

A SOCIEDADE PORTUGUESA PERANTE OS DESAFIOS DA GLOBALIZAÇÃO

8



Direcção Boaventura de Sousa Santos

# Entre ser e estar

RAÍZES, PERCURSOS E DISCURSOS DA IDENTIDADE

Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro [orgs.]

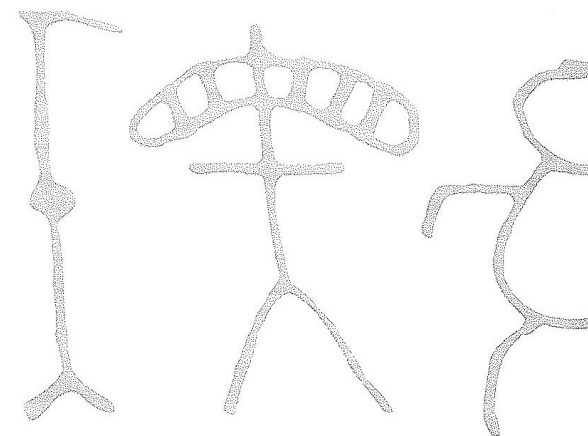


EDIÇÕES AFRONTAMENTO

# Entre ser e estar

RAÍZES, PERCURSOS E DISCURSOS DA IDENTIDADE

Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro [orgs.]



EDIÇÕES AFRONTAMENTO

**Título:** Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade

**Organizadores:** Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro

© 2001, Edições Afrontamento

**Edição:** Edições Afrontamento/Rua de Costa Cabral, 859/4200-225 Porto

**Colecção:** A Sociedade Portuguesa Perante os Desafios da Globalização / 8

**Capa:** FBA – Ferrand, Bicker & Associados

**N.º de edição:** 771

**ISBN:** 972-36-0576-7

**Depósito legal:** 171340/01

**Impressão e Acabamento:** Rainho & Neves, Lda. / Santa Maria da Feira

Fevereiro de 2002

A invenção da raiz.  
Representações da nação na ficção  
portuguesa e irlandesa contemporâneas

**1. INTRODUÇÃO**

*Onde é o centro do mundo?  
Aqui e noutro lugar.*

[Provérbio Irlandês]

A aldeia global é uma das metáforas centrais do imaginário contemporâneo e organiza a percepção e a narrativização do nosso ser e estar. Paradoxalmente, metáforas e narrativas identitárias nacionais e locais permanecem activas e estruturam a forma como nos imaginamos. Estão um pouco por toda a parte, de trabalhos académicos a jornais locais, e reflectem uma ansiedade colectiva, particularmente aguda nos países periféricos e semiperiféricos, perante um mundo em globalização económica e cultural aparentemente inelutável. Nestas narrativas reemerge um modelo de nação antigo, diferente e autêntico, em resistência ao Outro.

As identidades são «negociações de sentido», «identificações em progresso» (Santos, 1994). Os modelos e as práticas identitárias são instáveis, transitórios e historicamente situados. No entanto, a sua análise mostra a tendência para os articular como estáveis, eternos e essenciais, para ver e dizer a continuidade mesmo nos lugares de descontinuidade e de ruptura, numa narrativa que inclui silenciamentos e esquecimentos deliberados dos aspectos que ameaçam a continuidade tranquilizante. Há sempre uma violência implícita na formação de uma qualquer identidade (Lloyd, 1993), uma vez que esta tende a excluir as



«identidades ameaçadoras» (Ramalho, 2001), nomeadamente de grupos sociais minoritários.

Entre os discursos pelos quais tentamos fazer sentido do mundo, o discurso literário ocupa um lugar particular, uma vez que tende ainda a ser lido como puramente estético, *i.e.* não contaminado pelas negociações políticas do mundo «real». Não há, no entanto, lugar puramente estético; na(s) literatura(s), as opções políticas apresentam-se de forma altamente codificada, como se fossem decorrentes de uma opção puramente estética, do que resulta o seu poder em dar forma ao imaginar colectivo do-que-se-é.

O estudo comparado das literaturas portuguesa e irlandesa contemporâneas justifica-se, na medida em que abundam paralelismos e situações análogas na conjuntura sócio-política presente e na história recente dos dois países, bem como no excesso de passado de que enfermam as suas representações. Portugal e a Irlanda não foram incluídos na modernização que teve lugar na Europa no seguimento da Segunda Guerra Mundial; em ambos os casos, estruturas e práticas modernas apenas têm vindo a ser implementadas ao longo das últimas três décadas, no contexto da integração europeia, *i.e.* já num contexto de globalização intensa. Em reacção à nova realidade social e cultural, os mecanismos de defesa de particularismos locais e nacionais – que se representam como ameaçados – são reforçados e activados no processo das negociações identitárias. A ficção narrativa não é estranha a estas negociações em progresso; aí articula-se, ao nível simbólico, uma resistência (cultural) à globalização, num momento em que esta já se encontra instalada nas respectivas realidades sociais e políticas.

## 2. O ROMANCE DA NAÇÃO CELTA

A Irlanda é, na definição de Luke Gibbons, «um país do primeiro mundo com uma memória do terceiro mundo» (Gibbons, 1996), *i.e.* a memória de um país que foi colónia até os anos vinte deste século.<sup>1</sup> Desde a autonomia (o *Irish Free State*, que resulta da Guerra Anglo-Irlandesa de 1921-1922) até o início dos anos sessenta, o país esteve sujeito a uma política económica e culturalmente isolacionista, sob o governo e a influência de Eamon de Valera. Particularmente nas décadas de 30 e 40, foram desenvolvidos mecanismos de defesa contra todo o tipo de «influência estrangeira», nomeadamente uma censura que filtrava e bania tudo o que fosse visto como «un-Irish». Esta política procu-

rava assegurar a «pureza» da cultura «nacional», «autêntica», «ancestral» e «única», definida como rural, católica e celta, e manteve, durante quarenta anos, quase inalteráveis as estruturas económicas, sociais e culturais do país.

A narrativa da Irlanda que daqui emerge é esteticamente atraente e vende bem ainda hoje, sob a forma de *pubs*,<sup>2</sup> baladas tradicionais e *pop* contemporâneo, filmes ou livros, e resulta da mitologia nacionalista que imagina uma Irlanda unida, homogênea e celta, antes da chegada do invasor inglês. No entanto, a história, tal como se conhece – e aceitando a impossibilidade de recuperá-la «tal como aconteceu» – tem uma relação bastante problemática com esta imaginação da nação. Os monges cronistas de Armagh – ao serviço dos O'Neill, o clã que esteve mais perto de exercer um poder hegemónico, no século IX – foram, em larga medida, responsáveis pela criação do mito da soberania única, que os movimentos culturais nacionalistas do século XIX inscreveram definitivamente na mitologia da nação. Esta mitologia foi incorporada na retórica do *Irish Free State*, sustentada pela historiografia oficial,<sup>3</sup> e continua a ser usada na retórica antibritânica e anti-unionista para consumo popular.

Indiferente ao estudo da história, o romance da nação celta sobrevive. Historicamente, no entanto, a supremacia Celta foi apenas a de uma minoria dominante no seio de uma maioria não-celta (O'Corráin, 1989). O grau de invisibilidade das outras culturas – nomeadamente a viking – resulta, em larga medida, da «celtização» da história, sustentada por um dos mais poderosos mitos da nação celta: o do seu poder de absorver e assimilar todos os outros povos. Segundo este mito, à excepção dos protestantes ingleses, todos se nativizaram.

Ironicamente, os ingleses – mais exactamente os anglo-normandos – chegaram à Irlanda pela primeira vez, em 1169, correspondendo ao pedido de ajuda de um rei local, Dermot MacMurrough. Os anglo-normandos tinham vindo para ficar, e em 1172 tem lugar, em Dublin, a cerimónia de vassalagem dos reis irlandeses a Henrique II. É este o episódio que é identificado como o ponto de viragem na história político-mítica da Irlanda, e é ele o ponto de referência quando se usa o lugar-comum «oitocentos anos de colonialismo e opressão», pese embora o facto de não haver uma relação directa entre esta primeira vaga de colonizadores ingleses e as lutas dos dois últimos séculos. Na verdade, até o século XVII, a soberania efectiva da coroa britânica limitou-se ao espaço denominado por «The Pale», isto é, à cidade de Dublin e sua periferia. Para lá da «paliçada» encontramos uma série de senhores locais com um alto grau de

1. Ou continuou a sê-lo, uma vez que não está resolvida a questão da Irlanda do Norte.

2. A exportação de bares irlandeses «autênticos», para todo o mundo, é hoje uma indústria em expansão.

3. Só questionada pelo chamado «revisionismo histórico», que ganha fôlego nos finais dos anos setenta, década de oitenta (Brady, 1994).

autonomia, gaélicos ou anglo-normandos, duas aristocracias em muito semelhantes, e cuja lealdade à coroa, em Londres, era quase só formal. A miscigenação dá-se desde o início, através de uma política de alianças – cimentadas por casamentos – entre barões anglo-normandos e reis celtas.

Não admira, portanto, a desconfiança com que são olhados estes descendentes dos anglo-normandos – que constituem um grupo então designado como «Old English», «mais irlandeses do que os irlandeses»<sup>4</sup> – pelas novas vagas de colonizadores ingleses dos séculos XVI e XVII. É então que ocorre a colonização efectiva do país, já no contexto da Reforma, e é aí que residem as causas perceptíveis do confronto entre duas comunidades que vai assumir, frequentemente, contornos religiosos. Os novos colonos da política de «plantações», seguida por Elizabeth I, James I, Oliver Cromwell e William of Orange, eram protestantes ingleses e presbiterianos escoceses, e com estes a miscigenação não vai acontecer ou vai ser insignificante. Estas «plantações» assentaram numa política de expropriação de terras dos proprietários católicos, que foram empurrados para as terras mais pobres para além do rio Shannon, as chamadas *Gaeltach*, áreas onde, até mais tarde, a língua e a cultura celtas subsistiram.

Esta parte da História, a mais violenta, com o seu rosário de batalhas e massacres, é frequentemente invocada em canções tradicionais, bem como a alternativa a esta história de violência: a de um retorno à Irlanda dos Celtas. As derrotas, de ontem e de hoje, inscrevem-se na identidade irlandesa, junto com o sonho de um retorno ao estado das coisas «como eram» – no imaginário colectivo da nação – antes da chegada do invasor «inglês». A retórica nacionalista não está circunscrita ao nacionalismo cultural que precede a independência, nem mesmo aos anos que se lhe seguem, mas persiste. Talvez porque «a questão irlandesa» – como é designada pelos ingleses – seja ainda uma questão mantida em aberto pela existência de seis condados do Norte sob administração britânica.

É no contexto da luta pela independência que encontramos a definição de «Irishness» que mais tarde vai ser promovida pela Irlanda enquanto país independente. Tendo ganho contornos e expressão estética durante o «Irish Revival», no século XIX, constitui um bom exemplo do «fenómeno nativista» (Said, 1994) típico de países em situação colonial, e resultado do confronto com a cultura das respectivas metrópoles. E é à luz deste nativismo que pode compreender-se a obliteração da contribuição de outras culturas no processo de invenção de uma cultura homogénea própria e diferente, que legitima as pretensões de

4. A expressão «more Irish than the Irish» tem origem provável no ensaio *A View of the Present State of Ireland*, do poeta e administrador colonial do século XVI Edmund Spenser, e entrou na linguagem comum.

independência e, mais tarde, sustenta o próprio Estado e o projecto de uma Irlanda única, a incluir, no futuro, os seis condados do Norte. Esta invenção passa pela ficção da continuidade com uma cultura de origem, pela invenção de um passado antigo que legitima o presente (Hobsbawm, 1983).

