz de levar até quatro passageiros, utilizada como meio de transporte regular e com cronograma previsível entre as cidades antes da instalação das ferrovias.

⁷⁰ No original: “a collection of misery such as I did not imagine existed in this world. It is a frightening thing, I assure you, to see a whole population reduced to fasting like Trappists, and not being sure by fasting of surviving to the next harvest, which is still not expected for another ten days”.

⁷¹ No original: “in all countries, more or less, paupers may be discovered; but an entire nation of paupers is what never was seen until it was shown in Ireland”.

Essa mínima segurança alimentar seria perdida quando um fungo de tratamento impossível na época tomou conta das plantações do país: o *potato blight*, nome com o qual ficou conhecida a infestação causada pelo *Phytophthora infestans*, dizimou as colheitas da batata em toda a ilha, afetando particularmente as áreas empobrecidas a oeste. Embora o país já tivesse sofrido com diversas pragas em suas plantações no passado, aquela que se iniciou em 1845 foi a maior e mais devastadora já registrada. O período ficou conhecido, em gaélico, como o *An Drochsaol*, literalmente “a vida ruim” (ou, de forma mais aproximada, “os tempos difíceis”), e

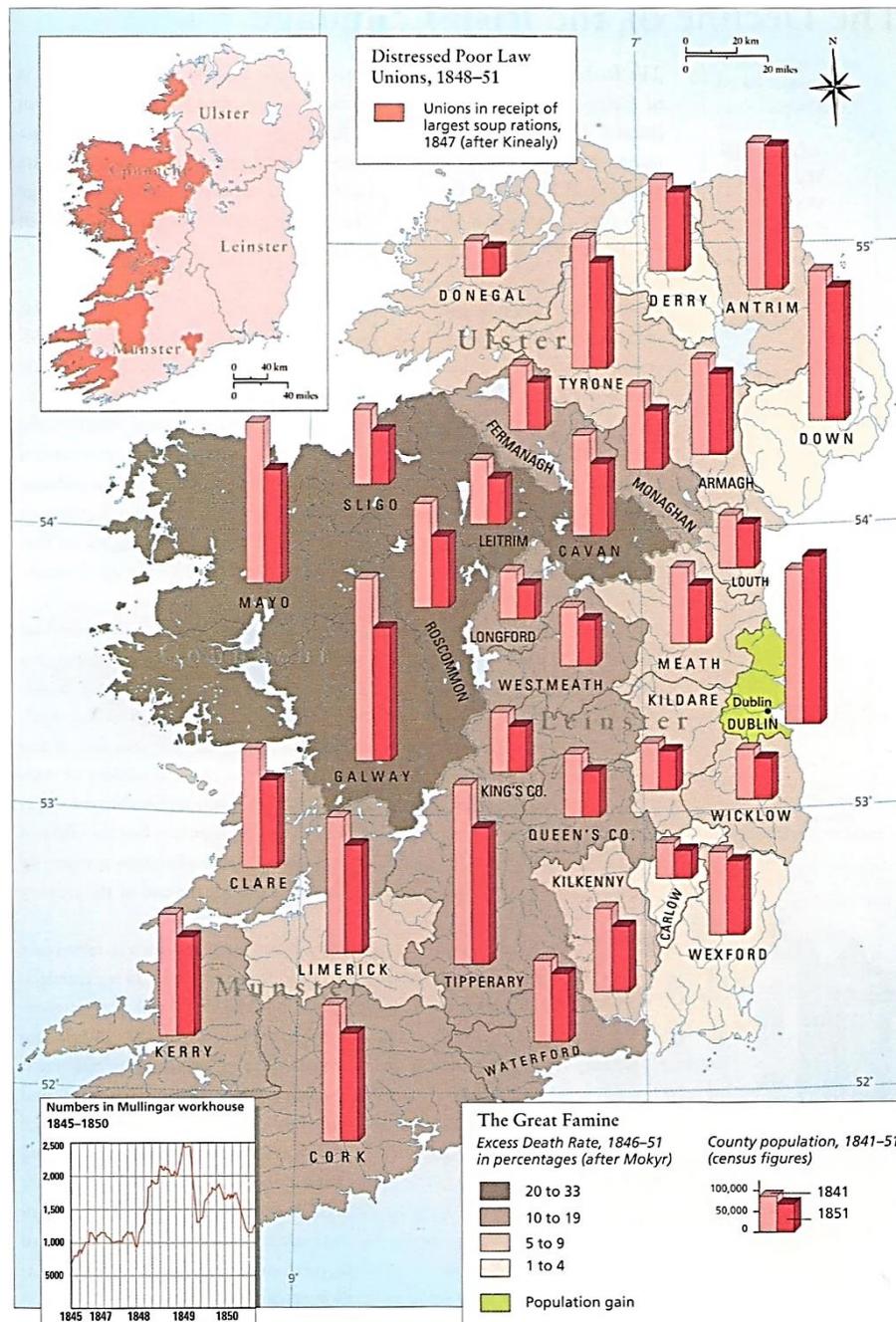


Figura 2: Mapa com os dados da população época da Grande Fome. Fonte: DUFFY, 2012, p. 92.

algumas estimativas apontam uma redução de 20% a 25% da população do país durante os anos em que o *blight* se fez presente, contagem que abarca tanto os mortos quanto os emigrados (KINEALY, 1994). O movimento de saída do país continuaria expressivo por muitos anos após o fungo deixar de ser uma perturbação na vida cotidiana, em um ciclo de pobreza que acentuou a concentração de terras entre os mais ricos e a falta de perspectivas para os demais: “a proporção de propriedades com menos de cinco acres [caiu] de 35 para 20 por cento, e aquelas de 15 acres ou mais [aumentaram] de 31 para 48 por cento entre 1841 e 1851” (DUFFY, 1994, p. 92).⁷²

Ao fim de 1849, quando a presença da praga cessou, calcula-se que mais de um milhão de pessoas tenham sido mortas pela fome e doenças consequentes da desnutrição ou má alimentação, como a febre tifoide e a disenteria. Dentre os sobreviventes, outro milhão emigrou para países como Estados Unidos, Canadá e Austrália. Em 1840 a população da Irlanda era de 8 milhões de habitantes; em 1855, após a Grande Fome, ela estava reduzida a algo como 5 milhões (CURTIS, 2002). Os efeitos sociais, políticos e culturais de tal tragédia seriam sentidos no restante do século XIX e durante o século XX inteiro: “A Irlanda em 1850 era completamente diferente do que havia sido cinco anos antes. [...] A maior parte da população perdida vinha das camadas mais baixas da escala social [...] Aqueles que morreram eram, em massiva maioria, católicos e falantes de gaélico” (KINEALY, 2002, p. 212).⁷³

Essa situação fica ainda mais evidente quando se considera que a região da Irlanda mais fortemente afetada pela Fome foi a província de Connacht, aquela que perdeu a maior proporção de habitantes nesse período. Localizada no noroeste do país, Connacht era caracterizada, na época, por possuir um dos mais altos índices de população falante da língua gaélica. Por consequência de sua localização e características de solo e clima, essa província era também uma das regiões mais pobres da Irlanda e, não por coincidência, o espaço onde uma grande população católica vivia. As consequências da Grande Fome, devastadoras em quase todo o país, foram ainda maiores nesta região não apenas em termos de perdas de vidas humanas – como é possível ver na figura 2, na região com a cor mais escura e, por isso, mostrando os maiores índices de mortalidade –, mas também em relação à herança cultural e linguística que acabariam sendo colocadas em risco.

⁷² No original: “the proportion of landholdings of less than five acres [fell] from 35 to 20 percent, and those of 15 or more acres [rose] from 31 to 48 percent between 1841 and 1851”.

⁷³ No original: Ireland in 1850 was vastly different from what it had been only five years earlier. [...] Most of the lost population came from the lower ends of the social scale [...] Those who died had been overwhelmingly Catholic and Irish-speakers”.

2.1. *Gaeltacht*⁷⁴

No início do século XIX, aponta Kelly (2012), cerca de 4 milhões de irlandeses falavam a língua gaélica. Apenas no Connacht, mais de oitenta por cento da população era falante nativa. No entanto, em meados dos anos 1890, apenas meio milhão de irlandeses utilizavam a língua. Impedir que o idioma ancestral morresse junto com os seus últimos falantes viria a ser uma das principais bandeiras do movimento nacionalista do *Irish Revival*. Este se caracterizava pela busca de um renascimento da cultura irlandesa através de seu folclore, sua cultura – aqui incluindo, também, os tradicionais esportes gaélicos, como o hurling, o camogie e o futebol gaélico – e sua língua. O movimento foi liderado por diversos intelectuais do país, sendo o principal deles o poeta Douglas Hyde, que muito lutou em prol do ensino da língua irlandesa nas escolas, algo proibido pelo Império Britânico desde o início do século XIX.

Declan Kiberd comenta que, após a Grande Fome, há um momento de incertezas dentro do país, tanto em relação à política quanto à cultura. Segundo Kiberd, após a mortandade e a emigração inicia-se um período em que os escritores irlandeses não sabiam mais para quem estavam escrevendo: por um lado, os falantes de irlandês não tinham o hábito de leitura e, em sua maioria, tinham pouco conhecimento da língua inglesa – certamente, não o suficiente para se aventurarem na literatura. Dessa forma, os principais escritores da ilha publicavam, quase sem exceção, obras focadas no público anglófono, que se caracterizavam, em sua maioria, por serem “imitações penosas dos modos literários ingleses, que praticavam com um tipo de excesso possível apenas para os inseguros” (KIBERD, 1995, p. 115).⁷⁵

Na visão de Kiberd, em geral, colônias culturais são muito mais suscetíveis à literatura da metrópole do que os próprios integrantes desta: as peças e romances de costume exercem a função de instrumentos exemplares para o processo de civilização dos povos colonizados, entende o autor, pois estes povos logo passariam a crer que a ficção criada na metrópole pode ser imitada e emulada na vida real. Uma eventual percepção de que tal movimento ocorre pode se revelar útil aos expoentes da literatura de resistência no interior da colônia, na medida em que se faz uma leitura de que os modos de vida ao seu redor estão fortemente baseados nos “textos aprovados” que vêm da metrópole. A partir disso, poderiam, então, promover um tipo

⁷⁴ Regiões onde se fala majoritariamente irlandês e onde os esportes gaélicos e outros costumes tradicionais possuem maior presença.

⁷⁵ No original: “for the most part, painfully imitative of English literary modes, which they practised with the kind of excess possible only to the insecure”.

de obra capaz de se diferenciar dessa normalidade colonizadora: “como a liberdade não pode ser vencida neles [nesses textos e ambiente], ela deve ser vencida deles”⁷⁶ (Idem, *ibidem*).

No caso irlandês, apesar de um ferrenho esforço por recuperar o gaélico, essa diferenciação viria primeiro nos temas abordados e na forma como isso era feito, mas não tanto na linguagem utilizada: em função do afastamento de membros notáveis da elite política e cultural local em relação à língua irlandesa – fosse por sua origem ou pelo simples desinteresse –, como Daniel O’Connell e Charles Parnell, quase que automaticamente o inglês se tornou a língua em que a causa nacionalista era tratada. Essa aparente contradição não é, no entanto, problemática, na visão de autores como Anderson: em seu entendimento, a contradição entre a formação de um movimento nacionalista e o uso da língua daqueles de quem se quer obter maior autonomia não chega a ser, em realidade, uma contradição – a linguagem impressa é mais primordial para inventar e promover o nacionalismo do que a língua em si, o importante são as ideias que circulam, e não necessariamente o idioma em que isso é feito (ANDERSON, 2009, p. 190). Dessa forma, considerando que o irlandês é parte de uma cultura predominantemente oral, sobrevivente nas vozes de uma população mais pobre e, com frequência, analfabeta, ele foi inicialmente suplantado pelo inglês, a língua que dominava os meios escritos e passou a figurar também nos documentos e manifestos nos quais a Irlanda independente seria inventada e imaginada (KIBERD, 1995).

Por outro lado, é precisamente por essa prevalência do inglês – e sua histórica imposição – que preocupações como a de Hyde, de combater o desaparecimento da língua irlandesa, são muito presentes em toda a formulação ideológica dos autores desse período e dentro do movimento nacionalista irlandês de modo geral. Durante o século XIX, a diminuição de falantes do gaélico foi drástica não somente em função da mortandade e das emigrações, mas, também, devido ao alto número de pessoas que desejavam falar inglês como uma forma de abrir mais oportunidades em uma sociedade dominada pelos britânicos. Dentro da própria lógica das famílias, até mesmo em regiões da *Gaeltacht*, pais falavam com seus filhos em irlandês, mas estes lhes respondiam em inglês. Em certa ocasião, Hyde teria perguntado à uma criança “*Nach labhrann tú Gaeilge?*”⁷⁷ e obteve como resposta: “And isn’t it Irish that I’m speaking?”⁷⁸ (KIBERD, 1995, p. 144). Esta configuração se repetia nas escolas dessas regiões, onde professores falavam apenas e completamente em inglês com alunos que não traziam o

⁷⁶ No original: “since freedom cannot be won in them, it must be won from them”.

⁷⁷ “Você não fala irlandês?”

⁷⁸ “E eu não estou falando irlandês?”

conhecimento da língua de suas casas, vendo-se obrigados a seguir apenas o que compreendiam e, eventualmente, adaptar-se à realidade anglófona imposta.

Por volta de 1893, a maior parte dos falantes de irlandês que viviam nas áreas rurais da ilha permaneciam não-letrados. Tentando mudar essa situação, a Gaelic League iniciou um movimento que atuaria com duplo objetivo: o que se buscava era não apenas o letramento das populações campestres, mas também a criação de um meio de divulgação para a literatura irlandesa escrita na língua do país. Kiberd (1995) diz que milhares se matricularam para as aulas de língua irlandesa e, em questão de uma década, intelectuais se dirigiram ao oeste do país para participar nas escolas de verão lá instaladas. Sister de Lourdes Fahy, em seu livro, trata especificamente da situação do Kiltartan, onde Lady Gregory vivia: lá, os altos índices de analfabetismo foram debelados ao longo das décadas, graças à abertura de uma escola na região – o número de iletrados passou de 75,1%, em 1841, logo após uma das primeiras escolas ter sido construída, para cerca de 18,1% sessenta anos mais tarde, em 1901 (FAHY, 2004, p. 117).⁷⁹

A luta para incluir o irlandês no currículo regular de ensino, no entanto, foi longa e tortuosa. A Gaelic League precisou enfrentar complexas batalhas legislativas na defesa da língua ancestral, encarando oposições que argumentavam desde a suposta indisponibilidade de “textos decentes e não religiosos” escritos em gaélico até a ausência de um padrão de escrita e de uma gramática em uma língua tão atrelada à cultura oral. Finalmente, em 1906, a Gaelic League conseguiu garantir, através do Parlamento, que o irlandês fosse ensinado pelo menos em escolas da *Gaeltacht*. Em 1909, uma nova vitória: a língua tornou-se um pré-requisito para a entrada na National University (KIBERD, 1995). Essa medida, aliás, prevaleceu ao longo dos tempos e permanece vigente ainda hoje, com o irlandês sendo uma disciplina compulsória nas escolas, parte do currículo nacional e mantido entre os pré-requisitos para a entrada no ensino superior. Além disso, embora o inglês nunca tenha deixado de ser predominante na ilha, há diversos estabelecimentos escolares nas regiões do *Gaeltacht* que, atualmente, têm no gaélico o idioma preferencial de instrução para todas as disciplinas, inclusive o inglês.

Embora silencie ou omita sobre diferentes fatos e momentos de sua vida, é possível perceber de forma muito clara que, na escrita e elaboração de sua autobiografia, Lady Augusta Gregory escreve extensivamente sobre sua atuação política, literária e cultural. Em pelo menos vinte e seis dos vinte e nove capítulos do livro, pode-se afirmar que a temática principal gira

⁷⁹ Census Reports de 1841, 1851 e 1901. Disponíveis em: <http://www.census.nationalarchives.ie/search/> Acesso em 2 de abril de 2018.

em torno dos contatos que ela estabelece e mantém dentro da elite londrina, os quais havia nutrido durante o período mais próspero de seu casamento e logo após a morte de Sir William.

Esse foi, também, o período em que ela passou a atuar de forma mais efetiva no movimento nacionalista. Seus relatos e reflexões, desta forma, acabam por se tornar um importante registro a respeito de como a Irlanda era percebida pela aristocracia inglesa da época e pela própria elite *Anglo-Irish*. Os escritos de Augusta jogam luz, ainda, sobre a necessidade que sentia por uma maior promoção da causa do Irish Revival. De acordo com Gomes (2004, p. 13), a escrita de si pode evidenciar muito de uma trajetória individual, mas também é capaz de mostrar de que formas “um mesmo período da vida de uma pessoa pode ser ‘decomposto’ em tempos com ritmos diversos”, algo que conseguimos perceber no caso de Lady Gregory. Ainda que haja muitos “não-ditos” em relação a aspectos de sua vida que só biografias escritas posteriormente se dedicariam a esmiuçar, é como se ela própria fragmentasse sua trajetória dando ênfase a outros temas que lhe eram caros em um determinado momento – ainda que essa faceta destacada seja concomitante àquelas sobre as quais ela prefere deixar um manto de opacidade ou, mesmo, total escuridão.

Um exemplo de ocasiões tratadas longamente que acabaram por ter sua presença privilegiada em *Seventy Years* se deu quando ela teve uma discussão com seu amigo Lord Morris sobre a língua gaélica e as perspectivas para o seu futuro:

Lord Morris says he never spoke against its [the Irish] being taught at schools for he never heard any proposal at all made for it at the board – if he had he would only have laughed at such an absurd craze. Lecky, defending his Trinity Professors, sneered at me for calling Irish a modern language. I said ‘Yes, just in the same way as modern Greek’; and Lady Morris told him it is spoken all round Spiddal; and I told him the people’s songs are still composed in it, which disturbed him. Lord M. gave some Irish phrases, which luckily I understood, so I came pretty well out of it (GREGORY, 1974, p. 319).⁸⁰

Neste trecho, que traz uma situação que perpassa seus textos, é possível perceber não só o profundo envolvimento de Augusta na defesa e na promoção do ensino da língua irlandesa nas escolas, mas também o fato de que ela própria sabia a língua – e a dominava suficientemente para sustentar um diálogo compreensivo em um debate acalorado sobre a relevância do idioma. Seu aprendizado do irlandês não era gratuito: deu-se tanto pelo desejo de poder entender – e,

⁸⁰ Tradução livre: “Lord Morris diz que ele nunca falou contra [o irlandês] ser ensinado nas escolas porque ele nunca recebeu nenhuma proposta feita pelo comitê – se ele tivesse recebido, teria apenas dado risada de tamanho desvario. Lecky, defendendo seus professores de Trinity, zombou de mim por chamar o irlandês de língua moderna. Eu disse ‘Sim, da mesma forma que o grego moderno’; e Lady Morris lhe disse que o irlandês era falado em toda Spiddal; e eu disse a ele que as canções são compostas em irlandês pelas pessoas, o que o incomodou. Lord M. soltou algumas frases em irlandês, que felizmente eu entendi, então me saí muito bem na situação”.

finalmente, registrar – as histórias folclóricas contadas a ela pelos camponeses que apenas falavam gaélico quanto pelo incentivo recebido do filho, Robert, que também desejava aprender a língua que tanto ouvia na região onde cresceu.

“So I came pretty well out of it”: outro ponto a ser ressaltado no trecho acima é quando ela assinala, com certo orgulho, a capacidade de se manter na conversa em uma posição que não deixasse margem para uma ridicularização. Embora a posição daqueles que a rodeavam no diálogo fosse de fazer pouco caso de suas opiniões e até mesmo rir delas, considerando disparatada a defesa do irlandês como uma língua “moderna” ou digna de ser ensinada aos jovens, ela ainda assim teria se colocado – ao menos de acordo com o seu próprio relato – de tal forma a não se deixar se inferiorizar.

A relação de Augusta com a língua irlandesa é um ponto de grande importância para a sua vida e toda a sua produção relacionada ao folclore e, em consequência, aparece de forma recorrente nas biografias elaboradas após sua morte, principalmente na tentativa de interpretar e explicar as origens desse interesse. Coxhead (1966) atribui a aproximação à língua a Mary Sheridan, que havia sido uma das *nurses* das meninas em Roxborough. Sheridan era falante de gaélico e conhecia muito da tradição oral local. Em seu tempo com as meninas, gostava de contar-lhes as histórias que conhecia.

No entanto, em sua própria autobiografia, Lady Gregory afirma que, embora tivesse um interesse ainda quando criança por aprender a língua, nunca chegou a levá-lo adiante. Mais tarde, já casada, ela voltaria a ensaiar um contato com o idioma: comprou um livro de gramática da língua irlandesa e tentou aprendê-la, novamente sem sucesso, tanto pela dificuldade encontrada quanto pela desconfiança de quem ensinava, em um tempo anterior ao interesse aumentado da época do Irish Revival: “it was difficult, and my teacher was languid, suspecting it may be some hidden mockery, for those were the days before Irish became the fashion⁸¹” (GREGORY, 1974, p. 318).

Augusta só completaria seus estudos na língua a partir das aulas de um professor quando seu filho já tinha por volta de dez anos de idade e após passar temporadas em regiões da *Gaeltacht*, em cidades como Spiddal, a dezoito quilômetros de Galway, e nas ilhas de Aran. O interesse teria se fortalecido, conforme ela conta, por influência de Douglas Hyde, grande divulgador da língua, e de seu contato mais próximo com o folclore da região – o qual, em muitas situações, fazia parte de uma tradição oral de falantes de irlandês que tinham pouco ou

⁸¹ Tradução livre: “era difícil, e meu professor era lento, suspeitando quem sabe algum deboche por trás, pois aquela era uma época anterior ao irlandês estar na moda”.

nenhum conhecimento de inglês para relatar suas histórias de outra maneira. Mary Sheridan, diferentemente do que Coxhead sugere, aparece nos textos da própria Augusta não como uma incentivadora ao aprendizado da língua propriamente dita, mas no desejo de se familiarizar cada vez mais com o folclore: ela foi uma das primeiras a apresentar a tradição oral do Kiltartan para Lady Gregory, sendo fonte de diversas histórias em *Visions and Beliefs*. Muito provavelmente, ao aparecerem no livro, elas já estavam sendo escritas por Augusta a partir de sua memória, visto que Mary Sheridan morreu no final dos anos 1870, quando Lady Gregory ainda não havia começado a coletar folclore. Esse novo passo em busca da preservação da cultura irlandesa, no entanto, tampouco tardaria.

2.2. Irish Cultural Revival

Como mencionado antes, o que Lady Gregory viria a fazer era parte de um movimento maior ocorrido durante o século XIX, que buscava na tradição oral o registro do folclore e das crenças dos cidadãos comuns como forma de afirmação de uma identidade nacional.

Algo particularmente poderoso no caso irlandês, pelas razões já mencionadas, essa mesma busca ocorria simultaneamente em toda a Europa: na Dinamarca com Henning Frederik Feilberg e Svend Grundtvig na coleção de canções e *folk-tales* populares; no que viria a ser a Alemanha com os irmãos Grimm e a publicação de seus *Kinderund Hausmärchen* (os Contos de Fadas dos Irmãos Grimm), em 1812; na França com Paul Sébillot; na Inglaterra com William Thoms, entre diversos outros locais do continente que viam ações nessa mesma direção (BAYCROFT; HOPKIN, 2012). A Irlanda acompanhava, assim, um movimento europeu de formação de Estados Nacionais e consolidação de identidades que tinha como objetivo, especialmente em seu caso, a demonstração de sua legitimidade e seu caráter único perante as demais nações.

Uma das primeiras iniciativas neste sentido, dentro da Irlanda, foi a criação de *The Dublin University Magazine*, em 1833, e, nove anos mais tarde, de outra revista, intitulada *The Nation*. Tanto em uma quanto na outra, as figuras associadas à sua fundação eram, sobretudo, homens protestantes da capital, ligados à metrópole e com uma visão romantizada do interior irlandês, que não necessariamente via a diferença da ilha em termos de uma justificação de sua independência, mas principalmente por seu aspecto pitoresco. Em um aparente paradoxo, uma visão de um passado idealizado que pôde se fortalecer graças à tecnologia que tornava a região do Connacht menos remota para a elite cultural que escrevia sobre ela: o início das operações

ferroviárias na Irlanda, muito cedo, logo no início dos anos 1830. “[O crescimento] do oeste da Irlanda como uma área de recreação foi facilitado através de uma rede melhorada de transportes e, assim, o antigo oeste ‘romântico’ tornou-se acessível a famílias de classe média” (McCORMACK, 1991, p. 1173).⁸²

A busca pelo “intrinsecamente” irlandês, pelo constituinte da *Irishness*, porém, vinha antes da formação de revistas específicas – e antes, também, de Lady Gregory. Uma série de artistas e intelectuais se dedicaram à recuperação e registro do *folk-lore*, e daquilo identificado com as tradições gaélicas que tanto diferenciavam a ilha dos vizinhos britânicos quanto, com o tempo, passou a correr o risco de ser extinto, pela assimilação cultural, pela emigração ou pela mortandade. Nessa busca, alguns eram guiados por noções ainda marcadas por um viés colonialista, de curiosidade e registro em relação ao que a ilha teria de peculiar – outros, no entanto, passaram a prezar pela ideia da diferenciação da Irlanda como algo capaz de, eventualmente, servir à causa nacionalista. Para esses entusiastas, “o passado gaélico não era apenas uma fonte *da qual* força, orientação e inspiração (essas sendo necessidades puramente românticas) poderiam ser obtidas, mas um objetivo ou direção para o qual as forças colonizadoras da intelligentsia poderiam estar concentrados” (McCORMACK, 1991, p. 1174).⁸³

Individualmente, costuma-se apontar Thomas Crafter Croker como o irlandês pioneiro no que tange à compilação da tradição oral, seguida de seu registro e, por fim, sua publicação. Croker, um antiquário originário da cidade de Cork, publicou em 1825 as suas *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland*. Na obra, a perspectiva do autor assume um tom distante e, mesmo ele sendo irlandês, acaba reproduzindo muitas das percepções colonialistas típicas do período, tratando em diversas ocasiões das diferenças entre irlandeses e ingleses. Ainda que esses pontos de sua escrita sejam, hoje, fortemente criticados, Croker possui grande importância nos estudos folclóricos do país precisamente por seu pioneirismo.