A política deliberada da invenção da nação posta em prática pelo *Irish Free State* e, mais tarde, pela República, tinha a pequena propriedade rural como exemplo, a língua gaélica como símbolo e a Igreja católica como suporte e garante da continuidade da pureza da cultura nacional. O espaço rural da costa oeste da Irlanda – as *gaeltach* – vai ser representado como a Irlanda autêntica. A família que habita cada pequena propriedade, frugal e heróica no seu modo de vida, de uma pobreza digna, é o modelo da nação,<sup>5</sup> uma unidade social e cultural que é uma metáfora de coesão social que transcende classe e história (Brown, 1981), pacificando e apagando os anos dolorosos da guerra civil,<sup>6</sup> e neutralizando aspirações a mudanças políticas e sociais. Está por toda a parte, da ficção narrativa aos discursos políticos.<sup>7</sup>

A visão idílica de um país rural onde os bens espirituais são os mais importantes sobrepõe-se e esconde as realidades do atraso económico e social, da pobreza generalizada, da doença, da imigração como única saída para a miséria, e mesmo da miséria moral em que vivia a maioria desta população rural idealizada.<sup>8</sup> A realidade e o discurso que se usa para a neutralizar e apresentar como exemplar são muito próximos da realidade económica e social de Portugal na mesma época e da vertente ruralista dos discursos de Salazar, como adiante se verá. Esta idealização do país acaba por se tornar insustentável e, nos anos seguintes, assiste-se a uma abertura tímida ao investimento internacional.

Paralelamente ao fracasso da política económica de auto-suficiência baseada na agricultura, registre-se também o fracasso da tentativa de recuperar a língua gaélica, quase desaparecida, em consequência do despovoamento das *Gaeltachs* (Kiberd, 1995: 649). Ao que se acrescenta o descrédito que tem atingido nos últimos anos a Igreja e instituições a ela ligadas, com a denúncia pública de uma série de escândalos. Embora administre ainda um número significativo de escolas primárias e secundárias, bem como hospitais e casas de saúde – o que per-

5. Como se vê, muito próxima do modelo de família promovido pelo salazarismo.

6. Uma vez mais também em Portugal se procurou pacificar a sociedade – depois dos anos quentes da Primeira República – promovendo metáforas e modelos «orgânicos» de socialização que transcendiam as classes e a política.

7. Veja-se a alocução de Valera à nação no dia de São Patrício em 1943 (*apud* Brown, 1981: 146).

8. A electrificação do país só se faz nos anos 70; a tuberculose só é vencida nos anos 50; e veja-se Nancy Scheper-Hughes, *Saints, Scholars, Schizophrenics*, 1982, estudo que estabelece a ligação entre o alto índice de doenças mentais na Irlanda, particularmente nas zonas rurais, e as condições reais da vida nesses contextos.

mite o controlo do corpo e das consciências – o decréscimo das vocações religiosas tem obrigado a empregar, nessas mesmas instituições, jovens leigos, cuja obediência e conformidade com o catolicismo nem sempre estão garantidas.<sup>9</sup> Isto é, estamos perante a evidente fragilidade dos três baluartes da nação celta: a ruralidade, o gaélico e o catolicismo.

### 2.1. Irlanda, Irlandas

De que é que se fala quando se fala de Irlanda? Não há uma resposta única a esta pergunta. Mesmo se nos circunscrevermos ao espaço geográfico da ilha – e haverá geografia mais simples do que a das ilhas, onde as fronteiras são evidentes? – as respostas são ambíguas. Desde logo, pela realidade política da existência de duas Irlandas. O problema dos seis condados do Norte, separados do Sul pelo acordo anglo-irlandês de 1921, passa também pela definição do que é *ser irlandês*. A Constituição do Éire, de 1937, nos seus artigos dois e três, é explícita na inclusão dos seis condados do Norte na definição de espaço nacional, assim como no direito de jurisdição sobre eles «pendente da reintegração do território nacional». À ficção de uma Irlanda única no passado, acrescenta-se a ficção da unidade futura, que sustenta a continuação da guerra, particularmente brutal desde 1969. No acordo de paz de 1998 – conhecido por «Acordo de Sexta-feira Santa»<sup>10</sup> – passa, também, pela renúncia da República à soberania sobre o território da Irlanda do Norte, contrariando toda a retórica nacionalista a norte e a sul nas últimas décadas.<sup>11</sup>

E as pessoas do Norte serão irlandesas? Ou britânicas? Ou do Ulster?<sup>12</sup> Ou as duas coisas? A resposta é pessoal e reflecte quase sempre uma identidade múltipla. Como pergunta Dervla Murphy, na sua viagem pelo Norte, após inúmeras entrevistas a pessoas de todos os grupos políticos e sociais, «é-se irlandês quando se pensa que se é irlandês» (Murphy, 1984)? Esta formulação, que emerge da confusão de respostas obtidas e da impossibilidade de aplicar ao real velhas noções claras e inequívocas de identidade e pertença, parece ser a única resposta possível: situar a identidade nacional na opção do sujeito individual, escapando à retórica controladora do Estado e/ou do grupo social. A identidade nacional resultaria assim de uma forma de se imaginar como sujeito dentro de

um corpo, alargado e poroso, de uma comunidade que não responde a fronteiras administrativas.

Esta resposta de sinal ambíguo e optimista não é, no entanto a única: a fronteira existe, em nome dela morre-se e mata-se. Na realidade política da Irlanda, e na impossibilidade de construção de uma identidade puramente étnica, ou do lugar, a componente religiosa aparece como centro agregador dos discursos identitários dominantes: o católico e o protestante. É em torno destes dois grupos que se desenham as fronteiras (metafóricas) mais poderosas, tanto a norte como a sul, tanto à mesa das negociações como na escrita do passado.

A ambiguidade da definição de irlandês está presente no espaço da própria República, geralmente designada por «o Sul» entre as gentes do «Norte». No Sul, definições mais puristas de *Irishness* implicam a exclusão de diferentes grupos sociais, étnicos, religiosos ou de casta, e recorre-se à hifenização, como no caso dos «anglo-irlandeses», os (quase) exclusivos detentores de poder económico e político entre os séculos XVII e XIX e que foram excluídos da definição dominante de *Irishness*.<sup>13</sup> No extremo oposto do espectro social, encontramos os «travellers», também conhecidos por «tinkers», cuja origem é incerta. Parece pacífico que serão diferentes dos Roma, ou Romani, muito embora a sua cultura e hábitos tenham semelhanças evidentes com a cultura cigana.<sup>14</sup> Diferentes hipóteses se colocam quanto à sua origem, inclusive a de que seriam eles os «verdadeiros» irlandeses, povos que habitavam a ilha antes das invasões celtas e que teriam sido por estas espoliados da terra e condenados à errância.<sup>15</sup> É uma hipótese interessante, e irónica, face à situação de exclusão social em que vivem e ao papel marginal – quase sempre de elemento perigoso – que lhes é dado nas representações que deles são feitas na literatura. Os anglo-irlandeses e os «viajantes» são apenas os dois grupos sociais cuja exclusão da definição da nação é mais notória, mas ainda poderiam acrescentar-se outras minorias, cuja diferença se encontra na religião. Falo dos quakers, dos presbiterianos, dos judeus e dos huguenotes, com comunidades locais significativas, cuja exclusão se faz em favor da imagem de uma Irlanda uniforme e harmoniosamente católica.

A diáspora irlandesa torna ainda mais complexa a questão. Num país com uma história cujo traço mais constante é, justamente, o fenómeno da emigração (O'Toole, 1996), há, em consequência, mais irlandeses na diáspora do que

9. Para um estudo documentado deste aspecto, cf. Phádraig, 1995.

10. Cf. <[www.ireland.com/special/peace/agreement/index.html](http://www.ireland.com/special/peace/agreement/index.html)>.

11. Como é sabido, a questão da reunificação não está, no entanto, definitivamente resolvida.

12. Fala-se hoje de uma identidade do Ulster, diferente da irlandesa do Sul e da britânica. Cf. Longley (1991), Buckley (1991), Foster (1991) e Longley (1994).

13. Pese embora o facto do papel importante de muitos anglo-irlandeses em movimentos e revoltas nacionalistas.

14. Cf. Fraser (1997); e ainda as páginas na WWW: Organização Romani ([www.romani.org/index.html](http://www.romani.org/index.html)); Romani Studies ([www.gre.uk/ãt02](http://www.gre.uk/ãt02)); e Croospoint-Romani and Traveller Sites ([www.magenta.nl/croospoint/rs.html](http://www.magenta.nl/croospoint/rs.html)).

15. Para as diversas teorias sobre os «travellers» irlandeses, cf. McCann, 1996.

os cerca de quatro milhões que residem na Irlanda.<sup>16</sup> Durante a década de oitenta – a década do «tigre celta»<sup>17</sup> – continuou a emigrar uma média de 31.000 jovens por ano. O mapa da Irlanda de hoje inclui a Inglaterra e os Estados Unidos da América, como observa Fintan O'Toole (1996), provando, se preciso fosse, que a geografia não é uma ciência exacta.

Quando o poeta Seamus Heaney ganhou o Nobel da Literatura em 1996, naturalmente ninguém, de fora, o identificou como um homem do Ulster – Heaney é um católico de CO Derry, NI –, mas sim como irlandês. A própria lei da cidadania da república reflecte esta ambiguidade: os cidadãos do Norte podem optar pela cidadania irlandesa, pela britânica ou pela dupla cidadania.<sup>18</sup> É esta situação que permite que, em 1997, tenha sido eleita como presidente da República da Irlanda Mary McAleese, uma mulher de Belfast, NI. Só a imaginação da ilha como uma nação única permite que seja uma cidadã de um outro Estado a exercer a mais alta magistratura da nação. Se a fronteira é real, em muitos casos é largamente ignorada. Seja no caso de reclamar/identificar um prémio Nobel, na elaboração de antologias e dicionários de literatura irlandesa, na organização das Igrejas, ou ainda de outras organizações como a *Gaelic Athletics Association* e a *Gaelic League*, e mesmo de instituições bancárias e grupos industriais. A todo o momento o estrangeiro que desembarca no espaço ou na literatura da ilha se depara com estas ambiguidades.

A porosidade de fronteiras, significada nos exemplos dados acima, cria dificuldades de leitura. Por um lado, pode significar a esperança numa co-existência e numa forma de organização onde as fronteiras dos Estados são de somenos importância, cedendo lugar a organizações de cidadãos que as transcendem. Por outro lado, não podemos ignorar que o que está na base da «transnacionalidade» de algumas destas organizações – nomeadamente *The Gaelic League*, responsável pelo renascimento e ensino do gaélico, de há cem anos a esta parte – é, na verdade, o ideal de um Estado-nação único, a recusa em aceitar a separação como irrevogável.<sup>19</sup>

Na República da Irlanda, o passado é ainda o território privilegiado para a articulação e efabulação de uma narrativa saturada com o tema da identidade (Lloyd, 1993). Nas últimas décadas, e particularmente desde a adesão à União

Europeia, as transformações do tecido social são notáveis. A deslocação maciça dos campos para as cidades transformou uma sociedade maioritariamente rural numa sociedade urbana, com novas aspirações económicas e sociais, novos hábitos e novos comportamentos. Simultaneamente, foi-se secularizando, no contexto da secularização das sociedades ocidentais, mas de forma reforçada no seguimento do descrédito que tem afectado a Igreja católica.

Estamos portanto perante uma nova Irlanda, jovem, laica, economicamente competitiva, com uma cultura e hábitos de consumo globais, que não encontrou ainda um lugar significativo nas representações da nação, ainda predominantemente rurais, católicas, celtas, uma discrepância que não podemos deixar de interrogar. Parece-me que, enquanto as práticas sociais e culturais tendem a tornar-se globais, as representações identitárias resistem e reproduzem matrizes herdadas. Se aceitarmos que as nações são «construções imaginárias cuja existência depende de ficções culturais nas quais a literatura tem um papel» (Brennan, 1990), colocamos a ficção narrativa numa posição central inegável neste trabalho de construção da (alma da) nação. É esta responsabilidade política dos artefactos culturais que Bakhtine identifica ao escrever que «as tradições literárias e culturais são preservadas e continuam a viver, não na memória subjectiva do indivíduo, nem numa qualquer psique colectiva, mas na própria forma objectiva da cultura» (Bakhtin, 1982). Romancistas, jornalistas, publicitários, operadores turísticos, (re)produzem estas formas, com as quais leitores e público tendem a identificar-se, aceitando-as como naturais, eternas e essenciais.

### 3. FICÇÕES DE CASA GRANDE EM TERRA AGRESTE

Na ficção narrativa da República da Irlanda, muito embora prevaleça o modelo da herança nacionalista, há, naturalmente, desvios a este modelo, e predominantemente, reconfigurações que o incluem. Estou a pensar nos romances de Roddy Doyle, um dos escritores mais conhecidos e premiados da década de oitenta, de cujos livros têm sido feitas versões cinematográficas e cujos heróis são gente de Dublin, com tramas que se desenrolam num ambiente urbano. E contudo... Heróis e tramas traduzem um «bucolismo urbano», com uma matriz rural subjacente. E mesmo em romances de nomes de uma nova geração, que escreve *de fora* – dos Estados Unidos e da Inglaterra –, numa perspectiva de exílio, e que incorpora nas suas tramas e representações a experiência marcadamente urbana dos últimos anos do século vinte, a «velha Irlanda» insinua-se. Lembro Dermot Bolger, Dermot Healy, Desmond Hogan, Cólín Tóibín, Patrick McCabe e Mary Morrissy, para só citar alguns. São romances

16. Mais de 70 milhões de pessoas em todo o mundo dizem-se de origem irlandesa. Segundo o recenseamento de 1993, a população da República é de três milhões e seiscentos mil.

17. Analogia com as economias capitalistas florescentes (até muito recentemente) no Sudoeste Asiático, cuja agressividade e sucesso seria reflectida na metáfora do Tigre. Note-se que a analogia se faz com países do «terceiro mundo».

18. Este direito à opção está também consagrado no «Acordo de Sexta-feira Santa».

19. *The Gaelic League* tem ligações estreitas com o Sein Fein, que alegadamente a financia (cf. O Cearnaigh, 1999).

da contemporaneidade que encenam regressos oníricos a um passado ainda relativamente recente, geograficamente situado na costa oeste, e que revelam uma nostalgia pela «alma da nação» antes do turismo de massas, do dinheiro fácil, das drogas, e da violência que a urbanização e a globalização trouxeram. Apesar da ganga urbana e actual, é facilmente detectável aquilo a que Shaun Richards chama «o tropo do Oeste como redenção» (Richards, 1999). O Oeste, central à retórica nacionalista, é uma herança que perdura na ficção dos anos noventa. Tal como os portugueses são órfãos do Estado Novo, os irlandeses são órfãos da mitologia da Irlanda autêntica propagada pelo *Free State*.

Um dos lugares interessantes para observar as identificações em conflito e negociação é «the Big House Novel». Género cultivado desde *Castle Rackrent*, de Maria Edgeworth (1800), com inúmeros exemplos no século XIX, demonstra uma perenidade surpreendente, com um número significativo de romances produzidos nos anos 70 e 80 do século XX, muito tempo depois de a classe que lhe deu origem ter perdido importância económica e política. Centrado em torno da «Casa Grande» – casas da aristocracia anglo-irlandesa, de origem inglesa e protestante, proeminentes na paisagem irlandesa, símbolos do seu poder (perdido) – onde habita uma família anglo-irlandesa, rodeada pela criadagem e campesinato nativos, este tipo de romance encena, de forma exemplar, as ambiguidades da identidade (anglo)-irlandesa, as relações em transformação entre os «nativos» e os descendentes dos «colonizadores». A identidade que triunfa tende a ser a do local, o «verdadeiro irlandês», mesmo quando o romance é escrito de dentro, por um anglo-irlandês. Aliás, a voz narrativa pertence sempre a alguém desta classe, a quem cabe a narração da decadência da Casa e da Nação,<sup>20</sup> o triunfo do caos e da anarquia sobre a ordem e a civilização. Registe-se que o relato da Casa Grande decadente, dos anglo-irlandeses como uma casta ameaçada e da ascensão inexorável dos nativos, é uma constante desde o primeiro deste tipo de romances, *Castle Rackrent*, o que mostra bem como esta classe sempre se imaginou como em perigo – de extinção ou de dissolução entre os locais – mesmo quando era seu todo o poder, e mesmo quando ocupa a posição de sujeito enquanto o nativo é o Outro. São romances de resistência, numa guerra perdida, que podem ser lidos como explicação ou lamento pela exclusão de que são objecto as suas personagens. Escolhi dois destes romances para ler aqui – *Good Behaviour*, (1981), de Molly Keane, e *Fools of Fortune* (1983), de William Trevor – que me parecem exemplares das negociações

20. A narração da história da nação recorrendo à estratégia da narração da história de uma família é corrente também noutras literaturas, nomeadamente latino-americanas. Na literatura portuguesa, os casos que me ocorrem – Agustina e Mário Cláudio – parecem-me algo diversos, uma vez que aí a história tem só um papel de pano de fundo e não de agente.

identitárias de que tenho vindo a falar. Um terceiro romance – *Father's Music* (1997), de Dermot Bolger – é uma espécie de coda. Por ser contemporâneo e urbano e, no entanto, regressar ao coração da nação, passando pelo que fora uma Casa Grande e é agora um hotel.

Molly Keane escreveu vários «romances da Casa Grande» nos quais encena o crescente isolamento, alienação e decadência dos anglo-irlandeses na Irlanda do século XX. Keane descreve a sua própria classe, pelo que estamos perante uma visão *de dentro*; uma visão que não procura conciliar as duas culturas em presença, mas que, pelo contrário, perante uma nova realidade social e política, reforça a diferença e nela se refugia.

O mais conhecido destes romances de Molly Keane é *Good Behaviour*. É um romance exemplar, uma vez que o que aqui se mostra é justamente a diferença essencial entre a aristocracia anglo-irlandesa e os (restantes) irlandeses. E essa diferença reside justamente no «bom comportamento» ou o «comportamento adequado», por contraste com a falha, a falta de «boas maneiras», dos outros, dos que não têm educação, que são «selvagens», que expressam sentimentos e que são representados na criadagem e na burguesia local, uma classe em ascensão.

Esta é uma narrativa da memória de Aroon St Charles, herdeira de meia-idade de Temple Alice, um rosário de perdas, de mortes e de oportunidades perdidas. É-nos contada a infância de abundância no princípio do século, com o pai, a mãe e o irmão, os sonhos de amores com Richard na juventude, e depois a perda de todos eles e da própria Casa Grande, até este momento, em que fica só em Gull's Cry, uma casa decrepita à beira da falésia, com a velha criada que a odeia. Aroon a tudo sobrevive, observando à letra a cartilha aprendida, as leis da sua casta, o *good behaviour*.

Este é o código de comportamento que os distingue, a marca da diferença, obriga à supressão da manifestação de afecto e de dor, e a um silêncio contido em questões de sexo e de dinheiro e perante a morte, em claro contraste com o comportamento dos nativos. Estes, os criados, são «selvagens», como Rose, ou «infelizes simples» como Teresa (74), ou «o gigante louro mal encarado» (101), o rapaz que lhes vende as lagostas. A diferença entre as boas maneiras dos anglo-irlandeses e a falta de civilidade dos irlandeses vê-se principalmente nas atitudes perante a morte. Visto de fora (ou de cima), confunde-se o catolicismo – definido como «superstição católica romana» (214) – com superstições pagãs. Segundo Aroon «eles deliciam-se na morte» (7), em flagrante contraste com o «bom comportamento perante a morte» (215) que Aroon aprendeu e pratica. O pronome «eles» marca bem a diferença, da qual decorre o diferente comportamento.



Depois da guerra, as dificuldades económicas fazem-se sentir de forma aguda. Vigora uma nova ordem, que permanece inominada, e da qual Mr. Kiely, o solicitador, é o principal representante. Um dos «homenzinhos comuns» (165) desprezados pelos aristocratas, tem controlo das finanças da família, uma nova posição social que permite que Mr. Kiely tenha pretensões a casar-se com Aroon. A familiaridade e a autoridade de Kiely são ofensivas: afinal, os amigos do pai, «nenhum deles, nenhum de nós, conhecia Mr. Kiely.» (211). Aroon não esquece o sangue que marca a diferença: «eu era, afinal, Aroon St Charles, e sentia-o» (211).

Como em todos os romances sobre a Casa Grande, o presente é de pobreza, e o futuro não existe. Afinal, Aroon teve de desistir da casa, e enfrenta a velhice só e sem descendentes: Aroon, tal como a classe a que pertence, está condenada à esterilidade, e os «homenzinhos comuns» (165) herdarão a terra. Aroon, tal como Mr. Kiely, é prisioneira da história e da identidade (social) que esta história lhe confere, e, como tal, está condenada à marginalidade e mesmo à extinção na nova nação.

Quem são os herdeiros da terra? Quem são os irlandeses? São perguntas que os romances da Casa Grande colocam. Em *Fools of Fortune*, de William Trevor, assistimos de novo à formulação dessas perguntas e à tentativa de legitimação da «ascendancy» como, também ela, irlandesa, através da história de uma família de proprietários protestantes que reclama a sua *Irishness*. Uma vez mais, o que acaba por triunfar é a velha linha divisória entre as duas classes e as duas castas. A vida na linha de fronteira não permite a sobrevivência.

A história começa em 1983, em Woodcombe Park, Casa senhorial em Dorset, Inglaterra, e Kilneagh, em Co Cork, na Irlanda, casa dos Quinton. A primeira prospera – embora à custa da visita de turistas, uma devassa da privacidade dos proprietários –, a segunda é uma ruína. As duas casas estão ligadas desde 1840 por casamentos de três gerações, reforçando a metáfora do casamento frequentemente usada para significar as relações entre a Irlanda e a Inglaterra desde o Acto da União, de 1800. É a história da quarta geração que aqui se conta. Depois da independência, é possível essa união?

A história é de Willie, da prima Marianne e de Imelda, a filha de ambos, e é contada na voz das três personagens, desde logo indicando a fragmentação e o isolamento de cada uma, num processo de memória(s) que por vezes se excluem mutuamente. Nas vésperas da I Grande Guerra, os Quinton são uma família de proprietários tradicionais, mesmo estereotipados: o pai preguiçoso, indeciso e ineficiente, a mãe distante e alcoólica, as crianças mimadas, as duas tias excêntricas. A diferença desta família reside em serem partidários da «Home Rule» e, nesse sentido, «traidores à nossa classe e à tradição anglo-irlandesa» (33). O

comportamento da família desvia-se da tradição anglo-irlandesa noutros detalhes. Willie, o herdeiro tem por tutor um padre despadrado, que lhe ensina a versão católica e «nativa» da história segundo a qual «a Inglaterra era o inimigo» (14). Esta ambiguidade da caracterização da família, no entanto, não impede que se verifique a distância entre as duas comunidades, e a caracterização dos nativos recorre aos estereótipos da representação inglesa do irlandês: a pobreza, a sujidade, o catolicismo abjecto, as bebedeiras, as canções revolucionárias e a proximidade à natureza, *i.e.* a ausência de civilização.

A ambiguidade, ou a incapacidade de optar, vai estar na origem da tragédia que atinge Kilneagh. Se, por um lado, durante a guerra da independência, Michael Collins, comandante militar dos independentistas, visita a casa várias vezes, por outro lado, Mr Quinton mantém relações amistosas com o major dos «Black and Tans»<sup>21</sup> da zona, um tal Rudkin, com quem um dia bebe um copo, e com quem troca estórias de vida e sonhos. E é esse mesmo Rudkin quem comanda o grupo de homens que uma noite põe fogo à Casa, incêndio no qual morrem Mr Quinton, as filhas e os criados que tentam resistir. Numa pequena casa em Cork, com os restos da mobília salvos de Kilneagh, o herdeiro Willie e a criada Josephine, Mrs Quinton vive o resto dos seus dias alcoolizada e obcecada com Rudkin, o inglês que sabe responsável pela sua tragédia, até que se suicida. É o suicídio da mãe que obriga Willie, finalmente, a uma opção: e vai optar pela vingança, pela morte de Rudkin e pela fuga, enquanto se transforma, finalmente, num herói para os nativos, isto é, um irlandês verdadeiro.

Para trás deixara grávida Marianne, mais uma inglesa de Woodcombe. Não fora a interferência da História, ter-se-iam casado e criado os filhos na Casa Grande; a guerra da independência, no entanto, não permite o curso pacífico dos amores entre a Irlanda e a Inglaterra. Marianne vai criar Imelda – nome de santa, como lhe dizem as freiras no convento onde estuda – entre ruínas, na ala da Casa que escapou ao fogo, e educá-la no convento, onde lhe é ensinada a versão nativa e católica da história. Tal como o pai, antes dela, numa posição ambígua, no convento é apontada a sua diferença e ela é apelidada de «herética» (196). Imelda é prisioneira da sua herança de sangue, que não deixa espaço para a pertença à única comunidade que conhece.