Outro predecessor importante desse período inicial é Patrick Kennedy, filho de camponeses nascido no interior do condado de Wexford. Ele publicou sua primeira obra, as *Legendary Fictions of the Irish Celts*, em 1866 e, embora tivesse uma relação próxima com a vida rural do país, ele compartilha o tipo de crítica recebida por Crafter Croker: também é percebido por muitos críticos como um autor distante daquilo que trata em suas histórias. Karen

⁸² No original: “[The growth] of the West of Ireland as na area of recreation was facilitated by improved transport, and so the earlier ‘romantic’ West became accessible to middle-class families”.

⁸³ No original: “the Gaelic past was not just a source *from* which strength, direction and inspiration (those quintessentially romantic needs) might be acquired, but an objective or target *towards* which the colonizing forces of the intelligentsia might be concentrated”.

Golightly (2007), por exemplo, afirma que o autor tenta quase que manter uma postura de escritor culto da urbana Dublin que, sem necessariamente pertencer ao universo que traz ao leitor, simplesmente deu-se ao trabalho de editar e “melhorar” as histórias contadas no remoto interior do país – um interior no qual havia vivido seus vinte primeiros anos. “Ele se distanciou daquela vida devido ao desejo de uma mobilidade ascendente na sociedade dublinense assim como por suas crenças devotas como membro da classe média católica” (GOLIGHTLY, 2007, p. vi).⁸⁴ A devoção fazia com que seus textos contassem com notórias omissões e cortes em relação à versão original contada pelos irlandeses comuns, de modo a tornar certos relatos menos “vulgares” e mais palatáveis ao catolicismo urbano de Dublin. Kennedy, muitas vezes, parece apresentar-se como “um turista na própria comunidade onde ele havia sido criado” (idem, *ibid.*).⁸⁵

O objetivo fundamental das alterações, evidentemente, seria adaptar as histórias folclóricas ao gosto de um público mais refinado do que o povo provinciano e empobrecido que servira de fonte para os textos: colocava-os, desta forma, de maneira mais agradável ao leitor inglês e *Anglo-Irish*, uma estratégia muito comum entre os escritores irlandeses que desejavam obter alguma forma de sucesso com o público britânico letrado nesse período.

No entanto, apesar do distanciamento aparente em sua escrita, Kennedy foi o primeiro escritor irlandês a retratar de maneira mais profunda a tradição oral daqueles que sobreviveram à Grande Fome e ainda permaneceram no país, algo que estava sendo perdido em grande escala em função dos altos índices de mortalidade e emigração – esta, aliás, continuaria acentuada por mais de um século após o fim da crise alimentar. Jacobs (1990) menciona ainda que o autor trouxe em suas obras versões de irlandês para o inglês de histórias folclóricas como forma de tentar preservar o dialeto nativo do condado de Wexford.⁸⁶

A exemplo de Croker e Kennedy, a mãe do famoso escritor Oscar Wilde, Lady Jane Francesca Wilde, também foi uma expoente da compilação folclórica da Irlanda durante o século XIX. Lady Wilde publicou *Ancient Legends, Mystic Charms, and Superstitions of Ireland* em 1887 a partir das anotações que haviam sido deixadas por seu marido, Sir William

⁸⁴ No original: “[H]e became divorced from that life due to his desire for upward mobility into Dublin society as well as his devout beliefs as a member of the Catholic middle class”.

⁸⁵ No original: “a culture tourist to the very community in which he was raised”.

⁸⁶ A língua gaélica irlandesa (*Gaeilge*) faz parte do grande grupo das línguas goidélicas originadas nas ilhas britânicas que inclui ainda o gaélico escocês (*Gàidhlig*, falado na Escócia) e o manx (*Gaelg*, falado na Ilha de Man). Atualmente, há quatro dialetos majoritários da língua, falados nas respectivas províncias – Munster (sul do país, incluindo Wexford), Connacht (oeste), Ulster (norte) e Leinster (leste). No entanto, até o século XX não havia uma denominação específica para cada dialeto, visto que variavam (e ainda variam) de acordo com a região, cidade e vilarejo.

Wilde, falecido onze anos mais cedo. As notas de Sir William eram o resultado de anos de viagens e registros da tradição oral no interior dos condados de Galway e Mayo, no Connacht.

Lady Jane Wilde, além do trabalho de organização dos materiais herdados para a publicação da obra definitiva, demonstra em trechos do texto a sua posição nacionalista, bem como sua visão de que o folclore poderia ser uma forma de obter, eventualmente, uma Irlanda unificada. Seu texto reforça a noção de uma excepcionalidade causada pelo isolamento, e a ideia de uma nação mítica originada em um passado imemorial, preenchendo alguns dos requisitos tão comuns no ideário nacionalista:

Nossa nação se originou na dispersão, e nossas culpas e falhas, nossos traços e nossa fala, possuem uma descendência hereditária autêntica de quatro mil anos. Outras nações primitivas foram perdidas para a migração, aniquiladas pela guerra, engolidas por impérios, esmagadas por bárbaros: desta forma ocorreu que os antigos reinos da Europa mudaram seus mestres e as antigas nações e línguas morreram. Apenas aqui, nesta ilha aprisionada do Atlântico, a antiga raça primitiva da Europa pode ainda ser encontrada como uma nação, falando a mesma língua que as primeiras tribos que partiram ao oeste, quando a própria Europa era apenas uma terra selvagem não povoada⁸⁷ (WILDE, 1919, p. 299).

Como Kennedy, porém, Lady Wilde também apresenta os camponeses de forma distanciada (como, provavelmente, seu marido já o havia feito em suas anotações que serviram de base para o volume), tratando-os quase como uma raça separada dos demais. Tal marca, quando se tratando de Lady Wilde, poderia ainda ser atribuída ao fato de que ela nunca teve contato efetivo e direto com os camponeses, vivendo em centros urbanos como Dublin e Londres durante a maior parte da sua vida. Por outro lado, precisamente essa sua visão “desde a capital”, o grande centro urbano, contribuía para uma idealização da Irlanda rural e supostamente autêntica: “é evidente que nenhum esforço por uma independência nacional poderia ganhar força em Dublin”⁸⁸ (idem, p. 297), ela escreve, acrescentando que a capital só se relaciona com o patriotismo irlandês através das forças que vitimam os que lutam por ele, e traça essa desconexão nas origens remotas do povoamento, fundado por “invasores” vikings –

⁸⁷ No original: “Our nation dates from the dispersion, and our faults and failings, our features and our speech, have an authentic hereditary descent of four thousand years. Other primitive nations have been lost by migration, annihilated by war, swallowed up in empires, overwhelmed by barbarians: thus it was that the old kingdoms of Europe changed masters, and that the old nations and tongues passed away. Here only, in this island prison of the Atlantic, can the old race of primitive Europe be still found existing as a nation, speaking the same tongue as the early tribes that first wandered westward, when Europe itself was an unpeopled wilderness”.

⁸⁸ No original: “it is evident that no effort for national Independence could gain nourishment in Dublin”.

“Dublin não foi construída pelos irlandeses nem povoada por eles; é um assentamento escandinavo no meio de uma nação do sul”⁸⁹ (idem, p. 298).

Essa idealização da “raça” ancestral que povoava a ilha e seria mais identificada com o irlandês, isto é, os celtas, é constante também em outro autor seminal do movimento: Douglas Hyde. Figura essencial da época, aparece não apenas como um autor de coleções de canções e poemas e traduções para o irlandês ou no original, mas também como um entusiasta nacionalista – e ferrenho defensor da desanglicização da Irlanda. Hyde foi um dos maiores expoentes da época em relação à preservação e à difusão da língua gaélica, tendo sido fundador da influente Gaelic League, em 1893 – em pouco tempo, a liga se tornaria um dos grupos mais importantes dentro do movimento nacionalista irlandês da virada do século. Hyde manifestou sua preocupação com a falta de autodeterminação do povo irlandês, dizendo que “justo no momento em que a raça celta está presumivelmente prestes a recuperar a posse de seu próprio país, ela se encontra desprovida e despida de características celtas, desconectada de seu passado e ainda mal em contato com seu presente” (HYDE, 1904, p. 128).⁹⁰

Dentre as várias obras de Douglas Hyde se destacam o *Leabhar Sgéulaigheachta* (“Livro de narrativas”, em uma tradução livre) e as *Love Songs of Connacht*, publicadas em 1889 e 1895, respectivamente. Por sua relevante atuação dentro do âmbito cultural e educacional do país, impulsionando o ensino da língua gaélica, Douglas Hyde seria escolhido, em 1938, para ser o primeiro presidente de uma Irlanda que havia acabado de conquistar sua independência política frente ao Reino Unido.⁹¹ Decland Kiberd comenta que, dentro da própria lógica de desanglicização elaborada pelo movimento nacionalista – e apoiada por Hyde – boa parte das estratégias giravam em torno da negação aos ingleses e o ódio em torno deles. Kiberd diz que Hyde, consciente dessa realidade, buscou centrar a luta não em tona de uma negação e ódio ao opressor, mas em torno de uma exaltação e orgulho do que seria propriamente irlandês. Para isso, seria necessária a construção uma construção de identidade que fosse além de uma autodefinição pela diferença e que, por muito tempo, havia sido centrada, principalmente, na ideia de ser não-inglesa:

⁸⁹ No original: “Dublin was neither built by the Irish nor peopled by the Irish; it is a Scandinavian settlement in the midst of a Southern nation”.

⁹⁰ No original: “just as the moment when the Celtic race is presumably about to largely recover possession of its own country, it finds itself deprived and script of its Celtic characteristics, cut off from its past, yet scarcely in touch with its present”.

⁹¹ Na Irlanda, o maior representante governamental é o Taoiseach, que seria o primeiro-ministro e chefe de governo do país. O presidente, ou *Uachtarán na hÉireann* em irlandês, é um cargo eleito diretamente pela população para mandatos de sete anos. O papel do presidente é cerimonial e existe para representar o Estado Irlandês e guardar a constituição.

Aqueles que haviam se construído a partir de dentro, os franceses, por exemplo, nunca acusaram seus maus cidadãos de serem “não-franceses”: mas ao longo do século XIX delinquentes eram frequentemente chamados de “não-irlandeses”, porque o nacionalismo irlandês muitas vezes se definia por aquilo que era contra⁹² (KIBERD, 1995, p. 141).

Isso deixava, segundo Kiberd, dois tipos de liberdade à disposição dos irlandeses no sentido de estabelecimento de uma identidade própria, que não se sustentasse apenas pela negação. Quais fossem: por um lado, “o retorno a um passado, à identidade gaélica pré-colonial ainda ansiando por uma expressão longamente negada”; por outro lado, “a reconstrução de uma identidade nacional, começando pelos primeiros princípios novamente⁹³” (1995, p. 286). Enquanto a primeira acabou por assumir a forma do nacionalismo de Michael Collins⁹⁴, Éamon de Valera e das elites políticas, a segunda fazia parte da construção elaborada por escritores e artistas. Eventualmente, nenhuma das duas se efetivou completamente e o que se via após a independência, em 1922, era uma mistura de ambas, “emprestando-se” mutuamente elementos aqui e ali.

Finalmente, outro escritor de suma importância nesse período de elaboração de uma identidade nacional irlandesa é William Butler Yeats – cuja influência também se dá de maneira muito mais direta sobre a trajetória de Lady Gregory a partir dos anos 1890, devido à proximidade e a amizade que mantiveram por anos, a ponto de ela deixar-lhe responsável por editar suas memórias. Originário do condado de Sligo, no oeste da Irlanda, e filho de uma família de latifundiários *Anglo-Irish*, Yeats dedicou grande parte de sua obra à terra onde cresceu. Em sua infância em Sligo, na época uma localidade quase inteiramente rural, ele criou boa parte das memórias que seriam tema e inspiração de seus poemas. Seu primeiro livro, *The Celtic Twilight*, que analisei em trabalho anterior (SANTOS, 2016), foi publicado em 1893 e consistia em uma coleção folclórica elaborada à poética própria do autor.

⁹² No original: “Those people who had constructed themselves from within, the French for instance, never accused their bad citizens of being “unFrench”: but throughout the nineteenth century delinquents were often called “unIrish”, because Irish nationalism too often defined itself by what it was against”.

⁹³ No original: “In theory, two kinds of freedom were available to the Irish: the return to a past, pre-colonial Gaelic identity, still yearning for expression if long-denied, or the reconstruction of a national identity, beginning from first principles all over again”.

⁹⁴ Em *The Path of Freedom*, Collins destaca a cultura nativa, o sistema social, a organização econômica e o sistema legal que existiriam antes da colonização britânica. No original: “We had a native culture. We had a social system of our own. We had an economic organisation. We had a code of laws which fitted us. These were such in their beauty, their honesty, their recognition of right and justice, and in their strength, that foreigners coming to our island brought with them nothing of like attractiveness to replace them. These foreigners accepted Irish civilization, forgot their own, and eagerly became absorbed into the Irish race” (COLLINS, 1922, p. 114).

Em *The Celtic Twilight*, Yeats apresenta o narrador das histórias, Paddy Flynn, de quem ele supostamente havia ouvido boa parte do que estava ali registrado. Nesta apresentação, Yeats descreve Paddy como um homem sábio e como alguém que “did not live in a shrunken world, but knew of no less ample circumstance that did Homer himself” (YEATS, 1990, p. 4).⁹⁵ Ele dizia ainda que Paddy Flynn se tratava de um little bright-eyed old man, who lived in a leaky and one-roomed cabin in the village of Ballisodare, which is, he was wont to say, ‘the most gentle’ – whereby he meant faery – ‘place in the whole of County Sligo’” (YEATS, 1990, p. 3).⁹⁶

A partir dessas descrições e considerando a poética e estilística criadas por W. B. Yeats em suas obras, Ken Monteith (2008) afirma que há um movimento do poeta no sentido de estabelecer a figura romantizada e estereotipada de um “nobre celta”, guardião do folclore e das tradições idealizadas. Ele menciona que, ao essencializar Paddy Flynn, Yeats dá ao leitor um novo estereótipo do irlandês que poderia ser uma alternativa positiva à imagem negativa dos irlandeses pescadores, brutos e bêbados que dominavam o senso comum inglês da época. Hirsch (1991) corrobora com tal visão, referindo-se não apenas a Yeats, mas a todos envolvidos no Irish Cultural Revival, ao afirmar que

ao mistificar a vida antiga, comum e sem grandes mudanças daquelas pessoas, distanciadadas da difícil realidade das agitações por terras e conflitos sociais no campo, eles podiam tratar o camponês como um emblema romântico de uma vida irlandesa profunda, cultural, pastoral e significativamente anticomercial (ou não-materialista) (HIRSCH, 1991, p. 1122).⁹⁷

Ainda que essa percepção seja válida do ponto de vista ideológico do autor, a invenção de Paddy Flynn, e de outras figuras camponesas semelhantes presentes em diferentes obras do período, pode estar de acordo com a tentativa de criar uma persona que abraçaria a nova *Irishness* que o poeta tanto desejava construir – uma pessoa sábia, que vive no oeste do país, conhece a língua e os costumes ancestrais, e está cercada da natureza e do mundo sobrenatural, misterioso e inacessível aos estrangeiros e urbanos.

⁹⁵ Tradução livre: “[...] não vivia em um mundo diminuto, mas não sabia menos de muitas coisas do que o próprio Homero”.

⁹⁶ Tradução livre: “[...] um homem pequeno de olhos claros que vivia em uma cabana de um cômodo no vilarejo de Ballisodare, que é, mesmo que ele não dissesse, ‘o local mais’ – enquanto queria dizer ‘cheio de fadas’ – ‘gentil em todo o condado de Sligo’”.

⁹⁷ No original: “By mystifying an ancient, unchanging folk like, removed from the harsh realities of land agitation and social conflict in the countryside, they could treat the peasant as a romantic emblem of a deep, cultural, pastoral, and significantly anticommercial (or nonmaterialistic) Irish life.”

Vilarejos, lagos, montanhas como o Benbulbin e outras referências espaciais tomam as páginas de *The Celtic Twilight* e mostram o desejo do poeta em criar uma identidade e uma persona que identifique o que vê como tipicamente irlandês. Essa obra influenciaria, futuramente, Lady Gregory a se interessar de forma mais aprofundada pelo folclore de seu condado, Galway – e, por consequência, a buscar escrever e registrar a tradição oral da sua parte do oeste do país. Diferentemente de Yeats, no entanto, Lady Gregory não criaria uma persona e não centraria seu trabalho na busca por estabelecer um estereótipo irlandês positivo – seu trabalho não se voltava ao combate de uma imagem, mas à construção de uma identidade que abarcasse aquilo que ouvia e percebia na vida que a rodeava.

Nos escritos de Lady Gregory, as histórias são atribuídas não a um indivíduo idealizado e unificador, mas quase sempre a pessoas reais, com frequência identificadas pelos seus próprios nomes.

Declan Kiberd (1995) entende que Yeats tinha a convicção de que seus textos, juntamente com os de J. M. Synge e Lady Gregory, forneceria uma fundação de uma “ideia de nação”. Mas o que, exatamente, estava enquadrado nessa ideia? Para autores como Stephen Howe, uma noção muito própria e diferenciada de outros povos sob o jugo britânico. “Os primeiros nacionalistas irlandeses”, diz ele, “dificilmente identificavam sua situação ou causa com a de outros povos não-europeus no Império Britânico ou além⁹⁸”. Uma percepção que, no entanto, não necessariamente se aplica a Augusta Gregory quando nos debruçamos sobre sua trajetória e seus escritos.

Lady Gregory é vista por muitos como uma peça ambigualmente complexa dentro da grande estrutura nacionalista da época. Estava no coração da dicotomia de “colonizadores e colonizados”, como observa Sinéad Mattar (2004), com frequência de forma ainda mais evidente do que outros escritores, devido às relações que mantinha dentro da alta sociedade britânica por meio de seu marido, Sir William – colocava-se, no entanto, também como parte dos “colonizados” pelo simples fato de ter nascido na Irlanda e, em dado momento de sua vida, passado a defender ativamente aqueles que o Império mais desejava suprimir.

Até esse ponto, talvez, não haja diferenças tão claras em relação aos demais autores envolvidos no movimento. Mas Lady Gregory se diferencia deles – e, inclusive, de observadores estrangeiros, mas ainda europeus, como os supracitados Alexis de Tocqueville e Gustave de Beaumont – na medida em que não percebe os horrores da extrema pobreza

⁹⁸ No original: “Early Irish nationalists hardly ever identified their situation or cause with that of other, non-European subject peoples in the British Empire or beyond.”

irlandesa como uma chaga única da ilha, um sofrimento sem par, mas como uma situação produzida pelo próprio sistema que ela conhecia tão bem. Pode-se argumentar, com Mattar (2004, p. 51), que, “na verdade, sua conversão ao nacionalismo se deveu em parte à experiência colonial que ela obteve como membro privilegiada da sociedade imperial britânica”⁹⁹, e que o conhecimento das minúcias daqueles que geriam o Império levou Augusta a, lentamente, formar seu senso crítico em relação ao domínio britânico nas colônias, de modo geral, e na Irlanda, em particular.

Mattar argumenta que diversos personagens reais mencionados em *Seventy Years*, como Henry Layard, A. W. Kinglake e o próprio Wilfrid Blunt foram essenciais nesta construção ideológica de Lady Gregory. Os três, responsáveis pela construção de uma *otherness* dentro do Império no século XIX e, tendo consciência de quem seriam esses “outros”, poderiam mostrar que os irlandeses eram vistos como parte disso. Eles ainda puderam mostrar a Gregory a força da dominação do Império sobre outros povos e a concepção de muitos desses membros da elite de que “o dever do administrador colonial sobre as pessoas sob sua jurisdição era quase feudal”, tendo a “dissolução de quaisquer tendências populares em relação à mobilidade social como as responsabilidades principais”¹⁰⁰ (MATTAR, 2004, p. 52).

Tais influências trouxeram também a noção do “exótico” e “pitoresco” que os britânicos mantinham em sua relação sobre qualquer povo pertencente às colônias e, dessa maneira, podem ter auxiliado Lady Gregory a unir-se ao movimento de *desanglicização* da Irlanda, assim como todas as colônias, em uma idealização dos povos nativos como dotados de melhores possibilidades quando livres da interferência colonial. Tanto Layard e Kinglake, como o próprio Sir William Gregory, concordavam, por outro lado, que os povos nativos das colônias só eram nobres quando aspiravam ao modo “civilizado” de seus superiores britânicos, mas, quando esta influência se completava, sua nobreza acabava. Apenas Blunt, no círculo próximo a Lady Gregory, acreditava que as populações nativas deveriam ser deixadas em paz e sem influência externa, uma ideia com a qual ela se aproximou especialmente na década de 1880. O interesse por tal pensamento aparece, por exemplo, na carta enviada a Wilfrid Blunt por Augusta e registrada em *Seventy Years*, na qual ela comenta uma viagem que fizera à Índia, em janeiro de 1886:

⁹⁹ No original: "she actually owed her conversion to nationalism in part to the colonial experience she gained as a privileged member of British imperial society".

¹⁰⁰ “[...] The duty of the colonial administrator to the people under his jurisdiction was quasi-feudal, with the nurturing and maintenance of native culture, and the dissolution of any vulgar tendencies toward class mobility, paramount responsibilities.”

We have been having a very pleasant time at Baroda, Ahmedabad, Oodeypore and here [Jeypore], and certainly in one thing you are right, that in the Native Protected States¹⁰¹ the people look happier, and much more amiable than those directly under England (GREGORY, 1974, p. 216).¹⁰²

A simpatia de Augusta pelos colonizados é formada em diferentes viagens e aparece em textos como *Arabi and his household*, sobre o líder egípcio que se insurgiu contra a Coroa. Ela também passa a dedicar um olhar sobre o pitoresco como motivador de interesses e objetos de escrita. Em *An Emigrant's Notebook*, escrito em 1882 durante os primeiros anos de seu casamento com Sir William e, conseqüentemente, como um relato das viagens que os dois fizeram para as mais diversas partes do mundo, é possível observar a percepção que Lady Gregory estabelece com os locais que visita – e, após, como isso se reflete na maneira como vê a terra onde nasceu. Para Sinéad Mattar, a visão pitoresca de Augusta em relação aos povos da Índia e do Egito seria, pouco a pouco, redirecionada para o oeste da Irlanda, na medida em que ela passaria a entender que a representação da população nativa de sua região – em peças e obras literárias – era de suma importância para mostrar ao mundo o que sua ilha natal tinha a oferecer.

Augusta escreve no seu *Notebook*:

Now dont be alarmed if I begin to speak of the Nile – I am not going to add to the thousand & one descriptions of its banks & its ruins – I would as soon think, were I an artist of adding to the monotonous store of sketches of its long low banks & its unclouded sunset sky. No, rather, have I the pencil that would lay bare to others the beauty that I feel, would I look from my window of this little inn & try to set forth the charm that can be found in this barren land of bogs – Charm & beauty of colour if not of form, for giving life to the deep browns of the wet turf & the greys of the loose limestone wall is the glow of a clump of the rose-purple bell beather, & somewhere in the foreground is sure to be a black eyed child, lips stained with berries, & garment of flannel, ragged but dued with the madder red ... and beyond all is a glimpse of the blue of the sea [...] (GREGORY, 1882, s.p.).¹⁰³

¹⁰¹ Estados indianos que eram governados por um governante local e com total autonomia perante o Raj britânico.

¹⁰² Tradução livre: “Nós estamos passando muito bem aqui e em Baroda, Ahmedabad e Oodeypore, e em uma coisa você com certeza está certo, que nos Native Protected States as pessoas parecem mais felizes e muito mais amigáveis do que aquelas diretamente sob o domínio da Inglaterra.”

¹⁰³ Tradução livre: “Agora não se alarme se eu começar a falar do Nilo – eu não vou adicionar mais uma para as mil e uma descrições de suas margens e ruínas – eu poderia pensar, fosse eu uma artista que agrega mais uma descrição ao monótono grupo de sketches de suas longas margens e seu céu nunca nublado. No, ao invés, tendo eu o lápis que mostrará aos outros a beleza que sinto se olhar através da janela desta pequena pousada e tentar descrever o charme que pode ser encontrado nesta terra estéril de bogs – charme e beleza de cores senão de forma, por dar vida aos marrons profundos da turfa úmida e aos cinzas da parede solta de calcário é o brilho rosa e roxo das bell heathers, e em algum lugar no primeiro plano certamente haverá uma criança de olhos negros, com os lábios sujos de frutinhas, a roupa de flanela, esfarrapada mas manchada com o vermelho da garança ... e além disso tudo está um relance do azul do mar [...]”.