Criança solitária e sonhadora, na qual se adivinha a esquizofrenia, vive da história e das histórias que lhe contam, sempre à procura do pai, a metade que lhe falta. Enlouquece, cumprindo um destino clássico de personagens – particularmente as femininas – deste tipo de romance. A diferença, em Trevor, é

21. Grupos de tropas irregulares usadas pelos britânicos durante a guerra da independência e conhecidas pela sua brutalidade.

que a loucura de Imelda é mostrada como uma consequência directa da história: foi a diferença que a enlouqueceu, a exclusão que a levou a uma exclusão mais radical, a um mundo totalmente outro.

No fim, na cozinha da Casa Grande, temos dois velhos com a sua filha louca. Sem descendentes, sem esperança de renovação, um mundo que desaparece, rodeado pelos nativos, os únicos a quem é permitida a pertença e a herança da terra.

*Father's Music*, de Dermot Bolger, sendo embora um romance plenamente contemporâneo, dramatiza as tensões da construção da identidade irlandesa actual recorrendo às tradicionais oposições binárias urbano/rural, autêntico/falso, harmonia/violência, simplicidade/corrupção. A acção reporta-se aos anos noventa, e as personagens movem-se no triângulo Londres – Dublin – Donegal. Isto é: a antiga metrópole e lugar da diáspora, a capital actual do país, e a *Gaeltach*.

O romance abre em Londres, com a jovem Tracey e Luke, um irlandês de meia idade, a fazer amor ao som de música tradicional irlandesa. Tracey crescerá com a história da sedução e abandono da mãe por um músico «tinker» irlandês, Frank Sweeney, e o romance conta essencialmente a história da demanda do pai. Em criança, aprendera da avó o ódio aos homens irlandeses, uma aprendizagem que resulta numa posição de recusa de metade da sua identidade: «Odiava-os a todos, e odiava a música sentimental e idiota deles» (22). E, no entanto, a primeira vez que entra num dos clubes irlandeses de Londres, esses «lares longe do lar» que crescem nas comunidades emigrantes, deixa-se seduzir pela música e por um homem irlandês, numa repetição da história da mãe, como ela própria reconhece: «Estou num hotel a ser fodida – como a minha mãe na minha idade – por um irlandês» (69). É este homem que a vai levar numa viagem de reencontro com a sua metade perdida, tendo a música como veículo e vínculo da identidade que se recupera.

Luke pertence a uma família de criminosos de Dublin. Marginal, de um tipo de marginalidade diferente, mas ainda assim paralela à do pai de Tracey, um «viajante». E são estes dois grupos sociais que constituem as comunidades e identidades alternativas mais fortes do romance. O funeral de um dos irmãos de Luke, que fora assassinado, vai servir de pretexto para a viagem de regresso às origens de Tracey. A narração vai oscilar entre a descrição da presente viagem e a memória da viagem que fizera aos onze anos, com a mãe, numa busca pelo pai que se revelara infrutífera.

Se no presente a identidade irlandesa é negada – «És inglesa?», pergunta-lhe o sobrinho de Luke à chegada. «Sou» (88) –, na memória não há escape possível para essa identidade, que é apresentada como instinto, algo inegável como a

natureza, como os pássaros que regressam a casa (97). E «casa» é justamente o que a Irlanda é na memória dos afectos: «Por fim, a Irlanda rasgou o horizonte, distante, coberta de verde, e mítica. Tive a sensação estranhíssima de chegada a casa» (100).

Na Dublin de hoje, caracterizada pela construção desordenada que destrói a paisagem mítica, pelo tráfico de droga e pelas lutas entre *gangs* rivais, encontramos ainda personagens de um outro tempo. Como o taxista, sabedor das coisas e do mundo da música tradicional, «tão secreto como o mundo do crime» (175). Estes dois submundos surgem como as alternativas possíveis: a degeneção urbana, ou a música tradicional como redentora e possibilidade de regresso à raiz. O taxista vai iniciar Tracey no mundo secreto da música e vai colocá-la na pista do pai; começa por descodificar-lhe o nome: afinal «Frank Sweeney» é a versão inglesa (falsa) da sua autêntica identidade irlandesa, «Proinsias Mac Suibhne». Encontrado o nome verdadeiro do pai, a própria Tracey começa a ganhar uma nova identidade: «a filha de Mac Suibhne» (180) deixa de ser a «a rameira inglesa» de Luke. A demanda do pai ainda vai ser longa e difícil, porque ele continua sem poiso certo, vagueando pelas montanhas (196). Mas a sua imagem também muda, deixa de ser o que a educação «inglesa» de Tracey lhe chamara – «um velho vagabundo nojento» (108) – para ser «um príncipe», «o último da sua estirpe» (196), na visão de dentro da sua própria cultura. Uma cultura autêntica, que resiste nas montanhas, que escapa ao mundo moderno do turismo de massas e da indústria discográfica, às câmaras de filmar e aos curiosos. Os músicos tradicionais são os últimos representantes do «autêntico» acossados pelo mundo moderno (173).

O desfecho do romance dá-se em Donegal, o lugar (do mito) da origem por excelência, para onde viajam Luke e Tracey. Donegal é também o lugar das memórias da infância pobre e traumática de Luke, que agora aluga quarto num hotel de luxo, uma antiga Casa Grande transformada em hotel. Enquanto Luke sai para fazer contactos, segundo diz, Tracey pergunta à dona da casa se conhece Mac Suibhne. A resposta é típica de uma senhora anglo-irlandesa, capaz de sobreviver às mudanças sociais que reduziram os membros da sua tribo ao papel de hoteleiros: «Não, disse ela, não sei nada dessas coisas, mas com certeza que alguém na cozinha terá informações sobre ele» (321). Ainda há uma distância entre a cultura da Casa e a cultura das cozinhas.

Numa série de peripécias complicadas Luke, que afinal fora a Donegal supervisionar um descarregamento de droga na costa, acaba morto por um *gang* rival. Só e perdida numa estrada de montanha, Tracey apanha boleia de um local, que se queixa das novas leis (europeias) sobre o consumo de álcool (352), e acaba acolhida por uma velhota numa aldeia perdida nas montanhas. Lá em

casa fala-se irlandês, e a rádio dá as notícias em irlandês, que a dona da casa traduz: «é só mais um gangster de Dublin baleado» (368). Em gaélico, no (ainda) coração da nação, não é importante o mundo urbano e contemporâneo de Dublin. O que é importante é a aldeia reunida à noite, no *pub*, onde um músico célebre – mas não nomeado – vai tocar nessa noite.

Tracey encontra-se no *pub* ao lado de um velho silencioso e começa a imaginar-lhe a vida só, com os montes e o vento (376). Quando o velho começa a tocar e a cantar, tal como a mãe, seduzida pela música, ela sabe que encontrou o pai. A dona do *pub* conta-lhe a sua versão da história de amor dos pais, uma versão de um idílio estragado pelos avós (ingleses). E devolve-lhe o pai, na possibilidade de ela própria aprender a tocar – «tens mãos para isso» (384) – e continuar a tradição da família. O taxista em Dublin tinha-a transformado na «filha de Mac Suibhues»; Mrs Cunningham dirige-se-lhe como a uma da tribo: «Todos vocês, os Mac Suibhues» (386). Tracey sai para a noite e as montanhas de mão dada com o pai, encontrada a sua identidade no coração da nação. Poderá chegar-se mais perto da autêntica Irlanda do que num *pub* em Donegal?

Em *Father's Music*, temos o contraste entre Dublin, cidade da modernidade, representada como um espaço de betão, de dinheiro fácil, de contornos internacionais, com *gangs* urbanos violentos, um consumo de droga em crescimento, com a ramificação dos problemas sociais que isso implica, representando, portando, a realidade presente. No entanto, a procura de raízes pelas duas personagens centrais, que conduz toda a trama, só se satisfaz e só se encontra no *Gael-tach*, na Irlanda profunda. Do romance, que se pretende actual, o que acaba por emergir é a velha dualidade cidade/campo com a dicotomia de valores tradicionalmente associada: vício/virtude, falsidade/autenticidade. E a autenticidade só se encontra na ruralidade, na paz de um tocador de violino ambulante, que se ouve em *pubs* cujas portas só se abrem aos iniciados, aos verdadeiros, aos autênticos irlandeses. Este livro é paradigmático da tensão entre uma modernidade incontornável, inscrita nos índices económicos e na paisagem, e um mito das origens a que não se consegue escapar – e que surge, inclusive, como libertador. Como alternativa viável à vida em Londres, em Dublin, nas cidades deste mundo.

#### 4. A MEMÓRIA DA NAÇÃO

Em Outubro de 1987, realizou-se em Lisboa um Colóquio com o título «A Memória da Nação». Tivesse acontecido antes de 1974, seria apenas mais uma cerimónia de celebração da «alma da Nação Portuguesa». É o contexto dos anos

80, a integração europeia e as ansiedades que daí advêm, que o tornam interessante: na alocução inaugural, Vitorino Magalhães Godinho dá justamente voz a essas ansiedades, ao prever «o naufrágio da memória». O *marketing*, ou o capital internacional, segundo Godinho, estariam na origem desta catástrofe iminente: «[N]esta desagregação em que persistem estruturas e mentalidades arcaizantes, ao mesmo tempo que penetram em enxurrada a “modernização” e os interesses transnacionais, ainda é possível construir uma memória para Portugal e para os Portugueses?» (Godinho, 1991: 27).

A ansiedade perante a «modernização» – e note-se as aspas usadas pelo historiador – traz à lembrança a reacção de Salazar quando a multinacional Coca-Cola pretendeu entrar no mercado português. Em carta que então escreveu ao representante europeu da companhia, na qual recusa o pedido em nome da «nossa paisagem moral», justifica-se Salazar:

Portugal é um país conservador, paternalista e – Deus seja louvado – «atrasado». O senhor arrisca-se a introduzir em Portugal aquilo que eu detesto acima de tudo, ou seja, o modernismo e a famosa «efficiency». Estremeço perante a ideia dos vossos camiões a percorrer, a toda a velocidade, as ruas das nossas velhas cidades, acelerando, à medida que passam, o ritmo dos nossos hábitos seculares. [*apud* Mónica, 1999: 31].

Esta aceleração deu-se, na sequência da Revolução e da adesão à União Europeia, e trouxe consigo o regresso da questão da identidade, que sempre surge no momento da sua *perturbação* (Lourenço, 1988). O mesmo Lourenço que, mais recentemente, e continuando a sua reflexão sobre esta matéria, afirma: «Cada povo só o é por se conceber e viver justamente como destino»; esse destino que não temos, pois o Portugal de Salazar foi «o último que se assumiu e viveu como destino» (Lourenço, 1999: 60, 68). Registe-se a ansiedade comum a/em três vezes – distantes ideologicamente, o que torna a coincidência da preocupação mais significativa – pelos valores «ameaçados» perante o poder corruptor do dinheiro e da modernização, num sistema mundial em que o país se encontra numa posição semiperiférica.

Ao ler Magalhães Godinho e Eduardo Lourenço, e ao ler a ficção portuguesa contemporânea, parece que estamos órfãos do Estado Novo, na medida em que as versões de identidade que encontramos não são alternativas suficientemente fortes às que nos foram inculcadas durante mais de quarenta anos. A revisitação da história e da «alma da nação» que tem tido lugar na nossa literatura ao longo destes vinte e cinco anos, tem resultado numa reescrita que se limita, as mais das vezes, a uma série de reajustamentos, deixando intacta, no entanto, a



matriz simbólica da Nação, tal como foi construída e difundida pelo Estado Novo.<sup>22</sup> Esta matriz tem duas vertentes: a Metrópole (o pequeno país, rural e pacífico),<sup>23</sup> e o Império (a dimensão da glória, do esplendor, do destino a cumprir). Portugal de Aquém e de Além-Mar, a pequenez e a grandeza de Portugal, um maravilhoso que foi ensinado e aprendido sem espanto, visível nas paredes da escola primária onde, num único mapa, estava a Europa e o Império português, maior este que aquela. O realismo mágico não nos é estranho.

Esta imagem de duas faces que se completam foi forjada pelo Estado Novo, difundida e tornada popular pelas suas instituições, particularmente o sistema educativo. Mas é ao SNI<sup>24</sup> – particularmente ao seu director durante muitos anos, António Ferro, inventor da «Política do Espírito» – que se deve a «institucionalização da Portugalidade», uma teoria e prática políticas que teve na origem o conceito de nação e a criação de «uma pátria «trans-histórica» (do Ó, 1982: 438) cujas origens são sagradas e cujo destino se projecta num futuro eterno.

Num ensaio em que mostra como esta a-historicidade é historicamente construída, Francisco Bethencourt identifica os quatro momentos essenciais na construção da nação, a saber: 1. fundação do reino; 2. fundação da Dinastia de Avis; 3. construção do Império; 4. Restauração. Três destes momentos, no entanto, só são eleitos *a posteriori*, mais exactamente depois de 1580, quando, sob domínio Filipino, pela primeira vez se escrevem crónicas onde se reflecte sobre as origens do reino, tendentes, naturalmente, a legitimar a independência. (Bethencourt, 1991) A nação não é pois, intemporal, como não são intemporais, ou mesmo «inalteráveis desde o século XIII» como nos contaram, as fronteiras. Com efeito, à altura da Fundação e da Reconquista, as fronteiras caracterizavam-se pela sua fluidez, pela existência de múltiplos limites – jurisdicionais, linguísticos, customeiros, fiscais – obedecendo a práticas de delimitação territorial protagonizadas por poderes diversos (Gomes, 1991).

A História que nos ficou, porém, foi a mitológica, a que pregava as origens sagradas da nação, a «vocação missionária e civilizadora de Portugal» no espaço do Império e a hagiografia dos nossos heróis. Uma história que sofre daquilo que Santos chama de «excesso mítico de interpretação» e que funciona como um «mecanismo de compensação do défice de realidade» (Santos, 1994: 49). A tendência para a interpretação mítica, que continua sendo forte, foi particular-

mente cultivada durante o Estado Novo. Reis Torgal, no seu estudo *História e ideologia* (1989), analisa a forma como, durante este período, a história sofreu uma «purificação» ao serviço dos interesses do regime e da sua retórica nacionalista.<sup>25</sup> Esta história purificada era a divulgada nos livros dos ensinos primário e secundário – sujeitos a regime de livro único desde 1936 – e nos livros das bibliotecas itinerantes e das Casas do Povo e constitui a narrativa mais poderosa da portugalidade. A construção da identidade nacional foi deliberada e tentacular, permeando todos os sectores da população, seja através do sistema educativo, seja através de instituições como as Casas do Povo, Casas de Pescadores e FNAT – que cobriam virtualmente todo o território da Metrópole – ou as Casas de Portugal, que abrangiam comunidades significativas de emigrantes por esse mundo fora.

Desta narrativa fazia parte não apenas um passado mitificado, mas também uma versão idealizada do presente, particularmente uma «valorização do ruralismo traduzida na exaltação do viver das comunidades aldeãs» (Torgal, 1989: 185),<sup>26</sup> uma ideia de «ser português» que tinha a família rural como modelo. Os textos de português do ensino – sujeitos, tal como os de história, ao regime do livro único – veiculam esta imagem idealizada do país rural, da família e da comunidade aldeãs, da mulher como fada do lar e do homem como autoridade, da religiosidade e felicidade simples de todos. É neste contexto que é criado o concurso de «a Aldeia mais Portuguesa de Portugal» (1936); que se inclui, na Grande Exposição do Mundo Português de 1940, uma importante componente popular, rural e artesanal; e que surge, nos anos 30, um movimento de folclorização que apoia a criação de ranchos e marchas populares. Estas formas de representação do popular têm uma função apaziguadora das tensões sociais, como observa o antropólogo Freitas Branco: «O processo português de folclorização trouxe à nação um espaço diferente de intervenção [...]. Constituiu uma ideologia (a)politizada, assente numa síntese cultural nova, com uma liturgia secularizante, onde as grandes divisões da sociedade portuguesa passavam a estar neutralizadas». Criou-se assim uma «cultura nacional de consenso», através das representações «ditadas pelo primado de uma harmonização social» (Branco, 1999: 44). Não há fracturas nem conflitos neste modo de ser português.

O sucesso desta política deve-se, em larga medida, ao apoio da Igreja católica, particularmente na área da moral sexual e na regulamentação das relações

22. Há, realmente, versões alternativas, que no entanto não são dominantes. Para alguns exemplos de revisitações irónicas dos mitos nacionais, bem como de resíduos de nacionalismo na ficção contemporânea, veja-se o ensaio de Isabel Allegro de Magalhães, neste volume.

23. A persistência da ruralidade como marca identitária do país pode ler-se nos lugares mais inesperados, como em Saramago. Veja-se o ensaio de Jacinta Matos, neste volume.

24. Criado em 1933 com a sigla SPN [Secretariado de Propaganda Nacional], passa a SNI [Secretariado Nacional de Informação, Cultura Popular e Turismo] em 1944.

25. Nem todas as manifestações de nacionalismo anteriores a 74 são desta natureza. Veja-se o exemplo do «nacionalismo antinacionalista» do modernismo português no ensaio de Maria José Canelo, neste volume.

26. Aquilo a que Lourenço chama a «ruralização espiritual» (Lourenço, 1989: 21) e que ocorreu também na Irlanda.

entre os sexos. Muito embora haja autonomia Igreja/Estado do ponto de vista institucional – tal como na Irlanda –, na verdade privilegia-se esta Igreja e o ensino público tem uma orientação católica.<sup>27</sup> Por seu lado, a existência da censura<sup>28</sup> reforça a unicidade da representação do ser português, ao impedir o acesso a todo outro tipo de representações.

Ao país rural, pobre e católico, junta-se a imensidão de um Império que se quer também país. No Decálogo do Estado Novo, da autoria de António Ferro, reza assim o artigo nono: «O Estado Novo quer reintegrar Portugal na sua grandeza histórica, na plenitude da sua civilização universalista de vasto império. Quer voltar a fazer de Portugal uma das maiores potências espirituais do mundo.» [apud Reis, 1990: 202].

A vocação universal é o outro lado da identificação do país,<sup>29</sup> o lado que justifica o colonialismo, que o não é, porque afinal éramos um, «Portugal do Minho a Timor». Esta é talvez ainda a vertente de uma identidade historicamente construída que mais persistência tem demonstrado nas representações simbólicas de nós próprios, incluindo na ficção narrativa. Foi-se o Império, mas permanece o «Império espiritual». Eduardo Lourenço, em *Portugal como destino*, aponta a «nossa» África como «horizonte incontornável do nosso destino como destino predestinadamente civilizador [e] oniricamente imperial» no tempo que vai do *Ultimato* a Abril de 1974. Mas acrescenta: «Não é certo que o não continue a ser». Com efeito, o Império é ainda «o identificador supremo de Portugal» [Lourenço, 1999: 56, 16]. Mau grado as novas circunstâncias históricas, no plano simbólico regista-se uma continuidade na interpretação mítica que nega a consumação do anunciado naufrágio da memória.

A observação de Lourenço é sustentada, parece-me, pela maioria das representações da nação. Se é verdade que novas circunstâncias conduziram à reescrita da história da colonização, esta reescrita guarda intacta a ideia da vocação universalista, do encontro civilizacional entre povos, a ideia do mar que (nos) une. E se há diferenças abissais entre a Exposição Mundial do Mundo Português de 1940 e a Expo 98 – e esta tem uma componente contemporânea inegável –, não deixa de ser verdade que a Expo foi ainda levada a cabo «sob a evocação da gesta marítima», convocando «os mesmos tópicos e referentes históricos, prova da sua persistência e importância como caracterizações da identidade Portuguesa» [Sobral, 1999: 72]. Estas referências já não estão ao serviço de um discurso nacionalista puro e duro, mas a sua persistência é notável.

27. Sobre esta matéria, cf. Cruz, 1990.

28. Veja-se a propósito *Livros Proibidos pelo Regime Fascista*, lista ainda não exaustiva, publicada em 1981.

29. Sobre a relação nacionalismo/cosmopolitismo, cf. o ensaio de António Sousa Ribeiro e Maria Irene Ramalho, neste volume.

O discurso da Portugalidade institucionalizado pelo fascismo sofre uma reformulação nos anos que se seguem à queda do regime. Subitamente, entre 1974 e 1976, todo o país é de esquerda, e o discurso da nação, tal como o fado, Fátima, e o próprio futebol – de resto, três pedras angulares desta identidade portuguesa –, passam a estar conotados com «o antigamente», tornam-se uso quase exclusivo dos partidos de direita e de um número reduzido de salazaristas confessos, cujas ideias continuaram a ser publicadas, ainda que de forma um tanto envergonhada, em edições limitadas.<sup>30</sup>

Por seu lado, as reformulações da história então criadas, que permitem lidar com as realidades chocantes e a culpa colectiva de séculos de colonialismo e de décadas de cumplicidade com a ditadura, continuam a ter um cunho marcadamente nacionalista. Podemos tomar como exemplo as «Entrevistas históricas» inseridas no programa *Tal e Qual*, que a RTP passou em 1979, da autoria de Hélder Costa, mais tarde publicadas na revista *História*.<sup>31</sup> Nesta série de entrevistas imaginadas, os heróis de sempre da história de Portugal falam em nome de um nacionalismo de esquerda, *i.e.* um internacionalismo solidário que coexiste com a resistência da nação contra o capital internacional, representado este estranhamente para o contexto, pela Espanha – o que constitui um exemplo da persistência de velhas representações.

Na zona da raia, em lugares como Caminha, Pinhel, Miranda do Douro e Guarda – e ainda Olivença –, gárgulas que são «cus voltados para Espanha»<sup>32</sup> expressam bem esta forma de imaginar a Espanha, que desmente a real porosidade da fronteira,<sup>33</sup> a realidade das trocas comerciais e afectivas entre as populações de um e de outro lado. Seria razoável pensar que a nova conjuntura político-económica tivesse mudado o léxico e a representação. No entanto, basta recordar a celeuma em torno caso Champalimaud/BSCH, em Junho de 1999,<sup>34</sup> para constatar a persistência da nossa imaginação da Espanha como ameaça. O anti-espanholismo<sup>35</sup> é uma herança que nos vem da narração da história como uma luta constante por um espaço entre Castela e o mar, de termos construído a identidade primeira contra Castela. E se Lourenço tem razão e não sofremos verdadeiramente com a amputação do Império, paradoxalmente sofre-

30. Veja-se, a título de exemplo, *Portugalidade: Biografia de uma nação*, de Domingos de Mascarenhas, publicado em 1982.

31. *História*, nº 19, Maio de 1980.

32. É interessante verificar o paralelismo com a construção da identidade brasileira «de costas» para a América Hispânica. Cf. Pesavento, 2000a e 2000b.

33. Raiano/raiana é uma identidade cultural com especificidades próprias. Cf. Bastos, 1999.

34. Cf. os jornais diários, particularmente *O Público*, a partir do dia 12 de Junho de 1999.

35. A que Lourenço chama «doença infantil do nosso nacionalismo» [Lourenço, 1988: 82] e que, apesar dos surtos de iberismo, é dominante.

mos com a amputação do território de Olivença. Paul Hyland observa justamente este paradoxo no seu artigo «Portugal, So Great So Small», no qual reflecte, de fora, sobre estas duas medidas pelas quais (ainda) se mede o país: «o distrito de Olivença é uma hérnia na fronteira antiga, um vestígio do Alentejo que comove mais corações do que qualquer número de colónias perdidas.» (Hyland, 1997: 112). Se a questão não mobiliza multidões, é inegável que está viva. Na World Wide Web há seis páginas dedicadas a Olivença, uma delas com um abaixo-assinado a exigir a restituição do território a Portugal.