Presente na terceira e última parte do texto, o trecho acima faz parte de uma série de relatos sobre as viagens que fez para Itália, França, Índia e Egito. É um momento em que Augusta se encontrava sozinha em Coole enquanto seu marido viajava para o Ceilão. É possível perceber que o tom de admiração sobre as paisagens, os *bogs* e as pessoas do oeste da Irlanda é o mesmo que utilizaria para falar do exótico Nilo. É como se, após ser turista em terras distantes, ela trouxesse o mesmo olhar de curiosidade e atenção ao diferente para o local onde sempre vivera: “ela está de volta em seu país, mas não em casa de fato, é uma emigrante que retornou, orgulhosa de sua própria terra, mas se colocando de forma distante dela como um visitante que apenas observa¹⁰⁴” (MATTAR, 2004, p. 57). Embora esse distanciamento não seja inédito – é apontado, inclusive, como razão para criticar o trabalho de predecessores como Patrick Kennedy –, para Mattar, essa atitude, em Lady Gregory, não é apenas de ordem literária, mas uma escolha política, um distanciamento e uma *desfamiliarização* que abrem caminho para que ela passe a ver aquilo que havia naturalizado com os mesmos olhos de quem testemunhou as injustiças nas colônias.

No fim dos anos 1880, conseguimos perceber uma clara mudança no posicionamento de Lady Gregory em relação ao Império Britânico que, pessoalmente, havia sido tão benevolente ao longo de sua vida. Esta mudança, construída lentamente pelo contato com os habitantes locais em regiões colonizadas, tinha como principal lógica a noção de que os colonizadores não tinham o mínimo interesse pela história dos povos que dominavam – e, muito menos, a respeito de sua cultura e religião. Por isso, acreditava Augusta, o gerenciamento das colônias funcionava com base no que os ingleses consideravam adequado, pouco importando o entendimento da população local. Esse posicionamento se estenderia à Irlanda que, para Lady Gregory, não era diferente de nenhuma colônia nesse aspecto.

Em 1888, conforme registra em *Seventy Years*, Augusta teria exprimido sua indignação com Lord Salisbury por ter “called us Irish ‘Hottentots’”¹⁰⁵. O termo ‘Hottentot’ era inicialmente utilizado pelos holandeses para designar os povos não-Bantu na África do Sul, mas adquiriu uma conotação negativa e racista porque era utilizado para referir-se a qualquer pessoa de pele negra ou povo “bárbaro”. Na indignação de Augusta, é interessante perceber que ela se revolta com a fala de Salisbury pela palavra utilizada e também por se incluir nas pessoas mencionadas. Aqui, Lady Gregory se vê como irlandesa e não como britânica. E uma irlandesa

¹⁰⁴ No original: “Here she is back home, but not at home, a returned emigrant, proud of her own land, but placing herself at one remove from it as a visitor who observes”.

¹⁰⁵ “nos chamado de irlandeses ‘Hottentots’”.

que, em breve, trabalharia ativamente para preservar a história e a cultura – e a língua – que via os britânicos desprezarem.

No Natal de 1898, em uma carta sobre a qual comenta em sua autobiografia, Augusta destaca os avanços que fez para coletar e promover a língua irlandesa em sua região. Ela escreve a Lady Layard contando sobre as várias histórias que havia compilado e destaca que, juntamente com Douglas Hyde, havia criado o Kiltartan Branch of the Gaelic League. A aproximação de Lady Gregory com Hyde e, conseqüentemente, com a Gaelic League, deu-se principalmente na convergência de ideias sobre a desanglicização da Irlanda e a preservação da língua e da cultura. Hyde, segundo Mattar, não se posicionava perante os nacionalistas ou os unionistas, mas mantinha seu foco na crítica de como a identidade cultural irlandesa teria sido “abusada, primeiro pelo Império Britânico, e depois pelas pessoas da própria Irlanda ao imitarem o Império¹⁰⁶” (MATTAR, 2004, p. 63).

De certa forma, argumenta Mattar, a “conversão” de Lady Gregory ao nacionalismo também passa não tanto pelo senso de nacionalidade da Irlanda, mas, sobretudo, por uma noção mais clara das injustiças realizadas pela Inglaterra. Seu objetivo principal passa a ser a coleta da tradição oral de seus *tenants* como forma de protegê-la da dominação britânica e da destruição que poderia vir com ela. Um dos aspectos a defender de tal abuso era a língua. Na carta a Lady Layard, Augusta conta ainda que um professor de irlandês estava hospedado em sua casa e dando aulas de gaélico para os moradores da região, ela própria inclusa.

About eight girls and thirty to forty young men alternately, some walking as far as three miles to attend. They get on very quickly, knowing the spoken language; it is just the reading and grammatical construction they have to learn; a splendid educational help to say the least, and they will be able to appreciate in the end the dignity and beauty of our own literature... (GREGORY, 1974, p. 320).¹⁰⁷

Neste trecho é interessante perceber o engajamento de Lady Gregory com a questão da língua irlandesa. Sua dedicação por preservá-la e difundi-la fazia com que buscasse que mesmo os falantes nativos que já tinham conhecimento da língua falada, mas que jamais haviam obtido um ensino formal dela, aprendessem também a forma escrita do idioma com que conviviam desde suas infâncias.

¹⁰⁶ No original: “had been abused, first by the British Empire, and then by the people of Ireland themselves in aping the Empire.”

¹⁰⁷ Tradução livre: “Cerca de oito meninas e entre trinta e quarenta homens alternadamente, alguns caminhando até três milhas para chegar [na aula]. Eles aprendem muito rápido, conhecendo a língua falada; é apenas a leitura e a construção gramatical que eles precisam aprender; uma ajuda educacional esplêndida para dizer o mínimo, e eles serão capazes de, ao fim, apreciar a dignidade e beleza de nossa própria literatura...”

Essa visão de Augusta se complementa com aquilo que Yeats diria, anos mais tarde, em seu discurso ao receber o Prêmio Nobel de Literatura válido por 1923. Ele comentava, então, sobre os motivos para a criação do Abbey Theatre: “meanwhile I had begun a movement in English, in the language in which modern Ireland thinks [...], but the great mass of our people, accustomed to interminable political speeches, read little, and so from the very start we felt that we must have a theatre of our own (YEATS, 1923, s.p.)¹⁰⁸.”

A motivação de muitos pensadores nacionalistas, assim, seria incluir a grande massa da população que não tinha acesso direto ao que era feito – e escrito – na Irlanda por irlandeses, e que não o fazia simplesmente porque não sabia ler ou por ter pouco interesse em literatura de modo geral. Os intelectuais da época logo perceberam, desta forma, que um grande esforço por criar uma literatura nacional não se sustentaria como modo de construção de uma identidade e de uma nação na medida em que a própria população que deveria obter tal conhecimento não teria contato com os livros. O teatro, no caso o Abbey Theatre, apareceria como a saída encontrada por eles, com grande êxito em movimentar as massas na construção de uma ideia de Irlanda feita por irlandeses – encenar uma obra falada, afinal, era mais acessível do que fazê-la circular em texto entre iletrados. Enquanto essas estratégias mais elaboradas eram tomadas em Dublin, a situação no oeste do país, no vilarejo de Kiltartan, incluía o ensino da língua em suas diferentes facetas. Lady Gregory continuava se envolvendo com a difusão do gaélico entre os locais, mesmo aqueles que já o falavam.

A região do Kiltartan já tinha uma escola própria desde 1841 e, dez anos mais tarde, ela havia sido transformada em uma *national school*. As “escolas nacionais” haviam sido criadas na primeira metade do século XIX com o objetivo de alfabetizar a grande parcela da população irlandesa que se mantinha iletrada – em inglês. No entanto, conforme aponta Fahy (2004), a escola do Kiltartan chefiada pelo Sr. Conway tinha objetivos bem mais modestos nesse período: “Contanto que as crianças consigam ler, escrever e calcular o preço de um pacote de farinha, os pais estarão perfeitamente satisfeitos. Eles consideram tempo perdido aquele colocado em gramática, geografia e outros assuntos não dominados por eles¹⁰⁹” (COMMISSIONERS..., 1863, p. 189).

¹⁰⁸ Tradução livre: “Enquanto isso eu havia começado um movimento em inglês, a língua em que a Irlanda moderna pensa [...], mas a grande massa de nossas pessoas, acostumadas aos discursos intermináveis, lia pouco, e então desde o início nós sentimos que deveríamos ter um teatro nosso.”

¹⁰⁹ No original: “So long as their children can read, write, calculate the price of a bag of flour, the parents are perfectly satisfied. They consider time misplaced on grammar, geography and other subjects not understood by themselves.”

Fahy comenta ainda que o ponto mais negativo das escolas nacionais era, precisamente, a total exclusão do irlandês da vida curricular, tanto como uma disciplina quanto como meio de instrução. As aulas de irlandês passariam a ser ministradas na escola mediante uma autorização solicitada por Lady Gregory aos Commissioners. Ela já vinha tendo aulas privadas com James “Jamsie” Treston, que foi professor na Kiltartan School entre 1889 e sua aposentadoria, em 1927. Mas Augusta buscava algo maior. Por volta de 1899, Pat Mulkere, que também auxiliou Lady Gregory na tradução de antigos épicos irlandeses, começou a dar aulas duas noites por semana para a comunidade da região.

Em 1892, Sir William morreria após longos períodos de doença. Augusta, que tinha então quarenta anos de idade, voltaria suas atenções momentâneas ao filho, Robert, e, lentamente, entraria em contato com membros do movimento nacionalista. Tóibín (2002) aponta, no entanto, que os dez anos da vida de Augusta posteriores à morte do marido são cheios de contradições e ambiguidades. Em 1893, por exemplo, ela publicou um folheto anônimo que intitulado *A Phantom's Pilgrimage or Home Ruin*, com um teor altamente unionista em que o antigo Primeiro Ministro Gladstone voltava da morte dez anos após a Irlanda ter finalmente conseguido Home Rule – ele descobria, então, que todas as classes da sociedade irlandesa haviam sofrido com as consequências desastrosas da mudança.

Por outro lado, no mesmo ano, ela passaria uma longa temporada nas ilhas de Aran, convivendo com os camponeses locais. Em meio a essas atribulações e paradoxos, Lady Gregory buscava aprender mais sobre a história da Irlanda, aprofundar seus conhecimentos do gaélico e, ainda, estreitar suas relações com os *tenants* – “gradualmente, sua simpatia unionista se dissolveu, desapareceu” (TÓIBÍN, 2002, p. 33). Lady Gregory não seguiu o mesmo caminho de outras mulheres de sua geração, como Maud Gonne ou Constance Markievicz, assumindo uma posição revolucionária; Tóibín afirma que o posicionamento tomado por ela foi justamente de equilíbrio entre manter um legado para seu filho – que implicava manter também o legado dos Gregory, com grande penetração na sociedade britânica, apesar de todas as contradições – e se engajar em uma causa na qual acreditava.

2.3. Legends among my neighbours

Em 1893, W. B. Yeats publicou a primeira edição de *The Celtic Twilight*. Na obra, ele tratava das coleções da tradição oral que havia feito no condado de Sligo, onde cresceu, uma região hoje conhecida como o “Yeats Country”. Ainda que muito editada em relação aos relatos

que o inspiraram e transporta em publicação a partir da poética própria do autor, *The Celtic Twilight* chamou a atenção da recém-viúva Augusta. Em *Seventy Years*, ela escreveu sobre o livro do amigo que lhe era tão caro, e sobre como os registros de Yeats a motivavam a fazer algo semelhante: “The Sligo legends in that little book made me jealous for Galway, and the gatherings of legends among my neighbours became a chief interest and a great part of my work for many years to come.” (GREGORY, 1976, p. 308)¹¹⁰.

Lady Gregory conta, ainda que, em 1896, logo após conhecer Yeats, ela começou a sair, coletar e registrar todas as histórias que encontrasse em seus arredores. No ano seguinte, a relação entre os dois se estreitou e Yeats passou a visitar a região de Galway com mais frequência, hospedando-se na propriedade de Coole por longos períodos. A amizade entre os dois escritores, que perduraria pelos longos anos até a morte de Lady Gregory, em 1932, foi fortalecida nesse período, mesmo Yeats sendo quinze anos mais jovem que Augusta.

As conversas entre os dois são longamente registradas em seus diários e na própria autobiografia de Lady Gregory. Ela conta, por exemplo, sobre a primeira longa temporada em que Yeats permaneceu em Coole: “Mr. Yeats stayed for two months – a most charming companion, never out of humour, gentle, interested in all that went on, liking to do his work in the library in the midst of the coming and going.” (GREGORY, 1976, p. 313)¹¹¹. Sobre essa mesma ocasião, Augusta também relata sobre uma saída de ambos para coletar o folclore local, até o momento em que ela decide oferecer-lhe tudo o que tinha registrado, para que o próprio Yeats publicasse: “I gave him all I had collected, and took him about looking for more, and whoever came to the door, fisherwoman or beggar or farmer, I would talk to on the subject, and if I found the stories worth having would call him down that he might have them first hand.” (Idem, *ibidem*)¹¹².

Essa abertura do material obtido por Lady Gregory a Yeats, dando a ele acesso aos textos e relatos que havia acumulado, é o centro de uma longa discussão que se mantém, entre muitos críticos e acadêmicos, sobre a extensão da influência de Augusta na obra e nas reflexões do amigo – e em alguns trabalhos famosos que, na maior parte das vezes, são atribuídos primeiramente a ele. As biógrafas de Augusta argumentam, a partir de registros como esse, que

¹¹⁰ Tradução livre: “As lendas de Sligo naquele livro me deixaram com ciúmes por Galway, e as coleções de lendas entre meus vizinhos se tornaram um interesse importante e grande parte de meu trabalho por muitos anos seguintes.”

¹¹¹ Tradução livre: “Sr. Yeats ficou por dois meses – uma companhia adorável, jamais sem humor, gentil, interessado em tudo o que acontecia, gostando de trabalhar na biblioteca, em meio a tudo.”

¹¹² Tradução livre: “Eu dei a ele tudo o que havia coletado, e o levei para procurarmos mais, e quem aparecesse na porta, pescadora ou pedinte ou fazendeiro, eu falaria no assunto, e se eu encontrasse histórias que valessem a pena, eu lhe chamava para que ele pudesse ouvi-las em primeira mão.”

boa parte do reconhecimento dado a Yeats em relação ao folclore irlandês e ao que era feito no Abbey Theatre só foram possíveis porque, na realidade, Lady Gregory havia lhe ajudado e feito uma laboriosa recopilação prévia, dando-lhe por fim o material ou, então, apresentando a Yeats as pessoas do oeste irlandês e as ideias que ali circulavam. A parceria entre os dois, conforme é registrado em *Seventy Years*, nas cartas e nos diários, era de grande afeição e honestidade, mas houve ocasiões em que a imagem de um sobressaiu-se à do outro – com Yeats costumando levar o maior destaque, muitas vezes por iniciativa da própria Augusta, que não chegava a buscar aclamações.

Este é precisamente um dos motivos alegados por Judith Hill para elaborar uma biografia de Lady Gregory. Ela sentia uma necessidade de “[...] trazê-la de trás da sombra de Yeats, onde ela, deliberadamente, se colocou¹¹³” (HILL, 2005, p. xii). Essa sombra se fez presente em diversos momentos na vida de Augusta, muito antes da amizade com o futuro Nobel de Literatura – primeiro, com sua família e seus irmãos, de quem cuidou por vários anos; depois, com o casamento, onde, considerando a posição da mulher dentro da sociedade vitoriana, o protagonismo do casal cabia prioritariamente ao home, relegando-a à condição de acompanhante ou mera figura sem grande importância pública.

Por último, e de forma mais determinante no movimento artístico e cultural ligado ao nacionalismo, Augusta esteve à sombra de William Butler Yeats. Fazia isso não porque não produzisse ou tivesse importância menor do que ele naquele momento, mas pela consagração cada vez maior dele como “o grande poeta irlandês”, cabendo a Lady Gregor as linhas seguintes com títulos como “a amiga de W. B. Yeats” ou a “co-fundadora do Abbey Theatre”. Lady Gregory, em verdade, fez muito mais do que ser a simples escudeira de Yeats: em diversas ocasiões, como mencionado acima, ela mesma foi a responsável por encontrar e registrar as histórias que Yeats viria a publicar posteriormente. Em *The Celtic Twilight*, há repetidas menções a histórias do folclore irlandês que ele afirma terem chegado a ele através de “uma amiga” – que, acredita-se, fosse Lady Gregory.

Augusta escreveria muitas das peças que viriam a ser encenadas e tornar famoso o Abbey Theatre nos anos seguintes, sendo as principais *The Rising of the Moon* (1903), *Spreading the News* (1904), *Dervorgilla* (1907), *Grania* (1912) e a mais famosa, *Kathleen ni Houlihan* (1902), esta escrita em parceria com Yeats. Todas as peças de autoria de Lady Gregory, assim como as dos outros dramaturgos do Abbey Theatre, tinham como temática os

¹¹³ No original: “[...] to bring her out from behind the shadow of Yeats where, admittedly, she had deliberately put herself.”

antigos mitos irlandeses e o folclore do país, mas *Kathleen ni Houlihan* (também grafada *Cathleen*) se destacou de maneira particular – obteve grande repercussão não apenas no lançamento, mantendo também sua influência por muitos anos após as primeiras apresentações. A peça se passa em um cômodo de uma casa em uma pequena cidade irlandesa, em que alguns personagens conversam enquanto ouvem pessoas cantando e gritando ao longe. Um dos personagens, então, vê uma mulher encapuzada andando pelas ruas. Em um dado momento, ela adentra a casa e conversa com os presentes. Eles a perguntam de onde vem e ela, então, conta que está vagando há muito tempo, pois os seus “quatro campos verdes” lhe foram tomados e ela os quer de volta. De forma a ajudá-la, os habitantes da casa eventualmente lhe oferecem comida e dinheiro, mas ela rejeita – por fim, perguntada do que realmente necessita, ela responde que precisa de pessoas dispostas a ajudá-la a obter os campos novamente.

Conforme argumenta Marion Quirici (2015), nessa peça, Augusta e Yeats jogam diretamente com a visão de incapacidade derrotada associada à nacionalidade irlandesa: ora com a nação como um todo representada como uma frágil mulher, *Hibernia*, que precisava do auxílio e proteção da irmã mais velha, *Britannia*, ora com sua população associada ao barbarismo “típico” dos celtas, uma raça atrasada e com frequência caricaturizada com traços símios (CURTIS, 1971). Nos dois extremos, argumenta Quirici, encontrava-se a mesma ideia

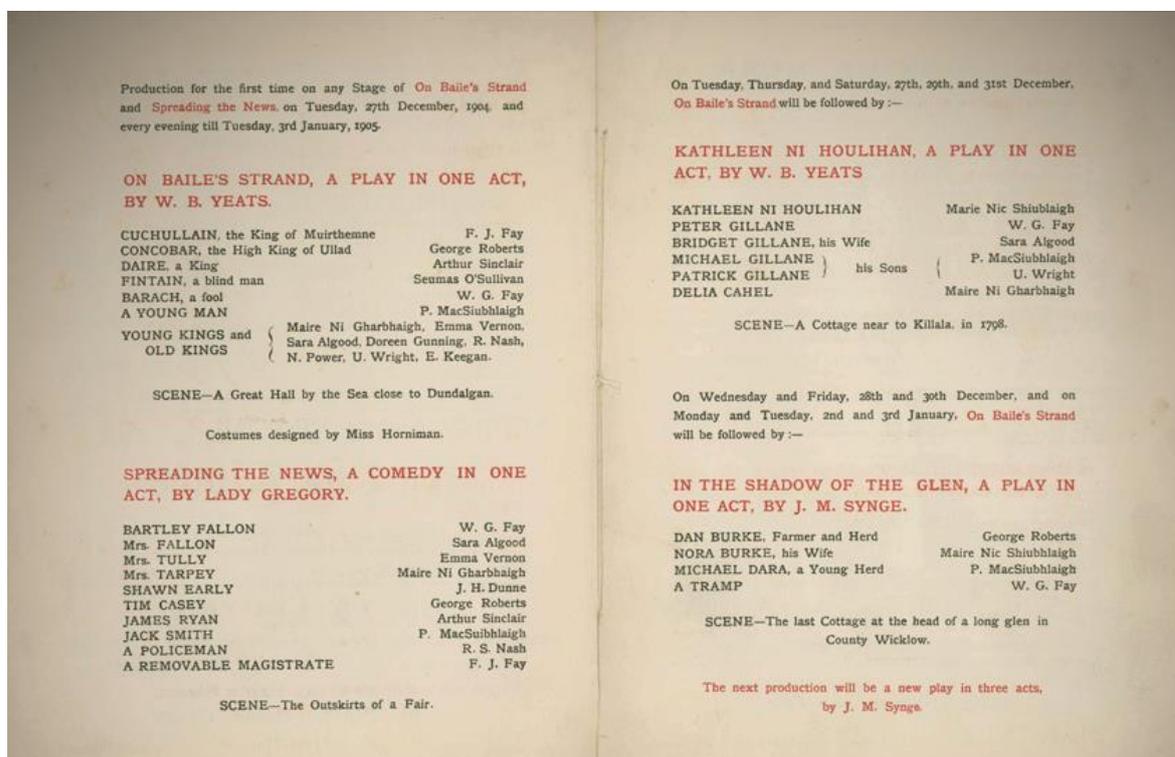


Figura 3: Programação de abertura do Abbey Theatre. Fonte: Abbey Theatre. Disponível em: <<https://110moments.abbeytheatre.ie/category/all-moments/#abbey-theatre-opens-doors>> Acesso em: 2 maio 2018.

resumida: a deficiência da Irlanda e dos irlandeses que impossibilitava reivindicar a si mesmos como uma nação.

Embora as representações da *Irishness* ao longo do século XIX invocassem diferentes estados físicos e mentais – incapacidade, deficiência na mobilidade (“paralisado”), irracionalidade, instabilidade emocional, insanidade, inadequação, dependência e fraqueza de gênero, decadência e atavismo – todas foram assimiladas sob a categoria genérica de deficiência.¹¹⁴ (QUIRICI, 2015, p. 79).

Mas, na peça, a “Old Woman” que chega à casa demonstra que sua debilidade não é um estado eterno do qual ela não pode escapar, “mas um estado transitório que pode passar através da promessa de um homem para lutar¹¹⁵ (idem, *ibid.*). Ocorre então uma dupla transformação: o homem que se converte em um soldado pela causa irlandesa e a velha senhora que, diante da promessa de luta, rejuvenesce.

Considerando-se o folclore irlandês, a própria imagem de uma mulher andarilha e encapuzada, percorrendo as estradas do país, já possui grandes referências à imagem das fadas que *levam* pessoas para o outro lado. Já na época, o *Times* chegou a afirmar, em publicação de 1909 sobre a peça¹¹⁶, que a mulher seria “o espírito da Irlanda”. Na presença da mulher, e enquanto ela recita um poema, um dos personagens – Michael – fica tão maravilhado com o que ouve que uma das moças presentes à cena comenta: “parece que ele *foi levado*”, em outra referência às fadas.

Além desses pontos, há a característica principal e evidente da peça: a imagem de uma mulher que busca ajuda para obter seus quatro campos verdes de volta – uma menção nada sutil às quatro províncias da ilha. “A esperança de ter de volta meus belos campos de novo; a esperança de colocar ao estranho para fora da minha casa”, diz a velha, são as esperanças que ela sustenta, em resposta a um questionamento de Michael, que imediatamente pergunta como ela será capaz de fazer isso – “Eu tenho bons amigos que me ajudarão. Eles estão se organizando para me ajudar nesse momento. Eu não tenho medo. Se eles forem derrotados hoje eles terão a vantagem amanhã”¹¹⁷ (YEATS, 1908, p. 48-49).

¹¹⁴ No original: “Although representations of Irishness across the nineteenth century invoked different physical and mental states – incapacity, mobility impairment (“crippled”), irrationality, emotional instability, insanity, lameness, gendered weakness and dependency, degeneracy, and atavism – all such differences were assimilated under the general category of disability.”

¹¹⁵ No original: “but a transient one that can be overcome through a young man’s pledge to fight”.

¹¹⁶ The Irish Plays. *The Times* (London, England), 12 junho, 1909; pg. 8.

¹¹⁷ No original: “The hope of getting my beautiful fields back again; the hope of putting the strangers out of my house [...] I have good friends that will help me. They are gathering to help me now. I am not afraid. If they are put down to-day they will get the upper hand to-morrow”.

O simbolismo da mulher – a Irlanda – que busca recuperar seus quatro campos verdes – não só as províncias, mas a explícita referência à “ilha esmeralda” – é complementado pela sua necessidade de encontrar ajuda para concretizar suas esperanças. Busca, de certa forma, um sacrifício em nome da causa. Para muitos, esta peça, encenada pela primeira vez em 1902, teria sido o chamado mais explícito do movimento nacionalista a todos que buscassem a libertação da Irlanda das mãos britânicas para pegarem em armas contra as forças dominadoras. Por este motivo, *Kathleen ni Houlihan* ganhou tamanha notoriedade e reconhecimento.

E é na repercussão da peça que encontramos, uma vez mais, o papel secundário ao qual Lady Gregory é relegada, por vontade própria ou não: durante muito tempo, Yeats foi saudado pelo brilhantismo da peça, sendo considerado efetivamente o único autor dela (conforme pode ser visto, por exemplo, na figura 5, que reproduz o registro da programação do Abbey Theatre e a primeira exibição da peça). No próprio artigo do *Times* já mencionado, contemporâneo às exibições de mais destaque, ele aparece como o único autor.

No entanto, pesquisas posteriores mostraram que ela havia sido escrita, na realidade, a quatro mãos, e que a Lady Gregory deveria ser atribuído tanto valor pela elaboração da peça quanto Yeats recebeu por longos anos. Uma das principais evidências da importante contribuição de Lady Gregory se dá tanto com as características linguísticas apresentadas na forma como se fala na peça quanto com as referências à tradição oral sobre as fadas. Embora Yeats também pudesse ter conhecimento destas questões, na obra de coleção folclórica de Lady Gregory há correspondências muito claras às descrições feitas na peça.

Apesar do reconhecimento sobre *Kathleen ni Houlihan* e o sucesso do Abbey Theatre serem atribuídos quase que totalmente a Yeats, no entanto, e Augusta não receber exaltações por um longo período, nada disso a impediu de continuar criando e escrevendo. Ao todo, ela escreveu e traduziu cerca de 40 peças de teatro e publicou mais de 10 obras entre coleções folclóricas próprias e traduções do irlandês, sendo *Visions and Beliefs in the West of Ireland* a mais longa e completa delas. Ela publicou ainda livros com ilustrações feitas por seu filho, Robert, que tinham como objetivo representar a tradição oral do Kiltartan para crianças, sendo eles o *Kiltartan Wonder Book*, o *Kiltartan History Book* e o *Kiltartan Poetry Book*.

Finalmente, outro personagem importante nesse período da atividade de Lady Gregory, mas pouco mencionado por conta de sua curta presença no Abbey Theatre, é John Millington Synge, a quem Augusta conheceu em 1898 em Inishmore, nas ilhas de Aran. Lá, ela teria se deparado com Synge também buscando registrar o folclore mantido pelos pescadores e coletores de *seaweed*, mas os dois não trocaram palavras (TÓIBÍN, 2012). Yeats, por sua vez,

já havia conhecido Synge em Paris, e em 1899 este seria convidado a se hospedar em Coole. A relação entre Synge, Yeats e Lady Gregory nem sempre foi exatamente amistosa, e há diversas cartas trocadas entre Synge e amigos que mostram como ele se sentia desprezado pelos outros dois – e como Augusta, em grande medida, valorizava muito mais o trabalho de Yeats e o seu próprio em detrimento do que Synge vinha produzindo naquele momento. No entanto, a importância de Synge para o Abbey Theatre também foi essencial, principalmente com *The Playboy of the Western World*, peça encenada em 1907 que, apesar de não ser completamente apreciada por Lady Gregory, foi defendida por ela frente às críticas populares, escandalizadas com alguns temas trazidos à tona pelo texto.

The Playboy se passa em um vilarejo na costa do condado de Mayo, no oeste da Irlanda, e retrata a história de um homem que foge por estar sendo acusado de ter matado o próprio pai. Na peça, em algumas cenas as personagens femininas aparecem vestindo o que, na percepção de Synge, não passavam de simples roupas camponesas, mas que na sociedade dublinense da época se classificavam como a epítome do escândalo e da exposição corporal. Além disso, um ponto criticado por diversos nacionalistas do período foi a linguagem utilizada por Synge na fala dos personagens. O autor teria se baseado em suas longas estadias nas ilhas de Aran e, hoje, é tido como um dos escritores desse período que mais bem retrata a variante do *Hiberno-English* falada no interior da Irlanda – na época, porém, esse estilo não era bem aceito por ser visto como uma fala excessivamente camponesa e, principalmente, vulgar.

Sobre a peça, Lady Gregory registrou em 26 de dezembro de 1907 que havia se recusado a cancelar as encenações de *The Playboy of the Western World* e, mais tarde, ela menciona também ter defendido a peça para Edward Martyn, outro parceiro do teatro, e que Yeats ofereceu uma palestra aos membros do Sinn Féin que teriam desaprovado a peça (GREGORY, 1976). Synge teria sua contribuição para o Abbey Theatre interrompida abruptamente em março de 1909, pouco tempo depois das controvérsias, quando faleceu em decorrência de complicações relacionadas à doença de Hodgkins. Ao todo, escreveu quatro peças, além de *Playboy*, que foram encenadas no Abbey Theatre de Lady Gregory: *Shadow of the Glen* (1903), *Riders to the Sea* (1904), *The Well of the Saints* (1905) e *The Tinker's Wedding* (1907). Ele deixaria ainda, uma peça inacabada, *Deirdre of the Sorrows*, que seria produzida em uma versão finalizada em 1910.

Como forma de divulgar o Irish National Theatre e as peças produzidas por este, Lady Gregory viajou aos Estados Unidos em 1911. Em Boston, ela conheceria diversas figuras importantes para o movimento nacionalista irlandês na América, em grande maioria

descendentes de irlandeses, mas também imigrantes de primeira geração. Nessa viagem, “Augusta estava aberta para a América, adaptando suas palestras a um interesse novo por uma cultura nativa e por um teatro com novos escritores em desenvolvimento”¹¹⁸ (HILL, 2005, p. 252). Após cerca de um mês na região da Nova Inglaterra, o destino seguinte seria Nova York. Lá, Augusta manteria o segundo relacionamento amoroso fora de seu casamento, com o colecionador de arte e advogado John Quinn. Assim como a relação com Blunt, ela e Quinn se corresponderiam por muitos anos e manteriam contato bastante próximo. Ela o havia visto pela primeira vez em 1902, em Coole, em um encontro que tinha como objetivo a divulgação das produções irlandesas em terras estadunidenses. A relação dos dois se manteve amigável até a morte dele, em 1923. Hill comenta que a morte de Quinn significava para Augusta que ela havia “perdido uma estável influência em sua vida e a presença de alguém com quem podia contar para estar a seu lado” (2005, p. 340).¹¹⁹

Em 1914, um evento abalaria diversas esferas da sociedade irlandesa: a Primeira Guerra Mundial. Para muitos, isso significava lutar em nome do país, mas, para os nacionalistas irlandeses, essa relação não era tão óbvia. Mais de 27 mil pessoas morreram lutando no front sob a bandeira britânica, algo que causava completa e profunda indignação ao movimento nacionalista. Augusta registrou em seu diário, no dia 12 de agosto de 1914: “The war has been going on for ten days. The day before yesterday an old woman from Gort told me there would soon not be a man left in Gort¹²⁰” (GREGORY, 1976, p. 509). Essa era a impressão de muitos no país naquele momento de incertezas, e ainda viria a ser a realidade de tantos outros. A guerra também afetaria diretamente o lar dos Gregory. Robert, filho de Augusta, foi convocado a servir, a partir de 1916, no 4º regimento dos Connaught Rangers e, após, no Royal Flying Corps. Nesta época, aos trinta e quatro anos de idade, já era casado e pai de três filhos.

Em seus registros, Augusta demonstra grande preocupação com o filho e busca manter constante correspondência com ele, envolvendo-se nas atividades do Abbey Theatre com seus netos, cujo convívio relatava sempre ter lhe trazido grande alegria. Em meio aos tumultos da guerra – e, em grande medida, por influência do conflito no continente – estoura na Páscoa de 1916 um levante promovido pelos Irish Volunteers com o Cumann na mBan¹²¹. Esse levante

¹¹⁸ No original: “Augusta was open to America, tailoring her lectures to a nascent interest in indigenous culture and a newly developing writers’ theatre.”

¹¹⁹ No original: “She had lost a stabilising influence on her life and the presence of someone whom she could rely on to be, in every case, on her side.”

¹²⁰ Tradução livre: “A guerra está acontecendo há dez dias. Anteontem uma senhora de Gort me disse que em breve não haverá um só homem em Gort.”

¹²¹ Os Irish Volunteers e o Cumann na mBan eram grupos revolucionários paramilitares nacionalistas que lutavam pela causa da Home Rule. Os Irish Volunteers eram originários do grupo fundado por Thomas Devis, o Young

seria conhecido posteriormente como o Easter Rising, um dos episódios fundamentais no processo que culminaria com a independência da Irlanda. Augusta escreve, no dia 26 de abril de 1916:

Yesterday morning the postman brought news that Dublin Castle and the General Post Office had been blown up by Sinn Feiners. We sometimes hear exaggerated rumours, and sent in early for the second post that we might know what happened, but no letters or newspapers came. [...] It is said that the Sinn Feiners took possession of the General Post Office and Bank and other buildings, that the military were called out and that the Sinn Feiners turned machine guns on them and killed over a hundred (GREGORY, 1976, p. 532).¹²²

Esta seria a primeira impressão de Augusta sobre o Rising vivido em Dublin, estando ela em Coole, longe dos fatos e recebendo notícias fragmentadas: de total caos e desordem. A ausência de informações ao redor do país se deu por conta de uma das primeiras atitudes tomadas pelos líderes da revolta em cortar os fios do telégrafo em toda a Irlanda para impedir que informações fossem passadas adiante e caíssem em mãos britânicas. Augusta demonstra a incerteza das informações que chegavam de Dublin e Galway e o temor sobre as mortes que tal insurreição pudesse causar. Já em maio, após o fim do Rising e as execuções sumárias dos líderes da revolta, Augusta escreveria a Yeats lamentando tal tragédia e a morte de tantos conhecidos e companheiros dentro da Gaelic League e do movimento nacionalista como um todo.

Em meio a grandes tragédias e inúmeras mortes, Augusta receberia, em janeiro de 1918, a pior de todas as notícias: a morte de seu filho. A notícia teria chegado a ela em Coole e ela descreve a angústia de ter de dirigir até Galway, onde estava sua nora, Margaret, e precisar contar a ela. Esta é a última entrada na autobiografia, escrita em 1923, e é possível perceber a imensa tristeza de Augusta pela perda do filho. Ela diz ao fim que “I must leave to others to say how he was esteemed”¹²³ e transcreve todas as cartas recebidas que lamentavam a morte de Robert e falavam sobre ele. Dentre elas, estava um poema escrito por Yeats em homenagem a ele.

Ireland, que ao longo do século XIX tornou-se a Irish Revolutionary Brotherhood (IRB) até ter um braço que se tornaria os Irish Volunteers em 1913. O Cumann na mBan vinha de um esforço do grupo sufragista feminino em busca de agir em conjunto dos Irish Volunteers e lutar pela liberdade irlandesa.

¹²² Tradução livre: “Ontem pela manhã o carteiro trouxe as notícias de que o Castelo de Dublin e o General Post Office foram explodidos pelos Sinn Feiners. Às vezes ouvimos rumores exagerados e enviados pelo outro correio que nos fazer ter uma ideia do que pode ter acontecido, mas nenhuma carta ou jornal chegou. [...] Sabe-se que os Sinn Feiners tomaram posse do General Post Office, do Banco e de outros locais, que os militares foram chamados e que os Sinn Feiners viraram metralhadoras contra eles e mataram centenas.”

¹²³ Tradução livre: “Eu devo deixar para outros dizerem como ele era estimado.”

Já com quase setenta anos e tendo vivido tamanhas tristezas, após a morte de Robert Augusta se recolhe em Coole, mantendo seu contato com os netos e organizando o que era possível do Theatre à distância. Ela viria a falecer em maio de 1932, em decorrência de um câncer de mama. Apesar da calma e retraimento de seus anos finais, Lady Gregory não deixaria de coletar folclore e escrever, publicando *Visions and Beliefs* em 1920, após um longo processo de seleção daquela que seria a sua “grande coleção do folclore do oeste da Irlanda”.

3. ENTRE *HEALERS* E *WISE WOMEN*: O ENCONTRO COM BIDDY EARLY

Em *Visions and Beliefs in the West of Ireland*, publicado em 1921, Lady Gregory traz o oeste da Irlanda sob o que apresenta como a perspectiva e a visão de seus habitantes e visitantes locais. Dividido em dezessete capítulos que cobrem diferentes assuntos, a obra é um apanhado da tradição oral irlandesa coletada por Augusta nos condados de Galway, que inclui as ilhas de Aran, e Clare. Trata-se de uma obra repleta de episódios pitorescos, diálogos sobre situações que poderiam ocorrer no cotidiano daquelas pessoas – para o bem ou para o mal – e as explicações que costumavam ser atribuídas pela tradição local a determinados acontecimentos, fosse de maneira bem-humorada ou em uma tentativa mais séria de compreender os fatos. Augusta deixa claro, já no início da obra que “I tried not to change or alter anything, but to write down the very words in which the story had been told” (V&B, 1976, p. 15)¹²⁴, comentando ainda que contou com a ajuda de Yeats para voltar aos lugares e conferir se de fato o que ela havia anotado estava de acordo com o que as pessoas lhe haviam relatado.

Afinal, até que ponto as histórias ali trazidas representam uma crença efetiva da população rural irlandesa nesse período é um tema debatido por estudiosos do folclore. Trabalhos como o de Timothy Correll (2005) apontam no sentido de uma crescente *descrença*, ao longo do século XIX, nas histórias sobre fadas e outros seres, derivadas do aumento do letramento nessas comunidades e de uma estratificação da sociedade rural – acompanhada pelo sentimento de que aqueles que ainda acreditavam nas velhas histórias seriam pessoas estúpidas, primitivas, ignorantes e pobres.

Como ressalta Diarmuid Ó Giolláin (2013, p. 38), não é casualidade que a palavra *folklore* tenha sido cunhada em 1846 “no único país do mundo em que mais da metade da população já vivia em cidades industriais¹²⁵”, a Inglaterra. O tradicional e o moderno comumente são apresentados como opostos um ao outro, e o “pitoresco” da vida agrária que vai ficando para trás é contraposto ao urbano que parece tomar conta – via de regra, as recopilações folclóricas do século XIX guardam muito dessa noção, de que o tradicional deve olhar para trás enquanto o moderno olha para frente, de que o folclórico permanece estático e repetitivo enquanto o outro é dinâmico e inovador. O folclorista, porém, com frequência vem desse ambiente que vê a si mesmo como moderno, em constante atualização, carregando o peso

¹²⁴ Tradução livre: “Eu tentei não mudar ou alterar nada, mas escrever exatamente com as palavras em que a história me havia sido contada.”

¹²⁵ No original: “The word ‘folklore’ itself was coined in 1846 and it is hardly coincidental that the term for what its originator understood as a residual agrarian phenomenon was coined in the only country in the world in which more than half of the population already lived in industrial towns.”

de preservar, como em um retrato, o que as populações camponesas e analfabetas estão a ponto de perder. Trata-se de um processo que, geograficamente, mais vezes do que não ocorre de fora para dentro (no interior de um mesmo país) e, socialmente, de cima para baixo. “As regiões do Oeste que falavam irlandês, romantizadas e idealizadas, não eram aquelas em que os projetos modernos eram imaginados e criados, apesar do fato de que eles nos deram a maior parte dos registros folclóricos existentes”, escreve Ó Giolláin (2013, p. 40), para acrescentar que o centro dos movimentos nacionais não estavam onde esses elementos tradicionais eram buscados, mas justamente na parte de onde vinham os que tentavam coletá-los – “as regiões com as melhores redes de comunicações, particularmente alfabetização, escolaridade e relações com o mercado, algo apoiado pelas evidências irlandesas¹²⁶” (idem, *ibid.*).

Havia, ainda, uma pressão da Igreja Católica, mais influente nessa parte do país, condenando as “superstições vulgares” presentes no oeste irlandês. Correll menciona que “uma versão em inglês/irlandês de *The Christian Doctrine* publicada em 1862, por exemplo, condenava *lucht pisreóg*, que seriam “feiticeiros” ou indivíduos que possuíam *fiós sigheog* ou “conhecimento sobre as fadas” e proibia dar “qualquer atenção a bruxarias, feitiços, sonhos ou quaisquer palavras ou gestos pelo motivo de que eles não possuem nenhuma eficácia ou virtude da natureza, de Deus ou da Igreja” (Anonymous 1862, p. 69 *apud* CORRELL, 2005, p. 2).¹²⁷ Isso levou com que cada vez mais pessoas se distanciassem das ideias tradicionais e passassem a explicar os supostos episódios sobrenaturais a partir de argumentos racionais – o alcoolismo, o sono, um estado mental alterado por qualquer razão, ou mesmo estímulos externos que levassem a crer mais fortemente na experiência (idem, p. 9).

Em um caso notável registrado pela Irish Folklore Commission, um homem contou sobre seu encontro com fadas certa noite, mas afirmou não ter certeza se isso havia sido fruto de um sonho ou a realidade. Vários relatos conservados pela Commission indicam que esse tipo de ocorrência era comum – uma confusão daqueles que diziam ver as fadas e outras criaturas místicas, mas já não conseguiam afirmar com convicção se a situação havia realmente ocorrido ou surgira de um sonho ou de alguma outra confusão mental. Há relatos de barulhos nas casas, portas e janelas que se abrem e fecham sozinhas, rapidamente racionalizados pelos céticos como

¹²⁶ No original: “The romanticised and idealised regions of the Irish-speaking West were not those regions in which modern projects were imagined and created, despite the fact that they gave us the bulk of the extant folklore records. The stronghold of national movements [...] were regions with the best networks of communications, particularly literacy, schooling and market relations, and this is supported from the Irish evidence.”

¹²⁷ No original: “An English/Irish version of *The Christian Doctrine* printed in 1862, for example, contemned *lucht pisreóg*, which it glossed as “enchanters” or individuals who possessed *fiós sigheog* or “knowledge of fairies” and prohibited paying “any attention to witchcraft, to charms, to dreams, or to any words or signs for a purpose to attain which they have no efficacy or virtue from nature, or God, or the Church”.

resultado de uma bebedeira mais intensa ou, pura e simplesmente, fruto do medo do escuro e da imaginação na solidão do interior irlandês – ou, nas palavras de Correll (2005, p. 10), “medo e alucinações na escuridão da noite”¹²⁸.

Visions and Beliefs in the West of Ireland vem, portanto, em um momento tão propício ao registo dessas histórias quanto marcado pela disputa entre um ceticismo crescente e a tentativa de manter as marcas da tradição oral antes que ela se perdesse. Embora publicado tardiamente, já passadas duas décadas do século XX, o livro trazia compilações feitas desde os anos 1880. É uma Irlanda que perdia rapidamente sua população, distanciada da Grande Fome mas ainda sentindo suas repercussões, pelas mortes do passado ou pelo movimento de emigração que se intensificou naquele período e seguiria uma parte do cotidiano irlandês. É uma Irlanda que, como outras partes da Europa, via sua elite cultural e econômica se interessar pelo *folklore* e pela formação de uma identidade nacional que incluísse essas tradições de alguma forma – e com a urgência que, diferentemente de outras partes, não advinha apenas da urbanização, da modernização, mas também de um notável declínio populacional, em especial naquelas áreas vistas como “remotas” e “intocadas” – o “pitoresco” que merecia ser preservado.

Para Linda Dégh (1996), o *belief*, a “crença”, não pode ser exatamente coletada, pois está inserida em um contexto social, cultural e temporal. Caso o seja, segundo ela, essa crença acaba por ser removida de seus indicadores contextuais, sendo na prática desprovida de qualquer vida. Registrada friamente no papel, a tradição oral perde não só as marcas da forma como uma determinada história era contada e podia adquirir sentidos além do que o texto permite visualizar, mas também na maneira como calava na intimidade daqueles que a ouviam e sentiam – como comenta Robert Darnton (2017, p. 32), o historiador “não pode ter certeza de que o texto inerte e sem vida que ele segura, entre as capas de um livro, fornece um relato exato da interpretação” feita na época em que os camponeses contavam aquilo uns aos outros. O *belief*, diz Dégh, “vive na mente, não nos lábios das pessoas; é uma convenção, herdada e tacitamente compartilhada pelos membros de uma comunidade composta por indivíduos que participam na elaboração e internalização desta crença” (DÉGH, 1996, p. 36).¹²⁹

Um folclorista desinformado – e externo à comunidade – só conseguiria discernir e compreender as crenças daquele grupo através de uma intensa participação em seu cotidiano e percebendo suas manifestações na vida diária. Do contrário, o que se via com frequência era uma pesquisa realizada com ares de superioridade, assumindo que os narradores das histórias

¹²⁸ No original: “fear and delusion in the darkness of the night”.

¹²⁹ No original: “It lives in the minds, not on the lips of people; it is a convention, inherited and tacitly shared by a community’s membership, composed of individuals who also participate in shaping and internalising the belief.”

seriam uns ingênuos e simplórios, que acreditavam piamente em cada palavra dita. No entanto, para Dégh, acreditar ou não é menos relevante do que a própria história a ser contada e recontada. A autora comenta que “verdade” não significa que as pessoas acreditem, ao pé da letra, nas histórias que contam, mas que elas tratam de experiências reais dentro do território geográfico limitado que é, este sim, seu mundo real (DÉGH, 1996, p. 41). São histórias que fazem sentido dentro do horizonte de possibilidades daquela comunidade, oferecem explicações ou lições plausíveis para aquelas experiências e anseios, mesmo quando não é o caso de fazer uma interpretação literal do que é contado.

É o que ocorre, por exemplo, nas referências muito presentes no folclore irlandês à morte e, particularmente, à mortalidade infantil. Ainda que a mortalidade de crianças fosse elevada em toda a Europa, e a da Irlanda sequer se sobressaía diante do continente no fim do século XIX, as estatísticas do país no período são consideradas pouco confiáveis, especialmente nas áreas rurais – no Connacht, as mortes na infância foram subestimadas pelo menos até 1911, quando comparados os dados oficiais de mortalidade com aqueles, mais consolidados, dos censos (VERRIÈRE, 1979). Em Dublin, uma estimativa de 1889 colocava a mortalidade infantil em 184 a cada mil nascidos vivos, e diferentes trabalhos do período sugerem que esse índice, na capital, estivesse nessa faixa – entre 13% e 20% dos nascimentos (BREATHNACH; GURRIN, 2016). A possibilidade da morte, enfim, é muito presente, e chega a se manifestar nas interpretações sobre o ruído da *Banshee*: para alguns, na realidade a representação de uma *crier* (carpideira), a pessoa que vai aos velórios e funerais para chorar – ou, quem sabe, o choro de uma criança morta que não teria sido batizada (LYSAGHT, 1974, p. 96).

Tão variadas quanto as possibilidades de racionalização para a assustadora lamúria da *Banshee* são os relatos de suas aparições: há quem conte que elas apareciam para familiares de pessoas que morreram ou estão prestes a morrer. Dependendo do relato, sua presença se relaciona com outro elemento muito presente, a emigração – a *Banshee* aparecendo para avisar alguém, nos Estados Unidos ou na Escócia, que um ente querido havia falecido na Irlanda –, ou com a própria noção da ancestralidade irlandesa ou gaélica – a crença de que ela aparece apenas para famílias com sobrenomes iniciados por O’ ou Mc, os “verdadeiros *Irishman*”, ainda que a lista de nomes fosse na realidade muito mais extensa (LYSAGHT, 1974, p. 109-111).

Em *Visions and Beliefs*, Lady Gregory também registra essa crença, no que concerne à presença que anuncia (ou vem após) a morte e aos irlandeses escolhidos. Um certo *Old Simon* afirma que ouviu a *Banshee* chorando algum tempo atrás quando um menino foi morto: “What is the *Banshee*? It is of the nature of the Hyneses. Six families it cries for, the Hyneses and the

Fahys and I forget what are the others”¹³⁰ (V&B, p. 172-173). Uma *Mrs. King* vai na mesma direção, afirmando que ouviu um choro de procedência desconhecida quando um menino morreu, “because the *Banshee* always cries for the Kearns” (V&B, p. 178).¹³¹ A ideia da *Banshee*, porém, nem sempre se consolida na figura dessa criatura (fada?, mulher?), estendendo-se para uma superstição que relaciona sons atípicos a mortes que estão por acontecer. *A man near Athenry* diz que as pessoas da região ouvem choros não identificados antes de alguma morte (V&B, p. 176), *Pat. Linskey* conta que, na véspera da morte de sua esposa, seu cachorro subiu em uma colina e começou a uivar (V&B, p. 175), e *A piper* relata que seus pais ouviram o gado brigando entre si e, no dia seguinte, uma criança morreu (V&B, p. 176-177).

Assim como a morte, a água é uma constante na tradição oral irlandesa. Às vezes, elas até se complementam. *A woman near Loughrea* afirma que uma mulher chora no rio cada vez que há uma morte (V&B, p. 178) e *Mrs. Curran* recorda alguns meninos que se afogaram em Galway, com relatos pela cidade de que se ouviam lamentos nos molhes (V&B, p. 176). Como afirma Kilfeather (2003, p. 38), a água é um elemento tão importante na vida cotidiana e no folclore de um país ilhado como a Irlanda que “[...] é inteiramente natural que a experiência da água seja explicada através do sobrenatural bem como do mundano”.¹³² O primeiro capítulo de *Visions and Beliefs* é inteiramente dedicado às “Sea Stories”, relatos colhidos principalmente nas ilhas de Aran, com avistamentos de criaturas em alto mar que poderiam ser fadas, relatos de cavalos que saíam das águas terra adentro, navios que aparecem e desaparecem ao longe, e superstições quanto à presença de mulheres em barcos. Eles, *them*, os seres do mar, pareciam ter preferência por mulheres jovens: “it’s not often the old are taken. What use there be for them? But a woman to be taken young, you know there’s demand for her”¹³³, diz *A man near Loughmore* (V&B, p. 24-26).