De facto, apenas a Espanha foi, ou é, o nosso Outro; Índio, africano, árabe ou judeu, ou se foram, ou foram assimilados de tal forma que se tornaram o mesmo.<sup>36</sup> Pensemos no exemplo flagrante da cultura árabe: à excepção de alguns trabalhos na arqueologia, alguma poesia<sup>37</sup> e os vestígios árabes na toponímia e na língua – de resto ignorados por uma larga maioria – a componente árabe é (quase) invisível. O mesmo se passou com a cultura judaica até há bem pouco tempo. No entanto, recentemente assiste-se, parece-me, a uma reinscrição dos judeus no nosso imaginário, depois de séculos de exorcismo e décadas de silenciamento. Sinais públicos como o então presidente Soares a pedir perdão pela expulsão, em Castelo de Vide, em nome do país, ou o presidente Sampaio a assumir a sua costela judaica, ou a atribuição do nome de Samuel Levi a uma rua de Lisboa – o único caso de um nome judeu na toponímia portuguesa, tanto quanto julgo saber – são exemplos deste regresso. Um regresso que também encontramos na ficção, como adiante se verá.

Podemos observar ainda o silenciamento de grupos como os africanos ou os ciganos. Estes últimos começaram a chegar no século XV, desde a constituição de 1822 que têm o estatuto de cidadãos portugueses e são cerca de 50.000 neste momento, dispersos pelo país.<sup>38</sup> Após quinhentos anos de presença, a «visibilidade» que têm é a que advém de casos de polícia e a representação que têm é a de um racismo inscrito na língua. As comunidades africanas começam a ter alguma visibilidade,<sup>39</sup> mas são ainda excluídas da representação da nação. A colonização e a expansão foram/estão a ser escritas em termos de encontros entre povos, mas «lá», no mar distante. A Portugalidade – que é celta, árabe, judia, negra, crioula e tudo – ainda se imagina branca e «lusitana».

36. Cf. o ensaio de Isabel Allegro de Magalhães neste volume.

37. De destacar o esforço de Adalberto Alves, cujas traduções de poetas luso-árabes em *O meu coração é árabe* procuram justamente lembrar a componente árabe da nossa identidade. Cf. Alves, 1998.

38. Número avançado pelo presidente da União Romani Portuguesa, Vítor Marques, em entrevista ao *Público*, 24 de Junho de 1999 [Dia Nacional Cigano].

39. Particularmente no tocante à música e ao desporto, casos clássicos, e que muitas vezes servem para confirmar o estereótipo racista.

A ideia de um país multicultural começa, no entanto, a ganhar raiz e visibilidade, particularmente na área da música, onde se misturam todos os sons de todas as nossas origens e miscigenações. A ideia que vinga aqui é ainda a do universalismo. Pode muito bem ser, como todas as outras versões e representações de identidade, uma invenção. Mas não haverá versões melhores do que outras?

## 5. AS FICÇÕES DA NAÇÃO

A romance histórico é um lugar privilegiado para a observação das representações da nação. Neste momento assiste-se, a uma escala que eu diria global, a um regresso deste género literário, tendência que também se verifica na ficção portuguesa. Escolhi três destes romances – *As batalhas do Caia* e *Peregrinação de Barnabé das Índias*, de Mário Cláudio, e *A esmeralda partida*, de Fernando Campos – como amostra,<sup>40</sup> que julgo representativa, da forma como Portugal revisita a sua história, a dramatiza e nessa dramatização se projecta e reinventa.

*As batalhas do Caia* (1995) é o romance da escrita de um romance. A personagem central é «o nosso José Maria», mais propriamente o escritor Eça de Queirós, o qual, entre Londres e Paris, passando por Lisboa e pela Granja, locais da geografia e da narrativa da sua vida, ao longo de anos vai escrevendo um romance. Este «romance dentro do romance», com o título *A batalha do Caia*, é uma fantasia na linha da «história alternativa»,<sup>41</sup> mais concretamente uma ficção do fim da pátria. Lugar de fronteira historicamente associado tanto à celebração de casamentos entre príncipes portugueses e castelhanos como a vitórias militares nossas sobre esses mesmos castelhanos, o Caia surge, no imaginado romance de Eça, como lugar da derrota de Portugal, conquistado e ocupado por um exército inimigo. Estamos perante a dramatização da ideia da decadência do país subscrita pela geração de 70 levada ao limite: e se Portugal, por falta de «alma», deixasse de o ser?

Esta é, basicamente a ideia de um conto escrito pelo Eça histórico, «A catástrofe». Aí, temos simplesmente Lisboa ocupada por um exército inimigo sem nome; no romance de Mário Cláudio – ou, mais propriamente, naquele que o narrador atribui à pena de Eça –, embora a identificação não seja explícita, as

40. Para um levantamento bastante completo do romance histórico em Portugal nos últimos trinta anos, cf. Marinho, 1999.

41. A história alternativa, próxima da ficção científica e da fantasia, é própria de uma ficção utópica ou satírica. Em ficções deste tipo articulam-se «diferentes soluções possíveis para questões sociais, pela alteração da história do mundo narrado» (Wolfe: 1986: 6).

alusões apontam no sentido dos espanhóis, seja a localização da batalha na fronteira, o catolicismo exacerbado e dramático (74, 93), ou a «língua de guturais» (84) dos novos donos do país.

A narrativa oscila entre o relato de Portugal ocupado na voz de Policarpo – «pobre diabo lisboeta» (41) –, que narra cenas de violência e degradação moral, e o relato de Portugal visitado por Eça escritor cosmopolita, que denuncia a pobreza física, social e moral do país. É esta pobreza, esta «horrorosa condição de abaixamento» (48), que tornam de alguma forma verosímil a fantasia do fim da pátria. Nesta fantasia, a pobreza moral está representada na traição da Igreja e da nobreza (93), dos funcionários públicos e dos políticos com medo de perder o emprego (94), dos burocratas (95) e das *cocottes* (96), por todos esquecido o «Reino dos bravos» que lhe tinham erguido «bem alto a fama» (75). Neste mar de traidores só escapa a «gente do povo», varinas, ferreiros, talhantes e aguadeiros, que cometem pequenos actos de sabotagem, único sinal «de que não se extinguiu por completo a chama de um pundonor sufocado» (97). A «invencível inércia» é a principal característica deste país vencido, onde os homens cantavam «de longe a longe um faduncho de desgraças» (92) à soleira dos portais, e «ocupavam-se as senhoras de trabalhos melancólicos, bordando uma toalha para o altar de algum jazigo» (113).

Nos lamentos de Policarpo pela pátria perdida, intercalados com voz crítica de Eça – que adoce e vai morrendo devagar –, a certa altura o leitor reconhece, não a esperada alegoria de Portugal do fim do século XIX, mas uma alegoria de Portugal de cem anos mais tarde e as ansiedades desta geração perante a integração europeia:

Lembrávamo-nos do tempo em que era cada país europeu aquilo mesmo que era, e tremíamos em face da aberração da natureza que tornaria iguais os homens e as paisagens, as casas e as lojas, e que nos converteria numa espécie de bonecos comandados por uma entidade, sem rosto e sem nome, governando por mandato de outra entidade nenhuma. (116)

Este medo da perda de identidade é pois, claramente, o medo que vivemos agora, «o fantasma de uma cultura mundial inteiramente uniforme» (Ribeiro, 2001: 465), a ansiedade que está na origem da fantasia da perda da pátria e da perda da alma. Aqui, a ansiedade prende-se, de forma mais concreta, com a integração europeia. Os vilões de estimação de *A batalha do Caia*, estranhamente, não são os soldados do exército inimigo, mas os burocratas, que «esfregavam as pálidas mãozitas» com o sonho do dinheiro «que pelos dedos lhes iria passar, e com o império que haveriam de adquirir as imensas secretarias» (117).

São dos burocratas os argumentos de «prosperidade» nos campos e de «avanço» na indústria, enquanto, na realidade, «rebutariam os nossos pescadores a puxar as redes alheias, definhariam os nossos lavradores, a desenterrar as batatas que mais ninguém queria» (117). Este não é o Portugal de Eça, mas o Portugal na UE na versão dos seus críticos, o país de «complicado sistema de subvenções à agricultura, exigindo o preenchimentos de impressos sucessivos e a intervenção de um numeroso quadro de organizações» (198). Um país governado pelos burocratas, pela papelada, pela máquina «sem rosto e sem nome». Um país dos outros.

A revolta contra a ocupação estrangeira finalmente surge e traduz-se no assalto aos «célebres interpostos [...] onde se vendiam os produtos que o inimigo nos obrigava a consumir» (141), acompanhada pela evocação da Pátria no nome dos seus bravos, Camões, Vasco da Gama, Afonso Henriques, a cujo nome a multidão respondia «Presente» (145). A resistência ao estrangeiro faz-se, pois, no assalto aos hipermercados da nossa actualidade em nome dos grandes nomes da história, na reafirmação da nossa (velha) identidade.

Não é esta, no entanto, uma apologia do Portugal «orgulhosamente só» do Estado Novo. A identidade é inegavelmente um valor aqui representado como estando em risco e a exigir o combate em nome da pátria, mas trata-se de um patriotismo cosmopolita.<sup>42</sup> O cosmopolitismo afirma-se na figura de Eça, «esse francês do espírito» (72) e «civilizado europeu» no seu estar em toda a parte, sendo português. Talvez o melhor exemplo do que se desenha como a identidade sonhada e ideal, é o desejo que se atribui a Eça de querer para o seu filho «um futuro especial, de invejável cosmopolitismo»:

Projecta-o assim muito britânico, instalando-se num restaurante de Chartres, trocando com o maître-de-hotel especiosas impressões sobre a carta de vinhos, e respondendo ao cavalheiro da mesa vizinha, o qual timidamente lhe pergunta, “Are you an Englishman who speaks French very well, or a Frenchman who speaks English very well”, com a frase curta, “I’m Portuguese”. (150)

Esta dupla identidade, simultaneamente global e local, é um dos cunhos mais fortes do nosso discurso identitário, e pode encontrar-se quer nas comunidades emigrantes,<sup>43</sup> quer em território nacional, mesmo entre pessoas que nunca viajaram. E se não foram de viagem, porque se imaginam assim? Parece-

42. A formulação é de Appiah e refere um modelo de identidade desejável (cf. Appiah, 1997). Parece-me que se adequa como uma luva ao caso português. Acrescente-se ainda que é costume opô-la ao [suposto] chauvinismo espanhol.

43. Sobre este segundo grupo cf. o estudo de Graça Capinha, neste volume.

-me que o patriotismo cosmopolita nos vem justamente da expansão, ou melhor, é uma das formas de se contar a expansão; uma forma que nos permite, por um lado, conservar o passado na ideia do império – agora já só espiritual – e, por outro lado, imaginar um futuro em continuidade com esse passado.

E é particularmente no recontar a expansão que mais claramente se articulam velhas identidades, afinando-as de forma a servirem para uso presente e futuro, adequando-as a novas formas de pensar o nosso (colectivo) ser e estar. *A peregrinação de Barnabé das Índias* (1997) de Mário Cláudio, é justamente uma das versões recentes mais interessantes neste quadro.<sup>44</sup> Trata-se de um relato da descoberta do caminho marítimo para a Índia contada a duas vozes: a de Vasco da Gama, o almirante, e a de Barnabé, grumete num dos navios da armada.

No Inverno de 1519, à casa de Nisa onde o almirante das Índias se acolhera, esquecido da corte e relembrando a infância em Sines, chega um dia um velho pedinte. Alguma coisa no velho faz com que Vasco recomende à mulher e à criada tratamento especial, e desse encontro partem, primeiro paralelas, depois convergentes, as memórias de ambos. O paralelismo entre os dois percursos é marcado desde o início pela velhice comum e pela ausência de glória, pela vida obscura que agora cabe aos agentes do grande feito, almirante e grumete, dois velhos no Inverno.

Serve esta narrativa para rever e reescrever a nossa história no seu momento mais alto, o da Expansão, aquele sobre o qual se forjou o mito do «splendor de Portugal». Para além da questionação da grandeza do feito cometido – desde logo evidente no retrato de ambos os velhos, mais tarde articulada de forma explícita – serve ainda para [re]inscrever na história e na genealogia da nação os que dela foram expulsos, nela perseguidos, da memória dela excluídos e apagados: os judeus.