A paisagem aparece, às vezes de forma muito clara, em outras como pano de fundo, em uma miríade de histórias. Não são só referências de vida e de morte que se fazem presentes na tradição oral, mas dos próprios objetos e elementos que compõem o cotidiano e contribuem para tornar a narrativa mais “próxima” daqueles que contam e escutam – às vezes, porque efetivamente fizeram parte do episódio que se está narrando. Nas histórias tradicionais

¹³⁰ Tradução livre: “O que é a Banshee? É da natureza dos Hyneses. [Ela] chora por seis famílias, os Hyneses e os Fahys e eu não lembro dos outros”.

¹³¹ Tradução livre: “porque a Banshee sempre chora pelos Kearns”.

¹³² No original: “[...] it is entirely natural that the experience of water should be explained through the supernatural as well as through the mundane.”

¹³³ Tradução livre: “não é sempre que os velhos são levados. Que uso eles teriam? Mas se uma mulher for levada jovem, aí se sabe que há utilidade para ela”.

envolvendo Bidly Early, que serão exploradas com maior atenção na sequência deste capítulo, muito da tradição oral tem relação com a paisagem e, particularmente, giram em torno de poços naturais (*spring wells*), de extrema importância para o sustento da população pobre (LENIHAN, 1987, p. 30). Por outro lado, os animais eram de importância tão grande para a vida rural – e tão próximos dos humanos, que os mantinham vivos para deles, depois, tirar o alimento, a lã, o couro e tudo o mais que pudesse ser aproveitado – que assumiam um papel muito maior na estrutura social. A morte inesperada de uma vaca ou porco poderia fazer diferença no pagamento ou não de um aluguel, levando ao despejo do *tenant* e consequências como a pobreza, as doenças e a própria morte, derivada da condição de indigência. E haverá, assim, numerosas histórias sobre como Bidly Early era convocada não só para tratar homens, mulheres e crianças, mas *All God's Creatures* – pediam-lhe também que cuidasse de seus animais, algo que, garantem os relatos, ela atendia prontamente (idem, p. 40-41).

É nessa medida em que o pertencimento de Lady Gregory à região sobre a qual escreve acaba sendo um aspecto importante para o que ecoa em sua obra, ainda que haja uma evidente distância de classe entre ela e os *tenants* (e os visitantes deles) que carregam a tradição oral registrada por Augusta. Embora pertencente à sociedade Anglo-Irish e com um convívio cosmopolita graças às viagens e contatos que estabelecera nos dias ao lado de seu marido, Lady Gregory passou a maior parte de seus dias no Kiltartan, a região entre os condados de Galway e Clare, muito diferente da idealização feita por autores como o amigo W. B. Yeats – que, embora tivesse o seu “Yeats Country” no condado de Sligo, trazia de lá muito mais uma memória afetiva dos dias de infância e retornos em momentos de retiro sabático do que um dia a dia. Ao estar mais próxima do “pitoresco”, ela também se afastava de uma noção comum a outros folcloristas de seu tempo, do folclore como algo não expansivo e nada dinâmico. Em *Visions and Beliefs*, ainda que haja o registro para que a tradição oral não se perca, trata-se de pessoas reais contando fatos que não necessariamente permanecem estáticos, especialmente quando pensamos nos relatos envolvendo Bidly Early.

3.1. The wise woman of Clare

Lady Gregory escreve que começou a se interessar em Bidly Early após a morte desta, ainda que, mesmo sobre seu falecimento, a princípio, não houvesse grande certeza. Alguns

diziam que era uma curandeira¹³⁴. Outros, que era mesmo uma bruxa. Todos concordavam que os padres não gostavam dela. Quanto à morte, versões também conflitantes em suas primeiras investigações: havia quem dissesse que Bidy morrera havia muito tempo, mas outros garantiam que seguia viva, beirando o centenário, naquele final de século XIX.

Bidy Early, na verdade, havia morrido em 1874, duas décadas antes de Augusta ir atrás dela, algo que ficou mais claro após suas primeiras inquirições. “I was sure after a while that she was dead, but was told that her house was still standing, and was on the other side of Slieve Echtge¹³⁵, between Feakle and Tulla¹³⁶” (V&B, p. 31). E, assim, decidida a entender mais sobre aquela misteriosa mulher de quem tantos falavam a todo momento, com versões que em boa parte coincidiam, mas também reuniam muitos pontos vagos, Augusta partiu na direção do vizinho condado de Clare. Ali, “entre Feakle e Tulla”, coletou relatos sobre aquela que se

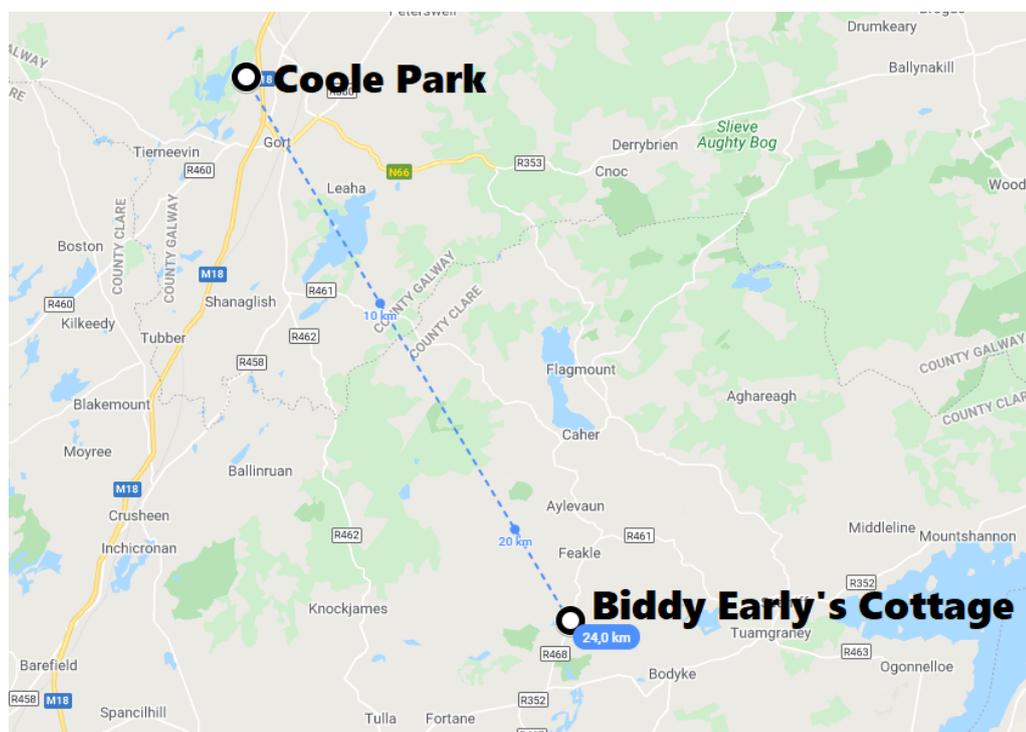


Figura 4: Localização de Coole Park, residência de Lady Gregory, e da região “entre Feakle e Tulla” onde se acredita que Bidy Early tenha vivido. Em linha reta, as duas mulheres viveram a cerca de 24 quilômetros de distância uma da outra, em condados vizinhos. Fonte: Arte própria sobre imagens do Google Maps.

¹³⁴ Para fins de facilitação, foi escolhido o termo “curandeira” para referir-se à Bidy Early, mas de acordo com a terminologia específica em irlandês, existe uma distinção entre as *bean feasa*, que seriam como curandeiras “da alma”, voltando sua atenção aos “evil-wishers” e danos causados por fadas, e as *bean leighis* (woman of healing), que seriam como “herb doctors”, voltando-se para males mais comuns. De acordo com esta terminologia, as *bean feasa* seriam como um último recurso, quando nenhum outro podia resolver os problemas das pessoas. Bidy Early se configuraria dentro desta categoria (SCHMITZ, 1977, p. 174).

¹³⁵ A Slieve Echtge, ou Slieve Aughty como é chamada em inglês, é uma cadeia de montanhas que vai do condado de Galway até o condado de Clare. Provavelmente era chamada comumente pela população de Slieve Echtge porque seu nome em irlandês é *Sliabh Eachtaí*, que se pronuncia exatamente como a escrita anglicizada.

¹³⁶ Tradução livre: “Eu tive certeza depois de um tempo que ela estava morta, mas foi dito que a casa dela ainda estava de pé, e ficava do outro lado da Slieve Echtge, entre Feakle e Tulla”.

tornaria – graças, em grande medida, aos registros da própria Lady Gregory sobre o que dela contavam – a mais famosa das *bean feasa* (literalmente *wise women*, as “mulheres sábias” do interior) da Irlanda do século XIX (ver figura 4 para acompanhar o caminho feito por Lady Gregory, figura 5 para uma imagem da cabana de Biddy Early fotografada em 1970 e figura 6 para uma imagem da mesma cabana em 2010).



Figura 5: Casa onde Biddy Early teria vivido, fotografada durante a década de 1970 após a renovação feita pelos proprietários da época. Fonte: imagem da Tulla Library reproduzida em *The Old Limerick Journal*, Winter Edition, 2012, p. 46 (“Biddy Early’s cottage in the 1970s as renovated by Dr. Bill Loughnane T.D.”).



Figura 6: A residência de Biddy Early após cair novamente em estado de abandono, aqui registrada em imagem da década de 2010. Fonte: imagem do Google Images reproduzida em *The Old Limerick Journal*, Winter Edition, 2012, p. 47 (“Biddy Early’s cottage as it looks today”).

Nascida em 1798, ano de rebelião na ilha, Bidy foi batizada como Bridget Ellen Connors, mas com o tempo ficou mais conhecida pelo apelido que trazia da infância – “Biddy” – e ao longo da vida passou a adotar o sobrenome da mãe – Early. Seus pais eram *tenants* pobres na região rural de Clare e a mãe, de nome de solteira Ellen Early, já era conhecida na região por utilizar ervas para tratar doenças¹³⁷ – talvez por considerar que havia “herdado” da mãe os dons que a tornariam famosa, Bidy Early fez a escolha pouco usual de carregar o sobrenome materno quando adulta. Era frequente que as *wise women* ensinassem às filhas as noções de cura que detinham, preservando os conhecimentos entre uma geração e outra de uma maneira que, de fora para dentro, muitas vezes era interpretada como uma transferência de “poderes” (RYAN, 1991, p. 8). Bidy, além disso, era a única menina no lar dos Early-Connors, concentrando todo o aprendizado dos saberes que a mãe tinha a passar adiante.

A suposição sobre os aprendizados com Ellen, a mãe, porém, não é a única. Uma das versões que circulava entre os habitantes de Clare dava conta de que Bidy talvez houvesse aprendido o que sabia a partir do seu irmão. *The little girl of Bidy Early's house*, isto é, uma menina que Lady Gregory encontrou na cabana onde a curandeira havia vivido, afirmou que “it was from her brother that she got the power, when she had to go to the workhouse, and he came back, and gave her the way of doing the cures”¹³⁸ (V&B, p. 36-37). *Mrs. Locke*, outra das pessoas que Augusta encontra na região, também menciona que teria sido o irmão de Bidy o responsável por ensiná-la como curar as pessoas (V&B, p. 47). O mais provável, porém, é que o irmão de Bidy Early tenha morrido antes mesmo dos seus pais, situação que a forçou a viver em uma *workhouse*, pois há outros relatos que, em grande número, citam que ele teria sido *taken away* – um eufemismo para se referir à morte ou, como é plausível nesse caso, ao momento em que ele teria sido “levado pelas fadas” (RYAN, 1991, p. 13).

Ser *taken* pelas fadas, aliás, pode inclusive ter sido uma das razões que fez certas pessoas acreditarem que ele estaria por trás dos conhecimentos: era bastante disseminada a crença de que era possível ser carregado ao local místico onde as *faeries* viviam (muitos relatos colhidos

¹³⁷ Schmitz (1977, p. 172) chama a atenção para o fato de que Bidy Early poderia ter origem *traveller*, já que alguns relatos sugerem que Ellen Early seria dessa etnia. Os *Irish Travellers*, conhecidos em gaélico como *an lucht siúil* (literalmente, “o povo caminhante”), são frequentemente referidos pejorativamente como “ciganos da Irlanda”. Embora não guardem relações genéticas ou culturais evidentes com o povo roma da Europa continental, muitas das características comumente associadas aos roma também estão presentes na cultura *traveller*: vistos como estranhos à maioria étnica do país em que se encontram, de hábitos nômades, conhecidos pelo restante da sociedade – de forma preconceituosa – como ladrões e, mais relevante na suposição das origens de Bidy Early, por seus “poderes” de predição e de cura.

¹³⁸ Tradução livre: “foi do irmão dela que ela conseguiu o poder, quando ela teve que ir para a *workhouse*, ele voltou e deu para ela o jeito de fazer as curas”.

por Lady Gregory falam, em primeira pessoa ou se referindo a terceiros, sobre o momento em que alguém ficou *away*, às vezes por ano), e para muitos poderia soar plausível que o misterioso irmão poderia ter voltado em algum momento e transmitido essa sabedoria mística a ela – até porque era bastante difundida a noção de que Bidy Early provavelmente se comunicava com as fadas com frequência. *An old man on the beach* diz a Augusta que Bidy certamente obteve seus poderes através de algum contato com as *faeries* (V&B, p. 39). Outros relatos fazem menção similar a essa crença, como veremos a seguir. Lady Gregory também cita *The old man I have called Mr. Saggerton*, que dizia ser capaz de curar as pessoas como Bidy fazia, e que seu tio – um tio capaz de “go there”, onde as fadas estavam – era amigo da curandeira. O tal tio, Bidy e o próprio *Mr. Saggerton* teriam conseguido seus poderes no mesmo lugar, e todos eles – garantia o sujeito – conheciam a cura para “every single thing in the world”, mas ele não ensinaria seus segredos a Augusta (V&B, p. 63-68).

Seja como for, a jovem de cabelos ruivos e olhos verde-azulados¹³⁹ conhecida como Bidy Early se fez famosa para muito além das paisagens rurais do condado de Clare. Os relatos de pessoas que dizem ter sido ajudadas por ela – pessoalmente ou na assistência que oferecia aos animais enfermos – se multiplicam e transcendem fronteiras. Quando a Irish Folklore Commission lançou, no final dos anos 1930, um projeto em que as crianças das escolas primárias do país foram convidadas a registrar as histórias que ouviam de seus parentes ou vizinhos mais velhos, Bidy Early apareceu em pelo menos 194 registros – a maioria de estudantes de Clare (103) e Galway (40), como seria de se imaginar, mas também em condados tão distantes como Donegal, ao norte, ou Cork, ao sul da ilha.¹⁴⁰ Mesmo na metade final do século XX, relatos sobre Bidy Early e sua misteriosa “garrafa escura” podiam ser ouvidos em comunidades descendentes de imigrantes irlandeses na América do Norte, de Boston à Califórnia (SHMITZ, 1977, p. 169).

Em seu próprio tempo, a tradição popular garantia que a sabedoria de Bidy Early a fazia ser procurada independentemente da condição social de quem a buscava. Antes das eleições parlamentares de 1828, contavam, o candidato Daniel O’Connell, um dos próceres da Irlanda, teria ido até Bidy pedir-lhe conselhos. Quais, exatamente, eram motivos de especulação, pois a *wise woman* de Clare também era exaltada por sua discrição – nunca

¹³⁹ Não há registro fidedigno sobre a aparência de Bidy. Essa é uma das versões mais repetidas nos relatos daqueles que diziam tê-la conhecido em vida.

¹⁴⁰ Criada em 1935 para coletar informações sobre o folclore e as tradições da Irlanda, a Irish Folklore Commission teve no projeto realizado nas escolas primárias uma das suas iniciativas mais ambiciosas – e frutíferas. Reunidas em uma coleção conhecida como *The School’s Collection*, são entrevistas escritas realizadas por mais de 50 mil estudantes do país entre os anos de 1937 e 1939, rendendo cerca de 740 mil páginas de documentação, grande parte da qual está hoje digitalizada, podendo ser consultada no site www.duchas.ie.

revelava o que havia dito às pessoas importantes que batiam à porta de sua cabana (RYAN, 1991, p. 33-34).

Como Lady Gregory logo aprendeu, Biddy não fazia distinção entre os que a procuravam buscando soluções para doenças ou incapacitações, curas de animais, curas por “infestações” ou os abusos feitos pelas fadas (LENIHAN, 1987, p. 49). Importava menos a pessoa e mais a maneira como ela chegava ali. *Mr. Fahy* garantia que ela era capaz de curar qualquer um, mesmo se o necessitado viesse de longe (V&B, p. 36). De fato, nem bem chegou à região, Augusta logo foi confundida como mais uma viajante que buscava os préstimos da (agora falecida) *bean feasa* que tanta curiosidade atraía. *An old midwife* questiona-lhe se há algo de errado com a própria Lady Gregory ou com o filho dela, a explicação mais lógica para estar procurando Biddy (V&B, p. 38).

Havia, no entanto, algumas restrições em relação àqueles que a curandeira estava disposta a receber em sua cabana: o homem identificado em *Visions and Beliefs* como *The blacksmith I met near Tulla*, que diz conhecer Lady Gregory “respectable lady and na honourable one”¹⁴¹, relata que Biddy Early, por sua vez, “was a great woman”¹⁴². Segundo ele, a curandeira preferia que os visitantes não chegassem muito tarde – sob pena de mandá-los embora – e, principalmente, que não chegassem embriagados – o que a fazia rejeitá-los de imediato, negando qualquer tipo de ajuda “if they said an unruly word” (V&B, p. 37-38). O próprio ferreiro, curiosamente, nunca a havia procurado para uma cura, pois estava protegido por uma velha superstição: “no ill or harm ever comes to a blacksmith”¹⁴³, celebrava o homem. Ela também parecia pouco afeita a receber visitantes que não a houvessem procurado por vontade própria, como relata *Mrs. Nelly* sobre um velho que perdeu todo o cabelo – e Biddy recusou a atendê-lo sob o argumento de que ele só havia ido até ali porque fora convencido por outras pessoas (V&B, p. 41). Sobreviveram, ainda, relatos de que Biddy escolhia não curar quem a procurava após ter duvidado dos poderes dela – ou falado mal dela –, preferindo recorrer a um padre ou um médico antes de chegar a sua cabana (LENIHAN, 1987, p. 48).

¹⁴¹ Tradução livre: “senhora respeitável e honrosa”.

¹⁴² Tradução livre: “foi uma grande mulher”.

¹⁴³ Tradução livre: “nenhum mal ou dano jamais ocorre a um ferreiro”. Há toda uma fortuna no folclore do oeste irlandês envolvendo ferreiros. A própria Lady Gregory dedica um breve capítulo de *Visions and Beliefs* às crenças em torno deles. Curiosamente, no entanto, praticamente não há registros explicando as razões para que os ferreiros, particularmente, estivessem imunes ao mal – “[I]t’s well known”, limita-se a dizer Augusta (V&B, p. 274), sobre a suposta invulnerabilidade desses indivíduos – ou as razões de esse poder se estender para os objetos de seu ofício – “Blacksmiths have power, and if you could steal the water from the trough in the forge, it would cure all things” (V&B, p. 275), registra ela sobre as crenças locais. Em sua *Encyclopedia of Superstitions*, Mona Radford e Edwin Radford (1949) indicam que essa superstição é muito própria do oeste da Irlanda: “There is nowhere else any reference in superstition or folk-lore to this singularly blessed state of a smithy; and why he should be singled out in this part of Ireland, the devil knows!”

Por vontade própria ou pressão dos amigos, muitos precisavam, sim, recorrer aos conhecimentos de Bidy Early. *Mat King*¹⁴⁴ assevera que Bidy “surely did thousands of cures” e menciona que, quando visitada, era comum que ela fosse aos estábulos, onde suas *friends* (as fadas) a encontravam para discutir possíveis curas para as moléstias do visitante. Um deles foi *Mr. McCabe*, que relatou a Lady Gregory sobre a vez em que machucou seu dedo trabalhando no campo e, conforme o ferimento foi ficando mais inchado e “feio” – provavelmente infectado – foi obrigado pela esposa a visitar a famosa curandeira: “she brought me to a small room, and said holy words and sprinkled holy water and told me to believe” (V&B, p. 34-35).¹⁴⁵ Um certo *John Curtin*, por sua vez, relata sobre a cura que Bidy proporcionou ao seu irmão, e também a um vizinho deles, inclusive mencionando exatamente como, onde e quando ele havia sido *tocado*. Para ele, “she must have been away walking with the faeries every night or how did she know that, or where the village of Scahanagh was?” (V&B, p. 48).¹⁴⁶ Pois, assim como tantos confiavam nela e em seus “poderes”, Bidy Early levantava suspeitas justamente por ser tão eficiente em seus tratamentos, a tal ponto que, para alguns, era ela que causava os problemas, buscando algum benefício próprio. Um *Daniel Shea* conta que um menino, certa vez, teria visitado Bidy para ser curado e ela impôs a condição – se o curasse, ele teria que se casar com ela. O jovem concordou... e foi curado. “It might be that she had the illness put upon him first”¹⁴⁷, supunha o contador da história (V&B, p. 42-44).

A história contada de forma enviesada por *Daniel Shea* se repete em outros relatos e se refere ao último dos vários casamentos que, diz-se, Bidy Early manteve ao longo de suas sete décadas de vida – o matrimônio com Thomas Meaney, que não era exatamente um menino, mas um jovem cerca de quarenta anos mais novo que ela, um par chocante para a época que oficializou a união em 29 de julho de 1869. Sobre grande parte dos episódios da vida de Bidy pouco resta além da tradição oral, mas o casamento com Meaney é surpreendentemente bem documentado – um possível reflexo tanto da época em que ocorreu, já na metade final do século XIX, quanto da fama adquirida pela curandeira – sendo reportado tanto no jornal *The Limerick*

¹⁴⁴ Lady Gregory nem sempre se refere aos seus informantes pelo nome e, quando o faz, com frequência os identifica apenas pelo sobrenome ou com algum equívoco de grafia. Mas, em alguns casos, é possível inclusive encontrá-los – ou a seus homônimos – nos registros do Censo de 1901, se ainda viviam quando o recenseamento foi feito. É o provável caso de Matthew King, que ainda residia em Clare na época desse censo: fazendeiro, casado, radicado na localidade de Furroor. Com 38 anos em 1901, Mat King era apenas uma criança na época em que Bidy Early morreu, o que sugere que mesmo o seu relato já era dado em segunda mão, pelo que ouvira dos adultos enquanto crescia, muito mais do que por uma experiência direta com a sábia do condado.

¹⁴⁵ Tradução livre: “ela me levou a uma sala pequena e disse palavras sagradas, respingou água sagrada em mim e me disse para acreditar”.

¹⁴⁶ Tradução livre: “ela devia ter estado caminhando com as fadas todas as noites, senão como ela sabia aquilo ou onde o vilarejo de Scahanagh ficava?”

¹⁴⁷ Tradução livre: “pode ser que ela tivesse feito ele adoecer”.

Chronicle quanto em registros paroquiais da época (ver figura 7). O casamento com Thomas, no entanto, não durou muito: ele ficou novamente doente e desta vez não houve o que Bidy pudesse fazer. Morreu oito meses mais tarde, em julho de 1870.

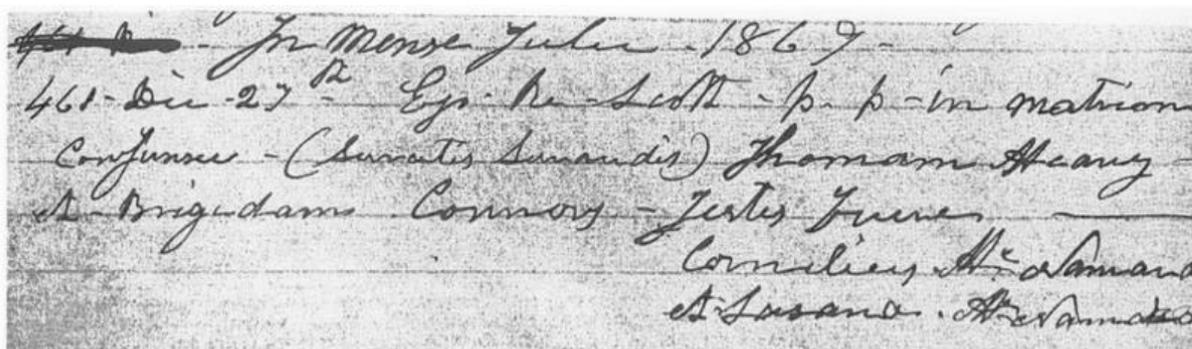


Figura 7: Registro paroquial, em latim, do casamento entre Bridget Connors (Biddy Early) e Thomas Meaney, em 1869. Fonte: imagem cedida pela St. Mary's Church de Limerick em *The Old Limerick Journal*, Winter Edition, 2012, p. 49 (“The entry of marriage (in Latin) showing the names of Bridget Connors and Thomas Meaney who were married (in 1869) at St. Mary’s Church in Limerick”).

Há uma grande divergência sobre quantos maridos Bidy Early realmente teve. Sabe-se que foram muitos, e havia até teorias sobre suas mortes. *Daniel Curtin* conta a Lady Gregory que a curandeira teve “quatro ou cinco” companheiros e todos teriam morrido de tanto beber, já que, segundo ele, os visitantes traziam-lhes garrafas de uísque para agradecer por seus serviços (V&B, p. 33-34). Uma mulher identificada apenas como *The Spinning-Woman* fala em três maridos, e comenta que todos eles tinham cara de que não viveriam muito (V&B, p. 39-40). Já *Mrs. Locke* usa a contagem – e relativa confusão – de maridos como uma espécie de marcador de tempo: lembra que levou seu filho para ser curado por Bidy Early “thirty years ago”, época em que a curandeira estaria em seu quarto marido.

Em sua própria “busca” por Bidy Early, nos anos 1980, o folclorista¹⁴⁸ Edmund Lenihan diz que os relatos que encontrou na época listavam de dois a seis maridos. Sua pesquisa foi feita desprezando a bibliografia existente, de maneira consciente: queria verificar o que ainda restava de Bidy na memória e nas “convicções” das pessoas que viviam mais de um século após a morte da curandeira. Para Lenihan, tratava-se de uma chance derradeira de fazer isso, pois a última geração que ainda havia convivido com pais e avós que efetivamente conheceram ou visitaram Bidy Early estava chegando ao fim dos seus dias (LENIHAN, 1987,

¹⁴⁸ A definição de Lenihan como folclorista cabe especialmente no caso do livro que escreveu sobre Bidy Early, coletando os relatos que ainda persistiam no século XX a respeito dela, mas ele costuma ser referenciado como um dos últimos *seanchaí* (ou *seanchaidhe*, antes da reforma ortográfica da língua gaélica em 1948) – título honorífico reservado aos guardiões do folclore e das histórias tradicionais da Irlanda, os “contadores de histórias” ancestrais.

p. 8). A tradição oral que persistia nos dias de Lenihan já não conservava com certeza o nome de Thomas Meaney – alguns diziam que se chamava O’Brien – nem as razões para Bidy se casar com alguém tão mais jovem. O autor propõe uma explicação prosaica: que ela talvez apenas desejasse companhia em seus últimos anos de vida, algo que a morte prematura de Meaney acabou impedindo. Embora muito mais velha, ela ainda viveria mais quatro anos além de seu último marido.

Se Bidy encontrou um homem bem mais jovem para tentar passar seus dias finais, com seu primeiro esposo foi bem distinto: Pat Malley, com quem casou em 1817 em Gorteenreagh, tinha mais que o dobro de sua idade. Aos dezenove, Bidy procurava alguma estabilidade e, mesmo, um teto sobre sua cabeça: ainda não era conhecida pelos seus “poderes” – de fato, especula-se que, embora tivesse aprendido muito com a mãe, só começou a experimentar com ervas para valer após o primeiro matrimônio – e, órfã após seus dois pais morrerem da *fever* (como se chamava a febre tifoide), havia peregrinado pelo Connacht. Inicialmente arranhou uma cabana em Carheen mas, com pouco dinheiro, acabou expulsa de lá por seu *landlord* (contam que, antes, previu com exatidão a maneira como ele morreria), precisando viver temporariamente em uma *workhouse* de Ennis, onde foi humilhada constantemente e teve seu cabelo cortado (RYAN, 1991, p. 24-25). Após Bidy voltar a vagar pelas estradas, Pat Malley, por fim, ofereceu-lhe emprego e, pouco depois, propôs o matrimônio. O primeiro casamento não deve ter durado muito, pois nenhuma de suas uniões foi muito longe, mas permitiu que Bidy se preocupasse menos com a própria sobrevivência e passasse a desenvolver seus dons – e sua fama (idem, p. 29-30).

A ela, os vizinhos e visitantes distantes pareciam recorrer para resolver toda a sorte de problemas. Buscavam não só curas e predições, para si mesmos ou seus animais, mas até mesmo para ajudar-lhes a contornar possíveis infortúnios econômicos relacionados a alguma perda. Há muitos relatos, em particular, de pedidos para a proteção da manteiga, um produto valioso cuja produção para o ano começava tradicionalmente na May Eve, a véspera do início de maio (o May Day) – época do *Bealtaine*, o festival irlandês de origens pagãs que ocorria a meio caminho entre o equinócio de primavera e o solstício de verão e celebrava, simbolicamente, o início da estação que ainda tardaria outro mês e meio para efetivamente começar. Também a época na qual, relata *Mary Moran* a Lady Gregory, acreditava-se que as fadas estavam mais ativas e sempre ao redor, o que justificava uma cautela acima do comum. Também havia a crença de que uma mulher chamada *piseog* circulava em 30 de abril – disposta a “roubar” a sorte de alguma pessoa (V&B, p. 29-30).

De fato, nos momentos em que o May Day se aproximava, era comum o roubo do preparado da manteiga, algo que, acreditava-se, simbolizava a própria boa sorte. Uma impressão calcada na realidade: se o roubo nunca fosse desfeito, a manteiga recém-adquirida garantia uma fartura maior no ano seguinte, meses menos árduos pela frente, pelo menos no aspecto financeiro e de segurança alimentar, em um país tão sofrido pela memória de grandes fomes. Como observa Ryan (1991, p. 75), “muito dependia da manteiga – o aluguel, os pagamentos, o dinheiro para a maioria das coisas, de fato a diferença entre a fartura e a necessidade”. Essa diferença era tão tênue, de fato, que “tudo conectado às vacas, à ordenha e à mistura (*para fazer a manteiga*) era tratado como sagrado”.¹⁴⁹

Por conta dessa importância, contava-se que, além das convocações habituais para trazer de volta as vacas perdidas no campo ou recuperar as que estavam à beira da morte, algo que acontecia durante todo o ano, nos dias antes e após o May Day Bidy Early também era chamada para retirar os *evil spirits* dos recipientes onde a manteiga era preparada. Além disso, ajudava a proteger o produto dos ladrões, ao garantir que eles voltassem para a sua residência original. “She’d help too to bring the butter back. Always on the first of May, it used to be taken, and maybe what would be taken from one man would be conveyed to another”, conta Daniel Curtin (V&B, p. 34).¹⁵⁰

Outro item recorrente envolvendo os relatos de quem procurava Bidy – ou conhecia os que o haviam feito – giravam em torno da sua lendária garrafa. Se há muitas incertezas sobre a vida pessoal de Bidy, sobre o destino de seu irmão, o paradeiro de seus maridos (ou, mesmo, quantos efetivamente eles foram), e outras questões envolvendo a família dela, existe simultaneamente uma riqueza de detalhes surpreendente em torno da sua lendária garrafa. A rigor, faz mais sentido falar em *garrafas*, pois, embora ela sempre estivesse acompanhada de uma, era muito comum que entregasse o recipiente aos seus visitantes para que carregassem consigo.

Os relatos são minuciosos tanto na descrição do vasilhame propriamente dito, habitualmente mencionado como preto (LENIHAN, 1987, p. 20), quanto nas funções atribuídas à garrafa de vidro: recipiente onde guardava o preparado de ervas que usava na cura (e que, em um número surpreendente grande de relatos, parecia não ter efeito algum, o que não impedia que as pessoas continuassem acreditando em seu poder), “amuleto” oferecido (com rígidas

¹⁴⁹ No original: “So much depended on the butter – the rent, the wages, money for most things, in fact the difference between plenty and want. There was only a thin dividing line between the two in most farmers’ holdings, so much so that everything connected with the cows, the milking and the churning was treated with a sort of sacredness”.

¹⁵⁰ Tradução livre: “Ela também ajudava a trazer a manteiga de volta. Sempre no primeiro de maio, era costume que ela fosse *levada*, e talvez o que era levado de um homem podia ser trazido para outro.”

condições) aos que a procuravam e, em pelo menos um caso, fazendo as vezes de uma “bola de cristal” através da qual ela observava para fazer predições.

Como receptáculo do preparado de ervas, a garrafa aparece, por exemplo, no relato de *An old woman*, que conta ter procurado Biddy por uma cura para si e para o filho, recebendo a orientação de que recolhesse dentes-de-leão (*dandelions*) e desse uma garrafa ao menino – curiosamente, após a visita, os dois melhoraram, embora nenhum tivesse feito uso do que quer que estivesse dentro do vidro (V&B, p. 42). *Daniel Shea* recorda que era difícil, a princípio, chegar à casa de Biddy, pois as pessoas tinham medo de repassar essa informação (toda a situação envolvendo a procura de Biddy Early como curandeira, vidente ou, simplesmente, “bruxa”, era vista de forma muito negativa pela Igreja, como exploraremos mais abaixo), mas isso não impedia que fosse muito procurada: encontrou cerca de cinquenta pessoas, segundo seu relato, esperando do lado de fora para serem atendidas. Biddy disse a *Daniel* que o filho dele morreria, oferecendo-lhe uma “bottle of herbs” para que ele desse à criança, mas ele acabou falecendo mesmo assim – algo que *Shea* atribuiu muito mais ao fato de voltar a visitá-la antes da hora (pois o filho não dava qualquer sinal de que estava doente, fazendo-lhe julgar a situação segura o bastante para uma nova consulta extemporânea) do que a um fracasso do preparado (V&B, p. 42-44).

Um insucesso parecido aconteceu com aquele que aparece identificado em *Visions and Beliefs* como *An old man from Kinvara*, que levou uma garrafa oferecida por Biddy Early para ajudar sua esposa que estava parálitica havia 36 anos, a despeito dos melhores esforços dos médicos em contornar suas dificuldades e buscar algum tipo de cura. Quando chegou em casa, deu a garrafa à mulher, mas o tratamento recomendado pela sábia de Clare não funcionou – algo que, segundo Biddy (e o velho de Kinvara parecia concordar), só havia ocorrido porque ele não levou a garrafa imediatamente à esposa, parando no meio do caminho, em Feakle¹⁵¹, e escondendo o vasilhame, pois os padres locais não costumavam deixar que os visitantes de Biddy se hospedassem no vilarejo. E não havia prova mais clara de que alguém passara pela casa dela do que estar portando uma das suas famosas garrafas (V&B, p. 47-48).

Evidentemente, se todos os relatos fossem de experiências malfadadas e fracassos atribuídos a um motivo alheio, talvez a fama de Biddy Early não tivesse prosperado tanto pela região. Afinal, como conta *The little girl of Biddy Early’s house*, as pessoas seguiam procurando a casa mesmo vários anos após a morte da curandeira e agora a família da menina, os residentes

¹⁵¹ Uma parada desse tipo parece bastante plausível diante das condições de transporte da época: cerca de 40 quilômetros separam Feakle de Kinvara, e outros cinco distanciam a casa de Biddy Early de Feakle, por estreitas estradas pedregosas do interior.

da cabana, dedicava-se a oferecer aos visitantes as antigas garrafas que ainda restavam na casa – e o forasteiro ia embora contente (V&B, p. 36-37). *Mrs. Crone*, por sua vez, contou sobre o dia em que estava plantando batatas e sentiu-se mal subitamente quando uma mulher passou ali por perto – após três semanas de cama, a mãe da senhora *Crone* decidiu procurar Bidly Early, que garantiu que a tal mulher havia dito alguma coisa, entregando uma garrafa que faria a acamada melhorar. *Mrs. Crone* afirmou que, após três goles do preparado, estava bem de novo (V&B, p. 50). A crença na superioridade dos métodos de Bidly quando comparada aos médicos profissionais da região rendia também algumas histórias paralelas, como a contada por *Mrs. Nelly*: quando um doutor foi visitar Bidly, “he went astray”¹⁵² e reapareceu em Ballylee (a quase 50 quilômetros dali), algo que só poderia ser explicado pela interferência mística das *faeries* – “surely he was taken if ever any one was”¹⁵³ (V&B, p. 42).

Em outras lembranças colhidas por Lady Gregory, a garrafa não aparece tanto pelo que haveria dentro dela ou pelos supostos usos que teria para o enfermo que consumisse o seu conteúdo, mas primariamente como um objeto, quase um “amuleto”, destinado a ser carregado – seguindo recomendações específicas – até o destino da pessoa. Em geral, esses relatos concluíam com a garrafa sendo quebrada por algum infortúnio, ou desviada de seu caminho por uma distração qualquer (não raro, uma bebedeira em algum *pub* da estrada), o que quase sempre indicava mau agouro, seja por algo imposto a elas por terceiros ou por, o que era mais frequente, ter desrespeitado as recomendações de Bidly Early sobre como deveriam se portar com a *bottle* presenteada – algo que ajudava a reforçar o temor que muitos sentiam em relação à misteriosa curandeira: havia que se respeitar as orientações da sábia de Clare.

Mrs. Locke conta uma série de histórias nesse sentido, de pessoas que quebraram suas garrafas e tiveram um fim desagradável (V&B, p. 45-47). *Mrs. Kearns* destaca a vez em que um homem procurou Bidly Early em busca de uma cura para o tio doente, com a orientação expressa de que voltasse para a casa imediatamente com a garrafa – ele, porém, decidiu fazer uma parada no *pub* e (não para a surpresa de quem contava a história) acabou quebrando o recipiente (V&B, p. 33). Mas havia também os casos em que a garrafa não chegar ao local planejado era uma situação atribuída a algo além da culpa daqueles que a carregavam: *Mrs. Nelly* fala do homem que procurou ajuda para a irmã e, no caminho para casa, também acabou quebrando a garrafa, em algo que – segundo o relato – Bidly Early dessa vez não viu com maus olhos – quando o homem voltou à cabana dela, a curandeira argumentou que a garrafa quebrada

¹⁵² Dentre as várias menções de pessoas sendo *levadas* pelas fadas, tanto a expressão “taken” é utilizada como “went astray”.

¹⁵³ Tradução livre: “certamente ele foi levado se alguém o foi”.

só poderia ser obra de um vizinho que estava fazendo a irmã o visitante ficar doente (V&B, p. 41).

Finalmente, a garrafa se relacionava nos relatos também com a capacidade de predição que, tantos afirmavam, Bidy tão claramente possuía. Ao olhar através do vidro, a *wise woman* de Clare seria capaz de prever o futuro do interlocutor com alguma confiabilidade, ainda que nem sempre revelasse aos visitantes o que efetivamente havia enxergado ali dentro. *An old midwife* conta a Lady Gregory que isso aconteceu com ela: foi visitar Bidy quando sua filha se casou e, depois, quando o segundo bebê da família nasceu. A curandeira olhou através da garrafa e mandou que ela voltasse para casa, mas não desenvolveu muito mais os seus pensamentos. Teria sido o marido de Bidy quem deu a previsão terrível à visitante: na garrafa, ela vira a criança morta – e dez dias depois, afirma a *midwife* que recebeu Augusta Gregory, a menina realmente morreu (V&B, p. 38).

Os relatos em torno da misteriosa, quase mágica, garrafa (ou *garrafas*) de Bidy Early não se resumem aos temas acima: persistiram mais de cem anos após a sua morte e seguiam se difundido pelo interior do oeste irlandês no momento em que, já na penúltima década do século XX, Edmund Lenihan (1987, p. 22) fez sua própria recopilação do folclore que restava na região. Havia relatos, por exemplo, de que o filho de Bidy seria uma *changeling*¹⁵⁴ e teria utilizado a garrafa em benefício próprio durante uma partida de hurling. O próprio Lenihan propõe, a partir dos relatos, duas estimativas muito diferentes para quando a curandeira passou a utilizar as *bottles*: em sua primeira experiência de trabalho, provavelmente entre 1814 e 1817, ou ainda na época em que o filho dela seria grande o bastante para tocar violino ou jogar hurling, o que poderia ter ocorrido por volta de 1835, considerando que o primeiro casamento dela ocorrera dezoito anos antes disso (LENIHAN, 1987, p. 25).

Meda Ryan também fala dos relatos destoantes sobre a origem da garrafa, variando desde ter sido encontrada casualmente por Bidy Early até um presente recebido das próprias fadas e entregue a ela por intermédio do filho (RYAN, 1991, p. 40). Acredita-se que o indecifrável misturado que Bidy fazia dentro das garrafas que entregava aos visitantes fosse feito com ervas e sementes gosmentas que cresciam na região de Feakle e tinha o poder de curar dedos “podres” (envenenados, infeccionados) ou cortes pequenos. Em uma época sem

¹⁵⁴ *Changelings* seriam pessoas que haviam sido trocadas quando bebês por bebês de fadas. A principal “evidência” de tal troca seria um bebê bonito e tranquilo, de uma hora para outra, adquirir características físicas estranhas ou um comportamento completamente diferente de antes. Em *Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry*, Yeats comenta sobre o assunto: “Sometimes the fairies fancy mortals, and carry them away into their own country, leaving instead some sickly fairy child, or a log of wood so bewitched that it seems to be a mortal pining away, and dying, and being buried.” (YEATS, 1890, p. 47).

antibióticos, a crença em um tratamento eficiente contra a alta letalidade das infecções teria ajudado a alavancar a fama e a procura pela cabana da *bean feasa* (idem, p. 44). Ao fim e ao cabo, como mencionamos acima, o componente misterioso era reforçado pelos relatos que se bifurcavam: os que recebiam estritas recomendações de como se portar com a garrafa e por alguma razão não o faziam, vindo a padecer da mesma doença para a qual buscavam uma cura, e os que conseguiam cumprir à risca, consumir o líquido e, quase sempre, viviam para contar a história de como Bidy Early os havia salvado com seus poderes especiais (idem, p. 48).

Tanto folclore em torno das *bottles* de Bidy só poderia render o tipo de comentário que se tornou comum após a sua morte, calcado também na rivalidade que manteve durante toda a vida com o clero local, para quem não passava de mais uma “bruxa” difundindo saberes arriscados e pouco cristãos. Embora a oposição dos padres católicos não tenha feito um grande serviço em termos de desacreditar Bidy Early, que seguiu sendo procurada, cultuada e lembrada como eficiente em suas curas muito além de sua própria vida, ela certamente ajudou a fortalecer a aura da curandeira como alguém mística e conectada ao lado incompreensível do mundo herdado da cosmovisão pagã celta, às *faeries* e ao local para onde as pessoas que eram *taken* acabavam sendo carregadas. Aqueles que preferiam se alinhar à Igreja, ainda que pouco numerosos nos registros que permanecem, aparecem trazendo essa visão de oposição. *Mrs. McDonagh*, provavelmente incomodada com o interesse de Lady Gregory (que, além de forasteira e inconvenientemente interessada em Bidy, era uma protestante), apressa-se a esclarecer que “our religion doesn’t allow us to go to fortune tellers. They don’t get the knowledge from God”¹⁵⁵, avisa, reduzindo Bidy Early à faceta de “vidente” – e, se o conhecimento não vinha de Deus, então, obviamente, “it must be from demons” (V&B, p. 40).¹⁵⁶

Essa informante pouco simpática à já falecida curandeira conta ainda que os padres pegaram a garrafa de Bidy após sua morte e encontraram “black things”¹⁵⁷ lá dentro. E ela, *Mrs. McDonagh*, nunca foi à casa da mulher que tantos procuravam porque havia um “deal of devilmint in the things she did” (V&B, p. 41).¹⁵⁸ Talvez a grande evidência da oposição entre a Igreja e Bidy, no entanto, venha de uma anedota contada nessa conversa: a senhora *McDonagh* fala de uma mulher “who was bad”¹⁵⁹ e cujo marido foi buscar ajuda de Bidy que, por alguma razão qualquer, recusou o atendimento. Bidy Early então disse que um “disgraced

¹⁵⁵ Tradução livre: “nossa religião não nos permite ir a videntes. Elas não obtêm o conhecimento de Deus.”

¹⁵⁶ Tradução livre: “devia ser de demônios”

¹⁵⁷ Tradução livre: “coisas pretas”

¹⁵⁸ Tradução livre: “acordo de maldade nas coisas que ela fazia”

¹⁵⁹ Tradução livre: “que estava mal”

priest”¹⁶⁰ faria a tal cura – o homem efetivamente acabaria por recorrer ao padre, que não gostou muito da situação, mas fez o serviço. Na cabeça de Mrs. McDonagh, possivelmente uma idosa, considerando o tanto de vezes que se repete (e até se contradiz) na conversa registrada por Lady Gregory, não havia qualquer dúvida: os padres podiam curar tanto quanto Bidy Early, mas não o faziam. Parecia haver uma expectativa implícita de que a cura necessariamente precisava ser paga de alguma forma, algo que contrariava a decência e a modéstia esperadas de um homem da fé. Isso seria o que refreava os clérigos em usar suas capacidades, “unless they’re curates that like to get the money” (V&B, p. 41).¹⁶¹

Não fica claro, no relato da senhora *McDonagh*, o motivo que impediria os padres de simplesmente oferecer ajuda sem exigir algo em troca – talvez porque não coubesse a eles questionar (ou a ela criticar) os desígnios divinos. Em outro ponto de *Visions and Beliefs*, o último capítulo, dedicado especificamente às curas atribuídas a padres e freis, Lady Gregory registra outra possível razão para as reticências da Igreja em proporcionar esses tratamentos – a suposta relação das curas mágicas com a “bruxaria”. Sem identificar quem diz isso (diferentemente do que ocorre em quase todo o livro, desta vez não há um nome ou uma identificação de quem fala, mas apenas um *I have been told*), ela comenta que alguém diz que os padres dos velhos tempos “used to have the power to cure strokes and madness and the like, but the Pope and the Bishops have that stopped; they said that the people will get out of witchcraft little by little”¹⁶² (V&B, p. 298).

Já *Daniel Shea* oferecia uma explicação muito mais prosaica: muitos religiosos acabavam bebendo para criar coragem antes de realizar os atos que a Igreja via com reservas: “the bishops don’t like them do to cures because the whiskey they drink to give them courage before they do them is very apt to make drunkards of them”¹⁶³ (V&B, p. 44). *An old man on the beach*, outro que atribui os poderes de Bidy às *faeries*, reforça que os padres eram “greatly against her”¹⁶⁴, e endossa a versão da bebedeira clerical como um impedimento à continuidade das curas, citando um caso próprio: diz ter conhecido “a father who would cure people also,

¹⁶⁰ Tradução livre: “padre em desgraça”

¹⁶¹ Tradução livre: “a menos que eles sejam vigários que gostam de receber o dinheiro”

¹⁶² Tradução livre: “costumavam ter o poder para curar derrames e loucura e coisas do tipo, mas o Papa e os bispos acabaram com isso; eles disseram que as pessoas vão se livrar da bruxaria pouco a pouco”.

¹⁶³ Tradução livre: “os bispos não gostam que eles façam curas por causa do uísque que eles bebem para dar coragem antes de fazer as curas pode os tornar bêbados”

¹⁶⁴ Tradução livre: “fortemente contrários a ela”

but people would bring him whiskey and he would get drunk, so another priest made him stop”¹⁶⁵ (V&B, p. 39).

No que diz respeito à própria Bidy há numerosos relatos de que ela jamais aceitou pagamento em dinheiro, apenas presentes (como o uísque que, contavam, teria matado tantos de seus maridos pela enorme quantidade que fluía no lar de Bidy Early, tamanha a profusão de agradecimentos). Segundo Ryan (1991, p. 46), havia uma razão para isso – que, no entanto, parecia não ser aplicável aos padres: a recusa de alguma compensação monetária seguia uma antiga irlandesa, segundo a qual “se acreditava que, se o curandeiro exigisse um pagamento, perderia seus poderes”.¹⁶⁶

A rivalidade com os padres é uma das maiores constantes nas narrativas sobre Bidy Early. Como comenta Lenihan,

aqueles que podem acreditar que a Irlanda rural do século XIX era povoada por um campesinato ignorante governado por padres tirânicos e cercado por tabus e temores de poderes sombrios e pouco compreendidos, não encontrarão dificuldade em acreditar que a própria Bidy também foi vítima dessas mesmas restrições e sombras (LENIHAN, 1987, p. 7).¹⁶⁷

Assim, ainda que os registros sobre os feitos da curandeira costumem ser majoritariamente em tom de exaltação ou um respeito temeroso (pois o próprio viés da coleção folclórica sobre ela ia na direção de preservar o que se contava a respeito de suas alegadas façanhas maravilhosas) as reservas de *Mrs. McDonagh* estavam longe de serem as únicas. Era um período de ressurgência da Igreja Católica na Irlanda, após o afrouxamento das Penal Laws que haviam subjogado seus fiéis durante o século XVIII e mesmo nas primeiras décadas do XIX: o clero buscava manter com firmeza essa renovada influência, tentando acabar com qualquer outro movimento que atraísse os camponeses, como Bidy Early parecia fazer tão bem.

Na Irlanda rural, afinal, o predomínio dos padres na vida cotidiana vinha não apenas da fé e do poder que a Igreja possuía tradicionalmente (e recuperou com força desde a derrubada da maioria das leis restritivas na virada do século anterior), mas também de questões sociais que precediam a própria entrada de um jovem em um seminário para se tornar o pregador local:

¹⁶⁵ Tradução livre: “um padre que também curava pessoas, mas as pessoas o traziam uísque e ele ficava bêbado, então outro padre o fez parar [de curar]”

¹⁶⁶ No original: “This was in keeping with the old Irish tradition as it was believed that if the healer demanded payment, their powers would be taken away from them”.