Porque ao romancista assiste uma liberdade na escrita da história que ao historiador é vedada, atreve-se aquele a insinuar a estirpe judaica de Vasco (27 e 34). Mas o que em relação a Vasco, personagem real e central da história portuguesa, é simples hipótese e insinuação – num jogo de mostra-esconde com o leitor e com os segredos da história, que assim se diz impossível conhecer – em Barnabé, personagem menor e imaginada a ombrear com os grandes, é afirmação. Nascido em Ucanha numa família judaica, garoto o vemos a roubar maçãs aos frades cistercienses do convento de Santa Maria das Salzedas, adolescente aprendiz de sapateiro em Lamego – em casa do tio Joseph, também ele sapateiro, profeta e prestamista como a um judeu português assiste –, de

onde foge porque lhe engravida a filha, para desembarcar em Lisboa, cidade onde se desenha o Império. E muito embora se tenha mudado «em cristão desde pouco depois de ter chegado a Lisboa, obedecendo às admoestações do Senhor Dom João II» (76), na verdade Barnabé nunca abandona a fé de seus pais, como se vê nas orações em hebraico a que se recolhe nos momentos de aflição (108, 199, 172 e 250). Converso pela força das circunstâncias, Barnabé nunca deixou de ser «à doutrina do carpinteiro fingidamente convertido» (273), como se afirma no episódio em que, pedinte e vagabundo sem riqueza nem glória regressado das Índias, o judeu serve de modelo ao pintor Gaspar Vaz para a figura de S. Pedro.<sup>45</sup>

É assim uma espécie de acto justiceiro, este S. Pedro, chefe da igreja do carpinteiro, modelado num daqueles que a doutrina do carpinteiro perseguiu. A culpa desta perseguição, em Portugal, é assacada aos reis: o «amaldiçoado rei D. João II» (29), a cuja morte «não o choravam as mães dos meninos judeus que à força mandara o soberano horrendamente acondicionar em umas quantas barcas, e despear na ilha de S. Tomé, indefesos ante o sofrimento do ânimo e a fúria dos elementos.» (87); e a D. Manuel, «o gabarola que ambicionava o Império do Mundo... uma espécie de macacão» (117), que «do alto do trono, reconfortado na consciência do império que se ampliava ... deleitava-se a escabichar com um palito de prata os interstícios dos molares» enquanto, por édito seu, eram convertidos à força os filhos menores dos que não partiam (90-91). Os reis venerados da nossa história são, afinal, um carrasco e um palhaço.

Na armada que parte para a Índia em 1497 há mais conversos, que escondem a sua origem. Rezarão eles em segredo, como Barnabé, as orações da infância? A inclusão dos judeus portugueses na aventura da expansão vai, no entanto, mais longe, ao relatar-se que Abraão Zacuto, astrónomo e físico do rei, teria «adivinhado a Dom Manuel a imensidão do planeta que lhe caberia ... e que seria a Índia descoberta por dois irmãos indecisos» (108). Esta profecia teria condicionado a escolha de Paulo e Vasco da Gama para capitães da armada, influenciando portanto, de forma decisiva, a história de Portugal. Os judeus são assim inscritos na própria génese da expansão.

A representação dos «mouros» é bastante ambígua. Surgem, antes do mais, como rivais dos portugueses nas trocas comerciais com os indianos, intrigando em Calecute (212) e atraídoando, na personagem do célebre – e anónimo – piloto árabe de Vasco da Gama, nas costas de Moçambique (191). Isto é, representa-

44. Para uma [brilhante] versão arrasadora sem futuro, leia-se *As naus* (1988), de António Lobo Antunes.

45. É particularmente feliz a ideia de um judeu como modelo de S. Pedro, no quadro que está no mosteiro de S. João de Tarouca. Com este episódio, Mário Cláudio cria uma representação visual da sua personagem, dá-lhe corpo e «realidade», e cria simetria com as representações visuais que existem de Vasco da Gama.



ções na linha da história «oficial». No entanto, pela voz de Barnabé, surgem como detentores de uma civilização exemplar, na beleza e na luz das suas mesquitas, na tolerância para com as outras religiões e como irmãos de sorte, também eles expulsos de Portugal. Estão ainda representados na generosidade e na beleza da mulher muçulmana com quem Barnabé faz amor, sem palavras, na ilha de Moçambique. Estas memórias de Barnabé – a da mulher, e a da perseguição aos seus – fazem-no distanciar-se do discurso oficial de «propagação da fé» que levam as naus. Será que inscrevem a tolerância, como (também) uma tradição nossa, na memória colectiva? A tolerância, no entanto, cabe apenas a quem pertence ao grupo dos perseguidos, não aos poderosos. De regresso a Portugal, Barnabé parte para Ucanha junto com um grupo de ciganos (271), alargando a solidariedade a mais um grupo de excluídos da sociedade, e da memória. E afinal foram eles, os excluídos, os descobridores das Índias, como afirma o velho Vasco perante o velho Barnabé: «Deus te abençoe, meu rapaz, que foste tu, foste tu, e mais ninguém, quem essas Índias descobriu» (277).

Descoberta afinal, que pouca importância tem, na voz do almirante que a capitaneou, uma vez que a Calecute real fica aquém da cidade sonhada (208-9) e da viagem nada ficou senão dois velhos em Nisa, «porquanto que em sonho, e nada mais, singraram as armadas» (233). Ficaram ainda farrapos da memória, «o troar das canhonadas, quero dizer, este pranto, da fúria de Portugal» (234). Ficou o esplendor, inscrito no hino, reformulado em fúria, do nome máximo da Expansão.

Reduzida a nada, a muito pouco, sem heroísmo, será que esta reescrita apaga a Expansão ou verdadeiramente lhe retira importância? Mesmo cantada em tom menor, na voz de dois velhos no Inverno, parece-me que continua no centro do nosso imaginário. E o próprio acto de escrita deste romance é, só por si, um acto celebratório do feito. Reforçado pela data que se escreve no fim, assinalando o dia em que o romance fica completo: 8 de Julho de 1997. Ou seja, justamente no dia em que perfazem 500 anos da partida da Armada para as Índias. Mário Cláudio faz coincidir as datas num acto que só pode ser lido como celebração e homenagem aos homens da Expansão, ainda que se inclua, nesta celebração, os que dela têm sido excluídos. E a inclusão destes faz-se justamente pela sua reinscrição no feito que ainda nos diz (quem somos): portugueses em viagem.

O trabalho de Fernando Campos na área da ficção historiográfica, particularmente *A esmeralda partida* (1995) e *A sala das perguntas* (1998) encena também esta versão da nossa identidade. Procura reforçar a componente cosmopolita, reescrevendo a nossa história com ajustamentos e chegadas mas sem rupturas, de forma a que, da Expansão até o século vinte, se leia uma tendência con-

tínua. Uma vez mais encontramos os Portugueses, sendo Portugueses «no mundo».

Em *A Esmeralda Partida* temos a crónica da vida de D. João II, uma apologia do rei que obscurece e legitima o seu lado negro. Assiste-se a uma justificação das suas acções mais questionáveis – como a perseguição aos Braganças<sup>46</sup> – e ao silenciamento de outras, como as que foram cometidas contra os judeus.<sup>47</sup>

A apologia de D. João II – e da expansão, de que foi impulsor – é-nos dada na voz de Garcia de Resende, seu cronista, numa voz de velho sábio. Trata-se de uma biografia romaneada do rei: desde o momento da sua concepção – o episódio da esmeralda partida que dá o título ao romance (176-178) –, passando pela educação na infância e juventude, até a narração dos seus amores ilegítimos com Ana de Mendonça, e mesmo episódios amorosos com rameiras, aventuras várias, governação, até a morte.

O narrador principal é Resende, mas a história é-nos contada a várias vozes, sendo bastante importante a da tia do rei, Filipa. Estas narrativas alternam com cartas e outros documentos, e ainda, frequentemente, com vozes anónimas do povo e com canções. No entanto, a multiplicidade das vozes não funciona no sentido do dialogismo, da inscrição da alteridade, da pluralização das versões contadas: pelo contrário, confirmam-se mutuamente, desdobram-se na subscrição coral de uma única narrativa da história. Por vezes, surge uma nota dissonante numa voz anónima, normalmente uma versão maldosa, logo desmentida e corrigida por uma voz de autoridade e com identidade. Servem, porém, estas vozes anónimas para contar as versões interditas aos historiadores. Durante as cerimónias fúnebres de João, um grupo de velhas à porta da sé de Silves vocaliza a hipótese do veneno como causa da morte (671-675), versão que nunca é desmentida. A posição de Resende como cronista não lhe permitia a afirmação, que é assim atribuída ao povo. Um dos buracos negros da história que está na origem do romance – quem terá causado a morte do rei? – é aqui solucionado: o criminoso é Aires da Silva, ao serviço dos Braganças (292-293).<sup>48</sup>

A tragédia da casa de Bragança, sendo central à trama, desenvolve-se contra o pano de fundo dourado de um país no início da sua expansão, um país em festa, retratado nos seus faustos e esplendores: é o desembarque de um elefante em Lisboa (23), um baile da corte (203ss.), a visita do rei do Congo (589ss.), os

46. Numa visão que contrasta claramente com a de Seomara Ferreira, em *Crónica de D. João II* (1995).

47. Nisto se distanciam Campos e Cláudio. Em Campos os judeus são silenciados e assiste-se, inclusive, no romance *A sala das perguntas* (Campos, 1998), à repetição das justificações oficiais para as perseguições.

48. Numa versão alternativa, Seomara Ferreira (1995) identifica o assassino de D. João II como um judeu, que terá agido por razões de vingança – ou de justiça – em nome do seu povo. As duas soluções romaneadas são verosímeis, afinal, tanto a casa de Bragança como o povo judeu tinham razões para odiar D. João II.

festejos do casamento do príncipe Afonso com Isabel de Castela (615ss.). A «aventura da Expansão», como nós aprendemos a dizer na escola, é representada como isso mesmo: uma aventura, que envolve perigos, secretismo, actos de bravura e coragem física, mas num contexto de prazer e festa.

Os «mouros» que nos surgem são essencialmente os de Marrocos, nossos rivais no comércio, e primeiros no caminho do nosso desejo de expansão. Em território português, e tal como os judeus, surgem-nos anónimos e perdidos na multidão, como «os mouros com os seus carapuços e judeus com suas toucas, iam mimando guinoladas e festas» (614) que surgem no relato dos festejos de casamento do príncipe. São apenas uma massa amorfa, significados na sua indumentária particular que os torna distintos de «nós», mas indistintos uns dos outros.

A ausência dos judeus é ainda mais notória, uma vez que se trata aqui da época que assistiu ao recrudescer das perseguições. O comportamento de D. João em relação aos judeus é descrito em apenas quatro páginas (661-665), e de certa forma aligeirando a responsabilidade do rei. Aquando da sua expulsão de Castela, «pediam-te a mercê de os acolheres por então em teus reinos», o que João consente, «sem atenderes aos pareceres de muitos» (662), a troco de dinheiro, necessário para o financiamento da expansão (661-665), «com o que poderei passar a África e servir a Deus, sem dar opressão a meus povos» (663). João, segundo Resende, não é isento de culpa, «pois és rei» (665), mas só nessa medida, uma vez que os crimes são cometidos por outros (664-665). João é culpado porque consentiu na barbaridade (664); mas é culpado entre culpados maiores: a Inquisição (662), os marinheiros dos barcos que levam judeus para Marrocos e os matam no caminho (663), os mouros que também os fazem cativos e violentam (663), e os próprios judeus que «denunciam pai e mãe» a troco de dinheiro (664). A culpa de João é a de não-intervenção, uma espécie de culpa menor.

O «ser português» define-se, ainda e sempre, por oposição ao castelhano. As conjuras contra D. João II são conjuras a favor dos interesses de Castela e, por isso mesmo, pela dimensão da traição à «ideia de pátria, que vem nascendo e medrando desde Aljubarrota» (142), os conjurados merecem a sentença cruel que lhes é aplicada.<sup>49</sup> É neste quadro que é descrita e explicada a batalha de

49. Em *Leonor Teles ou O canto da salamandra* (Ferreira, 1998), Seomara Ferreira procede a uma reabilitação de Leonor Teles – «A Aleivosa» – precisamente dentro desta lógica. Leonor não teria sido traidora a Portugal, mas justamente o contrário: teria sido ela a patriota, e os seus inimigos, inclusive D. João, Mestre de Avis, cúmplices de Castela. Este raciocínio não faz muito sentido no contexto político da época, no qual a luta pelo poder se articula não em torno da ideia de nação, mas de lealdades a esta ou aquela casa de nobreza. Mas serve para a definição da identidade contra o castelhano como Outro.