¹⁶⁷ No original: “Those who can believe that nineteenth century rural Ireland was populated by a benighted peasantry ruled by tyrannical priests and hemmed in by taboos and fears of dark and scarcely-understood powers will find no difficulty in believing that Bidy herself was also a victim of these same constraints and shadows”.

os sacerdotes eram, em sua maioria, filhos de fazendeiros, enquanto seus paroquianos quase sempre eram camponeses pobres, esmagadoramente analfabetos, sofrendo para garantir a própria subsistência e o pagamento das terras alugadas pelos *landlords* que, com frequência, eram relacionados (por afinidade ou por sangue) com os clérigos. Era comum, inclusive, que as pessoas se referissem aos padres como alguém que “reinou” por um período na região: “para muitos dos padres dessa época, ‘reinou’ é uma palavra apropriada [...]. Sua paróquia era seu feudo, uma recompensa pelo serviço diligente e obediente, e seus interesses inevitavelmente se espalham muito além das questões da fé e moral” (LENIHAN, 1987, p. 87).¹⁶⁸ Ao mesmo tempo em que essa situação causava um temor respeitoso às ordens da Igreja de que Bidy não devia ser procurada, ela também gerava uma postura desafiante daqueles descontentes com a distância dos padres em relação ao seu “rebanho”: talvez muitos recorressem à popular curandeira justamente por identificar nela alguém que vivia de forma parecida com eles próprios (LENIHAN, 1987, p. 88).

Ao falar com Lady Gregory, *Mr. McCabe* diz que sempre indicava a casa de Bidy para os forasteiros, que certa vez ajudou viajantes vindos de Limerick a encontrar a *bean feasa*, e que os padres ficariam furiosos com ele se descobrissem. Mas o próprio Mr. McCabe havia sido curado pela sábia de Clare, confiava nela, e preferia seguir questionando a Igreja a aceitar passivamente as ordens contra alguém que lhe fizera tão bem: “the priests were against her, but they were wrong. How could that be the evil doing that was all charity and kindness and healing?” (V&B, p. 35).¹⁶⁹ A resistência dos padres em proporcionar curas, por qualquer motivo que impedisse essa ajuda, também parece ter conduzido pequenas multidões à cabana de Bidy. *Bartley Coen* conta a história de um amigo que ouvia *them*, as fadas, chamando-o, e queria visitar a curandeira em busca de ajuda – um padre tentou impedi-lo, ao que o homem prontamente respondeu:

“Well, Father”, says he, “cure me yourself if you won’t let me go to her to be cured.” And when the priest wouldn’t do that (for the priests can do many cures if they like to), he went on to her. And the minute he came in, “Well,” says she, “you made a great fight for me on the way.” For though it’s against our creed to believe it, she could hear any earthly thing that was said in every part, miles off (V&B, p. 35-36).¹⁷⁰

¹⁶⁸ No original: “For many of the priests of the time ‘reigned’ is an appropriate word, since in a society closed to most outside influences the priest came to wield a power that was second only to that of the landlord and sometimes not even second. His parish was his fiefdom, a reward for diligent, obedient service, and his interests inevitably spread far beyond questions of faith and morals, though these continued to dominate attention”.

¹⁶⁹ Tradução livre: “os padres eram contra ela, mas eles estavam errados. Como aquilo podia ser algo do mal quando era só caridade e bondade e cura?”

¹⁷⁰ Tradução livre: “‘Bom, Padre’, disse ele, ‘me cure o senhor mesmo se não quer deixar que eu vá até ela para ser curado.’ E quando o padre não fez isso (porque os padres podem fazer muitas curas se eles quiserem), ele foi até ela. E no momento que ele entrou, ‘Então’, disse ela”, “você lutou bastante por mim no caminho”. Porque

A memória dos padres condenando Bidy era forte. *Mr. Fahy* menciona que um certo Father Boyle “often [...] would speak of her in his sermons”¹⁷¹, e é mais um que acrescenta que os sacerdotes tinham a capacidade de curar as pessoas, logo silenciando em torno do tema que havia se tornado uma espécie de tabu: “but that's a thing it's not right to be talking about” (V&B, p. 36).¹⁷² Ele próprio havia estado com Bidy Early para tratar sua filha, levando uma garrafa de uísque como presente de agradecimento, e a curandeira imediatamente ofereceu-lhe um copo para dividirem após a sua chegada. O senhor *Fahy* recorda como aceitou a bebida e como desafiou a Igreja: “I had plenty of courage in those days” (idem, *ibid.*).¹⁷³ Já *The blacksmith I met near Tulla*, aquele que nunca havia precisado dos préstimos de Bidy já que o mal nunca se abatia sobre os ferreiros, lembra que do esforço ativo dos párocos para manter seus fiéis longe da casa da wise woman: “the priests were against her and used to be taking the cloaks and the baskets from the country people to keep them back from going to her” (V&B, p. 38).¹⁷⁴

Na tentativa de conciliar a fé católica com a crença de que Bidy Early poderia ajudá-los mais do que as vias habituais para combater alguma moléstia, muitos se equilibravam entre as ações práticas e a penitência temida. *Mrs. Locke* foi visitá-la para buscar a melhora de seu filho, e depois disso seguiu frequentando as missas, sentindo o peso de seu segredo: “I never let on to Father Folan that I went to her”¹⁷⁵, revela a Lady Gregory. “[B]ut one time the Bishop came, MacInerny. I knew he was a rough man, and I went to him and made my confession” (V&B, p. 45-46).¹⁷⁶ *Mrs. Locke* avisou ao bispo que caminharia o mundo inteiro por seu filho quando ele estivesse doente, e que dom MacInerny poderia fazer o que bem entendesse com ela se desejasse puni-la, mas essa era a sua verdade. O bispo ouviu a história e a deixou sem penitência alguma.

Como seria de se imaginar, a oposição entre Bidy Early e a Igreja também rendeu relatos sobre uma suposta perseguição mais sistemática do que o simples desgosto dos padres e a reprimenda que alguns fiéis (mas não todos, como indica *Mrs. Locke*) acabavam sofrendo por procurá-la. Havia um rumor em Feakle de que Bidy teria sido excomungada da Igreja, mas

embora seja contra nossa crença acreditar nisso, ela podia ouvir toda e qualquer mundana dita em todos os lugares, a milhas de distância”.

¹⁷¹ Tradução livre: “frequentemente [...] falava dela em seus sermões”

¹⁷² Tradução livre: “mas isso é uma coisa que é certo de se falar sobre”

¹⁷³ Tradução livre: “eu tinha muita coragem naquela época”

¹⁷⁴ Tradução livre: “os padres eram contra ela e costumavam pegar as capas e cestas dos camponeses para evitar que eles fossem até ela”

¹⁷⁵ Tradução livre: “eu nunca disse ao Padre Folan que fui até ela”

¹⁷⁶ Tradução livre: “Mas uma vez o bispo veio, MacInerny. Eu sabia que ele era um homem grosseiro e fui até ele e fiz minha confissão”

não há evidências dando suporte a essa versão além das histórias de que ela não frequentava as missas, algo que talvez pudesse ser explicado pelo fato de que ela “recusava-se a sentar na congregação e ouvir insultos vindos do altar” (RYAN, 1991, p. 52).¹⁷⁷ E há, também, pelo menos uma versão segundo a qual ela foi perseguida pela Justiça a mando do clero. Em *Visions and Beliefs*, Lady Gregory não chega a registrar nenhum relato desse tipo mas, em seu livro sobre Bidy publicado originalmente no final da década de 1970, Meda Ryan o faz: citando uma gravação da RTE¹⁷⁸ feita com um certo Cormac Halpin, ela menciona uma ocasião, em 1865, em que Bidy teria sido levada pelos padres a depor na corte em Ennis, a principal cidade do condado de Clare, a cerca de trinta quilômetros de Feakle. Era acusada de envolvimento em atos de bruxaria, com base no Estatuto de 1586 condenando atos de “Witchcraft and Sorcery” que, ainda de acordo com o depoimento gravado, seguiria vigente mesmo na metade final do século XIX. Halpin, no áudio, menciona que seu avô teria sido o responsável pela defesa legal de Bidy.

“A polícia a via como um incômodo, já que ela ajudava aqueles que ‘a lei’ gostaria de ter fora de seu caminho. Eles também sabiam que ela mantinha destilados ilegais em sua casa, mas as insistentes buscas se provaram infrutíferas”, escreve, com base nesse depoimento, Ryan (1991, p. 81). “As ações dela também foram questionadas por um médico e Limerick e pelo clero católico”¹⁷⁹ (idem, *ibid.*). Se esse julgamento efetivamente ocorreu – desde Ryan, os pesquisadores não levantaram qualquer documentação que comprovasse o relato do qual Cormac Halpin já não era nem mesmo uma fonte primária, atribuindo a história original ao que o avô lhe contara – é menos importante do que as explicações encontradas para que Bidy saísse ileso de um processo tão perigoso movido por pessoas e instituições tão importantes.

A razão para o insucesso da acusação, explica Ryan, era o temor e o respeito que Bidy causava em quem a rodeava. “Confiante, Bidy, vestida com sua roupa de casa e seu gorro branco com babados, foi levada ao tribunal em uma carroça guiada por seu marido” (RYAN, 1991, p. 81). E sua confiança tinha motivo: “Quando o caso foi aberto, muitos dos que haviam dito que dariam evidências contra ela ficaram com medo e mantiveram silêncio. Então, de forma triunfante, Bidy ganhou o dia” (RYAN, 1991, p. 81-82).¹⁸⁰ Sem uma voz que ousasse se

¹⁷⁷ No original: “Refused to sit in the congregation and be insulted from the altar”.

¹⁷⁸ *Raidió Teilifís Éireann* (Rádio-Televisão da Irlanda, em gaélico), empresa pública de comunicações irlandesa fundada em 1960.

¹⁷⁹ No original: “The police had found her a nuisance, as she helped those whom ‘the law’ would like to have out of the way. Also they knew she kept illegal spirits in the house, yet persistent raids proved fruitless. Her actions were also being brought into question by a Limerick doctor as well as the Catholic clergy”.

¹⁸⁰ No original: “Confident, Bidy, dressed in her home-spuns and frilly white bonnet was brought to court in a horse and cart driven by her husband. But when the case opened, many of those who had said they would give

levantar contra ela na hora decisiva, mesmo com o aval da poderosa Igreja Católica, Bidy Early teria visto, por fim, a corte de Ennis rejeitar as acusações, entendendo que faltavam evidências suficientes para considerar culpada aquela que sentava no banco dos réus.

É improvável, porém, que o julgamento contra Bidy tenha se dado a partir de uma lei coibindo a bruxaria na Irlanda, quando consideramos a época em que ela viveu e a própria legislação mencionada por Halpin na gravação citada por Meda Ryan. O Estatuto de 1586¹⁸¹ realmente existiu, surgindo, segundo os seus autores, para preencher um vazio legal que até então deixava sem uma punição pré-estabelecida “as práticas dos delitos perversos de conjurações e invocações de espíritos malignos e de feitiçarias, encantamentos, sortilégios e bruxarias” utilizadas por “pessoas fantásticas e diabólicas”¹⁸². Essa é uma legislação na qual as práticas geralmente atribuídas a Bidy Early, sem dúvida alguma, haveria de se enquadrar, não fosse um detalhe: ela não estava mais em vigor no momento em que ela teria sido levada a Ennis para se defender. Uma nova lei, aprovada em 1821¹⁸³, portanto quarenta e quatro anos antes do julgamento, pusera fim à antiga legislação coibindo a “bruxaria” e os praticantes de magias em modo geral dentro da Irlanda (curiosamente, a revogação das leis em solo irlandês tardou quase um século inteiro em relação à vizinha Grã-Bretanha, onde desde 1735 já não era possível fazer denúncias do tipo e, ao contrário, levantar tais suspeitas contra outrem poderia provocar punições ao acusador).

O fato de o Estatuto de 1586 não ter mais validade quando Bidy teria tido que comparecer à corte em Ennis pode ser interpretado como um indício de que o julgamento não ocorreu. Mas é possível, também, sugerir outra leitura: mesmo que não houvesse razões legais para condená-la por “bruxaria”, o estigma histórico em torno de seus atos e a pressão da Igreja, com crescente influência naquela região mesmo sem uma base formal para punir naqueles termos, poderiam ter colaborado para que ela se visse às voltas com a Justiça de sua época. Como o relato de Cormac Halpin também sugere, a polícia parecia tê-la em má conta por “colaborar” com pessoas que já tinham, elas próprias, problemas com as autoridades, e também por manter bebidas proibidas em sua cabana (embora, aparentemente, essa acusação jamais

evidence against her took fright and kept silent. So, triumphantly, Bidy won the day. The case was dismissed, ‘due to lack of sufficient evidence against the accused’”.

¹⁸¹ 1586: 28 Elizabeth 1 c. 2: An Act against Witchcraft and Sorcerie. Disponível em <<http://statutes.org.uk/site/the-statutes/irish-laws/1586-28-elizabeth-1-c-2-witchcraft/>> Acesso em 8 dez. 2019.

¹⁸² No original: “The practises of the wicked offences of conjurations and invocations of evill spirites, and of sorceries, enchauntments, charms and witchcrafts, whereby mainie fantasticall and devilish persons have devised and practised invocations and conjurations of evill and wicked spirites, and have used and practised witchcrafts, enchauntments, charms and sorceries” [manteve-se a grafia da época].

¹⁸³ 1821: 1 & 2 George 4 c.17: Repeal of the Irish Witchcraft Act. Disponível em <<http://statutes.org.uk/site/the-statutes/nineteenth-century/1821-1-2-george-4-c-17-repeal-of-the-irish-witchcraft-act/>> Acesso em 8 dez. 2019.

tenha se comprovado). Se tomarmos Halpin como um informante relativamente confiável, certo na existência de um julgamento mas equivocadamente nas razões que o provocaram, é possível que Biddy tenha, sim, sido acusada, mas com base em alguma outra lei existente. Uma alternativa que conversa menos com a mística em torno da curandeira, mas mais plausível considerado o momento em que os fatos teriam ocorrido.

Novamente, apesar dessa discussão a partir dos documentos e das leis, o mais válido aqui não é tanto comprovar a existência do processo, uma tarefa talvez impossível devido à aparente destruição dos registros, mas levar em conta a interpretação dada à “absolvição” de Biddy: que ninguém quis se opor a ela diante do tribunal. É quase certo que, tenha existido ou não essa complicação judicial, Biddy realmente não teria que conviver com qualquer peso legado por aquele dia sombrio de 1865. Um par de décadas mais tarde, ouvindo as pessoas que conviveram com Biddy, Lady Gregory não registraria qualquer relato nesse sentido, como vimos. E, ainda que haja grandes vazios sobre partes da vida da curandeira (a cronologia de sua existência, como comentamos acima, é incerta. Sabe-se muito sobre o que ela fez, e há uma boa noção de que teve vários maridos, por exemplo, mas poucos detalhes sobre datas ou outras informações precisas), os relatos sobre sua morte, conforme veremos adiante, são numerosos e relativamente detalhados. Morte que veio em 1874, quase dez anos depois do alegado julgamento em Ennis, restando poucas dúvidas que ela viveu e envelheceu sem que o processo por “bruxaria” (ou, mais exatamente, por alguma outra acusação vaga de difícil comprovação) prosperasse.

Biddy pôde viver e atuar longamente mesmo com a Igreja em seu encalço. Sua fama, que atraiu a atenção de Augusta Gregory, pode ter sido parte da razão. Outras *wise women* de seu tempo não tiveram o mesmo destaque – ou a mesma sorte. Como Biddy, havia muitas mais que proporcionavam curas, predições, encantamentos de toda a sorte para quem neles acreditasse, mas nenhuma delas passou perto de receber exaltação semelhante no tempo em que os relatos foram colhidos, nem persistiram com a mesma força (ou com qualquer força) na tradição oral que sobreviveu até o século XX e persiste, de alguma forma, ainda nos dias atuais.

A própria Igreja que tanto combateu Biddy, e que tanto se esforçou para buscar explicações racionais que desmistificassem grande parte do folclore irlandês, parece parte integral de uma tentativa de explicação das razões desse sumiço. Nem todas conseguiram escapar da tirania dos padres, nem todas adquiriram a fama e a proteção (ou temor, que seja) dos seus pares. Em seu condado de Galway natal, na região do Connemara, Lady Gregory teria a oportunidade de conversar com outra mulher sábia, esta ainda viva, que parecia capaz de fazer

muito do que os relatos atribuíam à falecida Bidy. Lá, Augusta ouve da boca de uma senhora que nem nome completo ganha nas páginas de *Visions and Beliefs* – identificada apenas como *Fagan's wife* – que já havia sido capaz de muito, mas já não fazia mais nada. “The woman seemed frightened and angry at times as the old man spoke, and clutched the baby to her breast”¹⁸⁴, Lady Gregory registra de suas impressões. E a própria esposa do senhor Fagan explicava, com certa melancolia: “I do the fortunes no more since I got great abuse from the priest for it”¹⁸⁵ (V&B, p. 71).

3.2. Mais que uma lenda

Bidy Early morreu na noite de 21 para 22 de abril de 1874, já septuagenária. Há descrições vívidas sobre a sua última noite – ainda que, de forma não surpreendente, os relatos se concentrem tanto na figura da própria Bidy que pouco sabemos sobre quem realmente estava com ela, se morreu rodeada por familiares ou amigos, quantos ou quais. Conta-se, isso sim, que – em uma ironia final – um padre foi chamado para dar-lhe a extrema-unção, mas que ela não chegou a ter um velório. O medo da Igreja deve ter sido uma das razões a afastar pessoas de um último adeus a Bidy, como registra Lenihan (1987, p. 106): “não disseram às pessoas que ficassem longe, mas [elas ficaram mesmo assim] por medo de que os padres pensassem que estavam ao lado dela. [...] Se você desse um passo fora da linha, o padre local lhe perseguiria”.¹⁸⁶

A morte dela foi descrita como calma e tranquila, provavelmente com poucas pessoas acompanhando-a em seu leito final – seu último marido, Thomas Meaney, já havia morrido alguns anos antes. Ela foi enterrada no cemitério de Feakle, sem lápide, e na semana seguinte ao seu sepultamento alguns descrevem um sermão do Padre Connellan, da paróquia local, como que revendo a posição que o clero historicamente havia tido em relação a ela:

‘O padre que costumava criticá-la, ele deu um sermão em Feakle após Bidy morrer, e ele se referiu a ela como sendo uma grande mulher, excelente, caridosa e boa. Que tudo o que ela fez sempre foi pelo bem – “Nunca ouvimos dela fazendo algo ruim para ninguém” – e [disse] que ele nunca havia estado contra Bidy quando ela estava viva, mas sim os outros padres. E ele lembrou como os padres a criticavam. Mas, ele

¹⁸⁴ Tradução livre: “A mulher parecia amedrontada e com raiva as vezes quando o homem falava, e trazia o bebê para seu peito”

¹⁸⁵ Tradução livre: “Eu não faço mais predições desde que fui xingado pelo padre por isso”

¹⁸⁶ Lenihan cita um relato oral atribuído a P. Minogue. No original, conservando as marcas da fala: “People weren’t told to stay away, but for fear the priest’d think that they was in cope with her. The priests that was ruling the parishes in them time, you could do nothing with ‘em. If you took one step out o’ place the parish priest was after you”.

disse “ela era boa, e talvez melhor, que nós”. Essas foram as palavras que ele disse em Feakle no domingo após a morte dela.’

Talvez ele estivesse tentando ser generoso; talvez a morte dela tenha dado ao padre uma nova perspectiva do problema que Bidy havia sido. Mas sua audiência sem dúvida terá trocado olhares de canto, alguns deles segurando o desejo de abrir um sorriso. Muitos talvez tenham comentado ‘nós poderíamos ter-lhe dito essas coisas há muito tempo’ (LENIHAN, 1987, p. 106-107).¹⁸⁷

Após a morte de Bidy, as histórias sobre ela persistiram. Seguiram sendo contadas por anos, a ponto de atrair a atenção de W. B. Yeats (que a cita pela primeira vez em *The Celtic Twilight*) e Lady Gregory (responsável pelo registro mais completo e importante sobre ela), que acabará por dedicar um capítulo inteiro de *Visions and Beliefs in the West of Ireland* às curandeiras do oeste irlandês – sendo que a única que recebe tamanho destaque, e mesmo um nome próprio que perpassa as páginas e as diferentes vozes, é mesmo Bidy Early. Em seu tempo, houve outras como ela. No condado de Kildare circulavam histórias sobre Moll Anthony, e em Limerick havia quem contasse de Siobhán Grogan. Mulheres que também teriam garrafas, capacidades curativas, atraíam o desgosto do clero, e talvez até conversassem com as *faeries*.

Nenhuma, porém, persistiu à prova da passagem das gerações como Bidy, que se transformou em símbolo de sua região e, mais diante, da própria Irlanda rural de sua época (SCHMITZ, 1977, p. 169). Enquanto isso, as Moll Anthonies do mundo tiveram um destino diferente, convertendo-se em figuras obscuras, mesmo vivendo na mesma época e oferecendo serviços semelhantes (JENKINS, 2007, p. 166). Lady Gregory, de fato, já havia previsto a continuada proeminência de Bidy:

I think as time goes on her fame will grow and some of the myths that always hang in the air will gather round her, for I think the first thing I was told of her was, ‘There used surely to be enchanters in the old time, magicians and freemasons. Old Bidy Early’s power came from the same thing (V&B, p. 32).¹⁸⁸

¹⁸⁷ O primeiro parágrafo refere-se a uma citação atribuída ao relato oral de Johnny Broderick. No original, preservando as marcas da oralidade: ‘The priest that used criticise her, he made a sermon in Feakle after Bidy dying, an’ he referred to her as being a great, wonderful, charitable, good woman. Anything she ever did was for the good – “We never heard o’ her doing anything bad to anybody” – an’ ‘twasn’t he was against her at all while she was alive, but other priests. An’ he referred to how the priests was criticising her. But, he said “She was good, an’ maybe better, than us.” Them are the words he said in Feakle the Sunday after her death. Perhaps he was trying to be charitable; perhaps her death had given him a new perspective on the problem that had been Bidy. But his audience will no doubt have given each other sideways glances, some of them suppressing the desire to smile. Most might have said ‘We could have told you so a long time ago’.

¹⁸⁸ Tradução livre: “Eu acho que conforme o tempo passa a fama dela vai crescer e alguns dos mitos que sempre ficam no ar vão se juntar em torno dela, porque eu acho que a primeira coisa que me foi dita sobre ela era ‘havia feiticeiros no passado, mágicos e maçons. O poder da velha Bidy Early veio da mesma coisa’”.

Se a fama acima do comum de Bidy foi o que fez, em primeiro lugar, que Lady Gregory se dirigisse àquela região “entre Tulla e Feakle” em busca de respostas, com o passar das décadas a situação parece ter virado e se retroalimentado: foi, também, em grande parte graças aos registros feitos por Augusta que Bidy Early pôde se perpetuar muito além de sua própria época, dos relatos passados adiante por aqueles que haviam convivido em primeira pessoa com aquela que nascera Bridget Ellen Connors (JENKINS, 2007, p. 170). Bidy poderia ser apenas um nome, e em algumas regiões mais distantes do Connacht ela talvez fosse pouco mais do que isso, mas a riqueza de detalhes das suas histórias já não dependia apenas dos que a conheceram para se perpetuar: agora, as vozes estavam no papel e, dali, podiam ganhar novas interpretações, novas leituras, quando todos aqueles eternizados nas páginas de *Visions and Beliefs* já não caminhassem sobre a face da Terra. Todos os que, ao longo do século XX, empreenderam a mesma jornada de Lady Gregory em busca de um resquício de Bidy Early, esses autores que viemos citando ao longo deste capítulo, invariavelmente têm nos registros de *Visions and Beliefs* o mais próximo de uma fonte em primeira mão.

“[A lenda de Bidy Early] nos oferece uma imagem completa de uma *bean feasa* que integra as crenças e tradições do grupo e seu nome é conectado à poderosa realidade de um personagem popular do tempo presente”¹⁸⁹, escreve Schmitz (1977, p. 178). De certa forma, como acredita Lenihan, a lembrança de Bidy persistiu mesmo entre os netos e bisnetos daqueles que a conheceram porque sua história não era simplesmente a de uma mulher que oferecia curas, predições, conforto e esperança quando já não restavam alternativas mais terrenas oferecidas pelos padres e médicos da época: ela era, em meio a tantas façanhas místicas, profundamente real nas agruras a que estava submetida, como todos os que a rodeavam, e talvez o que reforçasse sua imagem fosse a forma como se opunha a essas situações. “O que se diz que Bidy fez é o que um campesinato oprimido deseja que ele próprio tivesse feito se ousasse, por exemplo, enfrentar a polícia ou o *landlord* ou pôr o padre em seu lugar”¹⁹⁰, acredita Lenihan (1987, p. 8).

Com o tempo, o nome de Bidy Early passou a se associar também com essas situações “universais” da Irlanda pobre, católica e rural, sempre temendo pela próxima praga que destruiria a colheita e traria a fome, pela próxima cobrança de aluguel que poderia colocar a família de *tenants* na rua, pelo que os padres seriam capazes fazer para punir quem lhes

¹⁸⁹ No original: “her legend presents us with the composite picture of a *bean feasa* who embodies the beliefs and traditions of the group, and her name is attached to the powerful reality of a present-day folk character”.