Toro, a qual, tecnicamente, se saldou numa derrota portuguesa e que aqui é transformada em vitória completa com os castelhanos em fuga (347). O herói português dessa batalha é Duarte de Almeida,<sup>50</sup> mas, neste romance, o príncipe D. João iguala-o em heroísmo. Talvez porque Castela fora lição aprendida ao colo da tia Filipa:

Tudo o que possuímos é por justa guerra ou por casamento. Os Castelhanos têm contra eles o serem homens de pouca verdade. [...] Desde o princípio sempre os Portugueses, a despeito dos castelhanos, somos possuidores do reino[...]. Sempre um português vale e há-de valer vinte castelhanos[...] Enquanto viverem nossas gentes cada hora pelejarão. Depois de morrerem todos os Portugueses e sua memória, quando já glória e pena de si não puderem ter, então se chamarão verdadeiramente vencidos. (497-8)

Essa hora não chegará porque «enquanto sequer cem [portugueses] forem vivos, sempre nas cavernas da terra viverão guerreando castelhanos» (498); e não chegará, principalmente porque os portugueses se espalharão pelo mundo. A visão – profética *a posteriori* – do ser português após o Império é particularmente clara no episódio com a escrava negra (566-568), cujo capacidade de falar português leva Resende a profetizar:

Lembras-te do que dizia tia Filipa? Só depois de morrerem todos os Portugueses, quando de si não houvesse nem glória nem pena, é que se poderiam chamar vencidos. Mas esse dia, meu senhor, nunca mais chegará. Já se casam homens brancos com mulheres negras e espalhar-se-ão pelo mundo, pelos séculos fora embalarão filhos e netos com canções de ninar em português, dirão sim e não em português, praguejarão em português, em português encomendarão a alma a Deus ou ao Diabo... (567)

A expansão é, assim, indissociável de Portugal. Pela língua (pela cultura), Portugal triunfará do tempo, haverá «nome Portugal», numa profecia inscrita *a posteriori* num passado de que somos herdeiros – e prisioneiros.

50. Com a famosa cena que nos foi contada na escola – ao mesmo tempo que nos era ocultado o desfecho da batalha – com Duarte de Almeida segurando a bandeira com os dentes após lhe terem sido decepados os braços, num exemplo de bravura lusitana contra Castela.

## 6. CONCLUINDO O QUE FICA INCOMPLETO

As ficções portuguesas e irlandesas acima analisadas – e outras, que o espaço não me permite aqui referir – parecem-me apontar no sentido da resistência notável de matrizes identitárias antigas, da sua capacidade para se (re)produzirem à revelia de novas realidades sociais e políticas. Tanto no caso da Irlanda como no caso de Portugal, essas (radicalmente) novas situações presentes conduzem ao regresso a representações identitárias onde se observa um excesso de passado, o mesmo de sempre, que resiste calcificado no centro das estórias que se tecem em seu torno. No caso português, nota-se a quase onnipresença da gesta marítima, pesem embora os reajustamentos observados, que mais não são do que estratégias para deixar intacto o fenómeno; no caso irlandês, persiste a memória do país rural, contada de ambos os lados das duas comunidades mais fortes em presença, pesem embora o carácter urbano da sociedade irlandesa actual e os indicadores que negam esse idílio rural, em ambos os casos persiste o velho Outro, a Espanha ou a Inglaterra, passadas que são as circunstâncias históricas que explicam esta relação. Novas vozes, até aqui silenciadas, uma vez entrando no diálogo, poderão inventar novas identidades. Mas o processo é lento, e a memória precisa de tempo para ser memória, mesmo sendo resultado de um acto de imaginação. É um lugar de regresso, o regresso, para o ser, é ao lugar de sempre, chamamos casa a esse lugar. O excesso de memória só poderá ser substituído por outro excesso de memória. Como muito bem diz o poeta americano Charles Bernstein: «o passado nunca passa, mas nós passamos por ele uma e outra vez; não escutando o que nos diz, mas as histórias ocultas que sobre ele contamos.» (Bernstein, 2000: 74).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AADV (1981), *Livros proibidos pelo regime fascista*. Lisboa: Comissão do Livro Negro sobre o Regime Fascista.
- Alves, Adalberto (1998), *O meu coração é árabe*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Appiah, Kwame Anthony (1997), «Cosmopolitan Patriots», *Critical Inquiry*, 23(3), 617-639.
- Bakhtin, Mikhail M. (1982), *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Org. Michael Holquist, trad. Caryl Emerson and M. Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Bastos, Cristiana (1999), «[In]visible Borders: Ideologies of Sameness and Otherness in a Portuguese Context», *Frontiers/Borders*, 1, 19-32.
- Bernstein, Charles (2000), «Interrogations from Shadowtime», *boundary 2*, 27(2).

- Bethencourt, Francisco (1991), «A sociogénese do sentimento nacional», in Francisco Bethencourt; Diogo Ramada Curto (orgs.), *A memória da Nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 473-503.
- Bolger, Dermot (1997), *Father's Music*. Londres: Flamingo.
- Brady, Ciaran (org.) (1994), *Interpreting Irish History: The Debate on Historical Revisionism*. Dublin: Irish Academic Press.
- Branco, Jorge Freitas (1999), «A fluidez dos limites: Discurso etnográfico e movimento folclórico em Portugal», *Etnográfica – Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, III(1), 23-48.
- Brennan, Timothy (1990), «The National Longing for Form» in Homi Bhabha (org.), *Nation and Narration*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 44-70.
- Brown, Terence (1981), *Ireland: A Social and Cultural History*. Glasgow: Fontana.
- Buckley, Anthony (1991), «Uses of History among Ulster Protestants», in Gerald Dawe; John Wilson Foster (orgs.), *The Poet's Place: Ulster Literature and Society*. Belfast: Institute of Irish Studies/Queen's University.
- Campos, Fernando (1995), *A esmeralda partida*. Lisboa: Difel.
- Campos, Fernando (1998), *A sala das perguntas*. Lisboa: Difel.
- Cláudio, Mário (1995), *As batalhas do Caia*. Lisboa: Dom Quixote.
- Cláudio, Mário (1997), *Peregrinação de Barnabé das Índias*. Lisboa: Dom Quixote.
- Cruz, Manuel Braga da (1990), «O Estado Novo e a Igreja Católica», in Fernando Rosas (org.), *Nova História de Portugal*, vol. XII (*Portugal e o Estado Novo [1930-1960]*). Lisboa: Presença, 202-255.
- Ferreira, Seomara (1998), *Leonor Teles ou O canto da salamandra*. Lisboa: Presença.
- Ferreira, Seomara Veiga (1995), *Crónica esquecida d' El-Rei D. João II*. Lisboa: Presença.
- Foster, John Wilson (1991), *Colonial Consequences*. Mullingar: Lilliput Press.
- Gibbons, Luke (1996), *Transformations in Irish Culture*. Cork: Cork UP.
- Godinho, Vitorino Magalhães (1991), «O naufrágio da memória nacional e a Nação no horizonte do marketing», in Francisco Bethencourt; Diogo Ramada Curto (orgs.), *A memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa, 15-28.
- Gomes, Rita Costa (1991), «A construção das fronteiras», in Francisco Bethencourt; Diogo Ramada Curto (orgs.), *A memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa, 357-382.
- Hobsbawm, Eric (1983), «Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914», in Eric Hobsbawm; Terence Ranger (orgs.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP, 263-307.
- Hyland, Paul (1997), «Portugal, So Great, So Small. Colonial Obesity and Post-Revolutionary Anorexia», in Stuart Murray (org.), *Not on Any Map: Essays on Postcoloniality and Cultural Nationalism*. University of Exeter Press, 101-114.
- Keanne, Molly (1981), *Good Behaviour*. Londres: Andre Deutsch.
- Kiberd, Declan (1995), *Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- Lloyd, David (1993), *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Movement*. Durham: Duke UP.



- Longley, Edna (1994), *The Living Stream – Literature and Revisionism in Ireland*. Newcastle: Bloodaxe Books.
- Longley, Edna (org.) (1991), *Culture in Ireland: Division or Diversity? Proceedings of the Cultures of Ireland Group Conference*. Belfast: Institute of Irish Studies/Queen's University.
- Lourenço, Eduardo (1988), *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Lourenço, Eduardo (1999), *Portugal como destino seguido de Mitologia da saudade*. Lisboa: Gradiva.
- Marinho, Maria de Fátima (1999), *O romance histórico em Portugal*. Porto: Campo das Letras.
- Mascarenhas, Domingos (1982), *Portugalidade: Biografia de uma Nação*. s.l.: Edições FP.
- McCann, May et al. (1996), *Irish Travellers: Culture and Ethnicity*. Belfast: Institute of Irish Studies/Queen's University.
- Mónica, Maria Filomena (1999), *Cenas da vida portuguesa*. Lisboa: Quetzal.
- Murphy, Dervla (1984), *A Place Apart*. Harmondsworth: Penguin.
- O Cearnaigh, Sean (1998), «The Irish Language in Northern Ireland», *Times Change (Quarterly Political and Critical Review)*, 14, 24-26.
- Ó, Jorge do (1990), «Salazarismo e cultura», in Fernando Rosas (org.), *Nova História de Portugal*, vol. XII (*Portugal e o Estado Novo [1930-1960]*). Lisboa: Presença, 391-454.
- O' Corráin, Donnchadh (1989), «Prehistoric and Early Christian Ireland», in R. F. Foster (org.), *The Oxford History of Ireland*. Oxford: Oxford UP, 11-43.
- O' Toole, Fintan (1996), *The Ex-Isle of Erin: Images of Global Ireland*. Dublin: New Island Books.
- Pesavento, Sandra Jatahy (2000a), «A cor da alma: ambivalências e ambiguidades da identidade nacional», *Estudios Sociales*, X(18), 161-169.
- Pesavento, Sandra Jatahy (2000b), «Literatura, história e identidade nacional», *Vidya*, 33, 9-27.
- Queirós, Eça de (1979), «A catástrofe», in *Obras de Eça de Queirós*. Vol. III. Porto: Lello & Irmão, 407-418.
- Ramalho, Maria Irene (2001), «A sogra de Rute ou intersexualidades», in B. S. Santos (org.), *Globalização: Fatalidade óu utopia?*. Porto: Afrontamento, 525-555.
- Reis, Carlos (1990), «A produção cultural entre a norma e a ruptura», in António Reis (org.), *Portugal contemporâneo*. Vol. IV. Lisboa: Alfa, 201-270.
- Ribeiro, António Sousa (2001), «A retórica dos limites: Notas sobre o conceito de fronteira», in B. S. Santos (org.), *Globalização: Fatalidade ou utopia?*. Porto: Afrontamento, 463-488.
- Richards, Shaun (1999), «Breaking the "Cracked Mirror": Binary Oppositions in the Culture of Contemporary Ireland», in Collin Graham; Richard Kirkland (orgs.), *Ireland and Cultural Theory: The Mechanics of Authenticity*. Londres: Macmillan, 99-118.
- Said, Edward (1994), *Culture and Imperialism*. Nova Iorque: Random House.

- Santos, Boaventura de Sousa (1994), *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.
- Scheper-Hughes, Nancy (1982), *Saints, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland*. Berkeley: University of California Press.
- Sobral, José Manuel (1999), «Da Casa à Nação: Passado, memória, identidade», *Etnográfica – Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, III(1), 71-86.
- Torgal, Luís Reis (1989), *História e ideologia*. Coimbra: Minerva.
- Trevor, William (1983), *Fools of Fortune*. Londres: The Bodley Head.
- Wolfe, Gary K. (1986), *Critical Terms for Science Fiction and Fantasy – A Glossary Guide to Scholarship*. Nova Iorque, Westport, Londres: Greenwood Press.

*Páginas na WWW:*

- Good Friday Agreement: <[www.ireland.com/special/peace/agreement/index](http://www.ireland.com/special/peace/agreement/index)>
- Organização Romani: <[www.romani.org](http://www.romani.org)>
- Romani Studies: <[www.gre.uk/~t02](http://www.gre.uk/~t02)>
- Crosspoint-Romani and Traveller Sites: <[www.magenta.nl/crosspoint/rs](http://www.magenta.nl/crosspoint/rs)>
- Oliveira: <[www.civila.com/portugal/oliveira](http://www.civila.com/portugal/oliveira)>