¹⁹⁰ No original: “In many cases, what Bidd is purported to have done is what an oppressed peasantry would themselves wish to have done if they had dared, for example, standing up to the police or the landlord or putting the priest in his place”.

desagradasse, em seu poder cada vez menos refreado por outras autoridades naquele momento de crescente influência da Igreja sobre a ilha. Nesses relatos, Bidy raramente foi tratada como uma figura de um passado remoto, mesmo nos tempos em que Lenihan foi a Clare ouvir a “última geração” que havia convivido com aqueles que a conheceram, já na década de 1980. “Os compiladores de folclore, seja servindo à coleção oficial ou às suas próprias ambições literárias, estiveram entre os mais importantes agentes na transformação da memória local ‘comunicativa’ à memória nacional ‘coletiva’”¹⁹¹, destaca Richard Jenkins (2007, p. 170).

Tudo isso teve grande importância para manter uma noção de identidade dos irlandeses, dentro e fora do país. Os feitos envolvendo Bidy Early eram, é claro, parte do folclore – mas se tornavam tão poderosos porque também conversavam com o real, com situações com as quais as pessoas podiam se identificar facilmente. Uma história que podia ser contada e recontada justamente porque mesmo os irlandeses que não eram de Clare, ou Galway, ou mesmo Limerick, ou que já não estivessem nem sequer residindo no país mas quisessem recordar a terra natal diante dos filhos em uma noite de inverno em Boston, tinham ouvido sobre suas próprias *bean feasa* em suas regiões, e talvez eles (ou seus pais, seus avós) já tivessem recorrido aos serviços delas. Aquilo era parte indissociável da experiência irlandesa, pelo menos dos irlandeses do campo, uma imagem que – para os que estavam fora – remetia à casa e – para os que seguiam no país – a um passado místico, anterior à medicina moderna, em que as pessoas do interior do país precisavam recorrer àquelas que conheciam algo sobre as ervas e as curas, viessem das *faeries* ou não.

Ao passar adiante o que sabiam de Bidy Early, por ouvir ou (agora que estava registrada) por ler, os filhos da Irlanda contavam também essas experiências. E um pedaço do país que Lady Gregory queria preservar ao escrever *Visions and Beliefs* seguiu vivo. Moll Anthony, Siobhán Grogan e outras foram relegadas ao plano da “anedota” e da “lenda”, de uma tradição que pouco saiu da oralidade de seu tempo, sem que alguém registrasse de forma consistente o que seus vizinhos tinham a contar delas e tendo sua própria existência histórica colocada em dúvida. Bidy, por outro lado, seguiu presente.

¹⁹¹ No original: “Folklore collectors, whether serving the official collection of folklore or their own literar ambitions, were among the most important agents in the transformation from local ‘communicative’ to national ‘collective’ memory”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conhecer a Irlanda é, acima de tudo, estar em contato com paisagens naturais. Ainda hoje, com o aspecto cosmopolita e o desenvolvimento trazidos após anos de cooperação econômica com a União Europeia, engana-se quem imagina que Dublin reflete de forma fidedigna o que existe no restante da ilha. Fora dela, o que se vê são cidades pequenas, com uma paisagem muito diferente da capital.¹⁹² E, quanto mais a oeste – ou a sul, ou a norte – se vai, mais campos verdes e animais no pasto são vistos, e tanto menos construções aparecem. Por vezes, edificações isoladas pelo caminho confundem o olhar – são as ruínas deixadas pelo tempo e há muito não habitadas.

Por esse motivo, tentar imaginar como era a vida ali no século XIX, ainda que impossível em sua completude por motivos óbvios, torna-se uma tarefa um pouco menos hercúlea ao observador moderno. As estradas mudam, algumas novas surgem e a modernidade chega a todos, mas as árvores de Coole Park, onde viveu Lady Gregory, ainda estão em pé, assim como a Slieve Echtge e os campos onde vagavam aqueles em busca de Bidy Early permanecem, em grande parte, praticamente intocados em relação ao aspecto que tinham há mais de 150 anos.

O objetivo dos intelectuais que compunham o *Irish Cultural Revival* era afirmar-se enquanto culturalmente distintos dos colonizadores britânicos. A lógica nacionalista irlandesa desse período baseava-se na diferenciação como justificativa para a independência após tantos séculos sob o jugo dos vizinhos. Dentro de suas limitações e talvez influenciados pela percepção construída no consciente social da época, esses intelectuais voltaram-se ao interior do país como forma de encontrar aquilo que permitisse essencializar o que seria, “de fato”, irlandês. Encontrar essa *Irishness* tornou-se uma tarefa que assumiu diferentes ramificações ao longo do tempo – fosse através da recuperação, ensino e uso da língua, ou da preservação dos costumes, da produção de literatura, da coleta de mitologia ou da difusão de um ideário mitificado do que significaria ser irlandês – mas permitiu a sobrevivência de informações e registros que, sem essa atenção, talvez nunca tivessem chegado aos olhos da capital do país.

Lady Gregory era uma escritora *Anglo-Irish*, filha de latifundiários e casada com um que, ademais, tinha trânsito entre os círculos de poder da metrópole e a capacidade de viajar para recintos longínquos do Império Britânico. Era protestante e tinha sob seu comando porções

¹⁹² O Censo de 2016 mostrou que, de 62,7% da população urbana do país, 44% viviam na região de Dublin. Fonte: CSO (Central Statistics Office). Disponível em: <<https://www.cso.ie/en/census/census2016reports/>> Acesso em 02 de fev. 2020.

de terra imensamente maiores que seus *tenants*. São fatos claros e inegáveis sobre sua trajetória. No entanto, por curiosidade, como ela própria afirma, houve uma tentativa deliberada de buscar o que havia além dos limites de sua privilegiada *drawing room*.

Biddy Early, por sua vez, foi uma curandeira pobre e católica que viveu durante toda a sua vida à mercê das condições impostas pelos *landlords*, chegando a ser expulsa de suas terras, além de vista com reservas e (muito provavelmente) perseguida não só pelos economicamente mais poderosos, mas também pela elite clerical de sua região. Buscou, conforme contam os relatos de seus contemporâneos (ou dos descendentes deles), ajudar, com aquilo que estava a seu alcance e dentro de suas próprias condições, àqueles que buscavam sua ajuda. Em uma época em que a medicina podia fazer pouco ou nada em certos casos, Biddy foi um alento a muitos, fosse na cura ou em trazer algum tipo de explicação para a morte.

O que une estas mulheres que nem sequer conviveram uma com a outra é a atenção dada por uma a registrar tudo aquilo que se sabia sobre a outra. Mattar (2004) coloca essa postura, assim como toda a experiência de Augusta em coletar folclore, como uma manifestação de suas superioridade perante os pobres camponeses, considerando aquilo que diziam muito mais como algo “pitoresco” do que um registro respeitoso de sua tradição oral e de sua percepção de mundo.

Mesmo que esse seja o caso, no entanto, um fato parece emergir dessa realidade, e buscou-se jogar luz sobre ele nesta dissertação: Biddy Early só é conhecida como o é atualmente graças aos esforços, sobretudo, da própria Lady Gregory. Foram os relatos que ela coletou no fim do século XIX e início do XX que permitiram que o local onde está a antiga cabana de Biddy ainda seja destino de peregrinação e presente em inúmeros sites da internet dedicados às tradições celtas (JENKINS, 2007, p. 174). Ainda mais que o apelo contemporâneo relacionado à imagem de Biddy Early, porém, a importância de trabalhos como *Visions and Beliefs in the West of Ireland* se deve ao fato de que, graças aos relatos coletados por Lady Gregory naquele período, diversas práticas da época podem ser conhecidas ou ainda confirmadas por pesquisadores – seja por serem as menções mais detalhadas dessas tradições e crenças ou por corroborarem algo que era feito ou registrado em outras partes do país.

Ainda há muito a ser estudado sobre o papel de Augusta no movimento nacionalista irlandês, sobre suas coleções folclóricas e sobre a própria Biddy Early. O objetivo desta dissertação, contudo, era compreender a importância do trabalho de Lady Gregory dentro da esfera de sua maior coleção folclórica, *Visions and Beliefs in the West of Ireland*, fazendo uso de apenas uma parte dela, aquela que tratava dos curandeiros tão procurados em condados como

Galway e Clare e, particularmente, das *wise women* que ofereciam soluções tanto para os infortúnios físicos quanto para as moléstias espirituais, os azares e as maldades atribuídas ao imponderável e às *faeries* pouco amistosas. É possível dizer, portanto, que ao fim deste trabalho foi possível perceber tanto as nuances da trajetória de Augusta nos âmbitos pessoal e político e o caminho percorrido até que chegasse, literalmente, no que as pessoas da época ainda conservavam de Bidly Early, falecida alguns anos antes – e Bidly Early, através de Lady Gregory, pudesse ser preservada com mais riqueza de detalhes e informações para as gerações futuras, para os descendentes de irlandeses que talvez já não residissem nem mesmo na ilha.

O oeste da Irlanda permanece cheio de vilarejos como Kiltartan e Tulla, e de pequenas cidades como Gort e Feakle. Neles, a presença da tradição oral se faz desde uma contagem do tempo que já se perdeu. Ao caminhar pelo Connemara, a pedregosa península a oeste de Galway, onde ainda hoje se mantém uma das maiores concentrações de falantes do gaélico, ou pelas estreitas estradas de Inishmor, a maior das três ilhas que compõem o arquipélago das Aran Islands, um sentimento comum aos viajantes atuais é a solidão. A solidão de estar presente em um lugar onde um dia tantos vagaram sem destino em busca de algum alimento, ou de uma cura e que, muito tempo antes ainda, caminharam no entardecer voltando para casa e eventualmente passaram por uma experiência que dominaria as histórias e anedotas do vilarejo daquele dia em diante.

A Sra. O'Grady teria o que contar sobre a música que ouvia ao longe em certa noite e que, ao sair de sua cabana para verificar o que acontecia, descobriu vir de muitos homens e mulheres altos e claros que cantavam e dançavam – situação que, imediatamente e sem dúvidas, soube se tratar de fadas. Também o Sr. McCormack não seria mais o mesmo após sua esposa e filho recém-nascido serem levados por *eles*. As senhoras O'Grady e os senhores McCormacks foram muitos na Irlanda. Cada um teve, a seu modo, um tipo de experiência e entendimento daquilo que lhes ocorria, das tragédias e abandonos comuns a uma região pobre onde a morte e a emigração eram uma constante histórica, e transpunham isso a um imaginário onde talvez tudo fosse possível, nenhuma explicação pareceria demasiadamente delirante para não receber algum tipo de crédito dos que contavam e dos que ouviam.

As senhoras O'Grady e os senhores McCormacks estão mortos, assim como milhares de outros que tiveram um destino tranquilo pelo simples fim da vida, ou triste, por conta da fome e da miséria que grassavam naquela região. Nos campos de Galway e Clare, e em toda a província do Connacht, onde os condados se localizam, a visão mais comum ainda hoje – além das colinas verdes e das ovelhas brancas, pintadas por vezes com alguma cor para serem

diferenciadas dos animais do vizinho – são cercas e pequenas pilhas de pedras. Desde o século XVII, quando Cromwell proclamou que os irlandeses deveriam abandonar suas terras férteis, dirigindo-se “ao inferno ou ao Connacht” (o que talvez fosse a mesma coisa), aquela região pouco a pouco passou a concentrar o maior agrupamento de falantes do gaélico – e os campos, cheios de *bogs* e pedras, precisavam ser arados de alguma forma.

O oeste da Irlanda permaneceu por muitos anos como a parte mais pobre e isolada do país, e também aquela onde a presença britânica era menor. Um local remoto e exótico mesmo tão perto da metrópole, onde as histórias pareciam tão diferentes mesmo para aqueles que, nascidos na Irlanda, tiveram mais contato com os hábitos e costumes britânicos por viverem do outro lado da ilha. Seria o oeste, também, a região que mais sofreria com a Grande Fome – e aquela cuja cultura esteve mais ameaçada de desaparecer, com aqueles que morriam ou iam embora, em meados do século XIX. No entanto, mesmo que mortas, muitas dessas pessoas não foram esquecidas. A memória das O’Gradys e dos McCormacks, daqueles que sobreviveram à fome e não chegaram a emigrar, seguiu residindo na tradição oral que foi passada adiante por seus familiares, vizinhos e conhecidos, que por décadas fizeram seus nomes ecoarem e sua existência não se tornar invisível. Tradição oral que, também, foi mantida por esforços como a coleta de Lady Gregory conservada nas páginas de *Visions and Beliefs*.

This beginning of knowledge was a great excitement for me, for though I had heard all my life some talk of the faeries and the banshee (have indeed reason to believe in this last), I had never thought of giving heed to what I, in common with my class, looked on as fancy or superstition. It was certainly because of this unbelief that I had been told so little about them. Even when I began to gather these stories, I cared less for the evidence given in them than for the beautiful rhythmic sentences in which they were told. I had no theories, no case to prove, I but “held up a clean mirror to tradition” (V&B, 1976, p. 15).¹⁹³

Ao caminhar pelas mesmas estradas onde um dia todos eles passaram, hoje é possível ver as cabanas de pedra em ruínas, sozinhas, afastadas umas das outras, e às vezes até mesmo cercados que já não protegem residência alguma. Muito foi destruído e jamais recuperado nesse século e meio em que a população da Irlanda nunca voltou a ser tão grande quanto era antes das

¹⁹³ Tradução livre: “Começar a saber foi um grande emoção para mim, pois embora eu tivesse ouvido durante toda minha vida um pouco sobre as fadas e a *banshee* (e tenho de fato razão para acreditar na última), eu nunca havia prestado atenção àquilo que eu, em acordo com minha classe social, percebia como fantasia ou superstição. Foi certamente por conta desta descrença que me foi dito tão pouco sobre elas. Mesmo quando comecei a juntar essas histórias, me importava menos a evidência dada sobre elas do que as belas frases ritmadas com as quais elas me foram contadas. Eu não tinha teorias, nada para provar, eu apenas “ofereci um espaço em que a tradição pudesse se manifestar”.”

tragédias do século XIX. Mas nenhum desses lugares ficou realmente calado. Estas cabanas possuem essa voz porque os registros permaneceram.

A existência deles permite, hoje, que as existências que passariam invisíveis hoje tenham uma maneira de serem escutadas e uma determinada imagem, mesmo que pequena, para contar tudo o que fantástico e curioso lhes ocorreu naqueles tempos. Permitem, ainda, que “causos” como os relacionados a Bidy Early sejam menos difusos nas brumas do tempo, ganhando uma concretude que permitiu às pessoas se identificarem mesmo muitos anos depois que Bidy, os contadores de histórias ou quem as colocou no papel já tivessem partido. Que permitiu aos irlandeses passarem a incorporar aquelas histórias como algo que os tornava, justamente, irlandeses – e diferentes dos que tentaram mantê-los sob controle de Londres.

Não nos cabe questionar a veracidade do que essas pessoas contavam, muitas vezes abrindo mão da racionalidade e abraçando as versões místicas sem reservas. Cabe-nos ouvir o que elas dizem e entender que por trás de uma história de um cavalo que nada dentro do mar, de uma pessoa que era levada por *eles*, ou de uma curandeira que podia fazer com sua garrafa o que nem padres nem médicos eram capazes – histórias que Lady Gregory guardou – há muito mais do que um mero produto do imaginário.

ANEXOS

Mapa 1: Condado de Galway com detalhe nas Ilhas de Aran. Fonte: Wikipedia



Figura 8: Representação artística do século XX imaginando a “garrafa mágica” de Bidy Early em frente à cabana onde ela viveu. Imagem ilustrou originalmente a capa do livro *Biddy Early – the wise woman of Clare*, de Meda Ryan, publicado em 1978. Fonte: reprodução na revista *History Ireland*, January/February 2012, p. 28 (“Biddy Early’s ‘magic bottle’, as imagined on the cover of Meda Ryan’s *Biddy Early – the wise woman of Clare* (Mercier Press, 1978)”).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

COXHEAD, Elizabeth. *Lady Gregory: A Literary Portrait*. New York: Hartcourt, Brace & World, 1966.

GREGORY, Isabella Augusta. Arabi and his household. *The Times*, London, 23 out. 1882, p. 4.

_____. *Seventy Years: being the autobiography of Lady Gregory*. New York: Macmillan, 1974.

_____. *Visions and Beliefs in the West of Ireland*. Buckinghamshire: Colin Smythe, 1970.

HILL, Judith. *Lady Gregory: An Irish Life*. Cork: Collins Press, 2005.

KOHFELDT, Mary Lou. *Lady Gregory: The Woman Behind the Irish Renaissance*. London: André Deutsch, 1984.

TÓIBÍN, Colm. *Lady Gregory's Toothbrush*. Dublin: The Lilliput Press, 2002.

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BAYCROFT, Timothy; HOPKIN, David. *Folklore and Nationalism in Europe during the long Nineteenth Century*. National Cultivation of Culture: Leiden, 2012.

BEAUMONT, Gustave de. *Ireland. Social, Political, and Religious*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2006.

BREATHNACH, Ciara; GURRIN, Brian. A tale of two cities – infant mortality and cause of infant death, Dublin, 1864–1910. *Urban History*, 44 (04), 2016, p. 647-677.

COLE, Juan Ricardo. *Colonialism and revolution in the Middle East: social and cultural origins of Egypt's Urabi movement*. Princeton University Press: Princeton, 1993.

COLLINS, Michael. *The Path to Freedom*. Dublin: Talbot Press, 1922.

COMMISSIONERS OF NATIONAL EDUCATION IN IRELAND. *Commissioners of National Education in Ireland: thirtieth report*. Volume 19, 1863.

COOGAN, Tim Pat. *1916: The Easter Rising*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2005.

CORRELL, Timothy Corrigan. Believers, Sceptics, and Charlatans: Evidential Rhetoric, the Fairies, and Fairy Healers in Irish Oral Narrative and Belief. *Folklore*, vol. 116, n. 1, p. 1-18, 2005.

- CURTIS, Edmund. *A History of Ireland: From Earliest Times to 1922*. Routledge: New York, 2002.
- CURTIS, Lewis Perry. *Apes and Angels: The Irishman in Victorian Caricature*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1971.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- DÉGH, Linda. What is belief legend? *Folklore*, v. 107 n.1-2, p. 33-46, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- DE ROSA, Peter. *Rebels: The Irish Rising of 1916*. New York: Fawcett, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- DUFFY, Seán (Ed.). *Atlas of Irish History*. Dublin: Gill Books, 2012.
- EMRICH, Duncan. "Folk-lore": William J. Thoms. *California Folklore Quarterly*, Berkeley, v. 5, n. 4, 1946. p. 355-374
- FAHY, R.S.M. Mary de Lourdes. *Kiltartan - Many Leaves One Root: A History of the Parish of Kiltartan*. Gort: Kiltartan Gregory Cultural Society, 2004.
- GELLNER, Ernest. *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- GOLITHLY, Karen B. *Who put the folk in folklore? Nineteenth-century collecting of Irish Folklore from T. Crofton to Lady Augusta Gregory*. Doctorate's Dissertation. Carbondale: Southern Illinois University Carbondale, 2007.
- GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: *Escrita de si, escrita da história*. RJ: FGV, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HIRSCH, Edward. The Imaginary Irish Peasant. *PMLA*, v. 106, n. 5, p. 1116-1133, 1991.
- HOBSBAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- HOWE, Stephen. *Ireland and empire: Colonial legacies in Irish history and culture*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HYDE, Douglas. The necessity for de-Anglicising Ireland. In: _____. *The Revival of Irish Literature: Addresses by Sr Charles Gavan Duffy, KCMG, Dr. George Sigerson, and Dr Douglas Hyde*. London: T. Fisher Unwin, 1904. p. 117 - 161

- KAVANAGH, Peter. *The story of the Abbey Theatre: from its origins in 1899 to the present*. New York: Devin-Adair, 1950.
- KIBERD, Declan. *Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- JACOBS, Joseph. *Celtic Fairy Tales*. New York: Crescent Books, 1990.
- JENKINS, Richard. The Transformations of Biddy Early: From Local Reports of Magical Healing to Globalised New Age Fantasies. *Folklore*, v. 118 n. 2, p. 162-182, 2007.
- JENSEN, Richard. "No Irish Need Apply": A Myth of Victimization. *Journal of Social History*, v. 36, n. 3, p. 405-429, 2002.
- KILFEATHER, Annaba. Legend and wetland landscape in Ireland. *Journal of Wetland Archaeology*, v. 3, n. 1, p. 37-50, 2003.
- KINEALY, Christine. *This Great Calamity*. The Irish Famine 1845-52. Dublin: Gill & Macmillan, 1994.
- KINEALY, Christine. *The Great Irish Famine*. Impact, Ideology and Rebellion. Hampshire/New York: Palgrave, 2002.
- LENIHAN, Edmund. *In Search of Biddy Early*. Dublin: Mercier Press, 1987.
- LOPES, Ana Cristina M.; REIS, Carlos. *Dicionário de teoria narrativa*. São Paulo: Ática, 2000.
- LORENZ, Chris. Unstuck in time. Or: the sudden presence of the past. In: TILMANS, Karin; VREE, Frank van; WINTER, Jay (org.). *Performing the Past: memory, history, and identity in Modern Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, p. 67-102.
- LUDDY, Maria. Religion, Philanthropy and the State in Late Eighteenth- and Early Nineteenth-Century Ireland. In: CUNNINGHAM, Hugh; INNES, Joanna (eds.). *Charity, Philanthropy and Reform: From the 1690s to 1850*. London: Macmillan Press, 1998, p. 148-167.
- LYSAGHT, Patricia. Irish Banshee Traditions: A Preliminary Survey. *Béaloides*, v. 42 n. 44, p. 94-119, 1974.
- MATTAR, Sinéad Garrigan. 'Wage for Each People Her Hand Has Destroyed': Lady Gregory's Colonial Nationalism. *Irish University Review*, v. 34, n. 1, Special Issue: Lady Gregory (Spring - Summer, 2004), p. 49-66.
- MCCORMACK, W. J. The Intellectual Revival (1830-50). In: DEANE, Seamus (ed.). *The Field Day Anthology of Irish Writing, Vol. 1*. Derry: Field Day Publications, 1991, p. 1173-1300.
- McNALLY, Michael. *Easter Rising 1916: British of the Irish Republic*. Oxford: Osprey Publishing, 2007.
- MONTEITH, Ken. *Yeats and Theosophy*. New York: Routledge, 2008.

MORGAN, Prys. From a Death to a View: The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (eds). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 43-100.

Ó GIOLLÁIN, Diarmuid. Rethinking (Irish) Folklore in the Twenty-First Century.” *Béaloideas*, vol. 81, p. 37–52, 2013. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/24862816>>. Acesso em 22 fev. 2019.

O'TOOLE, Emma. Medicinal care in the eighteenth-century and early nineteenth-century Irish home. In: FARRELL, Elaine (ed.). *'She said she was in the family way': Pregnancy and infancy in modern Ireland*. London: University of London Press/Institute of Historical Research, 2012, p. 115-128.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 2, n. 3, 1989.

PRICE, Glanville. *Languages in Britain and Ireland*. New York: Wiley-Blackwell, 2000.

RADFORD, Edwin; RADFORD, Mona A. *Encyclopedia of Superstitions*. New York: Philosophical Library, 1949.

RENAN, Ernest. ¿Qué es una nación? [1882]. In: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (comp.). *La Invención de la Nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

RYAN, Meda. *Biddy Early: The Wise Woman of Clare*. Dublin: Mercier Press, 1991.

SCHMITZ, Nancy. An Irish Woman: Fact and Legend. *Journal of the Folklore Institute*, v. 14 n. 3, p. 169-179, 1977.

THIESSE, Anne-Marie. Ficções criadoras: as identidades nacionais. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 15, 2001/2002. p. 7-23.

TÓIBÍN, Colm. *New Ways to Kill Your Mother*. Toronto: McClelland & Stewart, 2012.

TOCQUEVILLE, Alexis de [LARKIN, Emmet (ed.)]. *Alexis de Tocqueville's Journey in Ireland*. July-August, 1835. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1990.

TOWNSHEND, Charles. *Ireland: The 20th century*. Arnold: London, 1999.

TREVOR-ROPER, Hugh. The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (eds). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 15-41.

WILDE, Lady. *Ancient Legends, Mystic Charms & Superstitions of Ireland*. London: Chatto & Windus, 1919.

VANSINA, Jan. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. Translated by H. M. Wright. London: Penguin University Press, 1973.

VERRIÈRE, Jacques. *La population de l'Irlande*. Paris: Mouton, 1979.

YEATS, William Butler. *Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry*. London: Walter Soctt, 1890

_____. *The Celtic Twilight*. Lindsfield: Unity Press, 1990.

_____. *The Collected Works in Verse & Prose of William Butler Yeats*, Vol. 4, The Hour-Glass. Cathleen Ni Houlihan. The Golden Helmet. The Irish Dramatic Movement. Stratford-On-Avon: Shakespeare Head Press, 1908.

_____. The Irish Dramatic Movement. *Nobelprize.org*. 1923. Disponível em: <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1923/yeats-lecture.html> Acesso em: 1 maio 2018.